



FAKULTAS ILMU BUDAYA
UNIVERSITAS UDAYANA
2025



PROSIDING SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, & BUDAYA



PROSIDING

SEMINAR NASIONAL

BAHASA, SASTRA, & BUDAYA

Vol. 4 Tahun 2025

**Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam
Perspektif Humaniora Digital**



FAKULTAS ILMU BUDAYA
UNIVERSITAS UDAYANA
2025

HALAMAN REDAKSI

PROSIDING SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025

Penanggung Jawab

I Nyoman Aryawibawa
I Gede Oeinada
Ni Ketut Ratna Erawati
Ni Ketut Puji Astiti Laksmi

Pemimpin Redaksi

Galuh Febri Putra

Redaktur Pelaksana

Erienne Pridari Sinsya Dewi
Sri Lestari

Penyunting/Editor

I Made Agus Julianto
Isnan Waluyo
Ida Ayu Hari Asih

Desain Grafis

I Putu Ariana

Fotografer

Putu Widhi Kurniawan

Sekretariat

Ida Bagus Gede Dharma Putra
Dewa Ayu Carma Miradayanti

Reviewer

Ketut Artawa
I Nyoman Darma Putra
Ketut Widya Purnawati
I Wayan Suardiana
I G.A.A. Mas Triadnyani
I Ketut Ngurah Sulibra
I Nyoman Suarka
I Wayan Mulyawan
Zuraidah
Anak Agung Inten Asmariati
Aliffiati
I Made Budiana

Alamat Redaksi SNBSB 2024: Jalan Pulau Nias No. 13, Sanglah Denpasar;
pos-el: snbsb.fib@unud.ac.id

KATA PENGANTAR

Prosiding ini merupakan kompilasi makalah-makalah yang dipresentasikan pada Seminar Nasional Bahasa, Sastra, dan Budaya (SNBSB) 2025 yang diselenggarakan pada Jumat, 12 September 2025 di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana. Seminar tahun ini mengangkat tema, “Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”. SNBSB 2025 menghadirkan pembicara kunci Hilmar Farid, Ph.D., selain itu SNBSB tahun ini juga menghadirkan narasumber utama yaitu, Gede Primahadi Wijaya Rajeg, Ph.D. dari Program Studi Sastra Inggris, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, Dr. Ni Ketut Puji Astiti Laksmi, S.S., M.Hum. dari Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana dan Dr. I Putu Ari Suprpta Pratama, M.Hum. dari Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana. Ada dua puluh tujuh (27) makalah pendamping yang turut menyemarakkan SNBSB 2025 kali ini dengan beragam topik seperti bahasa, sastra, sosial dan budaya.

Prosiding ini disusun untuk memudahkan para peserta seminar dan para pemerhati yang tertarik kepada masalah bahasa, sastra, dan sosial budaya untuk memperoleh informasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Besar harapan kami agar SNBSB 2025 dapat berkontribusi terhadap kegiatan akademik yang dirancang oleh Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana serta bermanfaat bagi masyarakat luas.

Panitia

DAFTAR ISI

HALAMAN REDAKSI	i
KATA PENGANTAR.....	ii
DAFTAR ISI	iii
GAGURITAN DEWA BHUTA KALA KAJIAN PENOKOHAN DAN FUNGSI	1
Luh Putu Puspawati	1
GAGURITAN RADEN AYU SITI KHODIJAH: (KAJIAN STRUKTUR DAN PENOKOHAN).....	9
I Made Suastika	9
PENG GAMBARAN KARAKTER JAHAT DALAM SEBUAH TEKS DONGENG KUNO BERJUDUL “ANDAKA LAN WISUNA”	18
Rahmat Setiawan Saefullah	18
Rahmat	18
Tia Ramadhani.....	18
HUMOR SEBAGAI PENYELESAIAN PERKARA OLEH RAJA YANG ADIL DALAM SEBUAH TEKS DONGENG KUNO PAKUALAMAN.....	35
Rahmat	35
Djoko Sulaksono.....	35
Naufal Arfan Mumpuni	35
CITRA MISTIS TOKOH PEREMPUAN DALAM KARYA SASTRA TRADISIONAL BALI	50
I Nyoman Duana Sutika.....	50
FILSAFAT SEJARAH SPEKULATIF, FILSAFAT SEJARAH KRITIS, DAN MEMAHAMI MASA DEPAN: SEBUAH PENGANTAR DISKUSI	60
I Ketut Ardhana	60
INSTAGRAM SEBAGAI MEDIA PEMBELAJARAN SEJARAH: IMPLIKASI PARADIGMA BAGI PEMBELAJARAN SEJARAH DI INDONESIA	71
I Kadek Surya Jayadi	71
MEDIA SOSIAL TIKTOK: REVOLUSI BELAJAR BAHASA INGGRIS DI ERA DIGITAL	81
I Made Darma Sucipta	81
I Made Rai Jaya Widanta.....	81
I Gusti Putu Sutarma.....	81
I Wayan Dana Ardika	81
PEMANFAATAN DIGITALISASI LONTAR <i>PIPI</i> L DALAM KHAZANAH FILOLOGI DIGITAL.....	92
Putu Widhi Kurniawan	92

SISTEM SAPAAN DI LINGKUNGAN KELUARGA MASYARAKAT MELAYU KEPULAUAN RIAU: KAJIAN SOSIOLINGUISTIK	102
Siti Nuraini Wahidatun Nisa	102
ANALISIS AFIKSASI BAHASA JAWA NGOKO DALAM LIRIK MUSIK SERIAL FILM “YOWIS BEN”	120
I Gusti Ngurah Mayun Susandhika.....	120
Melisa Rosita Sari.....	120
BAHASA DAN RUANG MENTAL PENGGUNAAN BAHASA DALAM PROSES PERADILAN KAJIAN LINGUISTIK KOGNITIF.....	131
Prof. Dr.Drs. Putu Utama, M.S.	131
ANALISIS PRAGMATIK NARASI PEMBACAAN TAROT DI PLATFORM YOUTUBE	140
Vonny Carolina Djo.....	140
ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP DISKURSUS “TRANSPUAN YA PEREMPUAN” PADA MEDIA SOSIAL X	158
Ni Nyoman Tri Gitayani	158
ANALISIS KESALAHAN BERBAHASA INDONESIA DALAM TULISAN PEMELAJAR BIPA LEVEL 1 FIB UNUD.....	171
I Nyoman Suparwa	171
PEMAKNAAN MULTIMODAL PADA UNGGAHAN INSTAGRAM YANG DIANGGAP MENGANDUNG TINDAK PENGHINAAN DALAM RANAH BEAUTY PAGEANT INDONESIA.....	179
Pradana Ricardo.....	179
Tasya Angelita	179
MENIKMATI KULINER WARUNG DI BALI ALA ORANG JEPANG: PENGGUNAAN KOSAKATA BAHASA INDONESIA	192
I Gede Oeinada	192
DIGITALISASI PARIWISATA DAN EROSI KEARIFAN LOKAL	201
Ida Bagus Gde Pujaastawa	201
Ida Ayu Dyana Prawerti	201
WACANA DALAM ŚIWĀGAMA: ANTARA SIWAISME DAN GEJALA KEBANGKITAN BRAHMANISME DI BALI.....	221
W.A. Sindhu Gitananda	221
I Wayan Suka Yasa	221
RELIGIUSITAS SEMU, PRIVATISASI AGAMA, DAN TANTANGAN HUMANIORA DIGITAL DALAM LITERASI KEAGAMAAN MASYARAKAT CERDAS	232
Nanang Sutrisno	232
Ida Ayu Laksmi Sari	232

IDEOLOGI CERITA MAYADENAWA DI DESA TAMPAKSIRING.....	245
Ni Luh Sutjiati Beratha	245
PENGEMBANGAN PARTISIPATIF INGATAN KOLEKTIF TRADISI <i>BULU</i> <i>GELES</i> MELALUI MEDIUM KONTEMPORER.....	264
I Putu Gede Wahyu Hermawan	264
PENGEMBANGAN PROGRAM EDUKASI INTERAKTIF DAN KEGIATAN INOVATIF DI MUSEUM SEJARAH PURBAKALA PLERET BANTUL, YOGYAKARTA	286
Karang Jimbaran Setyatrishila	286
DINAMIKA KEBUDAYAAN DI ERA DIGITAL: POLITIK REPRESENTASI DRESTA DAN SAMPRADAYA DALAM MEDIASCAPE SPIRITUALITAS BALI.....	302
I Made Budiasa	302
POTENSI PENERAPAN TEKNOLOGI DIGITAL UNTUK EDUKASI PENGUNJUNG SEBAGAI UPAYA PEMAJUAN MUSEUM DI ERA DIGITAL: STUDI KASUS MUSEUM BALI	317
Intan Maulida Al Barroh	317
REPRESENTASI BUDAYA DALAM BUKU AJAR BAHASA ARAB: KAJIAN KOMPARATIF DALAM PERSPEKTIF HUMANIORA DIGITAL	325
Khoirin Nikmah	325
Muhammad Asdi Nurkholis	325
Alin Safaraz Himam	325
Shinta Adella.....	325
Retno Wulandari	325
KULINER RITUAL DALAM GAMA PATEMON RAJAPURANA BATUR.....	340
I Ketut Eriadi Ariana.....	340

Gaguritan Dewa Bhuta Kala Kajian Penokohan Dan Fungsi

Luh Putu Puspawati
Fakultas Ilmu Budya UNUD
Email: pt_puspawati@unud.ac.id

Abstrak

Gaguritan Dewa Buta Kala merupakan salah satu tulisan I Wayan Turun dari Kesiman. Teks ini dianalisis dengan teori struktur dari Teuw dan teori nilai oleh Kuntjaraningrat. Metode yang digunakan meliputi tiga tahapan yaitu, 1) tahapan penyediaan data, 2) tahapan analisis data dan 3) penyediaan hasil analisis. Penelitian ini akan membahas mengenai penokohan dan fungsi teks Gaguritan Dewa Bhuta Kala. Gaguritan Dewa Bhuta Kala berisikan tentang tokoh Dewa, Bhuta dan Kala. Karena didunia terjadi kekosongan maka Ida Sanghyang Widi Wasa, menciptakan dunia beserta isinya, serta para Dewa untuk menjaga keseimbangan dunia beserta isinya sesuai dengan peran dan wilayah yang terbagi dalam wilayah yang beragam. Sedangkan tokoh Bhuta dan Kala juga memiliki wilayah, peran dan kekuatan yang penting untuk menjaga keseimbangan alam semesta. Fungsi dari Gaguritan Dewa Bhuta Kala, terdiri dari fungsi historis tentang penciptaan para Dewa, Bhuta dan Kala. Fungsi agama berkaitan dengan adanya kerangka dasar Agama Hindu yaitu tatwa, susila dan upacara. Fungsi estetika dalam Gaguritan Dewa Bhuta Kala, tercermin dari penggunaan berbagai pupuh, yang tat kala dinyanyikan akan terdapat nilai estetika yang sangat indah.

Kata Kunci: *Geguritan, Dewa Buta Kala, Tokoh, Fungsi*

Abstract

Gaguritan Dewa Buta Kala is one of the literary works by I Wayan Turun from Kesiman. This text is analyzed using Teuw's structural theory and Kuntjaraningrat's theory of values. The method applied consists of three stages: (1) data collection, (2) data analysis, and (3) presentation of the analysis results. This study discusses the characterization and function of the Gaguritan Dewa Bhuta Kala text. Gaguritan Dewa Bhuta Kala contains characters such as Dewa (God), Bhuta, and Kala. Due to the emptiness in the world, Ida Sanghyang Widi Wasa created the universe and its contents, including the gods, to maintain the balance of the universe according to their roles and territories, which are divided into various domains. Meanwhile, the characters Bhuta and Kala also have their own domains, roles, and powers that are essential in preserving the balance of the universe. The functions of Gaguritan Dewa Bhuta Kala include a historical function regarding the creation of the Gods, Bhuta, and Kala; a religious function related to the foundational aspects of Hinduism, namely tatwa (philosophy), susila (ethics), and upacara (rituals); and an aesthetic function reflected in the use of various pupuh (metrical patterns), which, when sung, exhibit a high aesthetic value.

Keywords: *Geguritan, Dewa Bhuta Kala, Character, Function*

1. Pendahuluan

Pendahuluan Gaguritan sebagai karya sastra tradisional dibentuk atau dibangun oleh pupuh-pupuh. Setiap pupuh diikat oleh kaidah-kaidah pada lingka yaitu: banyak baris dalam setiap bait (pada), banyak suku kata pada setiap baris (carik) dan bunyi akhir kata

pada setiap baris (Agastya, 1985). Di Bali terdapat 46 buah pupuh, tetapi diantaranya sebanyak 10 pupuh yang sering dipakai yaitu: Pupuh Sinom, Pupuh Durma, Pupuh Semarandana, Pupuh Pucung, Pupuh Ginada, Pupuh Ginanti, Pupuh Demung, Pupuh Pangkur, Pupuh Maskumambang dan Pupuh Mijil.

Sejumlah karya gaguritan dikenal di Bali seperti: Gaguritan Basur, Gaguritan Ketut Bongkling, Gaguritan Pan Bongkling, Gaguritan Brayut, Gaguritan Boma, Gaguritan Kesehatan, Gaguritan Sampek Ing Tai dan lain-lainnya. Salah satu gaguritan yang menarik untuk dikaji adalah Gaguritan Dewa Bhuta Kala yang diciptakan oleh I Wayan Turun menggunakan bahasa Bali, aksara Bali, dengan jumlah halaman sebanyak 38 halaman. Diterbitkan oleh Dinas Kebudayaan Provinsi Bali. Gaguritan ini menggunakan pupuh Pupuh Sinom, Pupuh Ginada, Pupuh Ginanti, Pupuh Pangkur, dan Pupuh Semarandana. Karya-karya lain dari I Wayan Turun yang berasal dari Kesiman antara lain; Gaguritan Jagat Krana Archa, Kidung Ki Dalang Pricek, Usana Kaki Landak Semaya, Kuturan Tatwa, Gaguritan Busana, Gaguritan Purwaning Rejang Salimpet, Gaguritan Manusia Yadnya dan Gaguritan Panataran.

Kisah dalam Gaguritan Dewa Bhutara Kala sangat berkaitan erat dengan sastra. Di dalam sastra masyarakat bisa mengetahui kisah penciptaan dunia yang dikenal dan difungsikan didalam kehidupan sehari-hari. Gaguritan Dewa Bhuta Kala menarik dikaji karena berkaitan dengan filosofi Bali, agama Hindu, representasi dari energi positif (dewa) dan kekuatan negatif (bhuta) dimanifestasikan dari dewa dan kala. Dalam gaguritan ini materinya terdiri dari 3 unsur yaitu, 1) kisah dewa, 2) kisah bhuta dan kisah kala. Diaplikasikan dalam upacara di Bali untuk menjaga kekuatan dan keseimbangan dewa dan bhuta kala, sebagai bentuk keharmonisan dalam diri manusia. Gaguritan ini dikaji menggunakan teori struktural Teeuw khususnya penokohan dan fungsinya. Dalam pengumpulan data penulis menggunakan sumber teks Gaguritan Dewa Bhuta Kala yang memiliki identitas:

Judul : Gaguritan Dewa Bhuta Kala

Pengarang : I Wayan Turun

Warna teks : Hitam

Tahun Terbit : 2009

Bahasa : Bali

Huruf : Bali

Ukuran Naskah : Panjang 30 cm, lebar 21 cm

Jumlah halaman : 38 halaman

Sampul depan : Berwarna hitam dengan judul Gaguritan

Teori fungsi yang digunakan dalam analisis Gaguritan Dewa Bhuta Kala adalah dari teori Kutjaraningrat dan Teeuw (Uttele dan Dulce). berisi latar belakang (jika ada), kebaruan penelitian, tinjauan pustaka, dan tujuan. Pendahuluan diakhiri dengan penekanan dengan hal yang akan dibahas. Ditulis dalam *font 12, Times New Roman, Justify, 1,5 space*.

2. Metode

2.1 Metode

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah diskriptif kualitatif yaitu pendekatan untuk menggambarkan dan menjelaskan suatu fenomena sastra (misalnya novel, puisi, dll.) secara mendalam dan menyeluruh tanpa menekankan angka, melainkan fokus pada data berbentuk teks, gambar, atau uraian bermakna untuk memahami objek penelitian apa adanya, memberikan gambaran yang kaya akan sifat dan gejala dari objek yang diteliti. Untuk lebih memahami teks dilakukan dengan metode simak, yaitu dengan teknik membaca secara berulang-ulang Gaguritan Dewa Bhuta Kala, teknik ini digunakan untuk memahami teks secara mendalam, selanjutnya dilakukan dengan mencatat semua data yang diperlukan dengan translitasi dan terjemahan baik secara harafiah maupun idiomatis.

2.2 Teori

Analisis dilakukan dengan menggunakan teori struktural dan teori fungsi. Teori struktural adalah bertujuan untuk membongkar dan memaparkan secermat, seteliti, mendetail, dan mendalam mungkin keterkaitan dan keterjalinan antara anasir dan aspek karya sastra yang bersama-sama menghasilkan makna menyeluruh (Teeuw, 1984: 106). Sedangkan teori adalah pendekatan untuk memahami peran dan kegunaan karya sastra tradisional bagi masyarakat, seperti sebagai alat hiburan (dulce), pendidikan (utile), penjaga norma sosial, pencerminan angan-angan kolektif, serta alat pelestarian budaya dan identitas masyarakat. Menurut Robson (1978:8-9) adalah fungsi karya sastra tradisional erat kaitannya dengan bidang agama, filsafat, mitologi, sejarah, etika dan keindahan.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1 Ringkasan

Gaguritan Dewa Bhuta Kala berisikan tentang kekuatan alam semesta kemuliaan Tuhan (Ida Sanghyang Widi Wasa) yang menciptakan dunia, para dewa yang menjaga keseimbangan dunia, sehingga para dewapun memiliki wujud dan peran masing-masing. Dewa di Utara adalah Iswara yang utama memiliki warna putih, Dewa Brahma memiliki warna merah sebagai pelindung. Dewa Mahadewa memiliki warna kuning, Dewa Wisnu dengan warna hitam sebagai Sang Kurusia. Dewa Siwa memiliki lima warna sebagai Sang Pratajala, Dewa Candra sebagai penerang sehingga berwujud bulan, Dewa Bayu sebagai dewa angin, Dewa Baruna sebagai dewa lautan. Dengan demikian penciptaan para dewa dengan tujuan menjaga keseimbangan. Para dewa mempunyai wujud dan ajaran masing-masing sehingga menjadi keseimbangan dunia. Para Bhuta (Kala) tercipta dengan peran yang berbeda disesuaikan dengan wilayah masing-masing. Kala Iswara dalam bentuk yang agung memancarkan cahaya kesegala penjuru. Kala Brahma kekuatannya menciptakan dunia, Kala Winsnu menjaga ketertiban dan keseimbangan. Setiap wujud kala mempengaruhi alam semesta mulai dari langit, bumi sampai lautan.

Kala manifestasikan dari Durga, ketika dalam bertapa yang kemunculannya dalam berbagai wujud dan peran. Mulai dari putih sampai hitam, sehingga bentuk-bentuk ini juga menciptakan dan memelihara dunia. Terciptanya Kala pun sebagai manifestasi Dewi Durga akan menjaga keseimbangan dunia. Sang Kala Srenggi berada di langit lalu berubah wujud menjadi Sang Kala Srengseng. Sang Kala Nadang sebagai penjaga jalan, Sang Dora Kala bertempat di pintu, Sang Yama Raja penjaga tempat suci. Kala Iswara memiliki bentuk agung mengeluarkan cahaya ke berbagai penjuru. Kalau Kala Brahma menciptakan dunia, Kala Wisnu menjaga keseimbangan dan ketertiban. Sehingga para Kala ini mempengaruhi alam semesta mulai dari langit, bumi sampai ke laut.

Bhuta memiliki peran penting dalam keseimbangan alam semesta, misalnya Sang Babantongilo, Sang Bhuta Graha, Sang Bhuta Kala Mukti, Sang Bhuta Kala Mameku, Bhuta Sinja Jaya, Sang Bhuta Raju, Sang Bhuta Kala, Sang Bhuta Duakara, Bhuta Bambang Kuping, Sang Bhuta Ulu. Bhuta ini tampaknya menakutkan dan mengerikan namun memiliki fungsi penting dalam keseimbangan energi semesta, sehingga bagi proses alam semesta makhluk hidup harus mengikuti perjalanannya yang disebut dengan

tatwa (prinsip kehidupan). Perjalanan tatwa penuh dengan rintangan dan transformasi kehidupan ke kehidupan akhirnya mencapai kesempurnaan spiritual, dalam proses ini seluruhnya berperan dalam membantu manusia mencapai tujuan hidupnya.

3.2 Penokohan

Pada bagian ini penulis menyampaikan dari bagian struktur cerita yaitu dari segi penokohan dan fungsi masing-masing. Berikut penjelasan Dewa Bhuta dan Kala.

Ditengah kekosongan dunia Ida Sanghyang Widi Wasa, menciptakan dunia disertai para Dewa, untuk menjaga keseimbangan dunia. Para dewa tersebut memiliki wujud dan peran masing-masing. Dewa Iswara yang paling awal dengan warna putih, Dewa Brahma dengan warna merah sebagai pelindung, Dewa Mahadewa dengan warna kuning, Dewa Wisnu dengan warna hitam dikenal dengan Sang Kurusia, Dewa Siwa dengan lima warna yang dikenal sebagai Sang Pratajala. Pencipta dunia yang lain dengan peran yang berbeda seperti Sanghyang Candra sebagai penerang, mempunyai ujud bulan, Sanghyang Bayu sebagai wujud angin, Sanghyang Baruna sebagai wujud lautan.

Perubahan alam semesta dijaga dan diatur oleh berbagai manifestasi yang berbeda dalam wilayah yang beragam. Kala Iswara dalam bentuk yang agung menyebarkan cahaya kesegala penjuru, Kala Brahma dengan kekuatan mencipta dunia, Kala Wisnu menjaga keseimbangan dan ketertiban dunia. Setiap wujud Kala ini mempengaruhi alam semesta mulai dari langit, bumi sampai lautan. Kala itu berasal dari manifestasi Dewa Durga dalam pertapaannya sebagai Kala muncul dalam berbagai wujud dan fungsi. Mulai dari putih sampai hitam. Terciptanya Kala sebagai manifestasi menjaga keseimbangan dunia. Sang Kala Srenggi yang berada dilangit berubah menjadi Sang Kala Srengseng mengikuti gerakan dan kehendaknya. Sang Kala Nandang penjaga jalan, Sang Dora Kala penjaga pintu, Sang Yama Raja penjaga tempat suci, Sang Kala Iswara dalam bentuk yang agung menyebarkan cahaya ke segala penjuru. Kala Brahma dengan kekuatannya menjaga dunia, sementara Kala Wisnu menjaga keseimbangan dan ketertiban. Sehingga setiap wujud kala mempengaruhi alam semesta mulai dari langit, bumi dan lautan.

Para Bhuta memiliki peran penting dan menjaga keseimbangan alam semesta meliputi; Sang Babanta Ngila, Sang Bhuta Graha, Bhuta Kala Menghita, Sang Bhuta Kala Mameku, Bhuta Singa Jaya, Sang Bhuta Kayu, Sang Bhuta Kala, Sang Bhuta Dwakara, Bhuta Bambang Kuping, Sang Bhuta Ulu. Bhuta ini menjaga keseimbabngan baik dan

buruk menyatu agar tidak ada kekuatan yang dominan dengan bhuta. Tampaknya menakutkan namun memiliki fungsi yang penting untuk keseimbangan energy semesta.

3.3 Fungsi Gaguritan Dewa Bhuta Kala.

Kajian teks Gaguritan Dewa Bhuta Kala sesuai dengan teori Teeuw. Fungsi dapat dibagi menjadi *utile* dan *dulce* (menyenangkan dan bermanfaat). Disini akan disampaikan fungsi karya sastra tradisional berkaitan dengan bidang agama, historis (sejarah) dan estetika atau keindahan. Berikut fungsi Gaguritan Dewa Bhuta Kala.

3.3.1 Fungsi Historis (sejarah)

Lebih menekankan kepada sejarah, kepercayaan yang terdapat dalam kehidupan masyarakat khususnya masyarakat Hindu Bali, sejarah kepercayaan Hindu tampak ketika penyebutan para Dewa dan fungsinya dalam teks ini terutama penciptaan dunia disertai dengan penciptaan Dewa, Bhuta dan Kala yaitu Dewa sebagai pencipta, Bhuta dan Kala sebagai penyeimbang dan pemelihara dunia, disebut dalam teks Bait I, sebagai berikut:

“Cerita dimulai Ida Sanghyang Widi dipuji ada dalam pikiran beliau mencipta dunia, para Dewa dan Kala semuanya untuk teman berdiskusi karena dunia sepi tanpa penghuni. Terasa kosong. Ida Sanghyang Widi terasa sepi segeralah beliau beryoga”.

3.3.2 Fungsi Agama

Dalam teks disebutkan Gaguritan Dewa Bhuta Kala menceritakan awal kerangka dasar agama Hindu yaitu Tatwa (filsafat), Susila (etika), upacara (acara). Ketiga kerangka dasar ini digunakan sebagai acuan dalam memaparkan ajaran Agama Hindu. Dalam Gaguritan Dewa Bhuta Kala, tatwa berkaitan dengan kebenaran yang sejati yang hakiki dan tertinggi. Selain itu ada juga Panca Brahma Swara, aksara nang, mang, sang, wang, yang, adalah swara suci utama yang merupakan bagian dari Dewa/Betara (sanghyang sukma, Tuhan Yang Maha Esa) (Pupuh Pangkur, pada 2).

3.3.3 Fungsi Estetika

Gaguritan ini terdiri atas beberapa jumlah pupuh yang dibentuk oleh pada lingga dan lingga swara pematut, ketika dilagukan atau dinyanyikan memunculkan suara keindahan sehingga menyenangkan yang mendengarnya, sehingga swara itu bermakna dalam kehidupan.

Bagian ini menggunakan fontasi Times new roman dengan ukuran 12 pt, 1,5 space, Justify.

4. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas diperoleh hasil penelitian sebagai berikut:

1. Gaguritan Dewa Bhuta Kala berisikan tentang tokoh Dewa, Bhuta dan Kala. Karena didunia terjadi kekosongan maka Ida Sanghyang Widi Wasa, menciptakan dunia beserta isinya, serta para Dewa untuk menjaga keseimbangan dunia beserta isinya sesuai dengan peran dan wujud yang terbagi dalam wilayah yang beragam. Sedangkan tokoh Bhuta dan Kala juga memiliki wujud, peran dan kekuatan yang penting untuk menjaga keseimbangan alam semesta.
2. Fungsi dari Gaguritan Dewa Bhuta Kala, terdiri dari fungsi historis tentang penciptaan para Dewa, Bhuta dan Kala. Fungsi agama berkaitan dengan adanya kerangka dasar Agama Hindu yaitu tatwa, susila dan upacara. Fungsi estetika dalam Gaguritan Dewa Bhuta Kala, tercermin dari penggunaan berbagai pupuh, yang tatkala dinyanyikan akan terdapat nilai estetika yang sangat indah.

fontasi Times new roman dengan ukuran 12 pt, 1,5 space, Justify.

5. Daftar Pustaka

- Agastia, I. B. G. 1985. *Geguritan Sebuah Bentuk Karya Sastra Bali (Makalah Pada Sarasehan Sastra Daerah Dalam Rangka Pesta Kesenian Bali)*. Denpasar. Panitia Pelaksana Pesta Kesenian Bali Ke 2.
- Granoka, Ida Wayan Oka, dkk. 1996. *Tata Bahasa Bali Buku Bali*. Denpasar. Pemerintah Provinsi Daerah Tingkat 1 Bali.
- Granoka, Ida Wayan Oka, dkk. 1981. *Dasar-Dasar Analisis Aspek Bentuk Sastra Paletan Tembang*. Denpasar.
- Mantra, Ida Bagus. 1993. *Tata Susila Hindu Dharma*. Denpasar. Parisada Hindu Dharma Pusat.
- Ratna, N. K. 2004. *Teori, Metode Dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta. Pustaka Pelajar
- Robson, S. 1978. Pengkajian Sastra-Sastra Tradisional Indonesia. *Bahasa Dan Sastra*. No. 2, Th. 2
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra Pengantar Teori Sastra*. Jakarta. Pustaka Jaya.

Turun, I Wayan. 2009. Gaguritan Dewa Bhuta Kala. Denpasar. Dinas Kebudayaan Provinsi Bali

Wellek, Rene dan Austin Warren, 1990. Teori Kesusastraan. Jakarta. Gramedia.

Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah: (Kajian Struktur Dan Penokohan)

I Made Suastika
Fakultas Ilmu Budaya UNUD
made.suastika57@yahoo.com

Abstrak

Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah atau mana Bali Gusti Ayu Made Rai Pemecutan adalah sebuah karya sastra Gaguritan yang dibuat oleh akademisi Fakultas Ilmu Budaya (dulu Sastra) bernama lengkap Drs. I Made Suarsa, M.Hum. Karya ini ditulis pada tahun 2021 (terbitan pertama). Geguritan ini menceritakan kisah seorang putri dari Puri Pemecutan bernama Gusti Ayu Made Rai yang kawin dengan Pangeran Cakraningrat dari Madura. Akhirnya dibunuh karena dikira bisa neluh dan kemudian memperoleh sorga. Selanjutnya teks gaguritan ini dikaji dari struktur dan aspek penokohan. Hasil kajian menemukan bahwa: Alur cerita dapat disampaikan dengan alur lurus mulai dari awal cerita Siti Khodijah sampai ia meninggal dan dicandikan di Setra Ganda Mayu. Cerita Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah bernuansa historis yaitu penyebutan kerajaan pemecutan, Raja Cakraningrat IV dari Madura, dan tokoh dari Kerajaan Pemecutan. Tokoh dari Madura 40 orang yang kemudian tinggal di Kepaon sebagai warga krama selamteks teks teks

Kata Kunci: *Gaguritan, Penokohan, Struktur, Sejarah*

Abstract

Gaguritan of Raden Ayu Siti Khodijah or the Balinese version, Gusti Ayu Made Rai Pemecutan, is a literary work in the form of Gaguritan written by an academic from the Faculty of Cultural Sciences (formerly Literature) named Drs. I Made Suarsa, M.Hum. This work was written in 2021 (first edition). The Gaguritan tells the story of a princess from the Pemecutan Palace named Gusti Ayu Made Rai who married Prince Cakraningrat from Madura. Eventually, she was killed after being suspected of practicing black magic (neluh), and later attained Swarga (heaven). The Gaguritan text is then analyzed from the perspective of structure and characterization. The results of the analysis reveal that: The plot is delivered in a linear narrative, starting from the beginning of Siti Khotijah's story until her death and deification at Setra Ganda Mayu. The story of Gaguritan Raden Ayu Siti Khotijah carries a historical nuance, referring to the Pemecutan Kingdom, King Cakraningrat IV of Madura, and figures from the Pemecutan Kingdom. There were also 40 people from Madura who later settled in Kepaon as permanent residents. text text

Keywords: *Gaguritan, Characterization, Structure, History*

1. Pendahuluan

Gaguritan Ayu Siti Khodijah atau mana Bali Gusti Ayu Made Rai Pemecutan adalah karya I Made Suarsa dosen sastra Indonesia. Darah pengarang mengalir dalam dirinya dari ayahnya yang bernama Made Sanggra seorang sastrawan Bali dari Sukawati. Karya gaguritan ciptaannya menceritakan kisah putri raja Gusti Ayu Made Rai seorang putri dari Puri Pemecutan. Kisah dalam gaguritan sebagai kisah sejarah kemudian ditafsirkan dalam sastra Bali klasik yang disebut gaguritan, berbahasa Bali meskipun ada unsur

masukannya kata-kata bahasa Kawi-Bali, terutama dalam hal kata-kata bernilai agama Hindu dan kata istilah dalam agama Islam. Gaguritan ini mengisahkan perkawinan dua tokoh (etnis) dengan agama yang berbeda. Geguritan ini dikaji dari struktur sastra dan penokohnya yang akan dibahas.

2. Metode

2.1 Metode

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah diskriptif kualitatif yaitu pendekatan untuk menggambarkan dan menjelaskan suatu fenomena sastra (misalnya novel, puisi, dll.) secara mendalam dan menyeluruh tanpa menekankan angka, melainkan fokus pada data berbentuk teks, gambar, atau uraian bermakna untuk memahami objek penelitian apa adanya, memberikan gambaran yang kaya akan sifat dan gejala dari objek yang diteliti. Untuk lebih memahami teks dilakukan dengan metode simak, yaitu dengan teknik membaca secara berulang-ulang Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah, teknik ini digunakan untuk memahami teks secara mendalam, selanjutnya dilakukan dengan mencatat semua data yang diperlukan dengan transliterasi dan terjemahan baik secara harafiah maupun idiomatis.

2.2 Teori

Analisis dilakukan dengan menggunakan teori struktural yaitu bertujuan untuk membongkar dan memaparkan secara cermat, menyeliti, mendetail, dan mendalam mungkin keterkaitan dan keterjalinan antara unsur dan aspek karya sastra yang bersama-sama menghasilkan makna menyeluruh (Teeuw, 1984: 106).

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Ringkasan Isi Gaguritan Gusti Ayu Made Rai

Ringkasan teks Gaguritan Gusti Ayu Made Rai Pemecutan berdasarkan bait-bait teks.

Berikut ringkasan isi:

Pupuh Dandang (1),

Berisikan tentang kerendahan hati pengarang yang memuat permohonan maaf atas kekurangan dalam karyanya dan kata-katanya jauh dari sempurna (bait 1-2).

Pupuh Sinom (1),

Diceritakan keadaan puri pada saat dulu di Pulau Bali, berwisata, para patih pandai terutama di Karangasem dan Klungkung, Tabanan, Jimbarwana dan di Den Bukit,

Bangli, Badung, Denpasar dan Pemecutan. Salah satu Puri Agung Pemecutan yang sangat indah, ikhlas, penduduk semua bakti, musuh tak berani, berbahagia. Sang raja, prajurit, patih, mantri, para wanita damai, kerajaan subur, sungai bersih, airnya memenuhi persawahan. Pandita Siwa-Bhuda, bijaksana, medalami mantra-weda, untuk kebahagiaan kerajaan, memahami sastra (niti), memberikan kesejahteraan sepenuhnya. Para pengarang di Puri Pemecutan bernama Ki Anglurah Pemecutan, Ki Tampyak tahun 1680, melaksanakan yoga kepada Dewi Danu, dianugrahi sebuah pecut yang kemudian dipakai namai Pemecutan. Disebutkan sekarang raja utama di Pri Pemecutan Gusti Ngurah Pemecutan berkeinginan kerajaannya aman dan rakyat sejahtera, putra-putri sangat suputra, patih-senapati semua patut (benar) dalam melaksanakan titah Sang Raja. Suatu ketika Sang Raja menemukan kesedihan dalam hati beliau (bait 1-7).

Pupuh Ginada (1),

Diceritakan Gusti Ayu Made Rai kesayangan raja jatuh sakit, sakit kuning. Para dokter, mantri, perawat, tabib, shin-se, balian sakti, namun tuan putri belum baik (sehat). Sang Putri sangat sedih, lebih baik mati, hidup tak berguna di bumi, kurang pengetahuan dan sastra, berjalan tidak kuat, lebih baik mati. Sang raja hatinya hancur, sedih menangis, janganlah anakku seperti itu, ayah sayang padamu, tak henti-hentinya mohon kepada Hyang Widi (bait 1-5).

Pupuh Ginada (2),

Sang Raja marah, badan gemetar, jengah pikirannya, berdiri di halaman, memuja Hyang Widi. Aduh betara, Tuhan penguasa alam, apa salahku, bagaikan tanpa sastra, kurang berkorban, anak saya tidak henti-hentinya mendapatkan gering (sakit). Tiadak ada gunanya menjadi raja di Puri Pemecutan, dalam menjalankan pemerintahan, tak ada karunia Hyang Widi. Jadi raja tak ada maknanya, memerintah menemukan sakit, tidak sembuh-sembuh. Raja semakin marah lalu menghunus keris, hendak membunuh diri, karena jengah, Pendeta, mantri, patih memeluk sang raja dengan berkata sambil menangis (bait 1-5).

Pupuh Durma (1),

Sang raja jangan sedih, marah tidak menyelesaikan masalah, tenangkan diri janganlah marah. Jika marah, rakyat sakit, panutan hilang, bingung tidak tahu timur-barat. Disebutkan dalam lontar Ramayana, meskipun kalah dalam tingkah tetapi menang asta dewata yang berada di badan sang raja. Minta kepada Tuhan di Pura Merajan beryoga, agar dapat pawisik, agar anak sehat kembali (bait 1-4).

Pupuh Durma (2),

Sang raja ingat kembali, ingat mohon maaf bisa saya membunuh diri. Raja, patih di sanggah merajan, mohonkan pada anak putri sehat walafiat dengan memuja Tuhan sepenuh hati (bait 1-2).

Pupuh Adri (1),

Om Tuhan, penguasa dunia, menjadi sumber penciptaan dunia besar-kecil, penentu kehidupan lara-pati, suka duka saya minta penugrahan Tuhan, sudah lama menderita, anak saya, sudah berobat bertahun-tahun, tidak sembuh-sembuh, apabila Tuhan tidak ikhlas pasti akan menemukan kematian, muncul suara dari angkasa, akan sembuh anak, buatlah sayembara, yang dapat mengobati keturunan raja dari pulau Jawa (bait 1-3)

Pupuh Maskumambang (1),

Gusti Biang (permaisuri) mendatangi sang putri di tempat tidur. Aduh Gusti Ayu Made Rai, senang hati, agar anak segera sembuh, sang Raja mendapatkan pawisik di pura merajan agar melakukan sayembara, untuk kesembuhan. Ibu memuja dan berjanji di Merajan dan Pura Dalem agar beliau memberikan kesembuhan. Berita itu memenuhi jagat, seperti angin di seluruh desa, sang Raja minta tolong di Puri Pemecutan, sang putri sakit. Hingga keluar daerah di Jawa, didengar oleh sang Kyayi dari Keraton Jogjakarta Adiningrat, muridnya yang pandai bernama Pangeran Cakraningrat di Madura beliau tinggal (bait 1-5).

Pupuh Sinom (2),

Pangeran Cakraningrat mendapatkan perintah Kyayi Karto Hadinugraha, agar datang ke Puri Pemecutan untuk ikut sayembara, untuk mengobati Gusti Ayu Made Rai yang sedang sakit. Sang Pangeran segera berangkat mengikuti sayembara (bait 1-4).

Pupuh Durma (3),

Segera berangkat menuju Puri Pemecutan, hingga tiba di pesisir lalu melewati laut Jawa-Bali, seperti yang digariskan Mpu Sidimantra. Lalu Sang Pangeran memetik daun ketapang sebagai tumpangan hingga sampai di pesisir Bali. Melanjutkan perjalanan sampai di Puri Pemecutan dan masuk ke Puri serta menghadap Sang Raja. Akhirnya memperkenalkan diri Raden Cakraningrat dari Jawa, akan ikut sayembara. Kalau begitu Sang Pangeran akan mengobati Sang Putri (bait 1-6).

Pupuh Semarandahana (1),

Sang Putri tidur bagaikan mayat, hampir menemui ajal, Sang Pangeran berkata lemah lembut. Adik mengapa begini masih muda, menderita kesedihan, janganlah bersedih,

kakak akan mengobati sakit adik, demikian awal dialog berdua. Lanjutan dialog menyebut kakak dari Puri Madura, kedatangan atas perintah guru, mengobati adik membawakan obat, Sang Pangeran menasehati agar memuja Sanghyang Widi dengan khusuk dan tinggalkan pikiran agar sehat kembali. Sang Raja senang hati, putrinya sembuh, Raja tidak menolak janji/ucapan, isi sayembara, menjadi anak menantu Sang Raja (bait 1-8).

Pupuh Dangdang (2),

Diceritakan Gusti Ayu Made Rai sehat walafiat, sangat cantik. Kisah cinta Sang Putri dilukiskan tentang kelanjutan pertemuan cinta Sang Putri dan Pangeran, bagaikan sorga dunia. Dilanjutkan kepergian Sang Pangeran Cakraningrat ke Madura diikuti oleh Sang Putri (bait 1-4).

Pupuh Ginada (3),

Setelah kembali ke Madura, Sang Putri dan Pangeran, menghadap ayah dan ibu, sampai di halaman Puri disambut raja dan permaisuri, lalu Sang Raja berkata, hai anak Cakraningrat dan anak Putri, silahkan berangkat meninggalkan Puri ke Madura (bait 1-5).

Pupuh Durma (4),

Dalam perjalanan banyak sawah, tegalan desa dilewati, ada burung-burung dijumpai. Tibalah di Madura, dan pertanyaan muncul siapa anda dan dari mana asalnya, lalu bertemu ayah/ibu dan menceritakan datang dari Bali (bait 1-3).

Pupuh Durma (5),

Setelah masuk istana menyampaikan kepada raja, bahwa Pangeran baru datang dari Bali, mengikuti sayembara dengan cara dapat menyembuhkan sakit putri Kerajaan Pemecutan di Bali. Raja senang mendengarnya, dan Putri diganti namanya menjadi Siti Khodijah (bait 1-3).

Pupuh Sinom (3),

Diceritakan di Puri Pemecutan, raja sakit, Sang Putri Siti Khodijah, minta diri ke Pemecutan menengok raja sakit. Diiringi oleh prajurit berjumlah 40 orang, Sang Pangeran Cakraningrat tidak ikut dan berpesan segera kembali ke Madura (bait 1-3)

Pupuh Ginada (4),

di Puri Pemecutan, Sang Raja sakit, dilihat oleh Sang Putri, Sang Raja senang ditengok, hampir mati, kemudian Sang Putri berkata semoga tuan (Raja) segera sembuh. Lalu Tuan Putri sembahyang solat magrib, ke selatan disamping jalan ada kuburan (bait 1-

3).

Pupuh Ginada (5),

Disebutkan Raden Ayu, sedang duduk, kiblat barat laut di kiburan Ganda Mayu, memakai baju nukena putih ujung hulu hati ditutup. Pada sandikala kajeng kliwon (triwara-pancawara), solat magrib, menuju Tuhan Allah. Seperti melihat bayangan Calon Arang, memuja Hyang Berawi, di saat sandikala di kuburan Ganda Mayu, menampakkan wujud mengerikan. Para patih takut melihatnya, Sang Dewi nekel wresti, berkata kepada Sang Raja mekel besar anak membuat kematian, nyata hampir mati (bait 1-4).

Pupuh Durma (6),

Patih Agung marah besar, menghunus keris, menusuk tidak berhasil, Raden Ayu murka seperti Dursasana, tidak hati-hati menusuk badan tidak memberitahukan. Si Surupa bertanya dengan halus, paman apakah dosa saya, berani menusuk saat solat, tidak ada belas hati, kamu mencemari perempuan. Berkata manis Si Surupa, merasakan salah, bukan seperti orang tua, ikhlas membunuh, lalu berkata kepada perempuan (putri) (bait 1-3).

Pupuh Semarandahana (2),

Maafkanlah Tuan Putri, tugas para patih, menuruti yang disuruh, sebab disebut Dewata, melanggar akan menemukan kemjatan, kamu membuat raja sengsara, melakukan neluh agar mati. Si Surupa kemudian berkata, bunuhlah segera agar tidak sakit, menggunakan senjata konde, ditusukan di dada, nanti saya mati, sebab sudah suratan Tuhan. Adapun pesan saya, saya sudah mati, ada asap tanda-tanda kejahatan, mayat itu datang asap tiba-tiba, dibuatkan api unggun (dibakar), di tempat saya mati. Sang Patih segera, cucuk konde ditusukkan di badan Sang Istri, lalu mati, Si Surupa, bau harum di angkasa, beterbangan kesana-kemari, ciri dunia kehancuran (biomantara) (bait 1-4).

Pupuh Pangkur (1),

Sang Raja diceritakan putrinya meninggal, dibuatkan tempat didalam istana, ditengah kuburan tumbuh pohon kepuh, disebabkan bau harum, semakin lama ganal inggil. Warga islam dari Jawa, pengiring Sang Putri berkumpul (tinggal) di Banjar Kepaon, Desa Pemogan, di Puri persaudaraan Jawa-Bali sebaga sejarah (babad) Jawa-Bali. Setelah beberapa saat, orang Jawa bepergian, di kuburan Raden Ayu dipeluk japa stawa mendapatkan tempat di atas, tentang kehidupan di sorga mendapatkan kesucian (bait 1-3).

Pupuh Panbgkur (2),

Selesai karya ini dibuat ketika Sang Raja sudah melinggih (distanakan). Maafka kata-kata main-main, tata karma, baris dan bait, tata bahasa, mohon maafkan oleh beliau (gusti). Satu cerita tentang Bali, tentang Gusti Ayu Made Rai perempuan utama dari Puri Pemecutan, meninggal, mendapatkan sorga, tumbuh menjadi sejahtra abadi.

3.2 Struktur Formal (bentuk) Gaguritan Gusti Ayu Made Rai

Gaguritan gusti Ayu Made Rai adalah judul sebuah gaguritan berbahasa Bali ada kata-kata masuk Bahasa Jawa Tengahan (Kawi-Bali) terutama tentang peristiwa yang bernilai budaya dan agama. Gaguritan ini singkat terdiri atas 24 pupuh, 99 bait seperti berikut: Pupuh Dangdang (1) 2 bait, Sinom (1) 7 bait, Ginada (1) 5 bait, Durma (1) 5 bait, Durma (2) 4 bait, Durma (3) 3 bait, Adri 3 bait, Maskumambang 8 bait, Durma (4) 2 bait, Pangkur (1) 5 bait, Sinom (2) 4 bait, Durma (5) 6 bait, Semarandahan (1) 8 bait, Dandang (2) 4 bait, Ginada (2) 5 bait, Durma (6) 3 bait, Durma (7) 3 bait, Sinom (3) 3 bait, Ginada (3) 3 bait, Ginada (4) 4 bait, Durma (8) 3 bait, Semarandahana (2) 4 bait, Pangkur (2) 3 bait, Pangkur (3) 2 bait.

Ada kekhasan pada bait 2 pupuh dangdang, bait 1 dan 2 ada ajabemen yaitu kata akhir bait, kembali dibuat di awal baris atau kalimat selanjutnya misalnya kata bait 1:

Ngripta/ngripta, apunggun/apunggun, ngapti/ngapti, sika/sika, laksa/laksa, kunang/kakunang, sasi/sasidayang. Bait 2: labda/labda, mamed/medi, labda/labda, pasti/pastika, sasi/sasidaning, becik/becik, tulad/tulad, tulud/tuludang, ketinggalan/ketinggalan.

Ketika pengarang pada awal karyanya menyebutkan yaitu; ia jadma tuna melajah mengawi, ngripta gaguritan, miskin dahat lan apunggun, ampah sasida menyurat. Karangan dikenal karena baru belajar, membuat gaguritan, kurang dan bodoh, maafkan berusaha sekuat hati, membuat karya ini.

Karya Gaguritan Gusti Ayu Made Rai menceritakan tentang kisah cinta antara Gusti Ayu Made Rai dengan Pangeran Cakraningrat dari Madura. Perkawinan ini dimulai dari Gusti Ayu Made Rai sakit tidak dapat diobati. Akhirnya membuat sayembara barang siapa dapat mengobati sakitnya orang itu akan menjadi suami Putri Pemecutan.

Akhirnya Pangeran Cakraningrat dari Madura dapat menyembuhkan sakitnya, maka terjadilah perkawinan beda agama dan beda suku, Karena perkawinan (patrelinial) kekuasaan ada pada pihak laki-laki, maka Gusti Made Rai dibawa Ke Madura, dan sesuai dengan adat Madura. Nama Gusti Ayu Made Rai diganti menjadi Raden Ayu Siti

Khodijah. Diceritakan Raja Pemecutan suatu ketika sakit, lalu Raden Ayu Siti Khodijah minta ijin suaminya untuk menjenguk Raja Pemecutan. Perjalanannya diikuti oleh 40 orang pengikut. Akhirnya diceritakan Gusti Ayu Made Rai (Siti Khodijah) pergi ke kuburan Ganda Mayu disana melakukan angresika (neluh) akhirnya dia dibunuh dengan cucuk konde oleh patih Si Surupa (patih kerajaan Pemecutan) dan dicandikan disana, pengikut dari Madura yang 40 orang tidak pulang ke Madura, dan menjadi hamba dari Puri Pemecutan dan diberi tempat di Kepaon Denpasar.

3.3 Penokohan

Bermacam-macam tokoh dalam karya sastra geguritan di Bali misalnya orang sakti, tokoh Dewa, manusia, binatang dan raksasa sebagai pelaku dalam cerita. Lukisan tokoh biasanya ada laki-laki dan perempuan, cara melukiskannya dapat dilakukan dengan cara meliputi kelahirannya, watak pelaku, prilaku pelaku, fisik. Kejadian dalam alur cerita, keadaan dilingkungan pelaku, pandangan pelaku terhadap pelaku yang lain.

Dalam Gaguritan Gusti Ayu Made Rai ada beberapa tokoh meliputi:

- a. Tokoh Raja Pemecutan (Adinata)/Gusti Ngurah Pemecutan
- b. Tokoh Gusti Ayu Made Rai (Raden Ayu Siti Khodijah)
- c. Nareswari (ratu)/Gusti Biang
- d. Pangeran Cakraningrat IV
- e. Kyayi Karto Hadinugraha.
- f. Bagawan
- g. Patih
- h. 40 orang Madura pengiring Siti Khodijah ke Balitemuan dari penelitian yang dapat ditulis dalam table atau deskripsi. Bagian ini menggunakan fontasi Times new roman dengan ukuran 12 pt, 1,5 space, Justify.

4. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a Alur cerita dapat disampaikan dengan alur lurus mulai dari awal cerita Siti Khodijah sampai ia meninggal dan dicandikan di Setra Ganda Mayu
- b Cerita Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah bernuansa historis yaitu penyebutan kerajaan Pemecutan, Raja Cakraningrat IV dari Madura dan tokoh dari Kerajaan Pemecutan. Tokoh dari Madura 40 orang yang kemudian tinggal di Kepaon sebagai warga krama selam.

5. Daftar Pustaka

- Suastika, Made, dkk. 2018. *Balian Dalam Pengobatan Tradisional Di Bali*. Denpasar: Jurusan Sastra Jawa Kuna.
- Suastika, Made dan Puspawati, L.P. 2022. *Aspek-Aspek Satra: Teks dan Konteks*. Denpasar: Pustaka Larasan
- Sukada, Made. 1982. *Masalah Sistematisasi Cipta Sastra*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Suarsa, Made. 2021. Teks; “Gaguritan Ayu siti Khodijah (Gusti Ayu Made Rai Pemecutan)”.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra Dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Wahyu Surya Dwarsa, I Nyoman. 2025. *Gaguritan Raden Ayu Siti Khodijah (Gusti Ayu Made Rai Pemecutan)*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Penggambaran Karakter Jahat dalam Sebuah Teks Dongeng Kuno Berjudul “*Andaka lan Wisuna*”

Rahmat Setiawan Saefullah
Diploma 3 Perpustakaan, Sekolah Vokasi, Universitas Sebelas Maret
rahmatsetiawans@staff.uns.ac.id

Rahmat
Pendidikan Bahasa Jawa, Universitas Sebelas Maret
rahmat_pbj@staff.uns.ac.id

Tia Ramadhani
Pendidikan Bahasa Jawa, Universitas Sebelas Maret
ramadhanit676@gmail.com

Abstrak

Naskah-naskah kuno Jawa memuat beragam jenis teks. Salah satu diantaranya ialah teks dongeng. Dalam teks dongeng terdapat watak tokoh yang baik maupun yang jahat. Tokoh yang muncul di dalam teks dongeng tidak selalu tokoh yang baik, tetapi kadangkala ditonjolkan tokoh yang jahat. Hal itu bukan berarti pembaca diberi contoh untuk berbuat jahat, tetapi justru agar bertindak hati-hati terhadap munculnya perbuatan jahat. Berdasarkan pandangan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dan mendeskripsikan penggambaran karakter jahat dari teks dongeng berjudul “*Andaka lan Wisuna*”. Untuk mengungkap teks maka penelitian ini menggunakan ilmu filologi yakni alih aksara dan alih bahasa, sedangkan untuk mendeskripsikan penggambaran karakter jahat menggunakan pendekatan linguistik khususnya diksi atau pilihan kata. Hasil penelitian menunjukkan bahwa karakter jahat bernama Wisuna adalah sosok yang licik dengan mengadu domba raja dan patihnya. Wisuna digambarkan sebagai tokoh dengan karakter jahat melalui pilihan kata diantaranya *wasis gëndhul-gëndhulik*, *culimud*, *culika*, dan *nabok nyilih tangan*. Kesimpulan dari penelitian ini adalah terdapatnya kreatifitas pengarang atau penulis untuk menghadirkan tokoh jahat melalui pilihan dan susunan kata-kata. Selain itu, munculnya karakter jahat dalam sebuah dongeng menjadi refleksi pada pembaca agar tidak bersifat dan berbuat seperti tokoh dengan karakter jahat.

Kata Kunci: diksi, teks dongeng, karakter jahat, naskah Jawa

Abstract

Ancient Javanese manuscripts contain various types of texts. One of them is fairy tale text. In fairy tale texts, there are good and evil characters. The characters that appear in fairy tale texts are not always good characters, but sometimes evil characters are highlighted. This does not mean that readers are given an example to do evil, but rather to act carefully against the emergence of evil deeds. Based on this view, this study aims to reveal and describe the depiction of evil characters from the fairy tale text entitled ‘*Andaka lan Wisuna*’. To reveal the text, this research uses philology, namely script and language transfer, while to describe the depiction of evil characters using a linguistic approach, especially diction or word choice. The results show that the evil character named Wisuna is a cunning figure by pitting the king and his patih. Wisuna is portrayed as a character with evil character through word choices including *wasis gëndhul-gëndhulik*, *culimud*, *culika*, and *nabok nyilih tangan*. The conclusion

of this research is that there is creativity of the author or writer to present evil characters through the choice and arrangement of words. Beside that, the appearance of evil characters in a fairy tale is a reflection on the reader not to be and act like a character with evil characters.

Keywords: *diction, fairy tale text, evil character, Javanese manuscripts*

1. Pendahuluan

Karya sastra khususnya dongeng kuno merupakan salah satu media yang tidak hanya berfungsi sebagai hiburan, tetapi juga sebagai sarana pendidikan moral bagi pembacanya. Melalui tokoh dan penokohan, pengarang atau penulis cerita hendak menghadirkan nilai-nilai kehidupan yang diharapkan menjadi teladan maupun peringatan. Tokoh dalam cerita berperan penting dalam menyampaikan pesan, baik melalui tindakannya, ucapannya, maupun peran yang dimainkan dalam alur cerita. Tokoh menjadi unsur penting di dalam cerita dongeng karena tokoh berperan sebagai pelaku yang menggerakkan jalannya cerita. Istilah tokoh lebih merujuk pada orang atau pelaku cerita. Menurut Aminuddin dalam Putra (2014:10) tokoh dipahami sebagai pelaku yang mengalami berbagai peristiwa di dalam cerita. Adapun penokohan ialah bagaimana cara pengarang dalam menampilkan tokoh serta memperlihatkan bagaimana watak-watak tokoh tersebut digambarkan. Jones dalam Nuraeni (2017:41) memperkuat pandangan tersebut dengan menyatakan bahwa penokohan merupakan cara pengarang menampilkan gambaran secara jelas mengenai seseorang di dalam cerita. Berbeda dengan tokoh dan penokohan, watak, perwatakan, dan karakter dalam dongeng lebih merujuk pada sikap dan sifat tokoh yang dibuat oleh penulis.

Fazalani (2021:445) mengungkapkan bahwa karakter diciptakan pengarang sebagai sarana untuk menyampaikan gagasan maupun perasaan manusia yang terjadi di kehidupan melalui peran tokoh di dalam sebuah karya sastra. Karakter di dalam sebuah cerita dapat dipahami melalui perilaku tokoh. Sujanto dalam Prawira (2018:2) menyebutkan bahwa karakter dalam cerita dapat dilihat melalui tingkah laku yang merupakan pengekspresian diri tokoh. Karakter bisa berubah seiring berjalannya waktu dan keadaan tokoh. Hal ini berbeda dengan watak yang bersifat tetap dan tidak dapat diubah. Penggambaran karakter harus dilakukan secara logis dan masuk akal agar cerita dapat diterima oleh pembaca. Wachidah, et al., (2017: 896) menyatakan bahwa penggambaran karakter juga berfungsi untuk membedakan sifat baik dan buruk dalam cerita, sehingga pembaca dapat mengambil pelajaran dari tokoh itu. Sehubungan dengan hal tersebut, kehadiran tokoh protagonis, antagonis, maupun tritagonis menjadi penting. Nofrita (2018: 31) menjelaskan tokoh protagonis adalah tokoh yang biasanya dikagumi karena menampilkan sikap maupun perilaku yang sesuai dengan pandangan pembaca

dan harapan-harapan pembaca. Adapun tokoh antagonis merupakan tokoh yang memicu terjadinya konflik dalam cerita dan kerap menimbulkan rasa tidak suka dari pembaca. Pernyataan Giawa, et al., (2022) memperjelas bahwa protagonis digambarkan dengan orang baik dan memiliki watak yang positif sedangkan antagonis digambarkan dengan watak yang dibenci atau tidak disukai pembaca karena sifatnya yang jahat dan negatif.

Tokoh utama selalu menjadi pusat perhatian dalam dongeng, karena sebagian besar peristiwa berfokus pada dirinya. Menurut Semi dalam Kociaheni (2018:241) tokoh utama dalam karya sastra merupakan sosok utama yang dapat memengaruhi bagaimana pandangan pembaca melalui perubahan sikap yang dialami tokoh, sehingga menimbulkan perasaan benci, senang, maupun simpati. Dalam dongeng kuno berjudul “*Andaka lan Wisuna*” tokoh utama yang diceritakan adalah Wisuna yang digambarkan sebagai karakter jahat atau antagonis, sedangkan Andaka adalah tokoh yang berwatak baik atau protagonis. Penggambaran tokoh Wisuna ditampilkan melalui pilihan kata yang menjelaskan sikap dan perilakunya, sehingga mampu membangun konflik cerita. Oleh sebab itu, penelitian ini akan membahas lebih lanjut apa dan bagaimana penggambaran karakter jahat dari sebuah teks dongeng kuno berjudul *Andaka lan Wisuna*.

2. Metode

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan terlebih dahulu dilakukan kajian filologis dan linguistik. Menurut Sugiyono dalam Septiani, et al., (2022) metode deskriptif kualitatif berfungsi untuk menggambarkan dan menjelaskan objek penelitian secara apa adanya sesuai dengan keadaan dan kondisi ketika penelitian berlangsung. Yuliani (2018:84) menjelaskan bahwa secara singkat, penelitian deskriptif kualitatif dapat dipahami sebagai metode penelitian dengan pendekatan kualitatif sederhana dengan pola berpikir induktif. Maksud dari pola berpikir induktif ialah penelitian dimulai dari suatu proses atau peristiwa penjas yang kemudian dianalisis hingga menghasilkan generalisasi sebagai kesimpulan dari proses itu.

Adapun langkah penelitian menggunakan teknik (1) alih aksara, naskah kuno Jawa dialihaksarakan menjadi huruf latin dengan tetap memperhatikan ejaan asli naskah. (2) Alih bahasa, teks diterjemahkan dari bahasa Jawa ke dalam bahasa Indonesia dengan model penerjemahan semantik. Langkah ini merupakan kegiatan linguistik dengan tujuan agar teks lebih mudah dipahami. (3) Analisis diksi, tahap ini berfokus mencari diksi atau pilihan kata yang menggambarkan karakter jahat tokoh Wisuna. Kata-kata seperti *wasis gëndhul-gëndhulik*, *culimud*, *culika*, dan *nabok nyilih tangan* dianalisis untuk menemukan makna dan mencari

maksud tersirat dalam penggambaran tokoh. (4) Pemaknaan, hasil analisis kemudian dimaknai untuk melihat bagaimana cara membangun karakter antagonis melalui diksi-diksi di dalam dongeng kuno tersebut.

3. Hasil

Teks dongeng *Andaka lan Wisuna* termuat dalam naskah berjudul *Sĕrat Rama, Arjunawijaya, saha Kĕmpalan Dongèng* dengan nomor kode koleksi St. 79 koleksi perpustakaan Widyapustaka Pura Pakualaman (Saktimulya, 2005). Teks tersebut ditulis menggunakan aksara dan bahasa Jawa. Oleh sebab itu, untuk dapat dianalisis lebih lanjut mengenai karakternya diperlukan alih aksara dan alih bahasa. Berikut ini alih aksara dan alih bahasa yang telah dikerjakan.

Tabel 1. Suntingan Teks dan Terjemahan Teks *Andaka lan Wisuna*

Bait	Suntingan Teks	Terjemahan
(1)	<i>Wontĕn dongèng sĕkar gulamilir, sabab wong tusuk-tusuk prĕkara, kĕstori akorĕk-korĕ- (h. 810) k basa wong ngadu-adu, sing andaka iku dĕn-ngĕrti, nama tumbak cucukan, marjaya tanpa hru, wĕwadul pucuking ilat, tĕmah rusak ingkang sinawung bilai, ngadu rasa Wisana.</i>	Ada dongeng (dikisahkan dengan) tembang <i>Dhandhanggula</i> . Tentang orang yang senang mengadu domba. Burung Kesturi yang mengorek-orek ibaratnya orang yang mengadu domba dari Banteng itu ketahuilah istilah ‘tumbak cucukan’ yang mampu mengalahkan tanpa panah. (Hanya) mengadu (melalui) ujung lidah akhirnya rusak yang disertai celaka. Anjing yang mengadu domba.
(2)	<i>Ērang-ĕrang Ratu Singa jrihi, sangkĕp ing braja luwĕs wiguna, tan gumampang sru yitnané, gĕng alit kang tinubruk, apti sama adingkik-dingkik, singa macan ing sabrang, kang junĕjĕr ratu, narĕndra birawa bandha, kacarita binatang ing Tanah Jawi, Andaka lawan Sona.</i>	Auman Raja Singa yang menakutkan dilengkapi dengan senjata. (Dirinya tampak) luwes dan mahir. (Raja Singa) tidak menggampangkan (dan) sangat berhati-hati. (Binatang buruan) besar kecil yang (siap) diterkam semuanya diintai. Singa macan di (negeri) seberang yang menjadi raja. Raja yang gagah perkasa (dan lagi) kaya. Diceritakan binatang di Tanah Jawa, (ialah) Andaka dan Sona.
(3)	<i>Andaka banthĕng sona pan anjing, wisana ngrĕrimuk mring andaka, dĕnjak suwita mring rajĕng, Prabu Singa misuwur, rati</i>	Andaka (adalah) Banteng, (sedangkan) Sona (adalah) Anjing. Wisana membujuk

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
 “Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

	<i>agung bĕlaba sugih, andaka tyasnya awrat, dipun-icuk-icuk, sona ramya wicaranya, juwĕt juwĕh ana radané blĕkuthis, banthĕng dĕnumpak-umpak.</i>	Andaka (dengan) diajak mengabdikan kepada raja. Prabu Singa yang termashur. Raja agung yang kaya (dan) tidak pelit. Andaka berat hati. (Ia) dibujuk-bujuk. Sona banyak bicara, cerewet dan mencela. Ada sedikit pucat, (kemudian) Banteng dipuji-puji.
(4)	<i>Masthi kang- (h. 811) gĕp angawula bĕnjing, kinasiyan mring Sang Raja Singa, dĕ gus bĕsusé gulĕlĕng, masthi dadi lĕlancur, Raja Singa kang dĕnulati, wong bagus lir Andaka, dadya banthĕng kanyut, mangkat dĕnjangji sakmarga, Ki Andaka mĕnĕk kanggĕp dĕnnya ngabdi, kang samad-sinamadan.</i>	Pasti dianggap (ketika) mengabdikan besok. Dikasihi oleh sang Raja Singa. (Oleh karena) besar, tampan, menarik, jaga penampilan pasti akan dijadikan pengawal. Raja Singa mencari orang necis seperti Andaka. Banteng menjadi terpicat. (Keduanya segera) berangkat. Selama perjalanan (Banteng) dimintai janji. Ki Andaka jika kelak dianggap olehnya mengabdikan, (maka diharapkan) saling merawat.
(5)	<i>Wus angrasa Ki Wisana kari, wong laradan nora kaopan, wus sinanggupan mring Banthĕng, datan karwanĕng ngĕnu, sampun prapta sabrang nĕgari, miyos Sang Raja Singa, siniwĕng wadyagung, wus katur ana magang, wong kĕkalih kang siji bagus priyayi, dhangah-dhangah cĕlana.</i>	Ki Wisana sudah merasa ditinggalkan. Orang yang disingkirkan tidak pernah terpuaskan (padahal) sudah disanggupi oleh Banteng. Tidak diceritakan di perjalanan, telah sampai di negeri seberang. Sang Raja Singa muncul dihadiri oleh seluruh rakyat. Telah disampaikan ada (yang akan) magang dua orang. Yang satu priyayi tampan dengan gagah dan berceles.
(6)	<i>Kang satunggil nyĕrungs tur alit, pĕpantĕsé cĕriwis caluthak, wus tinimbalan karoné, Raja Singa andulu, mring Andaka rĕsĕp ing galih, rinakĕt kinasiyan, mring Wisuna iku, (h. 812) nora pĕrduli sang nata, lama-lama andaka jinujung Patih, nalika tan kĕna sah.</i>	Yang satu (lagi) tampak kurus kecil, pastilah kiranya ceriwis dan tamak. Keduanya sudah dipanggil (menghadap) Raja Singa melihat pada Andaka (seketika) senang di hati diminta menjadi abdi. Sang raja tidak peduli terhadap Wisuna itu. Lama kelamaan Andaka diangkat menjadi patih ketika (keduanya) tidak dapat dipisahkan.

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

(7)	<i>Kocap nunggil ulēs yèn aguling, nunggil kēmbul kalané adhahar, Ki Wisona nora kopèn, tansah dēdilāt urung, dēnsēsikak kuru tur gudhig, Ki Wisona kapingan, sang nata tan sarju, tan opèn Patih Andaka, Ki Wisona langkung sak mring nata patih, sumēdya ngadu bata.</i>	Disebutkan satu seprai saat tidur, satu piring saat makan. (Di lain tempat) Ki Wisona tidak terawat. (Ia) selalu menjilati bumbung, diusir (karena) kurus dan juga kudisan. Ki Wisona terlantar. Sang raja tidak senang. Patih Andaka tiada peduli. Ki Wisona sangat sakit hati terhadap raja (dan) patih. (Ia) berencana mengadu domba.
(8)	<i>Ki Patih kang dènparani dhimin, nuju Ki Patih nèng wismanira, duk katon rinakētaké, kakang ywa dadi tyasmu, saking durung koběr amikir, akèh karsaning nata, Wisona prasadu, punapa rèhing paréntah, pun Wisuna ngraos gēbal utik-utik, mila kawula sowan.</i>	Ki Patih yang didatangi pertama kali. Kebetulan Ki Patih berada di rumahnya. Saat terlihat didekati, (Ki Andaka berkata) “Kakanda jangan dimasukkan hati. (Ini) hanya karena belum sempat memikirkanmu. (Masih) banyak kehendak raja.” Wisona berbohong, “Apakah karena itu perintah. (Saya) Wisuna merasa rendahan dan orang biasa. Oleh sebab itu saya datang.
(9)	<i>Saking cipta maras pangrudatin, ing panjñēngan Patih Andaka, èngě- (h. 813) t purwaka wijilé, tanah Jawi sabyantu, wit kawula ingkang ngrēmbagi, suwitèng Raja Singa, wus sumēngkèng ngluhur, kang manah antya gambira, botěn aměng pun Wisona andhēdhumpil, ing ugrahan padubra.</i>	dikarenakan rasa khawatir dan prihatin terhadap anda Patih Andaka. Ingatlah awalnya dahulu, (saat) di Tanah Jawa (berjanji) saling membantu. Dari semula saya yang merencanakan mengabdikan (pada) Raja Singa. (Hingga) sudah naik derajat. Merasa sangat bahagia. Tidak main-main, Wisona (bisa) ikut tinggal atas anugrah paduka.
(10)	<i>Satēmahan kula mirsa clēmik, kula raosakěn botěn éca, sru marma ing sarirané, tan étang andhap luhur, kēdah-kēdah atur panjawil, botěn ta Raja Singa, kasih yungyun lulut, ing paduka datan lana, dēnlélama yèn wus gimblah daging gajih, apan nēdya dēnmangsa.</i>	Pada akhirnya saya mendengar perkataan lirih. Saya rasakan tidak nyaman (meski) dirinya sangat mengasihi. Tidak terhitung (mulai engkau dari) bawah (hingga) atas (seperti sekarang) bahkan saat tertentu memberikan isyarat. Raja Singa tidaklah seperti itu, kasih sayang terhadap paduka (patih) tidak abadi. Dibuat terlena, jika sudah gemuk daging (dan) lemak

		bakal akan dimangsa.
(11)	<i>Yèn tan pracaya tuwan yěktosi, yèn Paduksa sowan mring sang nata, sang prabu owah sěmuné, saya angandhut rukun, kyana patih jola kěpati, kakang Sona mung sira, sědulurku jalu, mrina sih mring raganingwang, aja watir Raja Singa sundhimini, yèn tamtu nědya mangsa.</i>	Kalau tidak percaya, tuan buktikan sendiri. Jika paduka (patih) menghadap sang raja (maka) sang raja akan berubah ekspresinya.” (Ucapan Wisona) semakin menyiratkan kedekatan. Sang patih terhentak kaget, “Kakanda Sona hanya engkau saudara lelakiku yang membela diriku dengan kasih sayang. Jangan khawatir, Raja Singa akan aku dahului jika pasti berniat memangsa.”
(12)	<i>Langkung suka Ki Wisona pamit, (h. 814) kinèn angati¹ sinung bojana, wangsulané nědha sihé, arsa anyuluh-nyuluh, lamun èstu guthit matiri, wangsul atur uninga, kyana patih sarju, tandya mėsat murang marga, kang sinědya pěpungkuran saos běkti, ing Prabu Raja Singa.</i>	Ki Wisona sangat senang (lalu) pamit. Disuruh menunggu hidangan makanan, jawabannya “Terima kasih (karena) akan mencari informasi jikalau benar sesuatu yang kecil (itu) membahayakan (maka) akan kembali memberitahu.” Sang patih sepakat. (Wisona) segera pergi berangkat dengan memotong Kompas. Yang direncanakan selanjutnya (adalah) menghadap sang prabu (yaitu) Raja Singa.
(13)	<i>Asu wasis gěndhul gěndhulik, culimud aculingkrě culika, kěmit bumi děnsědhèrèk, kuningan mring sang prabu, datan pangling rowangnya patih, èh apa karyanira, nèng ngěndi dunungmu, baya anèng kěpatiyana, Ki Wisona liyěp-liyěp kopat-kapit, anglosod minta wělas.</i>	Anjing (dengan) lihai berpura-pura (dan) ragu-ragu. Pandai menipu (tiba-tiba) berbalik arah. Abdi dalem bersih-bersih didekati. (Tindakannya itu) ketahuan oleh sang raja. (Raja) mengenali (anjing itu) temannya patih, “Hei! Apa yang kau lakukan?! Di manakah asalmu? Mengapa ada di kepatihan?” Ki Wisona memejamkan mata, (ekornya) kopat-kapit (lalu) berbaring di tanah memohon belas kasihan.
(14)	<i>Kang wau Gusti wontěn Ki Patih, rumaos tiyang alit kawula, saking ajrih tětikané, pun</i>	“Tadi, tuan. Ada Ki Patih. Saya menyadari sebagai rakyat kecil.

¹ Sesuai konteks dibaca: *anganti*.

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
 “Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

	<i>andaka tan sadu, ring Paduka aměngarahi, kolu parastra narpa, yun ngěndhih kěprabun, agal rungsit pamuk mara, ring paduka kědugi aněbadani, mamrih kětung- (h. 815) kul narpa.</i>	Karena (juga) takut terhadap perangainya. Andaka tidak berbicara, (tetapi) merencanakan sesuatu terhadap paduka. (Ia) tega membunuh raja. Hendak mengkudeta secara kasar, menyulitkan, (dan) amukan. (Ia akan) mendatangi paduka (raja) dengan tega perang tanding supaya raja tunduk.
(15)	<i>Saking jrih kula ruměksěng aji, wit sarěngan sangking Tanah Jawa, nědya mangulun ing rajěng, kamipurun umatur, toging těmah badhé ngěmběti, kala sakděrěngira, ngangkah ing sang prabu, yěktos sobat lan kawula, pěnganggěpé kětara tur dipunaturi, ing satěmah katriwal.</i>	Penyebab saya takut menjaga raja, oleh karena (kami) sama-sama dari Tanah Jawa yang hendak mengabdikan diri pada raja. (Saya) hendak mengatakan. Inti akhirnya (Andaka) hendak menyerang yang dengan sebelumnya mentarget sang raja. Sungguh (dia) sahabat saya. Tampak (dia) dianggap (oleh paduka raja) dan lagi diberi (jabatan), (tetapi) pada akhirnya tersesat.
(16)	<i>Sakrěhning alit kula oncati, samépya kokok bėluk něng nglongan, sumangga pěnggalih rajěng, yèn tan pracayěng atur, děring-ringa amběk ing patih, měnawi saos sowan, éwah sajakipun, ring paduka tan pěsaja, Raja Singa ngungun gěgětun tan sipi, bramatya ngatya-atya.</i>	Meskipun kecil, saya hindari. (Pilih) dekat dengan burung hantu di bawah lumbung. Silakan raja pikirkan. Jika tidak percaya ucapan (saya, maka) waspadalah (terhadap) kecenderungan patih. Apabila menghadap sepertinya (ada yang) berubah. Tidak jujur kepada raja.” Raja Singa termangu sangat kecewa, murka sekali.
(17)	<i>Ka Wisuna ginanjar kon mijil, dintěn Isnèn miyos Raja Singa, supěnuh wadyabalané, ki patih munggěng ayun, datan pěgat surti ngatyati, namung sěmu lan ratunya, piyangkahnya ba- (h. 816) ul, dadya tan imbal wěcana, Raja Singa andika pingulnya děnisis, masang bajra kěnaka.</i>	Ki Wisuna diberi hadiah (lalu) disuruh keluar. Hari Senin Raja Singa muncul. Penuh sesak rakyatnya. Ki Patih duduk di depan. Waspada terus (dan) berhati-hati (hanya seksama melihat) gelagat raja. Rencananya batal sehingga tidak ada percakapan. Raja Singa menyapa, taring menyeringai (serta) siap (dengan) kuku yang tajam.

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
 “Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

(18)	<i>Kyana patih mapan lirik-lirik, mēnggah-mēnggah sunguné bungalan, dènungas-ungas lungidé, suku magrèran timun, kracak bajra tur mingis-mingis, buntuté ngacar-acar, paséwakan minggu, sang prabu kondur ngadhatyan, nolah-nolih ki patih bēsot gya mulih, tansah nglirik ing wuntat.</i>	Ki Patih duduk (sambil) waspada. Napasnya tersengal-sengal, tanduk emasnya dipamer-pamerkan tajamnya, kaki menyilang, terdengar asah dan lagi tajam. Ekornya (pertanda) siap. Pertemuan (itu) tanpa pembicaraan. Sang raja kembali masuk istana. Ki Patih tengak-tengok sejurus kemudian pulang, (namun) selalu melirik ke belakang.
(19)	<i>Sama-sami panyiptaning galih, pèngèting Wisona nora dora, wus dalu sru ngatos-atos, Ki Wisona sèluthu, takon lèlèjémé sang aji, nangling Patih Andaka, kakang nora luput, Raja Singa nyata mapan, ngling Wisona mangsa linyok kakang warti, Isnèn ngajěng punika.</i>	(Raja dan patih) sama-sama membatin (bahwa) peringatan Wisona (ternyata) benar. Saat malam dengan sangat berhati-hati Ki Wisona masuk tanpa permissi. (Ia) bertanya tentang raut wajah sang raja. Patih Andaka berkata, “Kakanda benar. Raja Singa benar-benar diam.” Wisona berkata, “Masa bohong. Kakanda (menurut) kabar (hari) Senin minggu depan itu
(20)	<i>Ki patih badhé dènrummyini, kawon cacak inggih mēnang cacak, Raja Singa pēngangkahé, badhé anubruk purun, nēdya bēkuk nyrang gu- (h. 817) lu iring, rodra sēlaning singat, krurambēk sang prabu, sampun katon tundha bēma, ngētog rasa pinurih babar pisani, bēkos Patih Andaka.</i>	Ki Patih akan didahului. Perkara menang atau kalah itu nanti. Raja Singa berencana menerkam hendak menyerang leher samping dengan buas (termasuk) di antara dua tanduk. Sang raja berwatak bengis.” Sudah terlihat salah paham (di antara keduanya). Patih Andaka mengerang ingin mengerahkan kekuatan supaya segera selesai.
(21)	<i>Tyanté tarima aja kuwatir, bésuk Isnèn aku mamrih papan, sang nata dakdhiminané, Wisona pamit layu, wus angēnthi praptèng jro puri, Raja Singa duk mulat, pirēna mring asu, sakaturé tan salaya, Ki Wisona mēnglèng-mēnglèng aminta sih, ajrih matur adora.</i>	“Sangat-sangat kupahami, jangan khawatir. Besok Senin aku usahakan tepat waktu. Sang raja akan kudahului.” Wisona pamit pergi. Sudah berlari sampai di dalam istana. Raja Singa saat mengetahui (menjadi) senang terhadap si anjing. Semua informasinya benar. Ki Wisona menunduk-nunduk memohon belas kasih. Takut berkata bohong.

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
 “Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

(22)	<i>Nadyan tan kasat matèng narpati, nèng nagri dalēm barkahing raja, binukti dalu siyangé, nangling Sang Singa Prabhu, yèn wis luwar kalilip mami, sira sun pacěp damang, Ki Wisona matur, sědyanipun pun Andaka, bėnjing Isnèn ri sědhěng miyos sang aji, badhé lajěng katrajang.</i>	Meskipun tidak kasat mata oleh raja, (tetapi) di Kerajaan berkah raja dinikmati sepanjang hari. Sang Raja Singa berujar, “Jika musuhku sudah lenyap, engkau aku jadikan demang.” Ki Wisona berkata, “Rencana Andaka (bahwa) besok Senin ketika sang raja muncul akan langsung ditubruk.
(23)	<i>Nadyan tan miyos nungsir mring puri, pancěd Isnèn měmpěng aribawa, amrěwasa ing sang (h. 818) rajèng, ngundha andhěman numbuk, těmbing nétra kongkal cinukit, tan jrjrih siyung matiksya, pěnggudagnya pupuh, muk-muk gěrěm singa něbda, nora wěgah amběk surané si patih, sakgěndhingé sun- u- ja.</i>	Meski tidak muncul (ia) akan mengejar ke dalam istana. Sudah kuat diputuskan (bahwa hari) Senin akan menundukkan sang raja dengan membusungkan dada (dan) menubruk dari samping, kewalahan, mata dicongkel. (Ia) tidak takut taring yang tajam. Serangan (dan) pukulan”. Dengan renyah menggeram, Singa berkata “Tidak takut dengan keberanian si patih. Segala reka dayanya kuturuti.”
(24)	<i>Ki Wisona mundur nulya dhělik, kěkipu anèng těngah pawuhan, kawarnaa dintěn Ĕsnèn, wanciné pukul tambur, nata patih parěng nglurugi, kalihnya tan sěranta, kuwěł ngalun-alun, měmsrot rodra mangěsěsan, rah sumambur patih griwané manguwir, nata rěmuk kang badan.</i>	Ki Wisona mundur kemudian bersembunyi. (Ia) berkubang di tengah tempat sampah. Diceritakan hari Senin saatnya membunyikan tambur. Raja dan patih bersama-sama hadir. Keduanya tidak sabar berkelahi di alun-alun. (Keduanya) <i>měmsrot</i> ? menggeram penuh nafsu (dan) menakutkan. Darah menyembur, patih lehernya robek. Raja hancur badannya.
(25)	<i>Sama sura kalih pisan mati, Ki Wisona karya gěgělaran, cangkěmé rětu lan gětèh, ilat kumitir dadu, ngangsur-angsur katon amanglih, wulu patih lan nata, ginambulkěn cungr, jěněng nabok nyilih tangan, iya iku pocapan kang dènarani, sěmut angadu gajah.</i>	Sama-sama pemberani. Keduanya mati bersamaan. Ki Wisona membuat drama. Mulutnya rusuh bercampur darah. Lidah kemerahan bergetar (dan) tersengal-sengal. Terlihat bersamaan bulu patih dan raja digosok-gosokkan pada mocong. Istilahnya melempar batu sembunyi tangan. Itulah ucapan

		yang disebut dengan ‘semut mengadu gajah’.
(26)	<i>Nyang mampu- (h. 819) s tlalu sayang sèkali, prawiranduk tatya surèng rana, Ki Wisona angèdhèngkrèng, sèsumbar tur ambaung, ngaku bunuh Ratu lan Patih, tan kasumbagèng boja, sapa nēdya kiwul, tēkakna gurdakanira, wadyabala kang andulu ngēnēs miris, tēluk maring Ki Sona.</i>	Sangat disayangkan yang telah tewas. Keberanian yang nyata saat perkelahian. Ki Wisona duduk di tempat yang tinggi (sambil) sesumbar dan melolong, mengaku (bahwa) telah membunuh raja dan patih. (Meski) tidak dikenal (banyak) makan, (tetapi) siapakah yang ingin berkelahi (maka) datangkanlah banteng yang besar. Rakyat yang melihat merasa tertekan dan merasa cemas. (Mereka) tunduk kepada Ki Sona.
(27)	<i>Ki Sona wus dèangkat nrēpati, ajējuluk Sang Raja Wisuna, bēbingungi paréntahé, pundhut tumpuk-tumpuk, pindhang antēp panggang gēbiring, pal puh arih duduhnya, sēkul mēnul-mēnul, nora wus dilati dhēdhag, kēlintrēran nēng lēsung pinēthung mati, ciri wanci tan kēna.</i>	Ki Sona sudah diangkat (menjadi) raja dengan gelar Sang Raja Wisuna. Perintahnya membingungkan. Suguhan makanan bertumpuk-tumpuk seperti <i>pindhang antep gebiring panggang pal puh</i> kuah areh, nasi empuk dan lengket. Tiada henti menjilati bekatul. (Kemudian ia) mengelilingi lesung (tiba-tiba) dipentung (hingga) tewas.
(28)	<i>Watak lēlai dèn-gawa mati, aja dumèh dēdongèngan lumrah, iku sabab ing wong gēdhé, aja amuhung atur, ring wong siji dēnpriksa titi, talikanēn sabarna, krénah jabung alus, (h. 820) tēgēsé mirapēt macak, alus lēmbut mrih kēna saking mēmanis, ngowēl asu sah tuna.</i>	Kelakuan buruk tidak dapat disembuhkan. Jangan menyepelkan menganggap dongeng (sebagai suatu) yang lumrah. Itulah mengapa pada pejabat atau pembesar jangan asal menerima informasi dari seseorang. Harus diperiksa dengan teliti. Cermatilah (dan) sabarlah, tipu daya yang halus. Artinya, rapat sekali penataan halus lembut supaya terjerat dari ucapan manis. Anjing yang meratapi karena berbuat kerugian.
(29)	<i>Susah tuna uruté bilai, srana istiyar kang dadi tulak, kang tahan sarta èngēté, bilai yèn tumēmpuh, wus tan kēna dētētulaki, narima takdirolah, nēlangsa Ywang Agung, anēdhakna pangapura, aja kēndhat mamrih</i>	Susah, rugi (adalah) urutan celaka. <i>Srana</i> dan <i>istiyar</i> (adalah) yang dijadikan penangkal. Kuatlah serta ingatlah. Celaka jika telah terjadi sudah tidak dapat

	<i>pěpagrěring jisim, wong urip tan kainan.</i>	dihindari. Menerima takdir (dan) memohonlah (pada) tuhan agar memberikan ampunan. Jangan berhenti mengupayakan perlindungan diri. Manusia tidak boleh lengah.
--	---	---

Berdasarkan hasil alih aksara dan alih bahasa di atas, maka dapat ditemukan data-data khusus tentang tokoh Wisuna sang anjing yang licik, cerewet, serakah, penuh tipu daya dan pengadu domba. Andaka sang kerbau sebagai patih raja yang gagah perkasa namun mudah terhasut. Adapun raja Singa yang termashur namun kurang bijaksana dan mudah terhasut dengan ucapan tanpa dasar yang belum tentu benar.

4. Pembahasan

Di dalam cerita dongeng kuno berjudul *Andaka lan Wisuna* menonjolkan tokoh utama yaitu Wisuna dengan watak antagonisnya. Wisuna digambarkan dengan sifat-sifat yang buruk, mulai dari suka mengadu domba, penuh kepura-puraan, dan licik. Wisuna juga diceritakan sebagai karakter yang suka menipu, cerewet, penuh tipu daya, suka memfitnah, tega, serakah, dan suka memanipulasi. Di lain sisi dirinya memiliki ambisi yang besar akan kekuasaan.

Wisuna memiliki sifat yang licik, hal tersebut telah digambarkan melalui bait ke-8. Pada bait ke-8 diceritakan bahwa Wisuna pintar mengambil hati dengan cara berpura-pura rendah diri di depan Andaka, dengan pernyataan *gěbal utik-utik* yang maksudnya adalah Wisuna merasa rendahan dan seolah hanya orang biasa saja. Pernyataan *wisuna prasadu* di dalam bait ini menggambarkan pula sang Wisuna suka berbohong, berikut kutipan bait ke-8.

Ki Patih kang dènparani dhimin, nuju Ki Patih nèng wismanira, duk katon rinakětaké, kakang ywa dadi tyasmu, saking durung koběr amikir, akèh karsaning nata, Wisona prasadu, punapa rèhing paréntah, pun Wisuna ngraos gěbal utik-utik, mila kawula sowan.

Terjemahan:

Ki Patih yang didatangi pertama kali. Kebetulan Ki Patih berada di rumahnya. Saat terlihat didekati, (Ki Andaka berkata) “Kakanda jangan dimasukkan hati. (Ini) hanya karena belum sempat memikirkanmu. (Masih) banyak kehendak raja.” Wisuna berbohong, “Apakah karena itu perintah. (Saya) Wisuna merasa rendahan dan orang biasa. Demikian, saya datang.

Sikap suka berbohong yang dimiliki Wisuna tidak hanya tampak pada bait sebelumnya, tetapi juga tergambar jelas pada bait ke-9. Pada bait ini, Wisuna digambarkan penuh tipu daya, berpura-pura setia kepada sang Raja, dan seolah-olah ingin membantu padahal niatnya akan menjebaknya. Bait ke-9 ini kembali menegaskan akan watak pembohong Wisuna, berikut

kutipannya.

*Saking cipta maras pangrudatin, ing panjĕnĕngan Patih Andaka, ĕngĕ-
(h. 813) t purwaka wijilĕ, tanah Jawi sabyantu, wit kawula ingkang
ngrĕmbagi, suwitĕng Raja Singa, wus sumĕngkĕng ngluhur, kang manah
antya gambira, botĕn amĕng pun Wisona andhĕdhumpul, ing ugrahan
padubra.*

Terjemahan:

Oleh karena rasa khawatir dan prihatin terhadap anda Patih Andaka. Ingatlah awalnya dahulu, (saat) di Tanah Jawa (berjanji) saling membantu. Dari semula saya yang merencanakan mengabdikan (pada) Raja Singa. (Hingga) sudah naik derajat. Merasa sangat bahagia. Tidak main-main, Wisuna (bisa) ikut tinggal atas anugrah paduka.

Penggambaran sifat pengadu domba dalam dongeng ini juga sudah tampak jelas pada diksi *ngadu rasa Wisana* yang muncul pada bait pertama. Ungkapan ini merujuk pada sang Wisuna si anjing pengadu domba. Melalui diksi tersebut, terlihat adanya penekanan pada salah satu dari sifat buruk sang Wisuna. Pada bait pertama ini tidak sekadar pengenalan tokoh, tetapi juga berfungsi sebagai penunjuk watak negatif yang menjadi pusat konflik di dalam dongeng ini. Berikut kutipan bait pertamanya.

*Wontĕn dongĕng sĕkar gulamilir, sabab wong tusuk-tusuk prĕkara,
kĕstori akorĕk-korĕ- (h. 810) k basa wong ngadu-adu, sing andaka iku
dĕn-ngĕrti, nama tumbak cucukan, marjaya tanpa hru, wĕwadul
pucuking ilat, tĕmah rusak ingkang sinawung bilai, ngadu rasa Wisana.*

Terjemahan:

Ada dongeng (dikisahkan dengan) tembang *Dhandhanggula*. Tentang orang yang senang mengadu domba. Burung Kesturi yang mengorek-orek ibaratnya orang yang mengadu domba dari Banteng itu ketahuilah istilah ‘*tumbak cucukan*’ yang mampu mengalahkan tanpa panah. (Hanya) mengadu (melalui) ujung lidah akhirnya rusak yang disertai celaka. Anjing yang mengadu domba.

Selain bait pertama, penggambaran sifat pengadu domba juga muncul pada bait ke-7 melalui diksi “*sumĕdya ngadu bata*”. Ungkapan ini memiliki arti bahwa si Wisuna berencana mengadu domba antara sang Raja dan sang Andaka. Wisuna berusaha memecah hubungan baik antara raja dan patihnya. Berikut kutipan bait ke-7 yang semakin memperkuat gambaran perilaku Wisuna.

*Kocap nunggil ulĕs yĕn aguling, nunggil kĕmbul kalanĕ adhahar, Ki
Wisona nora kopĕn, tansah dĕdilat urung, dĕnsĕsikak kuru tur gudhig,
Ki Wisona kapiran, sang nata tan sarju, tan opĕn Patih Andaka, Ki
Wisona langkung sak mring nata patih, sumĕdya ngadu bata.*

Terjemahan:

Disebutkan satu seprai saat tidur, satu piring saat makan. (Di lain tempat) Ki Wisuna tidak terawat. (Ia) selalu menjilati bumbung, diusir

(karena) kurus dan juga kudisan. Ki Wisona terlantar. Sang raja tidak senang. Patih Andaka tiada peduli. Ki Wisona sangat sakit hati terhadap raja (dan) patih. (Ia) berencana mengadu domba.

Pada bait ke-14 penulis menampakkan kembali watak Wisuna yang suka mengadu domba. Hal ini dibuktikan dengan pemilihan kata *andaka tan sadu* “Andaka tidak berbicara, (tetapi) merencanakan sesuatu” serta *yun ngëndhieh kěprabun* “hendak mengkudeta secara kasar, menyulitkan, (dan) amukan”. Pada bait itu dijelaskan bahwa Wisuna menuduh Andaka tidak setia kepada Raja serta berkeinginan merebut tahtanya. Tuduhan itu dimaksudkan agar sang Raja tersulut emosi. Berikut ini kutipan bait ke-14.

*Kang wau Gusti wontěn Ki Patih, rumaos tiyang alit kawula, saking
ajrih tětikané, pun andaka tan sadu, ring Paduka aměngarahi kolu
parastra narpa, yun ngëndhieh kěprabun, agal rungsit pamuk mara, ring
paduka kědugi aněbadani, mamrih kětung- (h. 815) kul narpa.*

Terjemahan:

“Tadi, tuan. Ada Ki Patih. Saya menyadari sebagai rakyat kecil. Karena (juga) takut terhadap perangnya. Andaka tidak berbicara, (tetapi) merencanakan sesuatu terhadap paduka. (Ia) tega membunuh raja. Hendak mengkudeta secara kasar, menyulitkan, (dan) amukan. (Ia akan) mendatangi paduka (raja) dengan tega perang tanding supaya raja tunduk.

Selanjutnya, sikap licik dan suka berpura-pura sang Wisuna tergambar pada diksi bait ke-13 yaitu *wasis gěndhul gěndhulik, culimud aculingkrě culika*, yang dapat dimaknai sebagai “Anjing (dengan) lihai berpura-pura (dan) ragu-ragu, pandai menipu (licik)”. Kelicikan yang ditunjukkan tidak hanya kepada sang Raja namun juga untuk sang Andaka, dengan tujuan menjerumuskan keduanya kepada pertentangan. Adu domba tersebut secara tidak langsung memperlihatkan ambisi Wisuna untuk mencari kemenangan akan keinginannya. Berikut kutipan bait ke-13.

*Asu wasis gěndhul gěndhulik, culimud aculingkrě culika, kěmit bumi
děnsědhěrěk, kunningan mring sang prabu, datan pangling rowangnya
patih, èh apa karyanira, něng ngěndi dunungmu, baya aněng kěpatiyān,
Ki Wisona liyěp-liyěp kopat-kapit, anglosod minta wělas.*

Terjemahan:

Anjing (dengan) lihai berpura-pura (dan) ragu-ragu. Pandai menipu (tiba-tiba) berbalik arah. Abdi dalem bersih-bersih didekati. (Tindakannya itu) ketahuan oleh sang raja. (Raja) mengenali (anjing itu) temannya patih, “Hei! Apa yang kau lakukan?! Di manakah asalmu? Mengapa ada di kepatihan?” Ki Wisona memejamkan mata, (ekornya) kopat-kapit (lalu) berbaring di tanah memohon belas kasihan.

Pada bait ke-25 juga dijelaskan watak licik Wisuna dengan diksi *nabok nyilih tangan* dengan arti serupa dengan peribahasa bahasa Indonesia “melempar batu sembunyi tangan”

(berbohong/ berpura tidak tahu menahu dan tidak bersalah padahal dirinyalah yang menyebabkan masalah tersebut). Bagian ini Wisuna mengadu domba Raja Singa dan Andaka hingga keduanya bermusuhan dan mati setelah rencananya berhasil, Wisuna sama sekali tidak merasa bersalah, bahkan justru menampakkan dirinya sebagai sosok pahlawan, Pada bait ini semakin menegaskan kelicikan dan keburukan sang Wisuna, berikut ini kutipannya.

Sama sura kalih pisan mati, Ki Wisona karya gĕgĕlaran, cangkĕmé rĕtu lan gĕtĕh, ilat kumitir dadu, ngangsur-angsur katon amanglih, wulu patih lan nata, ginambulkĕn cungr, jĕnĕng nabok nyilih tangan, iya iku pocapan kang dĕnarani, sĕmut angadu gajah.

Terjemahan:

Sama-sama pemberani. Keduanya mati bersamaan. Ki Wisona membuat drama. Mulutnya rusuh bercampur darah. Lidah kemerahan bergetar (dan) tersengal-sengal. Terlihat bersamaan bulu patih dan raja digosok-gosokkan pada mocong. Istilahnya melempar batu sembunyi tangan. Itulah ucapan yang disebut dengan ‘semut mengadu gajah’.

Tidak hanya licik dan pandai berpura-pura, di dalam bait ke-3 sang Wisuna digambarkan sebagai tokoh yang cerewet, sebagaimana diungkapkan dengan diksi *sona ramya wicaranya, juwĕt juwĕh* yang memiliki makna “Sona (=anjing) banyak bicara, cerewet, dan mencela”. Kecerewetannya itu merupakan bagian dari cara liciknya untuk memengaruhi orang lain. Diceritakan bahwa Wisuna terus berusaha mencoba membujuk Andaka agar bersedia menjadi prajurit Raja. Sesungguhnya hal tersebut merupakan tipu muslihat dan cara licik Andaka agar dirinya dapat ikut bersama Raja, berikut kutipan bait ke-3.

Andaka banthĕng sona pan anjing, wisana ngrĕrimuk mring andaka, dĕnjak suwita mring rajĕng, Prabu Singa misuwur, rati agung bĕlaba sugih, andaka tyasnya awrat, dipun-icuk-icuk, sona ramya wicaranya, juwĕt juwĕh ana radané blĕkuthis, banthĕng dĕnumpak-umpak

Terjemahan:

Andaka (adalah) Banteng, (sedangkan) Sona (adalah) Anjing. Wisana membujuk Andaka (dengan) diajak mengabdikan kepada raja. Prabu Singa yang termashur. Raja agung yang kaya (dan) tidak pelit. Andaka berat hati. (Ia) dibujuk-bujuk. Sona banyak bicara, cerewet dan mencela. Ada sedikit pucat, (kemudian) Banteng dipuji-puji.

Pada bait ke-6 watak Wisuna yang cerewet sekaligus serakah diperlihatkan melalui diksi *cĕriwis caluthak* yang bermakna “cerewet dan *cluthak* (rakus, serakah, atau tamak)”. Diksi tersebut menegaskan bahwa sifat cerewet Wisuna tidak hanya sebatas berbicara yang berlebihan, melainkan juga berkaitan dengan keinginannya untuk mendapatkan kepuasan pribadi. Bait ini memperkuat karakter Wisuna sebagai tokoh yang tidak hanya gemar menipu, namun juga tamak dan penuh nafsu. Berikut adalah kutipan baitnya.

Kang satunggil nyěrungus tur alit, pĕpantĕsé cĕriwis caluthak, wus tinimbalan karoné, Raja Singa andulu, mring Andaka rĕsĕp ing galih, rinakĕt kinasayan, mring Wisuna iku, (h. 812) nora pĕrduli sang nata, lama-lama andaka jinujung Patih, nalika tan kĕna sah

Terjemahan:

Yang satu (lagi) tampak kurus kecil, pastilah kiranya ceriwis dan tamak. Keduanya sudah dipanggil (menghadap) Raja Singa melihat pada Andaka (seketika) senang di hati diminta menjadi abdi. Sang raja tidak peduli terhadap Wisuna itu. Lama kelamaan Andaka diangkat menjadi patih ketika (keduanya) tidak dapat dipisahkan.

Berdasarkan data-data yang bersumber dari kutipan teks di atas dapat dinyatakan bahwa karakter antagonis Wisuna digambarkan oleh penulis atau pengarang melalui kata-kata yang membentuk karakter. Kata-kata atau frasa yang menggambarkan karakter antagonis atau jahat dari Wisuna. Penggambaran karakter jahat Wisuna diawali ucapan dari Wisuna yang menganggap dirinya rendahan dan bodoh, yakni *gĕbal utik-utik*. Hal ini menunjukkan bahwa untuk meyakinkan dan menutupi rencana jahatnya Wisuna mengatakan hal yang kontras atau berkebalikan.

Adapun penggambaran watak jahat Wisuna melalui kata atau frasa berikut. *Prasadu* “berbohong”, *ngadu rasa* “pengadu domba”, *sumĕdya ngadu bata* “berniat mengadu domba”, *wasis gĕndhul gĕndhulik, culimud aculingkrĕ culika* “(dengan) lihai berpura-pura (dan) ragu-ragu, pandai menipu (licik)”, *nabok nyilih tangan* yang setara dengan peribahasa “lempar batu sembunyi tangan”, *ramya wicaranya, juwĕt juwĕh* “banyak bicara, cerewet, dan mencela”, serta *cĕriwis caluthak* “cerewet dan tamak”. Berdasarkan analisis dapat dinyatakan bahwa penggambaran karakter jahat dapat dilakukan oleh pengarang atau penulis dengan menyebutkan sesuatu yang kontras, kata sifat, dan juga peribahasa.

5. Kesimpulan

Dalam sebuah cerita keberadaan tokoh jahat berdampingan dengan tokoh baik. Tanpa adanya tokoh baik, tokoh jahat tidak akan memiliki peran yang bermakna. Tokoh jahat memegang peranan yang penting karena menjadi sumber konflik dalam alur cerita. Kehadiran tokoh jahat dalam dongeng tidak dimaksudkan untuk diteladani dari segi perilakunya, tetapi untuk memberikan pembelajaran moral melalui konsekuensi yang dihasilkan oleh tindakannya. Dengan demikian, tokoh jahat dalam sebuah cerita dapat dipandang sebagai sarana pembelajaran agar pembaca bisa membedakan mana perilaku yang baik dan mana perilaku yang buruk. Dengan adanya tokoh jahat, pembaca diharapkan untuk tidak meniru tindakan

yang hanya akan membawa kepada kesalahan, namun justru pembaca diharapkan untuk mengambil hikmah dan pesan moral dari akibat perbuatan sang tokoh jahat. Melalui dongeng *Andaka lan Wisuna* dapat ditarik kesimpulan bahwa penggambaran karakter jahat menggunakan kata sifat, peribahasa, serta penyebutan yang kontras atau berkebalikan.

6. Daftar Pustaka

- Fazalani, R. (2021). Analisis Karakter Tokoh Utama dalam Novel *I Am Sarahza* Karya Hanum Salsabiela Rais & Rangga Almahendra. *Kredo: Jurnal Ilmiah Bahasa dan Sastra*, 4(2).
- Giawa, M. I. P., Duha, A., & Dakhi, S. (2022). Analisis Perwatakan Tokoh Dalam Novel Pertemuan Dua Hati Karya Nh. Dini. *KOHESI: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 2(2), 22-33.
- Kocimaheni, A. A. (2018). PERWATAKAN TOKOH UTAMA PRIA PADA KUMPULAN CERPEN ALUMNI UNESA æNDORO, SAYA INGIN BICARA: DALAM PERSPEKTIF PENGARANG WANITA. *Paramasastra: Jurnal Ilmiah Bahasa Sastra dan Pembelajarannya*, 5(2).
- Nofrita, M. (2018). Karakter tokoh utama novel sendalu karya chavchay syaifullah. *Jurnal Kata: Penelitian tentang Ilmu Bahasa dan Sastra*, 2(1), 30-36.
- Nuraeni, I. Analisis Amanat dan Penokohan Cerita Pendek Pada Buku “Anak Berhati Surga” Karya MH. Putra Sebagai Upaya Pemilihan Bahan Ajar Sastra di SMA. *Jurnal Bahasa Indonesia & Daerah: STKIP Garut* 06, No. 2 (2017): 41-46.
- Prawira, S. D. (2018). Karakter Tokoh Utama Pada Novel Entrok Karya Okky Madasari (Kajian Psikologi Sastra). *Jurnal Ilmiah FONEMA*, 1(1), 1-15.
- Putra, Fajri Prima. 2014. Penokohan Dan Perwatakan Novel Bumi Cinta Karya Habiburrahman El Shirazy. (repository.unib.ac.id, Diakses pada tanggal, 25 Oktober 2018).
- Saktimulya, Sri Ratna (penyunting). 2005. *Katalog Naskah-Naskah Perpustakaan Pura Pakualaman*. Jakarta:Yayasan Obor Indonesia.
- Septiani, R. A. D., & Wardhana, D. (2022). Implementasi program literasi membaca 15 menit sebelum belajar sebagai upaya dalam meningkatkan minat membaca. *Jurnal Perseda: Jurnal Pendidikan Guru Sekolah Dasar*, 5(2).
- Wachidah, L. R., Suwignyo, H., & Widiati, N. (2017). *Potensi karakter tokoh dalam cerita rakyat sebagai bahan bacaan literasi moral* (Doctoral dissertation, State University of Malang).
- Yuliani, W. (2018). Metode penelitian deskriptif kualitatif dalam perspektif bimbingan dan konseling. *QUANTA: Jurnal Kajian Bimbingan Dan Konseling Dalam Pendidikan*, 2(2), 83- 91.

Humor sebagai Penyelesaian Perkara oleh Raja yang Adil dalam Sebuah Teks Dongeng Kuno Pakualaman

Rahmat

Pendidikan Bahasa Jawa, Universitas Sebelas Maret

rahmat_pbj@staff.uns.ac.id

Djoko Sulaksono

Pendidikan Bahasa Jawa, Universitas Sebelas Maret

djokosulaksono@staff.uns.ac.id

Naufal Arfan Mumpuni

naufalarfan1975@gmail.com

Abstrak

Naskah atau manuskrip Jawa dikenal memuat teks dengan beragam informasi, seperti adat istiadat, religi, hukum, ajaran moral, dan pandangan hidup suatu masyarakat. Hal itu kiranya sebagai upaya masyarakat zaman dahulu dalam melihat, menilai, dan merekam suatu fenomena. Sebagai keterhubungan antara masa lampau dengan masa kini, maka penting untuk mengungkap naskah dan teksnya. Salah satu naskah berjudul *Dasanama saha Pěpali* koleksi Widya Pustaka Pakualaman memuat satu teks berjudul *Barkahing Ratu Adil* yang berisi tentang seorang raja yang adil dalam memutus perkara. Teks naskah ditulis menggunakan aksara dan bahasa Jawa, dengan demikian untuk mengungkap dan menyajikannya dibutuhkan ilmu filologi melalui metode alih aksara dan alih bahasa. Hasil penelitian dari sudut pandang naratif menunjukkan bahwa teks menceritakan tentang seorang raja yang mampu menyelesaikan perkara perselisihan tentang kepemilikan kerbau dengan cara humor, yakni berpura-pura habis melahirkan layaknya seorang perempuan. Muatan teks tersebut menunjukkan bahwa humor dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif penyelesaian permasalahan dalam kehidupan sehari-hari.

Kata Kunci: *filologi, naratif, naskah, raja yang adil, teks dongeng*

Abstract

Javanese manuscripts are known to contain texts with a variety of information, such as customs, religion, laws, moral teachings, and a society's outlook on life. It is an effort of the ancient people in seeing, assessing, and recording a phenomenon. As a connection between the past and the present, it is important to reveal manuscripts and texts. One of the manuscripts entitled *Dasanama saha Pěpali* in the Widya Pustaka Pakualaman collection contains a text entitled *Barkahing Ratu Adil* which contains a fair king in deciding cases. The text is written using Javanese script and language, thus to reveal and present it requires philology through the method of script and translation. The results of the research from a narrative point of view show that the text tells the story of a king who was able to settle a dispute over buffalo ownership by using humour, pretending to have given birth like a woman. The content of the text shows that humour can be used as an alternative to solving problems in everyday life.

Keywords: *philology, narrative, manuscript, fair king, fairy tale texts*

1. Pendahuluan

Dalam berbagai kebudayaan manusia mengembangkan beragam ekspresi untuk menyampaikan gagasan, emosi, serta nilai-nilai kehidupan. Salah satu ekspresi yang bersifat universal adalah humor yang tidak hanya memunculkan tawa tetapi juga menjadi medium komunikasi dan refleksi sosial. Humor berakar pada ketidaksesuaian antara harapan dan kenyataan (Suprana, 2013) dan berfungsi sebagai pemicu kegembiraan (McGhee, 1979). Lebih dari sekadar hiburan, humor diyakini dapat memberikan kejernihan pandangan dalam menilai suatu persoalan (Mulyani, 2005).

Humor juga memiliki fungsi psikologis yang signifikan. Kehadirannya dapat meredakan beban emosional dan frustrasi (Ancok, 1996) serta berperan sebagai bentuk psikoterapi dalam kehidupan sehari-hari (Danandjaja, 2001). Dengan demikian, humor merupakan instrumen penting yang mendukung kesehatan mental sekaligus memperkaya interaksi sosial. Pandangan ini menunjukkan bahwa humor tidak hanya terkait dengan tawa, tetapi juga dengan keseimbangan hidup manusia.

Humor juga terdapat dalam ilmu folklor (Danandjaja, 1994). Keterkaitan humor dengan nilai-nilai kehidupan dapat pula ditemukan dalam warisan budaya berupa naskah-naskah kuno. Dalam kajian filologi, naskah dipahami sebagai media konkret berisi teks yang ditulis pada bahan seperti kertas, lontar, atau bambu dengan aksara dan bahasa tertentu. Naskah memuat beragam isi misalnya adat istiadat, kepercayaan, hukum, hingga kisah didaktis yang mencerminkan pandangan hidup masyarakat. Sayangnya, keterbatasan pembacaan literasi tradisional membuat masyarakat awam sulit mengakses isi naskah, padahal teks-teks tersebut sarat wawasan dan pengetahuan yang relevan dengan kehidupan modern. Naskah sebagai bagian dari produk konkret karya sastra memuat untaian perasaan dan realitas sosial dari semua aspek kehidupan (Quthb dalam Sangidu, 2005).

Salah satu contoh penting adalah naskah Jawa *Dasanama saha Pēpali* koleksi Perpustakaan Widyapustaka Pura Pakualaman dengan kode Pi.6. Naskah ini berisi delapan teks, di antaranya berupa dongeng (Saktimulya, 2005). Penelitian terbaru bahkan mengidentifikasi adanya tiga dongeng lain, yakni *Barkahing Ratu Adil*, *Pambēngé Landhak*, dan *Katiban Woh Lo* (Rahmat, 2025). Keberadaan teks-teks tersebut memperlihatkan bahwa humor, nilai moral, serta cara pandang masyarakat Jawa dalam menyelesaikan masalah hidup telah lama direkam dalam tradisi sastra. Oleh karena itu, mengkaji humor baik dari perspektif

kontemporer maupun tradisional menjadi penting untuk memahami kontinuitas perannya sebagai sarana hiburan, refleksi, sekaligus penuntun moral.

2. Metode

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Menurut Sugiyono (dalam Septiani, Widjojoko, & Wardana, 2022) metode deskriptif kualitatif merupakan suatu metode yang melukiskan, mendeskripsikan, serta memaparkan apa adanya kejadian objek yang diteliti berdasarkan situasi dan kondisi ketika penelitian itu dilakukan. Senada dengan hal tersebut, Yuliani (2018) menjelaskan bahwa metode deskriptif kualitatif berangkat dari pendekatan kualitatif sederhana dengan alur induktif, yakni dimulai dari suatu peristiwa atau proses kemudian ditarik generalisasi sebagai kesimpulan.

Adapun data penelitian ini bersumber dari teks yang berjudul “*Barkahing Ratu Adil*” yang memuat nilai-nilai moral serta ajaran pendidikan yang dapat dijadikan pedoman dalam menyelesaikan persoalan. Langkah penelitian dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu: (1) alih aksara, yakni mengalihaksarakan teks dari aksara Jawa ke huruf Latin dengan tetap mempertahankan ejaan aslinya; (2) alih bahasa, yaitu menerjemahkan teks ke dalam bahasa Indonesia agar lebih mudah dipahami dan menjadi dasar analisis; (3) analisis diksi, menelaah pilihan kata yang digunakan dalam naskah untuk menggambarkan konflik perkara dan cara raja menyelesaikannya, seperti pada ungkapan “*babar priya lah iki sēsibar kunir*” atau “*jaré sĕgara kobongan*” yang memuat makna sindiran; dan (4) pemaknaan, yaitu menafsirkan hasil analisis diksi untuk melihat bagaimana teks menghadirkan nilai moral dan kritik sosial melalui humor, serta menampilkan sosok raja sebagai pengadil bijak sekaligus pendidik bagi masyarakat.

3. Hasil

Salah satu naskah yang menjadi objek penelitian adalah *Dasanama saha Pĕpali* kode Pi.6 yang merupakan koleksi Widyapustaka Pakualaman (Saktimulya, 2005). Naskah ini ditulis menggunakan aksara dan bahasa Jawa. Oleh karena itu, untuk dapat dianalisis lebih lanjut mengenai nilai moral serta ajaran pendidikan yang terkandung di dalamnya, diperlukan proses alih aksara dan alih bahasa. Hasil alih aksara dan alih bahasa inilah yang kemudian menjadi dasar dalam analisis penelitian. Berikut ini sajian suntingan teks dan terjemahan.

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

Tabel 1. Suntingan Teks dan Terjemahan *Barkahing Ratu Adil*

Bait	Suntingan Teks	Terjemahan
(1)	<i>Madukéntar kang mangka palupi, barkahing ratu adil pariksa, wontèn cariyosing nguwèng, ing wonga para padu, jalma titip kēbo sawiji, tur ta kēboné lanang, maring tangganipun, wantu nunggil kēbo kathah, lanang wadon antarèng antuk tri warsi, wus kèh kang anak-anak.</i>	(Melalui <i>těmbang</i>) <i>Madukéntar</i> (=Dhandhanggula) yang dijadikan sebagai (sarana penyampai) teladan (yaitu) ‘ <i>Barkahing Ratu Adil</i> ’ yang melakukan pemeriksaan (terhadap kasus-kasus). Ada cerita tentang orang yang berselisih. (Mengenai) orang yang titip seekor kerbau, terlebih kerbaunya jantan kepada tetangganya. Kerbau jantan (dan) betina sering berkumpul dalam jumlah yang besar. Selang tiga tahun sudah banyak anak-anak (kerbau lahir).
(2)	<i>Běranahan dadya sruning mélik, myating kēbo kang padha nak-ana (hal. 113) -k, dupi anjaběl kēboné, kang nèng titipan mau, jaluk anakira sawiji, kongsi mungga prėdatan, dènrani wong gěmblung, kēbo lanang tēka manak, ngěndi ana nora trima dènběñěri, sagunging para jaksa.</i>	(Setelah) berkembang biak menjadikan ricuhnya kepemilikan. (Mereka) melihat kerbau yang beranak-pinak. Seketika ingin mengambil kembali kerbaunya yang berada di tempat penitipan tadi. (Ia) meminta seekor anak kerbau. (Tindakannya itu) sampai naik ke pengadilan. (Orang itu) dianggap orang gila. Kerbau jantan tiba-tiba melahirkan, mana ada tidak mau diluruskan. Seluruh para jaksa
(3)	<i>Dadya katur sang ratu pribadi, purwa wusana nalar dèndhar, cipta dérasèng sang katong, gya ngandika kèn maju, yēka jalma pinriksa ngěnting, mēksa puguh kawiyak, tan kēna dènsayut, turé maésa kawula, tigang taun akathah gudèl kang nunggil, sami angrakèn bapa.</i>	menyerahkan (permasalahan) kepada sang raja mereka. Awal (hingga) akhir logika dipaparkan. Sang raja menimbang-nimbang (lalu) segera memerintahkan maju. Orang itu diperiksa sampai terdesak. (Orang itu) bersikeras menolak pencerahan, tidak dapat dicegah. Katanya, “Kerbau saya (selama) tiga tahun (mengakibatkan) banyak anak kerbau yang satu keturunan, semuanya dari seekor jantan.
(4)	<i>Ing maésa kawula déwaji, milamba kėdah nēdha nakira, ginaguyu ing wong akèh, déné lir wong puniku, tandya kundur ngėdhaton aji, (hal. 114) wadya tan klilan bibar, kang nangkil sėdarum, sang nata dangu wiyosnya, dènnya nganti sagunging wadya kang nangkil, wiyosing ratonira.</i>	Kerbau (milik) saya adalah rajanya. Oleh sebab itu, hamba wajib meminta anaknya. (Orang itu) ditertawakan oleh banyak orang, mengapa ada orang seperti itu.” (Raja) segera kembali ke istana. Seluruh rakyat tidak diijinkan bubar. Semua menunggu. Sang raja lama munculnya. Mereka menunggu. Seluruh rakyat yang menunggu munculnya raja mereka.
(5)	<i>Ngantya kasėp kang mėrdata sami, nata duk miyos salin busana, lir wadon anyar bėbėlēh, sėsibar abėbėngkung, angandika sang nata maring, jalma kang pinradata, karang suwé ingsun, tan miyos lagi pėputra, babar priya lah iki sėsibar kunir, yēka jalma tan kampah.</i>	Sampai kelamaan (mereka) yang menunggu putusan pengadilan. Raja ketika muncul berganti busana bagaikan seorang Perempuan yang baru saja melahirkan. (Ia) mengolesi ramuan di dada serta mengenakan sabuk. Sang raja berujar kepada orang yang diadili, “Mengapa saya lama tidak segera muncul? (Itu karena) baru saja melahirkan. Lahir lelaki, lah ini boreh kunirnya.” Orang itu tidak mau mengalah.
(6)	<i>Dadya matur dupara sang aji, priya babar gėjawi wanodya, dawėk paduka sang rajėng, nata ngandikanipun, ingsun uga tēmbé miarsi, kēbo lanang nak-anak, mung lagi tuturmu, pugas dēnira mrėdata, wontèn malih su (hal. 115) -jalma atitip wėsi, mring prėsanakanira.</i>	Kemudian berkata, “Mustahil, raja. Laki-laki melahirkan kecuali perempuan.” Sudah pasti itu, paduka raja. Jawaban raja, “Saya juga baru tahu kerbau jantan melahirkan. Baru kali ini kejadian (seperti) yang kau tuturkan.” Putus sudah mereka mengadili. Ada lagi (kisah) seseorang yang menitipkan besi kepada kerabatnya.
(7)	<i>Wėsi mēngangkang myang udaratih, karang kijang sakdhacin wratira, duk dēnjaluks wangsulana, kang dēntitipi mau, katiwasan</i>	Besi mengangkang dan udaratih, karang kijang beratnya satu dhacin (61,76 kg). Ketika diminta mengembalikan, (orang) yang dititipi (menjawab), “Celaka! Besi (milik)mu

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

	<i>wěsi dika dhi, ěntĕk pinangan ngrayab, tan wontĕn kang kantun, dé sĕksi bayinat kula, dhadhap waru kang sami angudanĕni, munggha maring pradatan.</i>	dik habis dimakan rayap. Tidak ada yang tersisa. Adapun saksi yang sah dariku (adalah) si A dan si B.” Orang-orang yang melihat mengusulkan dibawa ke pengadilan.
(8)	<i>Pra jĕksa wus tan wagĕd ngĕrĕsi, dadya katur sang ratu piyambak, wus dĕnnalar sĕdayané, purwané kang pinadu, cipta déra sri narapati, sawusira pĕpriksa, sang nata ngĕdhatun, tan dangu dupi wiyosnya, kagyat sagung nata ngindhit jun pribadi, sarywa cawĕt nyampingnya.</i>	Para jaksa sudah tidak dapat memutus perkara. Kemudian diserahkan kepada sang raja sendiri. Sudah dipikirkan seluruhnya yang menjadi awal pertengkaran. Sang raja menimbang-nimbang. Setelah menyelidiki, sang raja kembali masuk ke istana. Tidak lama, ketika (raja) muncul semua orang kaget. Raja mengempit kendi sambil mengenakan kain cawat.
(9)	<i>Dadya patih matur ing sang aji, wontĕn punapa paduka nata, (hal. 116) déné acawĕt nyampingé, tur sarywa angindhit jun, isi toya ngandika aji, hĕh yata wruhanira, sun arsa tĕtulung, jaré sĕgara kobongan, wadyaningsun kabĕh aja na kang kari, nulung nyiram sĕgara.</i>	(Peristiwa itu) menjadikan patih menyampaikan kepada sang raja, “Ada apakah paduka raja? Mengapa mengenakan kain cawat dan lagi mengempit kendi berisi air?” Raja berkata, “Hai ketahuilah. Aku hendak menolong. Katanya samudra kebakaran. Rakyatku semuanya, jangan ada yang tertinggal (segera) bahu-membahu menyiram samudra.
(10)	<i>Tĕkan kang mĕrdata ywa na kari, gawa banyu padha dhawuhana, katĕmu buri pĕpadon, iki kang luwih prĕlu, kang mrĕdata ciptaning ati, dĕnya lumuh kangĕlan, kinĕn atĕtulung, nyiram sĕgara kobongan, dadya wani matur marang sri bupati, déné langkung dupara.</i>	Bahkan yang (sedang) mengadili jangan sampai ada yang tertinggal. Suruhlah semua membawa air. Perseteruan dipikir nanti. Ini (ada) yang lebih penting.” Yang (sedang) mengadili berpikir. Mereka tidak mau kesulitan (jika) disuruh membantu menyiram samudra yang terbakar. Menjadikan (mereka) berani menyampaikan kepada raja bahwa hal itu sangat mustahil.
(11)	<i>Saupami sĕgantĕn kabĕsmi, déné sakĕlangkung gĕng kang toya, sang nata pangandikané, sira mukalkĕn mring sun, ing sunu ga sĕmono maning, mo (hal. 117) -kalkĕn tuturira, sun tĕmbé angruwĕsi tĕk pinangan ngrayab, gya cinĕkĕl kinĕn anĕmpuhi ag(l)is, kĕhning wĕsi titipan.</i>	Jikalau sampai samudra terbakar karena begitu luas air (samudra). Perkataan sang raja, “Kalian mustahilkan (ucapan) padaku. Anak itu juga demikian. Ucapannya mustahil. Aku akan menyelesaikan sampai selesai (perkara besi) yang dimakan rayap.” (Orang itu) segera ditangkap dan disuruh membayar kompensasi dengan segera seluruh besi titipan.
(12)	<i>Nora kira pĕpadhaning urip, sĕpi maring duga lan prayoga, kang myarsa samya katongton, nora dĕnangun-angun, nangĕn-angĕn tan dĕnwangĕni, kang nglĕngkara dupara parigĕlanipun, ana rupa ana aran, nadyan kĕna mĕnĕng baé kang dĕnrani, yĕn ngadat durung ana.</i>	Tidak terduga (perbuatan terhadap) sesama manusia. Tidak ada pembicaraan yang bijak terhadap suatu perkara. Mereka yang mendengar dan melihat tidak didiskusikan, menggagas-gagas tanpa dibatasi (yaitu) yang mustahil. Secara cepatnya, ‘ana rupa ana aran’. Meskipun boleh saja diam (tetapi) yang dimaksud jika belum ada dalam kebiasaan.
(13)	<i>Adat ingkang mupangati jalmi, yĕn tan lumrah sisip-sisipira, ngaran wong pĕncĕng kĕbaté, ing prayojanipun, ingkang limrah ingkang abĕcik, duga-duga prayoga, myang wĕtaranipun, yĕ (hal. 118) -n tanpa duga prayoga, kira-kira sadhang wisa amicarani, marang pribadĕnira.</i>	Kebiasaan yang memberikan manfaat pada manusia. Jika tidak lumrah kesalahannya disebut orang yang melenceng dengan tergesa-gesa. Harapannya yang lumrah, yang baik, pembicaraan yang bijaksana disertai pertimbangan. Jika tidak disertai dengan pembicaraan yang bijaksana, (maka yang dilakukan) oleh dirinya adalah menipu, melanggar, (dan) menabur racun perselisihan.
(14)	<i>Ja dumĕh wong mĕmangan upami, sĕnadyan mangan sĕga lan iwak, ya lan duga</i>	Jangan karena, misalnya orang yang makan. Meskipun makan nasi dengan daging tetaplah menggunakan

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

	<i>prayogané, yékti amawa ukur, luwih maning mēnga(ng)go bécik, ana pangntēs wangénnya, lan murwatanipun, murwat wawrataning kuwat, déné wisanira wong dadi priyayi, yèn kurang dana krama.</i>	kebijaksanaan. Sebaiknya menggunakan ukuran. Lebih baik memastikan kebaikan. Ada baiknya pembicaraan (diskusi) dan perkiraan. Penilaian sebagai bobot kekuatan. Adapun racun orang yang menjadi priyayi (ialah) jika kurang paham tata krama.
(15)	<i>Maring wadya balané amēsthi, nora na kang madhēp jruning manah, sinangga ing lair baé, yèn manggya prakara gung, ing wēkasan tininggal dasih, ingkang minangka wisa, - ning wadon kang pikun, adoh tyasé lakènira, wuwuh katumpangan ing rambut kēkalih, déné dunung (hal. 119) ing upas.</i>	Terhadap rakyatnya dapat dipastikan tidak ada yang menyenangkan secara batin. Hanya tampak pada lahir saja. Jika bertemu dengan perkara besar pada akhirnya akan ditinggalkan rakyatnya. Adapun sebagai racun seorang perempuan (adalah) pikun. Hatinya jauh dari suaminya. Ditandai dengan tumbuhnya uban. Adapun perbuatan buruk
(16)	<i>Patang prakara mung kang sawiji, iya kang nora kēna dèntawa, sawiji klabang upasé, dumunung cangkēmipun, pindho upasing kalajēngking, dumunung gonung upas, nēng pucuking buntut, nēng untu upasing ula, ingkang katri upasé tinawa kēni, mung upasing drusila.</i>	(dari) empat perkara hanya satu yang tidak dapat ditawar. Pertama, racun kelabang terletak dimulutnya. Kedua, racun kalajengking. Letak racunnya berada di ekor. Ketiga, racun ular ada di gigi. Racun yang tidak ada penawar hanya racun kejahatan.
(17)	<i>Kang tan kēna tinawa wit déning, nora prēnah saksranduning angga, iya dadi upas kabēh, wontēn malih cinatur, kasēktèn kang kawan prakawis, laré lan ulam toya, lan sēktining manuk, kaping pat {kasēktèn} raja, déné raré kasēktèning (a)nēng tangis, sēktiné ulam toya.</i>	Yang tidak dapat ditawar oleh karena tidak terletak di salah satu (tetapi) di semua bagian tubuh (sehingga) menjadi racun semua. Ada lagi yang diceritakan (mengenai) kesaktian empat perkara. Anak kecil, ikan, dan kesaktian burung. Yang keempat (kesaktian) raja. Adapun kesaktian anak kecil terletak pada tangisan. Kesaktian ikan
(18)	<i>Ywanēng kēdhung luwih jruning warih, (hal. 120) tur ta akēh ganggēng lumutira, pēksi pēpak pēnjawaté, déné sēktining ratu, sangkēp wadyabala wirasti, sētya trēsna rumēksa, punggawa nung-anung, lir pēksi kuda curiga, myang wanita ngalamat karta nēgari, tan cuwa sakkarsanya.</i>	berada di kedalaman air terlebih banyak ganggang lumutnya. (Kesaktian) burung sempurna dengan sayapnya. Adapun kesaktian raja lengkap dengan prajurit pemberani (dengan) setia kasih menjaga. Prajurit yang unggul bagaikan burung, kuda, keris dan perempuan yang mengindikasikan negeri yang aman tentram. Tidak dikecewakan seluruh kehendaknya.
(19)	<i>Pasēmoné wadya kang lir pēksi, lēpasing kawruh wēgya ngumbara, wruh jajahané mungsuhé, ing praja lyan gung-agung, ingkang mulya arja myang juti, punggawa kang lir kuda, ing pasēmonipun, kuda kang anangga wawrat, rikat kuwat sandērē, madyaning jurit mangka agēming yuda.</i>	Perlambang prajurit yang bagaikan burung. Setelah mendapatkan bekal informasi segera mengudara (untuk) melihat wilayah musuhnya (yaitu) kerajaan yang besar-besar yang agung, selamat dari kejahatan. Prajurit yang bagaikan kuda perlambangnya (adalah) kuda yang menanggung beban, cepat, kuat dan kencang larinya. Di medan pertempuran dijadikan kendaraan perang.
(20)	<i>Punggawa kang lir {kēris} kadi, mangka panduk landhēp grah {ita} nya, akathah waja pamoré, tur manggon tang (hal. 121) guhipun, anataskēn anrus krēwēsi, dé kang kadi wanita, wēningé tyas alus, bangun turut ing sakkarsa, arjaning tyas kēkuwungé mring nēgari, ratuné tamarjēng ngrat.</i>	Prajurit yang seperti (keris) sebagai penembus tajam pemikirannya. Banyak pamor besi lan lagi cocok dengan sifat kerisnya. Memenggal kemudian menekan. Adapun yang bagaikan perempuan (yaitu) jernih dan halusnyanya perasaan, patuh terhadap segala perintah. Hati yang selamat menjadi cahaya negeri. Rajanya unggul dan selamat di dunia.

Berdasarkan hasil alih aksara dan alih bahasa di atas, dapat ditemukan data-data penting terkait isi naskah *Barkahing Ratu Adil*. Perkara pertama mengisahkan perselisihan tentang

kerbau jantan yang diklaim dapat melahirkan, suatu hal yang mustahil namun tetap dipertahankan oleh pihak berselisih. Perkara kedua menampilkan perselisihan mengenai besi yang dikatakan habis dimakan rayap, sebuah alasan yang juga tidak masuk akal. Kedua perkara ini kemudian diselesaikan oleh sang raja dengan cara humor satiris yang mengandung nilai moral dan kritik sosial. Raja digambarkan sebagai pemimpin yang bijak, mampu meluruskan klaim-klaim absurd dengan logika sederhana namun tidak terbantahkan, sehingga memberikan teladan dalam menyelesaikan masalah di tengah masyarakat.

4. Pembahasan

Kajian terhadap teks yang berjudul *Barkahing Ratu Adil* memperlihatkan bagaimana sebuah persoalan sederhana dapat diangkat menjadi kisah penuh makna simbolik. Pada bait pertama digambarkan adanya seseorang yang menitipkan seekor kerbau jantan kepada tetangganya. Penggalan ‘*jalma titip kēbo sawiji, tur ta kēboné lanang*’ menunjukkan awal mula konflik yang kelak kemudian menimbulkan perselisihan.

Walaupun tampak sederhana, peristiwa ini menjadi pintu masuk bagi teks untuk menyampaikan pesan moral tentang pentingnya keadilan dan kebijaksanaan dalam menangani perkara. Sengketa kerbau ini bukan hanya soal kepemilikan, tetapi juga menyindir nalar manusia yang kadang bertentangan dengan kenyataan. Berikut ini kutipannya.

Madukéntar kang mangka palupi, barkahing ratu adil pariksa, wontèn cariyosing nguwèng, ing wonga para padu, jalma titip kēbo sawiji, tur ta kēboné lanang, maring tangganipun, wantu nunggil kēbo kathah, lanang wadon antarèng antuk tri warsi, wus kèh kang anak-anak.

Terjemahan:

(Melalui *těmbang*) *Madukéntar* (=Dhandhanggula) yang dijadikan sebagai (sarana penyampai) teladan (yaitu) ‘*Barkahing Ratu Adil*’ yang melakukan pemeriksaan (terhadap kasus-kasus). Ada cerita tentang orang yang berselisih. (Mengenai) orang yang titip seekor kerbau, terlebih kerbaunya jantan kepada tetangganya. Kerbau jantan (dan) betina sering berkumpul dalam jumlah yang besar. Selang tiga tahun sudah banyak anak-anak (kerbau lahir).

Perselisihan yang bermula dari titipan kerbau kemudian berkembang menjadi perkara besar ketika si penitip menuntut hak yang tidak masuk akal. Pada bait kedua disebutkan penggalan ‘*jaluk anakira sawiji, kongsi munggah prědatan*’ yang menunjukkan bahwa ia meminta seekor anak kerbau dari hasil titipan, dan perkara ini bahkan sampai dibawa ke pengadilan.

Tuntutan yang mustahil tersebut digambarkan penuh ironi, sebagaimana dalam kalimat ‘*kēbo lanang tēka manak, ngēndi ana nora trima*’ yang menegaskan kemustahilan kerbau jantan dapat melahirkan. Bagian ini jelas menyindir perilaku manusia yang bersikeras mempertahankan klaim tanpa dasar rasional, berikut kutipan bait kedua.

Bēranahan dadya sruning mēlik, myating kēbo kang padha nak-ana (hal. 113) -k, dupi anjabēl kēboné, kang nēng titipan mau, jaluk anakira sawiji, kongsi munggah prédatan, dēnrani wong gēmlung, kēbo lanang tēka manak, ngēndi ana nora trima dēnbēnēri, sagunging para jaksa.

Terjemahan:

(Setelah) berkembang biak menjadikan ricuhnya kepemilikan. (Mereka) melihat kerbau yang beranak-pinak. Seketika ingin mengambil kembali kerbaunya yang berada di tempat penitipan tadi. (Ia) meminta seekor anak kerbau. (Tindakannya itu) sampai naik ke pengadilan. (Orang itu) dianggap orang gila. Kerbau jantan tiba-tiba melahirkan, mana ada tidak mau diluruskan. Seluruh para jaksa.

Setelah perkara kerbau jantan yang mustahil melahirkan tidak dapat diputuskan oleh para jaksa, akhirnya kasus tersebut diserahkan langsung kepada raja. Pada bait ketiga digambarkan bagaimana sang raja menimbang-nimbang perkara dan memerintahkan agar pihak yang berselisih maju untuk diperiksa. Penggalan ‘*dadya katur sang ratu pribadi, purwa wusana nalar dēnandhar*’ menunjukkan bahwa segala argumen dipaparkan di hadapan raja, sementara bagian ‘*tigang taun akathah gudèl kang nunggil, sami angrakēn bapa*’ menegaskan bagaimana pihak yang berselisih bersikukuh dengan klaimnya, seakan-akan anak kerbau yang lahir dari kerbau betina dianggap hasil dari kerbau jantan yang dititipkan.

Dari sini tampak bahwa teks ingin menunjukkan sikap keras kepala manusia yang sulit menerima nalar sehat, sehingga kehadiran raja sebagai pemegang otoritas moral menjadi sangat penting. Berikut kutipan bait ketiga.

Dadya katur sang ratu pribadi, purwa wusana nalar dēnandhar, cipta dérasèng sang katong, gya ngandika kèn maju, yèka jalma pinriksa ngēnting, mēksa puguh kawiyak, tan kēna dēnsayut, turé maésa kawula, tigang taun akathah gudèl kang nunggil, sami angrakēn bapa.

Terjemahan:

Menyerahkan (permasalahan) kepada sang raja mereka. Awal (hingga) akhir logika dipaparkan. Sang raja menimbang-nimbang (lalu) segera memerintahkan maju. Orang itu diperiksa sampai terdesak. (Orang itu) bersikeras menolak pencerahan, tidak dapat dicegah. Katanya, “Kerbau saya (selama) tiga tahun (mengakibatkan) banyak anak kerbau yang satu keturunan, semuanya dari seekor jantan.

Pada bait keempat, perkara berlanjut ketika pihak yang berselisih itu masih ngotot dengan klaimnya. Ia sampai berani untuk menyatakan bahwa kerbau jantan yang ditiptkan itu adalah rajanya, sehingga ia merasa berhak untuk menuntut anak itu sesuai dalam kutipan ‘*Ing maésa kawula déwaji, milamba kédah nédha nakira*’. Pernyataan yang tidak masuk akal itu justru ditertawakan oleh masyarakat, menunjukkan bahwa masyarakat pun menyadari keabsurdan klaim tersebut.

Sang raja tidak serta-merta membubarkan perkara. Dari penggalan ‘*wadya tan klilan bibar, kang nangkil sèdarum*’ terlihat bagaimana raja menahan seluruh hadirin yang menyaksikan agar tetap berada di tempat menunggu keputusan. Bait ini memperlihatkan kesabaran raja dalam menghadapi kasus yang tidak masuk akal, serta bagaimana masyarakat turut menyaksikan proses keadilan dijalankan, berikut kutipan bait keempat.

Ing maésa kawula déwaji, milamba kédah nédha nakira, ginaguyu ing wong akèh, déné lir wong puniku, tandya kundur ngédhaton aji, (hal. 114) wadya tan klilan bibar, kang nangkil sèdarum, sang nata dangu wiyosnya, dènnya nganti sagunging wadya kang nangkil, wiyosing ratonira.

Terjemahan:

Kerbau (milik) saya adalah rajanya. Oleh sebab itu, hamba wajib meminta anaknya. (Orang itu) ditertawakan oleh banyak orang, mengapa ada orang seperti itu.” (Raja) segera kembali ke istana. Seluruh rakyat tidak diijinkan bubar. Semua menunggu. Sang raja lama munculnya. Mereka menunggu. Seluruh rakyat yang menunggu munculnya raja mereka.

Pada akhirnya sang raja telah kembali dengan busana khas orang yang baru saja melahirkan lengkap dengan olesan ramuan dan mengenakan sabuk, tindakan simbolis ini merupakan bentuk sindiran halus tapi tajam dari sang raja kepada pihak yang bersikeras bahwa kerbau jantan bisa melahirkan. Dengan cara tersebut raja ingin menunjukkan bahwa mustahil dirinya seorang laki - laki baru saja melahirkan. Dari penggalan bait kelima ‘*babar priya lah iki sèsibar kunir*’ terlihat jelas cara cerdas raja dalam menegakkan keadilan, namun meski sudah disindir begitu orang yang diadili masih saja enggan untuk mengalah, berikut kutipan bait kelima.

Ngantya kasèp kang mèrdhata sami, nata duk miyos salin busana, lir wadon anyar bēbēlēh, sèsibar abēbēngkung, angandika sang nata maring, jalma kang pinradata, karang suwé ingsun, tan miyos lagi

pěputra, babar priya lah iki sěsibar kunir, yěka jalma tan kampah.

Terjemahan:

Sampai kelamaan (mereka) yang menunggu putusan pengadilan. Raja ketika muncul berganti busana bagaikan seorang Perempuan yang baru saja melahirkan. (Ia) mengolesi ramuan di dada serta mengenakan sabuk. Sang raja berujar kepada orang yang diadili, “Mengapa saya lama tidak segera muncul? (Itu karena) baru saja melahirkan. Lahir lelaki, lah ini boreh kunirnya.” Orang itu tidak mau mengalah.

Pada bait keenam kisah perkara kerbau jantan yang diklaim dapat melahirkan mencapai titik penegasan argumentatif. Teks menampilkan bentuk dialog kontras antara pihak yang diadili dengan sang raja. Pihak yang berselisih mengemukakan bantahan dengan logika bahwa hanya perempuan yang dapat melahirkan, bukan laki-laki (*‘priya babar gějawī wanodya’*). Ucapan ini sekaligus merupakan pengakuan tidak langsung bahwa klaim sebelumnya bersifat mustahil.

Raja kemudian menanggapi dengan strategi retorika. Ia menyatakan bahwa dirinya pun baru pertama kali mendengar bahwa kerbau jantan dapat beranak (*‘ingsun uga těmbé miarsi, kěbo lanang nak-anak’*). Ungkapan ini bersifat ironis, raja tidak menolak secara frontal, tetapi menggunakan pengakuan personal untuk menegaskan keanehan perkara. Dalam kajian filologi, cara raja menyelesaikan perkara ini bisa dipahami sebagai bentuk parodi hukum atau sindiran dalam proses peradilan. Raja menyampaikan kebenaran dengan logika yang sederhana, tetapi tetap kuat dan sulit untuk dibantah. Di bawah ini kutipannya.

Dadya matur dupara sang aji, priya babar gějawī wanodya, dawěk paduka sang rajèng, nata ngandikanipun, ingsun uga těmbé miarsi, kěbo lanang nak-anak, mung lagi tuturmu, pugas dénira mrědata, wontěn malih su (hal. 115) -jalma atitip wěsi, mring prěsanakanira.

Terjemahan:

Kemudian berkata, “Mustahil, raja. Laki-laki melahirkan kecuali perempuan.” Sudah pasti itu, paduka raja. Jawaban raja, “Saya juga baru tahu kerbau jantan melahirkan. Baru kali ini kejadian (seperti) yang kau tuturkan.” Putus sudah mereka mengadili. Ada lagi (kisah) seseorang yang menitipkan besi kepada kerabatnya.

Dengan demikian, bait keenam memperlihatkan dua hal penting. Pertama, raja berperan sebagai figur otoritas rasional yang mengembalikan perkara ke dalam kerangka nalar sehat. Kedua, penyelesaian ini juga berfungsi sebagai kritik sosial terhadap masyarakat yang kerap mempertahankan klaim tanpa dasar logis. Setelah perkara tersebut diputus, teks melanjutkan narasi dengan menghadirkan kasus baru, yakni tentang orang yang menitipkan besi kepada

kerabatnya.

Pada bait ketujuh mulai muncul konflik perkara baru. Seorang lelaki menitipkan besi kepada kerabatnya. Selang beberapa waktu ia meminta kembali barang tersebut, namun pihak yang dititipi justru beralasan aneh, besi itu sudah habis dimakan rayap. Klaim yang tidak masuk akal ini menjadi sumber perselisihan, hingga akhirnya kasus diajukan ke pengadilan. Dari penggalan ‘*wěsi měngangkang myang udaratih ěntěk pinangan ngrayab*’ jelas terlihat letak konflik, yaitu alasan mustahil yang dipakai untuk menghindari tanggung jawab. Inilah awal perkara yang kemudian akan ditangani oleh sang raja, berikut kutipan bait ketujuh.

*Wěsi měngangkang myang udaratih, karang kijang sakdhacin wratira,
duk dènjuluk wangsulana, kang dèntitipi mau, katiwasan wěsi dika dhi,
ěntěk pinangan ngrayab, tan wontěn kang kantun, dé sěksi bayinat kula,
dhadhap waru kang sami angudaněni, munggah maring pradatan.*

Terjemahan:

Besi *měngangkang* dan *udaratih*, karang kijang beratnya satu dhacin (61,76 kg). Ketika diminta mengembalikan, (orang) yang dititipi (menjawab), “Celaka! Besi (milik)mu dik habis dimakan rayap. Tidak ada yang tersisa. Adapun saksi yang sah dariku (adalah) si A dan si B.” Orang-orang yang melihat mengusulkan dibawa ke pengadilan.

Pada bait kedelapan, konflik semakin jelas ketika para jaksa tidak mampu lagi memutuskan perkara besi dimakan rayap. Ketidakmampuan itu membuat kasus diserahkan langsung kepada sang raja. Dari penggalan ‘*Pra jěksa wus tan wagěd ngěřěsi, dadya katur sang ratu piyambak*’ tampak bahwa alasan yang digunakan pihak berselisih benar-benar sulit diterima akal sehat. Dalam menghadapi perkara ini, raja tidak serta-merta memberikan keputusan. Ia justru menggunakan strategi humor dan sindiran. Setelah mempertimbangkan perkara, raja masuk ke dalam istana dan tidak lama kemudian keluar dengan penampilan yang mengejutkan: ia mengempit kendi dan mengenakan kain cawat ‘*kagyat sagung nata ngindhit jun pribadi, sarywa cawět nyampingnya*’. Penampilan teatrikal ini menjadi langkah awal raja untuk menyampaikan sindiran logis yang akan membongkar keanehan klaim besi dimakan rayap. Berikut ini kutipan bait kedelapan.

*Pra jěksa wus tan wagěd ngěřěsi, dadya katur sang ratu piyambak,
wus dènnalar sědayaně, purwaně kang pinadu, cipta děra sri narapati,
sawusira pěpriksa, sang nata ngědhatun, tan dangu dupi wiyosnya,
kagyat sagung nata ngindhit jun pribadi, sarywa cawět nyampingnya.*

Terjemahan:

Para jaksa sudah tidak dapat memutus perkara. Kemudian diserahkan kepada sang raja sendiri. Sudah dipikirkan seluruhnya yang menjadi

awal pertengkaran. Sang raja menimbang-nimbang. Setelah menyelidiki, sang raja kembali masuk ke istana. Tidak lama, ketika (raja) muncul semua orang kaget. Raja mengempit kendi sambil mengenakan kain cawat.

Pada bait kesembilan, konflik semakin menguat karena rakyat dan patih kebingungan melihat penampilan raja yang aneh. Mereka bertanya-tanya mengapa raja mengenakan kain cawat dan membawa kendi. Dari penggalan ‘*Dadya patih matur ing sang aji, wontěn punapa paduka nata*’ terlihat jelas bahwa tindakan yang dilakukan raja memang dimaksudkan untuk menimbulkan pertanyaan rakyat.

Di sinilah raja mulai menggunakan humor secara langsung. Ia menjawab bahwa ia hendak menolong samudra yang terbakar. Pernyataan ini tentu saja diluar nalar, namun dengan sengaja dilontarkan sebagai sindiran. Strategi humoris ini digunakan raja untuk memperlihatkan keabsurdan alasan pihak yang mengaku besi yang di titipkan bisa habis dimakan rayap. Demikian ini kutipannya.

Dadya patih matur ing sang aji, wontěn punapa paduka nata, (hal. 116)
déné acawět nyampingé, tur sarywa angindhut jun, isi toya ngandika aji,
hèh yata wruhanira, sun arsa tètulung, jaré sègara kobongan,
wadyaningsun kabèh aja na kang kari, nulung nyiram sègara.

Terjemahan:

(Peristiwa itu) menjadikan patih menyampaikan kepada sang raja, “Ada apakah paduka raja? Mengapa mengenakan kain cawat dan lagi mengempit kendi berisi air?” Raja berkata, “Hai ketahuilah. Aku hendak menolong. Katanya samudra kebakaran. Rakyatku semuanya, jangan ada yang tertinggal (segera) bahu-membahu menyiram samudra.

Setelah pada bait kesembilan raja menyatakan hendak menolong samudra yang terbakar. Pada bait kesepuluh ia melanjutkan aksinya dengan memerintahkan semua rakyat. Bahkan pihak yang sedang bersengketa diajak untuk ikut serta membawa air dan menyiram laut tersebut. Dari penggalan ‘*Tékan kang mèrtda ywa na kari, gawa banyu padha dhawuhana*’ tampak bahwa raja dengan sengaja melibatkan semua orang agar semakin jelas keanehan perintahnya itu.

Konflik pun mencapai puncaknya. Rakyat yang hadir menyadari bahwa perintah raja sama sekali tidak masuk akal, karena mustahil laut yang penuh air bisa terbakar. Strategi humor dan sindiran ini membuat rakyat berani menyatakan sendiri kemustahilan hal itu. Dengan demikian, raja berhasil membuka jalan untuk menegaskan bahwa alasan “besi dimakan rayap” sama-sama tidak logis. Berikut ini kutipan bait kesepuluh.

Tèkan kang mǝr#data ywa na kari, gawa banyu padha dhawuhana, katǝmu buri pǝpadon, iki kang luwih prǝlu, kang mrǝdata ciptaning ati, dǝnya lumuh kangǝlan, kinǝn atǝtulung, nyiram sǝgara kobongan, dadya wani matur marang sri bupati, dǝnǝ langkung dupara.

Terjemahan:

Bahkan yang (sedang) mengadili jangan sampai ada yang tertinggal. Suruhlah semua membawa air. Perseteruan dipikir nanti. Ini (ada) yang lebih penting.” Yang (sedang) mengadili berpikir. Mereka tidak mau kesulitan (jika) disuruh membantu menyiram samudra yang terbakar. Menjadikan (mereka) berani menyampaikan kepada raja bahwa hal itu sangat mustahil.

Setelah rakyat berani menyatakan bahwa samudra tidak mungkin terbakar, pada bait ke-11 raja menutup perkara dengan sindiran yang sangat jelas. Ia menegaskan bahwa jika laut yang penuh air saja tidak mungkin terbakar, maka sama mustahilnya dengan alasan bahwa besi bisa habis dimakan rayap. Dengan demikian, raja berhasil menyelesaikan perkara melalui logika sederhana yang disampaikan dengan cara humoris.

Konflik pun diselesaikan secara tuntas. Orang yang bersalah ditangkap dan diwajibkan mengganti besi titipan yang telah diada-adakan alasannya. Perkara ini menjadi bukti bagaimana teks yang berjudul *Barkahing Ratu Adil* tidak hanya menyajikan kisah hukum, tetapi juga menyampaikan kritik sosial dengan gaya parodi dan sindiran, berikut kutipan bait ke-11.

Saupami sǝgantǝn kabǝsmi, dǝnǝ sakǝlangkung gǝng kang toya, sang nata pangandikanǝ, sira mukalkǝn mring sun, ing sunu ga sǝmono maning, mo (hal. 117) -kalkǝn tuturira, sun tǝmbǝ angruwǝsi tǝk pinangan ngrayab, gya cinǝkǝl kinǝn anǝmpuhi ag(l)is, kǝhning wǝsi titipan.

Terjemahan:

Jikalau sampai samudra terbakar karena begitu luas air (samudra). Perkataan sang raja, “Kalian mustahilkan (ucapan) padaku. Anak itu juga demikian. Ucapannya mustahil. Aku akan menyelesaikan sampai selesai (perkara besi) yang dimakan rayap.” (Orang itu) segera ditangkap dan disuruh membayar kompensasi dengan segera seluruh besi titipan.

5. Kesimpulan

Teks yang berjudul *Barkahing Ratu Adil* dalam naskah *Dasanama saha Pǝpalik ode* Pi.6 koleksi Perpustakaan Widyapustaka Pura Pakualaman memperlihatkan bagaimana karya sastra Jawa tidak hanya berfungsi sebagai sarana hiburan, melainkan juga sebagai media

pendidikan moral dan kritik sosial. Melalui alur cerita yang dikemas dalam bentuk tembang, kisah-kisah perkara mustahil seperti kerbau jantan yang dianggap beranak hingga besi yang dimakan rayap dipakai sebagai simbol untuk menyingkap ketidaklogisan dalam berpikir maupun bertindak. Dari peristiwa-peristiwa tersebut tergambar bahwa masyarakat Jawa pada masa lalu menggunakan sastra sebagai alat untuk menyampaikan kritik terhadap perilaku manusia yang tidak rasional dan merugikan orang lain.

Peran raja dalam teks ini muncul sebagai figur pemimpin ditengah-tengah masyarakat yang menghadirkan kebenaran. Raja bukan sekadar pemimpin politik, tetapi juga seorang pengadil yang harus bijaksana, arif, dan memiliki kecerdikan dalam menghadapi perkara. Cara raja menyelesaikan masalah dengan humor dan logika sederhana merupakan bentuk sindiran halus sekaligus pesan moral bahwa kebenaran selalu dapat ditegakkan dengan akal sehat. Dengan demikian, *Barkahing Ratu Adil* mencerminkan pandangan ideal masyarakat Jawa mengenai kepemimpinan yakni seorang raja yang mampu menegakkan keadilan dengan kebijaksanaan, disertai sikap welas asih terhadap rakyatnya.

Secara keseluruhan, *Barkahing Ratu Adil* dapat dipahami sebagai teks yang memadukan tiga nilai yaitu estetika, etika, dan edukasi. Nilai estetika sehubungan dengan penyampaian teks dengan media puisi tembang macapat. Adapun nilai etika dan edukasi sehubungan dengan muatan pelajaran bahwa keadilan sejati lahir dari sikap arif bijaksana dalam mengambil keputusan serta penggunaan logika yang sehat untuk menyelesaikan persoalan. Hal ini sekaligus sebagai petanda bahwa warisan budaya relevan untuk direnungkan untuk kehidupan masa sekarang, terutama terkait pentingnya pemimpin yang adil, masyarakat yang menjunjung nalar. Kesadaran bahwa sastra memiliki peran besar dalam membentuk nilai dan pandangan hidup masyarakat itu adalah hal yang penting.

6. Daftar Pustaka

- Ancok, D. (1996). Humor Juga Alat Kontrol Sosial dalam Prisma No. 1 Tahun XXV. *Jakarta: LP3ES Indonesia*.
- Danandjaja, J. (1994). *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- . (2001). Humor Mahasiswa. Cetakan kesepuluh. Cetakan pertama tahun 1990. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

- McGhee, P. E., & Pistolesi, E. (1979). *Humor: Its origin and development*. San Francisco: WH Freeman.
- Mulyani, S. (2005). Humor dalam majalah Djaka Lodang (Kajian Bentuk Humor). *LITERA*, 4(1).
- Rahmat. 2025. “Implementasi Sěstradi dalam Teks-Teks Dongeng Skriptorium Pakualaman: Kajian Filologi”. Disertasi pada program studi Ilmu-Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Saktimulya, Sri Ratna (penyunting). 2005. *Katalog Naskah-Naskah Perpustakaan Pura Pakualaman*. Jakarta:Yayasan Obor Indonesia.
- Sangidu. (2005). *Penelitian Sastra: Pendekatan, Teori, Metode, Teknik dan Kiat*. Yogyakarta: Seksi Penerbitan Sastra Asia Barat, FIB Universitas Gadjah Mada.
- Septiani, R. A. D., Widjojoko, & Wardana, D. (2022). Implementasi program literasi membaca 15 menit sebelum belajar sebagai upaya dalam meningkatkan minat membaca. *Jurnal Perseda*, 5(2).
- Suprana, J. (2013). *Humorologi*. PT Elex Media Komputindo.
- Yuliani, W. (2018). Metode penelitian deskriptif kualitatif dalam perspektif bimbingan dan konseling. *QUANTA: Jurnal Kajian Bimbingan Dan Konseling Dalam Pendidikan*, 2(2).

CITRA MISTIS TOKOH PEREMPUAN DALAM KARYA SASTRA TRADISIONAL BALI

I Nyoman Duana Sutika

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana

Alamat Email : duana_sutika@unud.ac.id

Abstrak :

Perempuan dalam berbagai ranah kehidupan sosial, kerap dilabeli dengan citra negatif terhadap dirinya. Dalam beberapa karya sastra tradisional Bali mengejawantahkan adanya citra mistis perempuan yang menggambarkan kelekatan perempuan dengan ajaran terselubung yang di Bali umum disebut ilmu hitam (*ngiwa*). Lakon cerita yang memberikan sinyalemen bahwa kaum perempuan mempunyai frekuensi yang seirama dengan hadirnya ilmu magik di Bali. Karya sastra, seperti *Cerita Tangting Mas dan Tangting Rat*, *Angling Dharma*, *Dukuh Suladri*, dan *Ni Puyung Sugih* menyajikan gambaran tentang kompleksitas peran tokoh perempuan dengan hiruk pikuk kehidupan sosial berkaitan dengan kepercayaan mistis yang melekat dalam diri perempuan. Karya sastra Bali tradisional dengan sajian cerita mistis, umumnya meniscayakan tokoh perempuan hadir di dalamnya. Kehadiran sosok perempuan yang mempunyai kekuatan mistis melampoi kekuatan fisik umumnya.

Kata kunci: citra, mistis, perempuan, karya sastra

Abstract:

Women in various spheres of social life are often labeled with negative images. Several traditional Balinese literary works portray a mystical image of women, depicting their association with esoteric teachings commonly referred to in Bali as *ilmu hitam* (black magic or *ngiwa*). The narratives in these works suggest that women are perceived to have a resonance with the presence of magical forces in Bali. Literary texts such as *Cerita Tangting Mas and Tangting Rat*, *Angling Dharma*, *Dukuh Suladri*, and *Ni Puyung Sugih* illustrate the complexity of female characters in the midst of social dynamics related to mystical beliefs that are attributed to women. Traditional Balinese literature, particularly those with mystical themes, often necessitates the presence of female characters. These women are frequently portrayed as possessing mystical powers that transcend ordinary physical strength.

Keywords: image, mysticism, women, literary works

1. Pendahuluan

Di dalam paradigma androsentrisme laki-laki umum ditampilkan sebagai subjek pemberi nama dari realitas sedangkan perempuan hanya sebagai objek sebagaimana tampak oleh laki-laki (Rohmaniyah, 2014: 42). Dengan demikian laki-laki hampir di segala lini punya kuasa untuk menuduh lawan jenisnya dengan label tertentu yang menguntungkan dirinya. Implikasinya dalam kehidupan masyarakat Bali menunjukkan betapa perempuan mengalami subordinasi, termasuk penggambaran perempuan dengan stereotif sebagai sosok mistis yang tidak umum terjadi pada laki-laki. Stereotif kaum laki-laki melahirkan tuduhan bahwa kaum perempuan lebih mudah dilekati oleh sifat-sifat mistis. Hal ini yang tergambar dalam beberapa karya sastra tradisional Bali, yang menjustis kaum perempuan mewarisi sifat-sifat mistis yang jarang terjadi pada kaum laki-laki. Beberapa karya sastra tradisional Bali yang menunjukkan hal tersebut, seperti, Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat, Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri. Tidak mustahil diduga karya sastra tradisional Bali ini ditulis oleh kaum laki-laki.

Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat bahkan diketahui menjadi sumber inspirasi lahirnya lakon Calonarang, yang sampai kini hidup dalam tatanan sosial masyarakat sebagai lakon paling mistis di Bali. Tokoh Calonarang bukan asing lagi bagi kebanyakan masyarakat Bali, terlebih mereka yang terlibat dalam prosesi *ngaturang ayah nyolahang, nyunggi tapakan Ida Bhatara*. Rangda (atau dengan sebutan lainnya) dan Rarung, dan Barong adalah simbol-simbol mistis yang diyakini masyarakat Bali mempunyai kekuatan yang luar biasa. Sedangkan Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri hanya menandai bahwa di dalamnya terdapat peran perempuan dalam mengendalikan dan menguasai ilmu magik (di Bali disebut *leak*). Pertanyaan intinya dalam tulisan ini adalah mengapa perempuan Bali lebih dianggap punya potensi lebih kuat atau lebih mudah menguasai ilmu magik/leak dibandingkan dengan keberadaan laki-laki. hal ini dikaitkan dengan kehadiran lahirnya karya sastra Bali tradisional Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat, Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri.

2. Metodologi

Data bersumber dari beberapa nukilan teks dalam karya sastra tradisional Bali naratif dengan mengambil beberapa teks cerita Bali. Menganalisis objek sastra sebagai teks digunakan metode kualitatif Fashri (2007: 36-37) yang menyatakan bahwa gagasan yang didudukkan tidak mendasarkan pada angka-angka, melainkan atas pandangan, pendapat dan

pemikiran. Dikuatkan oleh Ratna (2010: 94) bahwa dalam penelitian kualitatif tidak semata-mata mendeskripsikan tetapi yang lebih penting adalah menemukan makna yang terkandung di baliknya, sebagai makna tersembunyi atau dengan sengaja disembunyikan.

3. Hasil

Dalam beberapa teks karya sastra tradisinal Bali menunjukkan tokoh perempuan sering dianggap lebih mudah menyerap atau terhinggapi ilmu magik. Tidak jelas sebabnya, tetapi ada sinyalemen bahwa perempuan lebih mudah dilekati ilmu magik karena mempunyai kedekatan genetis dan mempunyai kesamaan frekwensi dengan pemilik sumber ilmu tersebut. Calonarang (Rangdeng Dirah) dianggap atau diyakini masyarakat Bali sebagai tokoh sentral pemilik ilmu (*kawisesan*) tertinggi yang konon dalam mitos disebut ilmu magik (*leak*). Rangdeng Dirah yang dulu bertempat tinggal di Jawa pada zaman Kediri, konon ilmu *leak* yang ditekuninya telah berpindah/terbawa ke Pulau Bali. Hal ini direkatkan melalui Cerita Calonarang yang sampai kini bahkan semakin populer dan diyakini masyarakat Bali sebagai lakon mistis dan sumber inspirasi kekuatan ilmu magik di Bali.

4. Pembahasan

Citra mistis perempuan dalam teks tradisional Bali ditandai oleh adanya peran tokoh perempuan dalam cerita dikaitkan dengan tokoh perempuan yang memiliki ilmu magik yang di Bali dikenal dengan istilah *panggiwa*. Beberapa cerita, seperti Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat, Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri, menguatkan sinyalemen dalam diri kaum perempuan melekat sifat-sifat mistis. Karya sastra hadir sebagai sebuah ciptaan mengambil sesuatu dari apa yang didengar, dilihat, dialami dan dirasakan oleh pengarang yang kemudian menyajikannya dalam bentuk karangan yang niscaya tidak lepas dari tafsir subyektivitas pengarang sendiri. Oleh karenanya karya sastra yang bersifat mistis lahir dari kepekaan seorang pengarang yang sering mengambil tokoh perempuan sebagai tokoh yang mumpuni dalam ilmu hitam.

Masyarakat Bali sampai kini seakan telah dilekati keyakinan bahwa kaum hawa (perempuan) lebih mudah menguasai ilmu mistis yang di Bali sering disebut *leak*. Ada kecendrungan perempuan dianggap lebih mudah menyerap dan menyelami ilmu-ilmu mistis ini karena menurut Subagia (2011: 168) perempuan (kaum hawa) mempunyai kesamaan energi dan kesetaraan sifat alamiah dengan Hyang Bherawi sebagai pemberi ilmu *leak* tersebut; bahwa energi tertentu akan menarik energi sejenis dari alam raya ini. Berbagai

macam penafsiran yang menyelimuti kehadiran tokoh mistis terdapat dalam beberapa cerita tradisional Bali, seperti Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat, Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri, akan dibahas berikut.

4.1 Citra Mistis Tokoh Perempuan Dalam Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat

Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat adalah teks naratif bersifat istanasentris, mengisahkan seorang raja dan permaisurinya yang melakukan *dewa sraya* (melakukan tapa mohon agar dikabulkan anak). Atas lakunya tersebut ia dikaruniai dua anak, laki-laki dan perempuan namun anak yang dilahirkan berwujud binatang (babi) sehingga anak tersebut dibuang ke kuburan. Merasa jengah dan malu, kedua anak yang dibuang tersebut konon melakukan tapa memohon agar wujud fisiknya berubah menjadi manusia. Harapannya terkabul, kedua anak tersebut berubah menjadi manusia, anak pertama (perempuan) mendapat anugrah dari Bhataras Durga diberi nama Tantung Mas dan adiknya yang laki-laki diberi anugrah oleh Bhataras Siwa diberi nama Tantung Rat.

Kedua anak tersebut malu untuk kembali ke kerajaan ayahnya (Padelegan) karena sebelumnya ia dibuang oleh ayahnya, dan memutuskan untuk pergi ke kerajaan Dirah. Sesampainya di kerajaan Dirah, Tantung Mas dipersunting menjadi permaisuri oleh raja Dirah dan adiknya Tantung Rat diangkat menjadi penasihat (*Bagawanta*). Akhirnya Oleh persoalan keluarga yang sepele, suatu ketika Tantung Mas tidak bisa mengendalikan kemarahannya kepada raja suaminya yang telah membunuhnya menjadi abu oleh kekuatan kesaktiannya yang diterima dari Bhataras Durga. Sejak saat itulah Tantung Mas diberi julukan Rangdeng Dirah atau Walunateng Dirah (janda dari kerajaan Dirah). Kelakuan Rangdeng Dirah yang demikian, menjadikan adiknya Tantung Rat yang telah bergelar Mpu Paradah (sering di Bali disebut Mpu Baradah) sangat kecewa, dan tidak berdaya menasihati kakaknya sehingga memilih mengasingkan diri tinggal di kerajaan Penulisan.

Cerita Calonarang ini menjadi puncak mistis bagi sosok perempuan yang mendalami ilmu magik (*leak*), karena sosok Rangdeng Dirah diyakini telah menguasai ilmu magik tertinggi yang dianugrahi oleh Bhataras Durga. Tokoh Madusegara dalam Cerita Calonarang berwujud Rarung, dinyatakan sebagai sosok perempuan yang pernah menguasai ilmu magik melampaui Rangdeng Dirah, oleh suatu hal diturunkan sendiri tingkat ilmunya oleh pemberinya Bhataras Durga. Yendra (2013: 16) menyebutkan bahwa Bhataras Durga sempat menambah ilmu *pangleakan* Ni Madusegara melebihi Tantung Mas karena Tantung Mas (Rangdeng Dirah) dianggap ingkar karena sempat tidak menerima Ni Madusegara sebagai muridnya dan tidak berusaha menyebarkan ilmunya kepada orang-orang. Sebelumnya

Walaupun Bhatara Durga telah berjanji hanya menganugrahkan ilmu magik/*leak* tertinggi kepada Tangting Mas (Rangdeng Dirah), seperti kutipan berikut.

..., Nandalah yang paling sakti di jagat ini, tiada yang bisa menandingimu (Subagia, 2011: 64)

Cerita Tanting Mas dan Tanting Rat inilah yang menginspirasi adanya Cerita Calonarang yang sampai kini melekat dan populer dalam budaya religius masyarakat Bali disebut Cerita Calonarang. Dalam Cerita Calonarang Rangdeng Dirah (Walunateng Dirah) dianggap sebagai tokoh utama tampil sebagai sosok wajah yang menyeramkan, umum dikenal oleh masyarakat Bali serupa dengan wajah seseorang perempuan berambut gimbal terjurai, lidah menjulur, taring dan kuku mencengkram dengan susu bergayutan. Sebuah refleksi yang sungguh menyeramkan, menjijikkan, memalukan, untuk citra seorang perempuan. Cerita Calonarang ini sering mendapat pencitraan yang kurang beradab pada masyarakat Bali, terutama karena perilaku dan kemampuan ilmu *pangleakan* yang dimiliki sosok perempuan bernama Rangdeng Dirah. Keadaan ini secara tidak sadar berimplikasi buruk bagi ibu-ibu (perempuan) khususnya yang bernasib sama dengan keadaan Ni Calonarang, terutama pada status janda yang disandangnya. Walaupun secara kasat mata tidak ada hubungan sama sekali antara janda Dirah dengan kenyataan yang dialami oleh seorang ibu janda dalam kenyataan kehidupan ini.

Masyarakat Hindu Bali umumnya menuduh kaum perempuan lebih mudah dan punya potensi lebih besar untuk menguasai ilmu *pangleakan* (*aji wegig/darma weci*) yang sering disebut juga *aneluh anesti anranjana*. Persepsi semacam ini dikemukakan Rohmaniyah (dalam Surahmat: 2016: 226) karena praktek dan pemahaman agama bersifat androsentris menurut perspektif laki-laki. Handayani 2006: 66) juga menyampaikan bahwa ilmu pengetahuan yang bersifat andosentrisme senantiasa menjadikan perempuan hanya sebagai objek pasif. Pendapat senada dinyatakan Nuryanti (2019: 18) bahwa sejarah hanya milik kaum laki-laki yang cenderung maskulin dan punya kekuasaan patriarkal. Akibatnya banyak terjadi sinyalemen stereotif termasuk tuduhan kerentaan terhadap perempuan (*dadong*) nan bungkuk karena usianya yang usur dibayangi oleh sosok Calonarang (Rangdeng Dirah) sehingga terjadi sinyalemen negatif bagi perempuan tersebut (dicurigai *bisa ngleak*), dan tidak terjadi persepsi yang sama pada kerentaan laki-laki. Walaupun diketahui sesungguhnya ilmu *pangleakan* tersebut bisa dikuasai oleh baik kaum laki-laki atau perempuan.

Klimak peristiwa mistis dari Cerita Tanting Mas dan Tanting Rat ini adalah ketika Rangdeng Dirah sangat marah karena ia merasa anaknya dipecundangi oleh Mpu Bahula, murid dari Mpu Bharadah. Kemarahannya ini dilampiaskan dengan menebarkan wabah

penyakit meluluhlantakkan seluruh wilayah kerajaan Kediri. Pada akhirnya kekuatan ilmu *leak* Walunateng Dirah hanya bisa ditundukkan atau dikalahkan oleh Mpu Bharadah. Lakon ini di Bali disebut Calonarang, cerita mistis yang menunjukkan atau menggambarkan puncak mistis/*kawisesan* (ilmu *leak*) di Bali.

4.2 Citra Mistis Tokoh Perempuan Dalam Cerita Angling Dharma

Cerita Angling Dharma (dengan berbagai versi cerita) merupakan penggalan Cerita Tantri yang di dalamnya mengisahkan seorang raja yang sangat bijaksana dan sangat dihormati oleh rakyatnya. Oleh karena kebijaksanaannya, tokoh Angling Dharma dianugrahi oleh Anantaboga (raja ular) sebuah ilmu rahasia yang bisa mendengar (meresapi) suara binatang. Kemampuan Angling Dharma yang mengetahui akan suara binatang ini justru mencelakai dirinya. Saat ia sedang bercumbu melakukan hubungan asmara (*maledang- ledangan*) dengan istrinya, ia dikagetkan oleh suara cecak yang menggelitik tepat berada di atas tempat tidurnya. Cecak perempuan berucap menyindir kepada pasangannya bahwa ia ingin sekali diperlakukan seperti Angling Dharma yang sedang mencumbu istrinya. Raja Angling Dharma kemudian nyinyir, tersenyum sendiri mendengar ucapan cecak tersebut, yang menyebabkan permaisurinya (Pradnyaswari) tersinggung atas senyuman suaminya. Inilah ikwal malapetaka terjadi karena permaisuri tidak terima atas senyuman Angling Dharma yang dianggapnya merendahkan dirinya. Permaisuri (Diah Prameswari) tidak terima dan bertekad mengakhiri hidupnya tanpa bisa dibendung, untuk membuktikan kesetiaannya dengan menceburkan dirinya ke dalam api unggun.

Untuk menebus kesalahannya ini Angling Dharma lalu mengembara (*murang lampah*), sampai di kerajaan Alasmaya yang dipertemukan dengan anak kesayangan raja bernama Widata dan Widati. Kedua bersaudara ini dipersunting oleh Angling Dharma menjadi istrinya. Tetapi yang terjadi kemudian, setelah beberapa waktu tinggal di Alasmaya, istrinya Widata dan Widata ternyata diketahui menganut ilmu hitam (magik) sehingga mereka berdua kelihatan cantik jelita. Selain itu pada suatu malam mereka berdua diketahui secara sembunyi-sembunyi pergi ke kuburan untuk mencari mayat sebagai makanannya.

Cerita Angling Dharma ini menyajikan satu dari beberapa cerita yang berbau mistis, yang ditandai oleh keterlibatan kaum perempuan yang melakukan perbuatan yang tidak masuk akal. Sifat-sifat dan laku mistis sering tidak bisa diukur dengan akal sehat, karena yang dilakukan pelakunya sering bertolak belakang dengan kenyataan yang umum dilakukan oleh manusia. Dalam gambaran Cerita Angling Dharma, secara mistis tokoh Widata dan Widati

pada suatu malam dinyatakan merasa sangat lapar, dan haus karena pengaruh kekuatan ilmu magiknya, seperti dalam penggalan kutipan teks berikut.

...,ketika tengah malam menjelang, ilmu pengleakan Widata dan Widati kumat. Rasa dahaga, haus, gerah bercampur baur menjadi satu. Karena sudah mahir maka kedua bersaudara itu memusatkan pikiran sejenak dan setelah itu, masing- masing roh mereka sudah meloncat dari tubuhnya. Dengan meraga sukma Widata- Widati meninggalkan Angling Dharma yang tertidur pulas,... (Subagia, 2011: 57-58)

Hadirnya tokoh Widata-Widati pada kutipan di atas secara implisit menjelaskan bahwa sosok atau tokoh perempuan lebih mudah mewarisi ilmu magik. Sosok Widata dan Widati sejak masih muda telah dibekali atau diwarisi ilmu magik oleh orang tuanya untuk tujuan tertentu. Walaupun dalam Cerita Angling Dharma, tokoh utama Angling Dharma juga telah menguasai ilmu yang tidak kalah mumpuninya dibandingkan dengan ilmu magik istrinya Widata dan Widati. Takut belangnya diketahui oleh suaminya, Widata-Widati yang merasa telah diketahui (diintip) kelakuannya oleh suaminya, lalu menyerang suaminya Angling Dharma yang merubah wajahnya menjadi belibis putih.

4.3 Citra Mistis Tokoh Perempuan Dalam Cerita Dukuh Suladri

Pelaku mistis dalam Cerita Dukuh Suladri adalah tokoh perempuan bernama Dayu Datu. Kekawatiran akan perilaku Dayu Datu, masyarakat yang tinggal di sekitar desa tersebut mengusirnya hingga ia tinggal di Gunung Mumbul bersama abdi setianya Ni Klinary dan sisya-sisya yang lain. Kesempatan ini dimanfaatkan oleh tokoh Wayan Buyar seorang pria yang merasa diri paling hebat dan kaya untuk mendapatkan cinta Ni Kusuma Sari dengan bantuan Dayu Datu. Dengan memelas Wayan Buyar bermaksud melamar Ni Kusuma Sari, tetapi selalu ditolak Ni Kusuma Sari. Berbagai macam cara, janji dan rayuan dicoba dilakukan oleh Wayan Buyar, Ni Kusuma Sari tetap kukuh akan cintanya pada saudara sepupunya I Mudita. Wayan Buyar kehabisan akal, ia marah, terbakar oleh api cemburu lalu memaksa melarikan Ni Kusuma Sari. Kebejatan Wayan Buyar diketahui oleh ayahnya Dukuh Suladri yang kemudian mengerahkan semua binatang di hutan Gunung Kawi untuk menyelamatkannya Ni kusuma Sri. Wayan Buyar tak mampu berbuat apa-apa kecuali melepaskan Ni Kusuma Sari dan berlari menyelamatkan diri.

Perasaan kesal, kecewa, marah, dendam, bercampur menyelimuti pikiran Wayan Buyar yang kemudian bermaksud membalas dendam dengan meminta bantuan pada Dayu Datu. Disepakatilah bahwa Dayu Datu akan membantu Wayan Buyar untuk membuat wabah penyakit di wilayah tempat tinggal Dukuh Suladri. Dayu Datu, Ni Klinary dan para sisya

menuju Setra Gandamayu, berdoa, memohon restu Sanghyang Durga Berawi agar dapat menyebar wabah penyakit. Wabah penyakit aneh menyerang masyarakat. Banyak warga sakit secara tiba-tiba kemudian meninggal. Kondisi masyarakat seperti ini membuat Dukuh Suladri bersedih. Berkat kemampuan dan pengetahuannya, Dukuh Suladri mampu mengetahui bahwa wabah penyakit aneh ini adalah ulah dari Dayu Datu atas permintaan Wayan Buyar. Segeralah Dukuh Suladri menuju Gunung Mumbul. Maka terjadilah adu kesaktian antara Dukuh Suladri melawan Dayu Datu.

Sebutan tokoh Dayu Datu mengingatkan pada kelas sosial masyarakat Bali dimana Dayu (singkatan nama Ida Ayu) ini menempati posisi tertinggi dalam perspektif kewangsaan.. Sebutan Dayu Datu menginspirasi atau menguatkan betapa mumpuninya tingkat ilmu magik yang dimiliki oleh kaum perempuan karena berasal dari tingkat *kasta/wangsa* tertinggi di Bali.

4.4 Citra Mistis Tokoh Perempuan Dalam Cerita Ni Puyung Sugih

Tokoh Puyung Sugih terdapat dalam dua cerita Bali yang berbeda; *pertama*, hadir sebagai tokoh anak dari seorang janda bernama Ni Simbar Mas, seorang ibu atau perempuan yang sangat ditakuti oleh masyarakat sekitar karena memiliki ilmu hitam atau ilmu magik/*pangiwa*. Ni Luh Puyung Sugih, anak semata wayang Ni Simbar Mas memiliki paras yang sangat cantik. Meski demikian beberapa kali menikah tak satupun umur pernikahannya berlangsung lama karena setiap mencari pasangan selalu menggunakan ajian (ilmu) *pudak setegal*.

I Gede Waras, yang sebelumnya pernah menjadi suami dari Ni Luh Puyung Sugih, kini berniat kembali rujuk. Tetapi Ni Luh Puyung Sugih selalu menolaknya. I Gede Waras marah, karena harga dirinya merasa direndahkan/terinjak-injak atas penolakan bekas istrinya tersebut dan tetap bertekad agar Ni Luh Puyung Sugih kembali kepada dirinya. Akhirnya dengan *guna-guna*, menggunakan kekuatan dukun (*balian*) ia berhasil menundukkan Ni Luh Puyung Sugih kembali kepada dirinya. I Gede Waras segera melarikan Ni Luh Puyung Sugih. Mengetahui anaknya dilarikan oleh I Gede Waras, Ni Simbar Mas sangat marah, tidak terima akan perlakuan terhadap anaknya. Melalui kemampuannya, ia mengetahui bahwa I Gede Waras dengan bantuan seorang balian telah mengguna-gunai/ menggunakan kekuatan *pengasih-asih* untuk menarik hati Ni Luh Puyung Sugih. Segera Ni Simbar Mas mengumpulkan para sisya/murid-muridnya, memerintahkan agar mencari keberadaan I Gede Waras dan membawa kembali Ni Luh Puyung Sugih. Secara bersama-sama mereka

memohon anugrah Bhatari Durga untuk dapat mengalahkan I Gede Waras. Akibatnya banyak warga Bang Waringin (wilayah tempat tinggal I Gede Waras) menjadi korban kemarahan Ni Simbar Mas. Keadaan ini terdengar oleh maha patih Kerajaan Bang Waringin bernama Karang Pandung yang bermaksud membela kerajaannya. Tidak terima wilayahnya terkena wabah penyakit akibat ulah Ni Simbar Mas, akhirnya keduanya mengadu kesaktian.

Ada sedikit perbedaan penyajian tokoh Ni Puyung Sugih. Dalam *Geguritan Puyung Sugih* Karya Mpu Sangging (dari Bastala Buleleng), tokoh diberi nama Ni Wayan Puyung Sugih. Ia lahir dari orang tua yang sangat sederhana (miskin) tetapi oleh takdir dari kecil telah memiliki kesantunan, kecerdasan dan keistimewaan lain melebihi orang pada umumnya. Semasih dalam kandungan ayahnya sempat berucap (berkaul) apabila anaknya lahir baik laki-laki atau perempuan akan dikawinkan sebelas kali tetapi tetap perawan. Inilah kemudian yang membebani Ni Wayan Puyung Sugih, karena harus membayar kaul orang tuanya. Caranya kemudian, dalam setiap perkawinannya, Ni Wayan Puyung Sugih membentengi dirinya dengan rambu-rambu bahwa setiap calon suaminya harus mentaati persyaratan yang diajukan. Apa yang terjadi kemudian, karena begitu berat syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi suami ideal yang dimintakan Ni Wayan Puyung Sugih, kesebelas laki-laki yang pernah menjadi suaminya tidak satupun yang bisa memenuhi atau mentaati rambu-rambu yang diisyaratkan. Akhirnya Ni Wayan Puyung Sugih kembali ke orang tuanya dalam keadaan perawan. Walaupun dalam sebelas kali perkawinan tersebut tidak jarang Ni Wayan Puyung Sugih mengalami kesulitan dan tekanan.

Perkawinannya dengan I Gede Waras misalnya, ia sempat dibuat buta oleh kekuatan magik seorang dukun atas permintaan bantuan suaminya. Pada perkawinannya dengan Prabu Bang Waringin (perkawinan ke sebelas), Ni Wayan Puyung Sugih sempat mau diperkosa oleh Patih Karang Bandung atas suruhan tuannya. Ki Patih tidak berdaya melakukan niatnya karena keburu linglung, sehingga menyebut Ni Wayan Puyung Sugih mempunyai ilmu magik/leak.

Tokoh Ni Luh Puyung Sugih sebagaimana diungkapkan dalam versi pertama, jelas sekali dirinya mempunyai ilmu magik yang ditafsirkan diberikan oleh ibunya Ni Simbar Mas dan ilmu tersebut digunakan oleh pemiliknya untuk menggaet setiap lelaki yang diinginkan. Berbeda dengan tokoh Ni Wayan Puyung Sugih dalam bentuk cerita *geguritan*, secara kasat mata ia tidak memiliki ilmu magik bahkan ia digambarkan sebagai perempuan yang sangat taan dengan ke dua orang tuanya, tetapi ia mempunyai kemampuan yang luar biasa yang

menyerupai ilmu tersebut, sehingga ia selamat dari marabahaya ancaman dari orang yang mau mencelakainya.

5 Simpulan

Cerita Tantung Mas dan Tantung Rat yang di Bali terintegrasi menjadi Cerita Calonarang memberikan sinyalemen, sebuah penguatan atau puncak sebuah persepsi tentang citra mistis dengan pelaku kaum perempuan yang dianggap lebih mudah untuk menguasai ilmu magik (*pangleakan*) dibandingkan dengan kaum laki-laki. Citra perempuan di balik manifestasi budaya seperti ini seakan telah menjadi warisan budaya yang diterima dan diyakini masyarakat Bali secara umum. Kaum hawa (perempuan) pun seakan tidak berdaya untuk melawan atau membantah sinyalemen tersebut. Kenyataan memang menunjukkan bahwa kaum perempuan sering dirugikan oleh tatanan masyarakat yang bersifat androsentrisme dan niscaya dilihat dari sudut pandang patriarki. Perempuan nampak biasa sebagai korban budaya karena kekuatan patriarki masyarakatnya. Demikian pula yang tertuang dalam Cerita Angling Dharma, Cerita Ni Puyung Sugih, dan Cerita Dukuh Suladri mensinyalemen bahwa cerita yang berbau mistis niscaya perempuan ada di dalamnya.

Daftar Pustaka

- Fashri, Fauzi. 2007. *Penyingkapan Kuasa Simbol, Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose.
- Handayani, Trisakti dan Sugiarti. 2006. *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: UMM Press.
- Nuryanti, Reni dan Bachtiar Akob. 2019. *Perempuan Dalam Historiografi Indonesia (Eksistensi dan Dominasi)*. Yogyakarta: CV Budi Utama
- Ratna, Nyoman Kuta. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Romaniyah, Inayah. 2014. *Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama Sebuah Jalan Panjang*. Fakultas Ushulludin: Yogyakarta
- Subagia, Jro Made Mangku. 2011. *Menyingkap Tabir Leak*. PT Pustaka Manikgeni: Denpasar
- Surahmat, Fathur Rokhman. 2016. *Politik Bahasa Penguasa*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara
- Yendra, I Wayan. 2013. *Leak Ngamah Leak Mengupas Tuntas Rahasia Ilmu Leak dan Cara Mengatasinya*. Surabaya: Paramita

Filsafat Sejarah Spekulatif, Filsafat Sejarah Kritis, dan Memahami Masa Depan: Sebuah Pengantar Diskusi

I Ketut Ardhana
Universitas Udayana
phejepsdrilipi@yahoo.com

Abstrak

Masyarakat Bali pada umumnya dalam menjalani kehidupan kesehariannya saat ini yaitu wartamana lebih banyak didasari atas apa yang terjadi di masa lalu. Bahkan, tidak sedikit yang tidak mau lepas dari pandangan yang memiliki perspektif atita tentang kelampauan itu. Akan tetapi, studi-studi tentang ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan yang berkembang dewasa ini tampaknya sudah mulai bergeser untuk berupaya memahami apa yang hendak dilakukannya lebih berfokus tentang pemikiran masa depan yaitu pemikiran nagata. Muncul pertanyaan di antaranya pertama mengapa perlu kita mengkaji pemikiran-pemikiran masa depan dalam mengisi kehidupannya sekarang ini. Kedua, bagaimana pemikiran itu hendaknya dapat dikembangkan dan dipraktekkan? Dan ketiga, apa makna pemikiran tentang masa depan ini untuk diterapkan dalam memperoleh pemaknaan tentang masa depan yang lebih baik dalam menjalani kehidupan ini. Studi ini mempergunakan pendekatan historis yang berdasarkan tradisi lisan yang berkembang di masyarakat sudah memiliki akar-akar budayanya.

Kata Kunci: pendekatan sejarah, filsafat sejarah spekulatif dan kritis, dan pemikiran masa depan.

Understanding The Future From A Historical Thought Perspective

I Ketut Ardhana
Udayana University
phejepsdrilipi@yahoo.com

Abstract

Balinese society in general, in living their daily lives today, is largely based on what happened in the past. In fact, many are unwilling to let go of their atita perspective on the past. However, recent developments in the social sciences and humanities appear to be shifting to understanding what they intend to do, focusing more on future thinking, namely nagata thinking. Questions arise, including: firstly, why is it necessary to study future thinking in our present lives? Secondly, how should this thinking be developed and practiced? And thirdly, what is the meaning of this future thinking when applied to gaining meaning for a better future in living this life. This study uses a historical approach based on oral traditions that have developed in society and have their own cultural roots.

Keywords: historical approach, speculative and critical philosophy of history, and future thinking.

1. Pendahuluan

Publikasi mengenai ensiklopedi masyarakat dan budaya umumnya bertitik tolak dari pemikiran-pemikiran kelampauan dan situasi saat sekarang. Tersedia sangat terbatas tentang pemikiran mengenai bagaimana masa depan itu hendaknya dipahami, sehingga pemikiran masa depan itu diharapkan dapat memberikan makna pada kehidupan masa kini. Dalam tradisi masyarakat dan budaya Hindu di Bali yang mayoritas penduduknya beragama Hindu terdapat konsep yang dikenal dengan *Tri Semaya* yang terdiri dari *atita*, maksudnya adalah masa lampau di mana terdapat penyesuaian dengan karma (dengan yang terjadi di masa lampau). Kedua, adalah *wartamana*, masa dan kehidupan masa kini, dan ketiga *nagata*, maksudnya adalah masa di hadapan yang akan datang di mana ada penyesuaian dengan karya (dengan yang akan terjadi di masa depan).

Dalam pemikiran mengenai masa depan ini dikaitkan dengan pemikiran dalam perkembangan filsafat sejarah (*speculative philosophy of history*) (Lihat: Nash, 1969) atau filsafat sejarah spekulatif yang berkaitan dengan permasalahan bagaimana memandang kehidupan ini dan bagaimana hendaknya dilaksanakan, sehingga memiliki makna dalam mencapai tujuan yang dilandasi pemikiran yang bijak atau dikenal dengan “*Moksartham jagadhita ya ca iti dharma*”, adalah sebuah frasa dalam bahasa Sanskerta yang merupakan tujuan utama dalam agama Hindu. Secara harfiah, frasa ini memiliki makna "Dengan dharma, untuk kesejahteraan dunia dan kebahagiaan akhirat." Meskipun demikian, memang terdapat pemikiran filsafat sejarah (White, 1987), namun dalam pemikiran dunia riset sebagaimana banyak dikembangkan saat ini, tentu di pihak yang lainnya pemikiran tentang (*critical philosophy of history*) atau filsafat sejarah kritis yang dalam kaitannya ini berhubungan dengan kajian teoretis dalam pemikiran dan penelitian sejarah tentu tidak dapat dikesampingkan begitu saja. Dan tentu dalam kaitannya dengan pemikiran teoretis ini hendaknya dapat dikembangkan pemikiran-pemikiran filosofis yang dapat dimaknai dalam memahami masa depan.

Dengan adanya dikotomi ini, tentu dalam tulisan ini tidak dipertentangkan, melainkan dicoba dipahami dalam konteks bagaimana cara kerja sejarah dalam memahami tidak hanya tentang masa lalu, masa kini, tetapi berupaya memahami masa depan. Sebagaimana dijelaskan tentang signifikansinya tentang peranan sejarah dengan menyebutkan bahwa: “*to all those who, whether in school or college, have the great responsibility of teaching history*” (Clark, 1967). Tulisan ini diuraikan menjadi tiga bagian yang terdiri dari bagian pertama pemikiran filsafat tentang sejarah mengenai masa lalu, kedua pemikiran tentang kekinian, dan ketiga pemikiran tentang masa depan itu sendiri.

2. Filsafat Sejarah Spekulatif

Tiap-tiap masyarakat dan budaya memiliki cara pandangnya sendiri tentang arti kehidupan (Baca: Hobsbawn, 1972: 1—26). Pandangan yang dimiliki itu dilandasi berbagai faktor di antaranya faktor tradisi budaya, agama, sudut pandang filsafat dan sebagainya. Pada umumnya masyarakat asli (untuk tidak menyebut istilah primitif) sangat tergantung dengan pemikiran filsafat yang berdasarkan tradisi dan budaya yang sudah berkembang sebelumnya yang hidup secara kuat dan turun temurun dalam tradisi budaya seperti dalam kaitannya dengan tradisi lisan, kearifan lokal dan sebagainya.

Masyarakat asli memiliki cara pandangnya sendiri tentang kehidupan yang dilakukannya sehari-hari. Pemikiran mereka sangat tergantung dengan dinamika alam semesta seperti gunung, laut, matahari, bumi, cuaca dan sebagainya. Tidak mengherankan mereka terbelenggu dengan rotasi kehidupan yang dialaminya secara rutin sehingga tidak mengherankan mereka memiliki pandangan yang bersifat siklus (*circle of life*) yang mewarnai pandangan atau pemikirannya tentang arti sebuah kehidupan.

Sejarawan Barat, Arnold J. Toynbee dalam karyanya yang berjudul, *the Circle of Civilizations* menjabarkan bagaimana terjadinya perputaran masa atau jaman dari tahapan yang paling awal, berkembang ke tahapan yang lebih maju, dan kemudian mencapai puncaknya, yang pada gilirannya akan mengalami kemunduran dan akhir dari sebuah pemikiran zaman sebagaimana ditunjukkan pada perkembangan peradaban dan kebudayaan Eropa. Pemikiran siklus (*circle*) ini juga dianut oleh pemikiran Hindu yang melihat kehidupan itu sebagai suatu proses yang dimulai dari kelahiran, tumbuh, dewasa, dan kemudian mengalami kemunduran atau mati. Tentu pandangan filsafat sejarah ini berbeda dengan pemikiran filsafat sejarah Islam dimana kehadiran manusia ke dunia hanya terjadi sekali, selanjutnya ia akan dapat memasuki surga sebagaimana hasil perilaku di dunia seperti dijelaskan dalam ajaran-ajaran keagamaan Islam.

Terlepas dari persoalan mana yang mendekati kebenaran tentang hakekat sejati itu, namun sebagai sejarawan seperti dengan seorang humanis lainnya maka pemikiran-pemikiran tentang kehidupan tidak hanya di masa lalu tetapi kehidupan pada masa kini dan bahkan kehidupan pada masa depan itu tetap diperlukan. Dari sudut pemikiran keagamaan misalnya Hindu terdapat lingkaran usia hidup alam semesta dan manusia termasuk di dalamnya berbagai makhluk hidup mengalami kehidupan empat tahap yaitu Satya Yuga, Tretayuga, Dvapara Yuga, dan Kaliyuga (Sebagai referensi, baca: Thapar, 2014).

3. Filsafat Sejarah Kritis (Teori Sejarah)

Ada hukum sebab akibat atau kausalitas yang berkaitan dengan pemikiran filsafat ini. Dengan kata lain, tidak dapat dipisahkan antara pemikiran mengenai masa lalu, yang mempunyai hubungan dengan masa kini dan masa yang akan datang. Ada kaitan antara suba dan asuba karma dalam menentukan tujuan akhir. Pertanyaannya adalah andaikan itu dipercaya oleh dunia pemikiran itu, apakah hal itu berlaku absolut atau mutlak, atau adanya pandangan relativisme mengenai keterkaitan antara masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang? Dengan dikembangkan pemikiran filsafat dan teori sejarah tentu mempunyai tujuan akhir atau *telos* yang dalam pemikiran filsafat Hindu disebut dengan *moksha* yang disebutkan dengan pemikiran bijak terhadap apa yang terjadi baik itu benar atau salah yang diusahakan berada di tengah-tengah yang sifatnya tidak menyalahkan atau membenarkan, tetapi memberikan argumentasi atau penjelasan yang mendalam dan yang rasional mengapa sesuatu menjadi benar atau salah.

Dalam studi sejarah yang menerapkan teori sejarah tentu tidak dapat lepas dari penggunaan data-data atau kemudian dikenal dengan fakta sejarah setelah melalui proses seleksi yang mendalam. Mempelajari masa lampau sebagai mana ditekankan dalam disiplin ilmu sejarah diharapkan dapat memahami kejadian-kejadian yang berlangsung masa kini. Dengan mempelajari sejarah maka diharapkan akan tidak terjadi kegagalan-kegagalan yang terus berulang. Seperti pepatah yang menyebutkan, bahwa “si keledai tidak akan jatuh kembali ke dalam lobang yang sama”. Untuk itu, betapa pentingnya menguasai dengan baik metode sejarah yang merupakan tahapan kerja yang sistematis yang terdiri dari heuristik, kritik internal dan eksternal, interpretasi dan akhirnya proses historiografi itu sendiri.

Untuk dapat menghasilkan sebuah tulisan sejarah yang memenuhi standard berkualitas tentu tahapan-tahapan metode itu tidak dapat diabaikan. Memang menulis sejarah itu berdasarkan sisa-sisa tinggalan masa lalu berupa sumber tertulis dalam bentuk dokumen sejarah (*historical documents*), surat kabar (*newspapers*), catatan-catatan kenangan (*memoirs*), catatan harian (*daily reports*), manuskrip (*manuscripts*), laporan berkala (*rapporten*), memorie serah terima jabatan (*memorie van overgave*), sebagaimana misalnya dilakukan oleh seorang pejabat Belanda sudah menyelesaikan jabatannya untuk kemudian memorie itu diberikan kepada pejabat penggantinya. Sudah merupakan sebuah kewajiban bagi seorang pejabat untuk menulis dan mencatat apa yang terjadi di masa pemerintahannya berkaitan dengan masalah-masalah sosial budaya, ekonomi, politik dan hukum untuk diserahkan kepada pejabat penggantinya. Ini dapat dimengerti, karena dengan adanya laporan yang diberikan itu, maka

akan dapat diantisipasi isu-isu yang pernah terjadi dan bagaimana secara strategis dan antisipatif dapat menyelesaikan persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Itulah sebabnya mengapa dalam setiap menulis sebuah kisah sejarah merupakan kerja bersama antara sejarah dengan ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan lainnya, karena sebuah peristiwa sejarah (*historical event*) tidaklah selalu ditentukan oleh sebab yang tunggal.

Terdapat berbagai faktor yang berpengaruh terhadap terjadinya sebuah event historis yang melibatkan aspek sosial budaya, ekonomi, dan politik yang dengan sendirinya ketergantungan ilmu sejarah dengan ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan ini akan menjadi signifikan dalam mengupas tuntas mengapa sebuah peristiwa sejarah terjadi (Lihat J. Smelser, dalam karyanya yang bertajuk, *Collective Behaviours*. Pendekatan yang sifatnya interdisipliner atau *interdisciplinary approach* menjadi sebuah keniscayaan apabila ingin mengupas mengapa, bagaimana dan makna dari sebuah peristiwa sejarah. Dengan tahapan-tahapan metode sejarah yang diikuti dengan analisis teoretis berkaitan dengan masalah historisitas, maka kajian tentang mengapa, bagaimana dan makna apa yang akan dipahami dapat dilakukan secara komprehensif dan bahkan secara komparatif.

Demikianlah teori sejarah bekerja yang dipergunakan untuk memahami secara mendalam tentang masa lalu, yang diharapkan dapat memahami masa kini dan apa yang diperoleh itu dapat dipergunakan sebagai bahan pemikiran untuk menghadapi berbagai tantangan dan ancaman pada masa depan.

4. Filsafat Sejarah Spekulatif, Filsafat Sejarah Kritis, dan Memahami Masa Depan

Berbeda dengan persoalan masa lalu, sebagaimana dijelaskan oleh David Christian (2014) dalam karyanya yang berjudul, *Future Stories* (Kisah Masa Depan) sebagaimana disampaikan oleh Bill Gates tampak menunjukkan adanya perdebatan yang dilakukannya dalam upaya memahami sejarah yang dapat membantu kita belajar mempersiapkan masa depan. Christian David yang mengutip pendapatnya R. O. G. Collingwood, menjelaskan, bahwa masa depan itu tidak memiliki dokumen atau sumber tertulis lainnya (Lihat: Collingwood, 1986, tentang kontroversi atau perdebatan dalam sejarah, lihat: Marwick, 1976: 212-239).

Ahli linguistik Amerika Benjamin Worff pada tahun 1940 berpendapat bahwa beberapa masyarakat tidak memiliki pemahaman waktu. Ia menunjuk pada bahasa Hopi ia menemukan tidak ada kata, bentuk tata bahasa, konstruksi atau ekspresi yang mengacu langsung ke apa yang disebut dengan waktu. Masyarakat pada umumnya tidak melihat waktu sebagai sesuatu

yang dinamis dan linear sebagaimana halnya arloji di dunia pada saat sekarang ini. David (2014: 115) menyitir pendapat Eliade kilasan waktu sakral meyakinkan orang-orang bahwa perubahan itu ilusi. Di skala besar tak banyak yang berubah.

Dengan kata lain, terdapat pemikiran yang bersifat mengikuti siklus yang saling berhubungan antara masa lalu, masa kini dan masa depan sebagai sebuah keniscayaan (Baca: Isaiah Berlin, 1955). Meskipun demikian, perlu diketahui, bahwa pada masyarakat tradisional dimana masyarakatnya berskala kecil pada masa lalu itu orang berpikir sangat berbeda mengenai waktu. Sebagai tambahan, bahwa mereka memandang waktu itu dalam dua hal yang saling berhubungan antara waktu profan dan waktu waktu sakral. Waktu profan merupakan pengalaman perubahan di permukaan seperti waktu seri-A, dimana sebagian besar perubahan dipandang berulang dan berputar. Hal ini dapat dilihat pada terbitnya matahari di pagi hari, atau datangnya musim dingin atau berkaitan dengan konsepsi tentang daur hidup mengenai konsep kelahiran dan kematian.

Di sini tampak, bahwa meskipun misalnya dalam ajaran agama seperti Hindu sudah dijelaskan tentang pengetahuan atau pemikiran mengenai masa depan dan keyakinan adanya masa depan itu. Sebagaimana dijelaskan dalam pemikiran kosmologi ajaran Hindu, terdapat konsep Caturyuga, juga dikenal sebagai Mahayuga atau Siklus Yuga. Siklus Yuga ini merupakan siklus empat zaman (yuga): Satya Yuga, Treta Yuga, Dvapara Yuga, dan Kali Yuga. Setiap siklus berlangsung selama 4.320.000 tahun manusia (atau 12.000 tahun dewa). Waktu sacral agak mirip dengan waktu seri -B, waktu permanen dan stabil yang dapat dimasuki melalui ritual, wahyu, dalam mimpi, dalam pengetahuan sacral dan dalam trans. (Baca: Pannenberg, 1969: 55—123).

Ahli-ahli antropologi pada abad ke-20 tampaknya sudah menyadari, bahwa pemahaman modern mengenai waktu tunggal, dinamis dan bergerak maju seperti arloji baru muncul di beberapa periode setelahnya. Ini dapat dipahami, mengapa ahli seperti Whorf tampaknya meninggalkan gagasan waktu sebagai kategori dasar pemikiran yang dilakukan masyarakat pada saat itu. Meskipun demikian, sebagian besar para ahli antropologi menerima kenyataan, bahwa di balik bermacam sikap atau sudut pandang tentang waktu, tampaknya melihat akan adanya kesamaan-kesamaan yang signifikan. Pengklaiman yang dilakukan oleh ahli antropologi Whorf mengenai bahasa Hopi misalnya yang beranggapan, bahwa pada masyarakat yang tidak kenal waktu tidak lagi diterima, karena dari hasil penelitian menunjukkan, bahwa bahasa tanpa bentuk tata bahasa terkait waktu (*tense*) punya cara-cara untuk menangani masa lalu. Demikian pula halnya dengan masa depan (Bandingkan dengan

penjelasan tentang tempat dan waktu, Hawking, 1988: 17, lihat juga: David, 2014: 116).

Apa itu masa depan? David Hume dalam karyanya yang bertajuk, *Natural History of Religion* (David, 2014: 3) mencatat sebagai berikut:

Kita ditempatkan di dunia ini, seolah di teater besar, dimana penyebab dan alasan sejati tiap kejadian sepenuhnya tersembunyi dari kita, kita pun tak cukup bijak untuk memprakirakan, dan tak cukup berkuasa untuk mencegah kemalangan yang selalu mengancam. Kita terus bergantung antara hidup dan mati, sehat dan sakit, kaya dan miskin, semua disebar di antara spesies manusia oleh penyebab rahasia dan tak diketahui, yang kerjanya sering tak terduga, dan selalu tak bisa dipertanggungjawabkan.”

Lebih lanjut diuraikan apa masa depan yang paling mungkin? Dari pernyataan ini tampak adanya kecendrungan masa lalu untuk mencari pedoman. Tambahan pula, bahwa kecendrungan masa lalu beragam keteraturannya dan tawaran pedomannya. Di sini tampak adanya skala tentang kemungkinan yang banyak dipergunakan dalam masalah prakiraan cuaca dan perubahan iklim. Seperti diajukan oleh Internasional Panel on Climate Change (IPCC) mengenai pedoman bagi penulis 2010 dengan skala tujuh tingkat sebagai berikut:

Tabel 1: Skala Kemungkinan Hasil IPCC (2010)

Istilah	Kemungkinan Hasil
Hampir pasti (<i>virtually certain</i>)	Probabilitas 99—100%
Sangat mungkin (<i>very likely</i>)	Probabilitas 90-100%
Mungkin (<i>likely</i>)	Probabilitas 66-100%
Agak mungkin (<i>about as likely as not</i>)	Probabilitas 33—66%
Kurang mungkin (<i>unlikely</i>)	Probabilitas 0-33%
Sangat kurang mungkin (<i>very unlikely</i>)	Probabilitas 0-10%
Luar biasa kurang mungkin (<i>exceptionally unlikely</i>)	Probabilitas 0-1%

(Sumber: David, 2014: 50)

Pemikiran yang mengalami siklus masa lalu, masa kini dan masa depan terhadap perkembangan dunia dipandang memiliki pemahaman pemikiran yang sama pada manusia. Ini dapat dimengerti, karena pada manusia yang menganut paham agama Hindu adanya

kepercayaan akan konsep reinkarnasi atau kelahiran kembali ke dunia, dimana seseorang yang memiliki dosa dari karmanya yang belum diselesaikan dalam kehidupan sekarang akan ditebus pada masa kehidupan yang akan datang.

Meskipun terdapat pemikiran tentang masa depan sebagaimana dimiliki oleh mereka yang menganut keyakinan agama Hindu, namun apa yang dibayangkan dengan masa depan itu bukanlah sesuatu yang absolut atau yang tidak dapat diubah. Sebagaimana dicatat oleh Shakespeare dalam Macbeth, babak 1, adegan 3 dilukiskan ungkapan sebagai berikut.

“Jika engkau bisa melihat benih-benih waktu. Dan berkata mana yang akan tumbuh, mana yang tidak. Maka beritahukanlah kepadaku.....” (David, 2014: i).

Dari pandang sudut sejarawan sebagaimana dijelaskan oleh Christian David, bahwa masa depan itu bukanlah sesuatu yang tidak dapat ditentukan mengenai apa yang hendaknya dapat diperbuat oleh manusia. Dikenal adanya masa depan yang dekat, masa depan yang menengah dan masa depan yang jauh. Masa depan yang dekat digambarkan sebagai suasana jaman dimana dapat diketahui berdasarkan apa yang sudah terjadi di masa-masa sebelumnya. Untuk memperoleh pemahaman yang jelas tentang hal ini dapat dilihat dari dinamika sejarah Indonesia yang berlangsung pada abad ke-19 hingga abad ke-20 yang dicirikan oleh semakin intensif dan masifnya pemungutan pajak yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda di Indonesia. Mulai perubahan dari pemungutan pajak per desa kemudian diubah menjadi pemungutan pajak perorangan. Dampak dari pemungutan pajak yang dilakukan ini terhadap kehidupan penduduk dapat menimbulkan reaksi berupa perlawanan atau pemberontakan yang dipimpin oleh kepala suku, bangsawan atau tokoh agama, meskipun Sartono Kartodirdjo menyebutkannya sebagai pemberontakan petani di Banten pada tahun 1888 (Sartono Kartodirdjo, 1966).

Apa yang digambarkan di sini menunjukkan sisi-sisi sejarah sosial pedesaan di Banten pada khususnya dan di Jawa pada umumnya. Yang menurut pendapat teori *hydraulic society* yang diperkenalkan oleh Karl Wittfogel dalam Spate (1959), bahwa semakin besar tekanan pajak itu diibaratkan sebagai semakin besar tekanan pajak yang dikenakan kepada penduduk di pedesaan. Akhirnya tekanan pajak yang diibaratkan pada adanya tekanan air pada sebuah benjana yang berhubungan itu, akan memunculkan reaksi atau luapan air yang dikonotasikan dengan luapan reaksi perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat pedesaan di Jawa.

Dari sudut teori Wittfogel ini, tampaknya dapat dilihat bagaimana teori dalam ilmu fisika atau alam dapat diterapkan pada pengimplementasi teori itu dalam lapangan ilmu-ilmu

sosial dan kemanusiaan. Teori masyarakat hidrolis Wittfogel menyatakan, bahwa sistem irigasi skala besar, yang membutuhkan kendali terpusat, dapat mengarah pada perkembangan negara yang kuat dan tersentralisasi, yang seringkali memiliki kecenderungan despotik. Teori ini, yang dirinci dalam bukunya, *Oriental Despotism*, menunjukkan, bahwa kebutuhan untuk mengelola sumber daya air dalam peradaban yang bergantung pada irigasi dapat mengakibatkan negara yang birokratis dan manajerial dengan kekuasaan politik yang nyaris monopoli. Dapat dikatakan bahwa dengan pemikiran masa depan yang dekat akan dapat mempergunakan pemikiran sejarah yang diharapkan akan dipahami mengenai apa yang terjadi di masyarakat apabila dikenakan pungutan pajak yang dilakukan oleh pemerintah secara intensif (Spate, 1959).

Sementara itu, untuk masa depan menengah lebih mengacu pada bagaimana dan berapa besar pajak yang akan dipungut oleh pemerintah masih dalam analisis yang dilakukan oleh pemerintah yang mengandalkan pemungutan pajak dari rakyatnya. Untuk masa depan jauh lebih diarahkan pada kemungkinan terjadinya perlawanan terhadap berbagai kebijakan pemerintah dengan terjadinya kerusakan alam lingkungan dimana tidak dapat dipergunakan secara efisien dan efektif. Dari gambaran ini dapat dilihat bagaimana sebuah teori dalam sejarah dapat saja ditolak atau diperbaiki yang berbeda dengan pengertian diktum yang tampaknya sulit dibantah dalam kehidupan manusia seperti air kalau dilempar ke atas, maka akan jatuh ke bawah.

Paling tidak dengan teori yang ada sebelumnya dimungkinkan untuk memahami masa lalu secara lebih baik berdasarkan pola-pola perkembangan dalam kaitannya dengan model dan sistem yang terjadi di masa lalu untuk dapat dipahami dalam konteks masa depan (Berkhofer, 1971: 169—187). Hal ini perlu dipahami pembahasan yang dilakukan oleh Gorman (1981: 120—132) yang membahas tentang rasio benar prediksi “*Precision in history*”. Dalam kaitan ini perlu dipahami secara bijak tentang tujuan dari analisis sejarah untuk menjadikan sejarah sebagai kisah tentang kebebasan yang tidak terbelenggu oleh eksploitasi penguasa atau yang lainnya, sebagai dikisahkan oleh Croce, “*history as the story of liberty*” (Croce, 1941).

6. Simpulan

Dari gambaran yang berdasarkan analisis sejarah ini dapat dilihat kemungkinan untuk memahami tentang masa depan yang akan terjadi sesuai dengan apa yang dilakukan dalam kajiannya Christian David itu. Dengan pemikirannya itu berhasil memelopori disiplin big history yang dipandang telah meneliti tentang masa lalu. Sementara itu, melalui pemahaman mengenai masa depan tampak menawarkan menuju pemahaman masa depan berkaitan dengan persoalan-persoalan yang terjadi di masa lalu dan masa kini. Dalam konteks ini dapat dilihat bagaimana pemahaman tentang pola-pola dari dinamika masyarakat di masa lalu dijadikan salah satu rujukan atau acuan untuk memahami masa depan yang bagaimana akan dihadapi nantinya.

DAFTAR PUSTAKA

- Berkhofer, R.F. (1971). *Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: The Free Press.
- Berlin, I. (1955). *Historical Inevitability*. Oxford: Oxford University Press.
- Christian, D. (Co-founder proyek Big History). (2014). *Future Stories (Kisah Masa Depan)*. (Terj. Zia Anshor. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Clark Kitson, G. (1967). *The Critical Historian*. London dan Edinburgh: The History Book Club.
- Collingwood, R. G. (1986). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Croce, B. (1941). *History as The Story of Liberty*. London: George Allen dan Unwin Limited.
- Gorman, J. L. (1981). “Precision In History”, Dalam L. Pompa Dan W. H. Dray (Eds.). *Substance And Form In History*. Edinburgh: University Of Edinburgh.
- Hawking, S. (1988). *A Brief History of Time: from the Big Bang to Black Holes*. London- New York-Sydney-Auckland: A Bantam Book.
- Hobsbawm, E. J. (1972). “From Social History to the History of the Society”, dalam Felix Gilbert dan Stephen R. Graubard (eds.). *Historical Studies Today*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kartodirdjo, S. (1966). *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*. S. Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Marwick, A. (1976). *The Nature of History* (Macmillan Student Editions). London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Nash, R. H. (1969). *Ideas of History*. Vol. II. Toronto, Vancouver-Canada: Irwin & Company Ltd.
- Panneberg, W. (ed.). (1969). *Revelation of History*. London: Sheed and Ward.
- Smelser, N. J. (1965). *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Spate, O. H. K. (1959). “The Hydraulic Society” dalam *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 49, No. 1 (March), Taylor & Francis Ltd., hal. 90—95.
- Thapar, R. (2014). *The Past as Present: Forging Contemporary Identities through History*. New Delhi, Rupa

Publications India.

Toynbee, A. J. (1957). *The Circle of Civilizations*. London Oxford University Press.

White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore dan London:
The John Hopkins University Press.

INSTAGRAM SEBAGAI MEDIA PEMBELAJARAN SEJARAH: IMPLIKASI PARADIGMA BAGI PEMBELAJARAN SEJARAH DI INDONESIA

I Kadek Surya Jayadi
Program Studi Ilmu Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Budaya
surya.jayadi@unud.ac.id

Abstrak

Instagram merupakan salah satu platform media sosial yang telah dikembangkan sebagai media pembelajaran, termasuk untuk pelajaran sejarah. Sejumlah artikel terkait upaya ini sudah dituliskan, dan darinya dapat dipahami jika fitur-fitur instagram dapat dikembangkan sebagai media pembelajaran yang membuat siswa makin tertarik dalam belajar sejarah. Namun ada satu hal yang luput dari perhatian artikel-artikel tersebut dan menjadi fokus penelitian artikel ini, yakni: paradigma yang ditimbulkan dari penggunaan instagram sebagai media pembelajaran sejarah. Menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif, studi ini menunjukkan adanya perubahan paradigma yang ditimbulkan dari penggunaan instagram sebagai media pembelajaran sejarah. Pelajaran sejarah yang selama ini bersifat *teks oriented* beralih kepada pelajaran sejarah yang berorientasi pada wacana. Instagram sebagai platform media sosial membuat pelajaran sejarah tidak lagi sebatas interaksi antara guru sejarah dan murid, namun merupakan dialog terbuka dengan publik. Dengan demikian, pelajaran sejarah tidak lagi sebatas hafalan belaka namun menjadi edukasi yang berbasis *critical thinking* yang sejalan dengan tuntutan era 4.0.

Kata Kunci: *Instagram, Media Pembelajaran Sejarah, Paradigma*

Abstract

Instagram is one of the social media platforms that has been developed as a learning medium. Including history learning. Some articles about this effort have been written, and it can be understood that the Instagram features could be developed as a learning medium to attract students to learning history. However, there is one thing that was missed from the attention in those articles, i.e: the paradigm caused by the usage of Instagram as a history learning medium. Using a qualitative descriptive research method, these studies show that there is a paradigm shift caused by the usage of Instagram as a history lesson medium that is so far from text-oriented change to a history lesson that discourse-oriented. Instagram as social media platform makes history lessons not just interaction between teachers and students, but it is an open dialogue with the public. Therefore, the history lesson is not just about memorization but becomes an education that is critical thinking-based that aligned with the 4.0 era demands

Keywords: *Instagram, History learning media, Paradigm*

1. Pendahuluan

Siapa sangka, jika instagram yang pada awalnya hanya berupa album photo digital yang menampilkan eksistensi diri seseorang, kini berkembang pesat untuk berbagai aspek kehidupan. Aspek edukasi salah satunya, dimana banyak dijumpai akun-akun instagram yang postingannya terkait edukasi, entah edukasi bahasa, edukasi

teknologi, edukasi sejarah, dan model-model konten edukasi lainnya. Ini menunjukkan instagram memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai media pembelajaran alternatif.

Termasuk sebagai media edukasi sejarah alternatif yang menjadi fokus dalam studi ini. Belakangan ini banyak muncul akun-akun sejarah di instagram. Beberapa di antaranya: @historiadotid; @tirtoid; @komunitashistoria; @neohistoria; dan sejumlah akun sejarah lainnya. Perkembangannya cukup signifikan, dari kualitas postingan hingga jumlah pengikut. Ini mengindikasikan bahwa konten berbasis sejarah di instagram cukup diminati oleh pegiat sosial media Indonesia.

Sejumlah pihak pun sudah mengupayakan menjadikan instagram sebagai alternatif pembelajaran sejarah. Beberapa pertimbangan tentunya mendasari upaya ini. Pertama, popularitas instagram di kalangan orang muda. Ini tentunya menyasar siswa-siswa generasi millennial agar mereka senang dalam belajar sejarah. Kedua, fitur-fitur yang disediakan instagram dipandang efektif untuk menghadirkan pembelajaran sejarah yang inovatif.

Pertanyaannya adalah, apakah penggunaan instagram sebagai media pembelajaran sejarah ini hanya dilihat sebatas upaya untuk meningkatkan animo dan inovasi dalam penyajian materi sejarah? Studi ini mencoba untuk membuktikan bahwa masalah dalam pembelajaran sejarah di Indonesia tidak sebatas inovasi media pembelajaran. Lebih daripada itu, bagaimana inovasi media pembelajaran itu beriringan dengan perubahan paradigma siswa dalam melihat sejarah. Dalam hal ini penulis mencoba melihatnya pada instagram.

Sebagai salah satu platform media sosial, instagram telah memunculkan paradigma baru dalam komunikasi (Faye Sayer, 2017). Lantas, dengan menjadi media pembelajaran, sifat asasi yang terkandung di dalamnya seharusnya juga turut membawa perubahan paradigma dalam pembelajaran sejarah. Inilah yang menjadi fokus studi dalam penelitian ini dengan rumusan masalah sebagai berikut 1. Sejauhmanakah instagram berpotensi untuk membawa paradigma baru bagi siswa dalam belajar sejarah? Jawaban atas pertanyaan tersebut akan ditemukan berdasarkan metode yang diuraikan pada sub-bab di bawah ini.

2. Metode

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif. Menurut

Nana Syaodih Sukmadinata (2011: 73), penelitian deskriptif kualitatif ditujukan untuk mendeskripsikan dan menggambarkan fenomena-fenomena yang ada, baik bersifat ilmiah maupun rekayasa manusia yang memperlihatkan mengenai karakteristik, kualitas serta keterkaitan antar kegiatan. Data-data yang dikumpulkan berupa istilah-istilah, kalimat, dan atau gambar yang mempunyai arti lebih bermakna serta menimbulkan pemahaman yang lebih nyata daripada sajian angka. Data yang dikumpulkan melalui dokumentasi dan studi literatur. Dokumen yang digunakan berupa dokumen publik berupa akun-akun instagram yang memuat media pembelajaran sejarah. Temuan-temuan yang diperoleh kemudian diperkuat dengan studi literatur dari berbagai buku dan artikel jurnal ilmiah yang sesuai dengan kajian penelitian.

3. Hasil & Pembahasan

A. Sejumlah Persoalan dalam Pembelajaran Sejarah di Indonesia: dari Model Pembelajaran hingga Belenggu Mitologisasi Sejarah Nasional

Ada baiknya jika kita uraikan terlebih dahulu permasalahan dalam pembelajaran sejarah di Indonesia. Uraian itu kiranya bisa menjadi titik tolak untuk memetakan potensi apa yang bisa dikembangkan dari sosial media instagram untuk menciptakan paradigma baru dalam pembelajaran sejarah di Indonesia, yang sekaligus sebagai upaya untuk menguraikan sejumlah masalah dalam pembelajaran sejarah di Indonesia.

Ada sejumlah permasalahan yang mewarnai jagat pembelajaran sejarah di Indonesia. Dede Yusuf dalam artikelnya Permasalahan Pembelajaran Sejarah di Indonesia, mengumpulkan beberapa pendapat ahli sejarah di Indonesia, seperti: Taufik Abdullah, Bambang Purwanto, dan sejumlah pandangan lainnya mengenai permasalahan sejarah di Indonesia, yang penulis kutip dan kembangkan lebih lanjut dalam artikel ini. Pertama, model pembelajaran yang diterapkan. Sejatinya banyak sekali model-model pembelajaran sejarah yang telah dikembangkan dan telah diterbitkan dalam bentuk artikel. Hanya saja, banyak pengajar sejarah yang rupanya tidak berupaya untuk mengembangkan model-model itu lebih lanjut. Sehingga pembelajaran sejarah di Indonesia terasa sangat kering, tidak kontekstual dan kurang bisa memberikan makna dan relevansinya pada kehidupan masa kini. Hal itu terjadi karena guru hanya berfokus pada teks yang diajarkan, dan tidak memberikan siswa untuk mengelaborasikannya jauh.

Lebih lanjut, model pembelajaran sejarah masih bersifat satu arah yang menjadikan guru sebagai sumber pengetahuan utama. Sehingga menurut Dede Yusuf (mengutip pandangan Martanto dkk), pembelajaran sejarah tidak interaktif. Siswa hanya cenderung menyimak, mencatat, dan menghafal. Siswa tidak diberikan kesempatan untuk aktif menyampaikan pengalaman-pengalaman yang dia rasakan dalam realitas kehidupannya, terlebih lagi kesempatan untuk kritis terhadap narasi sejarah yang dibahas. Akhirnya sejarah terkesan sebagai sesuatu pengetahuan yang monoton dan tidak relevan dengan dinamika kehidupan masa kini.

Permasalahan kedua dalam pembelajaran sejarah di Indonesia adalah kurikulum dan teks ajar. Masalah ini menjadi masalah klasik yang seolah tidak pernah tuntas, hingga muncul stigma ganti kekuasaan ganti kurikulum. Namun perubahan kurikulum itu tidak memberikan dampak yang signifikan dalam pembelajaran, khususnya sejarah. Sebab pengubahan kurikulum selalu berkelindan dengan kekuasaan, yang menyebabkan kurikulum sejarah yang disusun mengagung-agungkan rezim yang mempunyai kekuasaan. Pada akhirnya kurikulum yang sudah beberapa kali dibenahi tidak memberikan ruang kepada siswa untuk kritis, dan justru dijejali pada narasi-narasi historis yang dangkal, pengkultusan berlebihan, bahkan cenderung bohong.

Sengkarut kurikulum, juga disertai pada masih belum adanya buku/teks ajar sejarah yang memadai. Dede Yusuf (yang mengutip pernyataan Bambang Purwanto) menyatakan bahwa hampir seluruh buku ajar, baik yang diterbitkan oleh swasta maupun pemerintah sebenarnya tidak layak untuk dijadikan referensi. Hampir seluruh penulis buku hanya membaca dokumen kurikulum secara harfiah dan tidak mampu memahami jiwa kurikulum dengan baik. Sebagian besar penulis buku juga tidak paham sejarah sebagai ilmu, historiografi, dan tertinggal sangat jauh dalam referensi mutakhir penulisan.

Persoalan ketiga dalam pembelajaran sejarah di Indonesia adalah profesionalisme guru. Dede Yusuf yang mengutip pendapat beberapa ahli, menguraikan —sampai saat ini masih berkembang kesan dari para guru, pemegang kebijakan di sekolah bahwa pelajaran sejarah dalam mengajarkannya tidak begitu penting memperhatikan masalah keprofesian, sehingga tidak jarang tugas mengajar sejarah diberikan kepada guru yang bukan profesinya. Akibatnya, guru mengajarkan sejarah dengan ceramah mengulangi apa isi yang ada dalam buku. Sementara itu terlalu banyak sekolah yang memposisikan guru sejarah sebagai orang buangan, dan mata

pelajaran sejarah sekedar sebagai pelengkap. Bahkan banyak kasus ditemukan, guru sejarah menjadi sasaran untuk menaikkan nilai siswa agar yang bersangkutan dapat naik kelas. Selain itu, sebagian besar guru juga tidak mengikuti perkembangan hasil penelitian dan penerbitan mutakhir sejarah Indonesia. Hal yang terakhir itu juga berkaitan dengan adanya kenyataan bahwa institusi resmi yang menjadi tempat pendidikan tambahan bagi guru sejarah itu hanya berfokus pada substansi historis dan metode pengajaran sejarah yang tertinggal jauh (Purwanto, 2006:268). Pengajaran sejarah di sekolah selama ini sering dilakukan kurang optimal. Pelajaran sejarah seolah sangat mudah dan digampangkan. Banyak pendidik yang tidak berlatar belakang pendidikan sejarah terpaksa mengajar sejarah di sekolah (Hariyono, 1995:143)¶

Selain ketiga persoalan tersebut, masalah lain yang mewarnai pembelajaran sejarah di Indonesia adalah belenggu Mitologisasi Sejarah Nasional. Siswa dijejali pada narasi sejarah nasional yang bisa membangun imaji akan kejayaan masa lalu, dan juga dijejali pada fragmen getirnya pengalaman dan heroiknya perjuangan di masa kolonialisme. Oleh Asvi Warman Adam, langgam narasi sejarah nasional tersaji dalam skema Jaya-Sengsara-Cerah (2013: 71). Dengan narasi sejarah seperti ini, maka terciptalah sebuah rasa yang senasib sepenanggungan, untuk kemudian bisa sama-sama mengisi kemerdekaan dan menggapai masa depan bangsa yang cerah.

Namun di balik sisi positifnya tersebut, narasi sejarah yang demikian membuat sejarah terkesan sangat romantis dan tidak membawa pada pemahaman yang kritis. Sehingga sejarah pada akhirnya tidak menggiring siswa pada duduk persoalan yang sesungguhnya mengenai bangsa ini. Alih-alih meleak, justru siswa ini dibuat hanyut pada heroisme yang berlebihan, imajinatif yang anakronistik, dan sebagainya.

Paradoks ini sejatinya sudah diwacanakan oleh Soedjatmoko dalam tulisannya yang berjudul —*Sejarawan Indonesia dan Zamannya* (1995). Menurutny paradoks ini bukanlah suatu hal yang mengkhawatirkan. Dia mengistilahkannya sebagai penciptaan mitos-mitos nasional yang baginya, mengutip pandangan C.C.Berg, dipandang sebagai narasi sejarah yang telah memasyarakat. Dan model seperti ini oleh Soedjatmoko juga dialami oleh historiografi di negara-negara lainnya. Meski disebut tidak mengkhawatirkan, justru dampak mitologisasi sejarah nasional itu membuat siswa akhirnya tidak benar-benar belajar dari sejarahnya. Siswa dibuai oleh gambaran-gambaran masa lalu yang cenderung terlalu sederhana dan anakronistik.

Demikianlah beberapa persoalan yang mewarnai pembelajaran sejarah di

Indonesia. Dari uraian itu tentunya kita bisa memahami bersama bahwa masalah dalam pembelajaran di Indonesia tidak cukup hanya diselesaikan dengan upaya menghadirkan inovasi media pembelajaran sejarah yang sesuai dengan perkembangan teknologi informasi. Media pembelajaran sejarah yang dikembangkan tidak saja membawa pembelajaran sejarah yang menarik, sesuai dengan jiwa zaman siswa, lebih dari itu bagaimana media pembelajaran sejarah yang diaplikasikan akhirnya membawa paradigma baru bagi siswa dalam melihat sejarah. Apakah instagram sebagai salah satu platform media sosial berpotensi untuk itu?

B. Akun Sejarah di Instagram: Animo dan Paradigma Baru bagi Siswa dalam Mempelajari Sejarah

Kemunculan akun-akun instagram yang menyajikan konten mengenai sejarah, dapat dikatakan memberikan angin segar sekaligus warna baru bagi masyarakat. Perkembangan jumlah followers dari akun-akun itu dan kualitas konten yang disajikan menjadi penanda bahwa eksistensinya disambut baik oleh masyarakat, termasuk siswa-siswa millennial yang tentu sangat familiar dengan instagram.

Adapun masing-masing akun sejarah memiliki gaya yang berbeda dalam penyampaian konten-konten mereka. Sebagai contoh, akun @historiadotid yang menyajikan konten-konten yang membahas mengenai sebuah peristiwa sejarah dengan gaya jurnalistik yang cukup kuat, yang selaras dengan isu-isu terkini yang sedang ramai diperbincangkan. Model konten yang demikian justru berpotensi besar bagi guru sejarah, untuk membuka mata siswa jika sejarah tidak semata-mata membahas masa lalu. Peristiwa masa kini juga dapat dijadikan pintu masuk untuk membahas sejarah. Lebih jauh konten model demikian juga membuka wawasan siswa jika peristiwa masa kini, tidak bisa dilepaskan dalam konteks masa lalu. Pemahaman peristiwa masa kini akan jauh lebih komperhensif jika siswa memiliki ketajaman dalam membaca sejarah.

Selain itu, dari akun lainnya @tirtoid kita juga bisa melihat model penyajian konten yang khas. Dimana @tirtoid tampil dengan sajian konten infografis sejarahnya yang khas. Sajian konten model ini justru bisa menjadi contoh bagi siswa bahwa sejarah tidak melulu narasi kata-kata yang panjang dan membosankan. Tutar sejarah yang panjang lebar bisa disajikan dalam satu visual yang mewakili semuanya. Dengan model konten seperti ini, siswa diajak bereksperimen menggunakan logika historisnya untuk menyederhanakan sebuah ulasan sejarah yang panjang lebar tanpa kehilangan substansial historisnya.

Tidak kalah akun @historiadotid dan @tirtoid, akun sejarah @neohistoriaid juga tampil dalam sajian yang terkesan informal namun tanpa kehilangan bobot historisnya. Akun ini sering menyajikan konten-kontennya dalam format meme. Adapun meme yang ditampilkannya, menjadikan narasi sejarah yang kental akan nuansa komedi. Dengan konten model ini, guru bisa menunjukkan kepada siswa bahwa narasi sejarah tidak melulu soal dikotomi penindas-tertindas; penguasa-hamba; atau tidak melulu soal sosok nan-patriotik. Narasi sejarah juga sarat akan kelucuan di dalamnya, yang merupakan bagian yang tak terpisahkan dari eksistensi manusia. Lebih lanjut, melalui meme, guru sejarah bisa mengajak siswa untuk bereksperimen dalam koridor semiotika. Bagaimana misalnya sosok yang diktator dalam sejarah ditampilkan dalam meme yang justru tidak menonjol sisi tersebut, namun pesan daripada itu tetap bisa dirasakan oleh pembaca sejarah.



Gambar 1. Postingan di akun Instagram @neohistoria.id, berupa meme mengenai sejarah pembangunan Candi Prambanan



Gambar 2. Postingan di akun Instagram @neohistoria.id, berupa meme mengenai sejarah Perjanjian Laut Inggris-Jerman (1935)



Gambar 3. Postingan di akun Instagram @neohistoria.id, berupa meme mengenai tindakan Napoleon dalam Perang Dunia 2

Selain sajian konten sejarah dengan beragam model yang sudah dikembangkan oleh sejumlah akun, instagram juga membuka ruang untuk diskusi kepada khalayak publik yang luas. Siswa berkesempatan untuk mengasah keberanian mereka dalam beragumen soal wacana sejarah yang berkembang di publik, sesuai dengan pemahaman mereka yang sudah dapatkan dari guru. Guru juga menjadikan wacana sejarah yang berkembang di publik media sosial itu sebagai pembanding antara buku teks sejarah dengan wacana yang berkembang di masyarakat. Sehingga akhirnya tercipta pembelajaran sejarah yang tidak saja berfokus pada teks namun juga kontekstual.

Jadi, dari uraian di atas, kiranya bisa dipahami bahwa akun-akun sejarah di instagram telah memberikan warna baru bagi edukasi sejarah di Indonesia. Akun-akun ini tidak saja membuktikan inovasi mereka dalam menyajikan konten sejarah yang menarik, namun memberi jawaban atas permasalahan yang mewarnai pembelajaran sejarah di Indonesia. Sehingga dapat dikatakan bahwa instagram memiliki potensi besar dalam menghadirkan paradigma baru bagi pembelajaran sejarah Indonesi

4. Kesimpulan

Di tengah-tengah sejumlah permasalahan yang mewarnai pembelajaran sejarah di Indonesia, kehadiran instagram menjadi angin segar yang bisa memberi warna baru dalam pembelajaran sejarah. Instagram tidaklah sebatas digunakan sebagai media pembelajaran yang menarik bagi siswa, tetapi implikasi lain yang ditimbulkan adalah terbentuknya paradigma baru bagi siswa akan sejarah. Persoalannya apakah guru sejarah Indonesia mau mengembangkan ini atau tetap nyaman dengan kondisi pembelajaran sejarah saat ini?

5. Daftar Pustaka

Buku

- Sayer, Fave. (2017). *Sejarah Publik: Sebuah Panduan Praktis*. Ombak: Yogyakarta.
Soedjatmoko. (1995). *Sejarawan Indonesia dan Zamannya, dalam Historiografi Indonesia: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia
Warmi Adam, Asvi. (2013). *Pelurusan Sejarah dan Historiografi Alternatif, dalam Menggugat Historiografi Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.

Jurnal

- Farid, Hilmar. (2020). Masa Depan Sejarawan dan Sejarawan Masa Depan, *Prisma: Jurnal Pemikiran Sosial Ekonomi*, 39(2).

Website

https://www.academia.edu/4582781/PERMASALAHAN_PEMBELAJARAN_SEJARAH_DI_INDONESIA oleh Dede Yusuf Pendidikan Sejarah 2011 Universitas Pendidikan Indonesia A PERMASALAHAN_PEMBELAJARAN_SEJARAH_DI_INDONESIA, diakses 25 Mei 2022.

Media Sosial Tiktok: Revolusi Belajar Bahasa Inggris di Era Digital

I Made Darma Sucipta¹
Politeknik Negeri Bali¹
darmasucipta@pnb.ac.id

I Made Rai Jaya Widanta²
Politeknik Negeri Bali²
maderaijayawidanta@pnb.ac.id

I Gusti Putu Sutarma³
Politeknik Negeri Bali³
gustiputusutarma@pnb.ac.id

I Wayan Dana Ardika⁴
Politeknik Negeri Bali⁴
wayandanaardika@pnb.ac.id

Abstrak

Penelitian ini membahas mengenai efektivitas revolusi perkembangan belajar Bahasa Inggris dalam media sosial TikTok dengan melihat komentar warganet. TikTok merupakan aplikasi yang saat ini menjadi media sosial populer dan banyak digunakan oleh masyarakat dunia baik untuk edukasi atau sekadar hiburan. Penggunaan TikTok kini menjadi tren tidak hanya pada hiburan, namun dalam media sosial ini juga memberikan manfaat atau edukasi yang besar bagi penggunanya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan deksriptif kualitatif, yang bertujuan mendeskripsikan perkembangan pembelajaran Bahasa Inggris di era digital menggunakan media sosial TikTok melalui balasan pengguna TikTok di kolom komentar. Teknik pengumpulan data yang digunakan wawancara untuk mengetahui perkembangan pembelajaran pengguna, observasi konten dilakukan untuk melihat beberapa kreator yang ada di TikTok, dan dokumentasi catatan digunakan mencatat keunikan dalam pembelajaran masing-masing kreator. Hasil penelitian menunjukkan bahwa komentar pengguna di 5 akun TikTok sangat positif dan memberikan dampak yang baik bagi pemelajar. Pemilihan beberapa konten kreator yang dilakukan karena melihat kolom komentar yang banyak mendapatkan respon positif, jumlah *like*, jenis konten, dan teknik yang digunakan dalam menyampaikan pembelajaran melalui TikTok. Beberapa pembelajaran yang diberikan pada kreator diantaranya mengenai *vocabulary*, *pronunciation*, *listening*, dan *conversation*. Hal ini dapat dikatakan bahwa media sosial TikTok menjadi revolusi dalam pembelajaran Bahasa Inggris yang menjadi alternatif baik bagi pengguna.

Kata Kunci: Media sosial, TikTok, Revolusi belajar bahasa, Era digital.

Abstract

This study discusses the effectiveness of the revolution in the development of English learning on TikTok social media by looking at netizens' comments. TikTok is an application that is currently a popular social media and is widely used by people around the world, both for education and entertainment. The use of TikTok is now a trend not only for entertainment, but

this social media also provides great benefits or education for its users. The method used in this study uses qualitative descriptive, which aims to describe the development of English learning in the digital era using TikTok social media through TikTok user replies in the comments column. The data collection technique used was an interview to determine the development of user learning, content observation was carried out to see several creators on TikTok, and documentation notes were used to record the uniqueness of each creator's learning. The results of the study showed that user comments on 5 TikTok accounts were very positive and had a good impact on learners. The selection of several content creators was carried out because they saw the comment column that received many positive responses, the number of likes, types of content, and techniques used in delivering learning through TikTok. Some of the learning provided to creators includes vocabulary, pronunciation, listening, and conversation. It can be said that TikTok social media is a revolution in English learning which is a good alternative for users.

Keywords: Social media, TikTok, Language learning revolution, Digital era.

1. Pendahuluan

Bahasa adalah alat yang digunakan oleh seseorang untuk berinteraksi melalui komunikasi. Menurut Suandi (2014) bahasa adalah ujaran yang diucapkan secara lisan, verbal secara arbitrer. Dalam berbahasa harus mampu menggunakan sesuai dengan konteks yang terjadi, khususnya dalam pembelajaran. Pembelajaran bahasa adalah salah satu mata pelajaran yang paling banyak diminati untuk dipelajari karena keunikan dan perlu pemahaman lebih mendalam untuk dapat berkomunikasi dengan baik dan lancar, khususnya belajar bahasa Inggris. Bahasa Inggris merupakan bahasa internasional yang dipakai di berbagai aspek seperti pendidikan, bisnis, politik, hingga teknologi. Sekarang ini banyak orang yang mengikuti les Bahasa Inggris, karena bahasa ini dianggap penting dan bahkan menjadi syarat dalam pekerjaan. Pembelajaran bahasa Inggris, dapat dilakukan dari beberapa cara, seperti mengikuti les kepada guru di sekolah, ada yang mencari guru privat untuk belajar, ada juga beberapa tempat les yang menyediakan kelas bahasa Inggris baik dari level bawah sampai atas. Selain itu perkembangan teknologi juga menghadirkan beberapa cara dalam belajar bahasa Inggris yaitu dengan disiapkan platform belajar digital untuk dapat mengunduh atau mengakses beberapa materi dari platform tersebut. Keberagaman akses yang diberikan mulai dari tayangan video, soal pembelajaran, dan *game* disediakan untuk memudahkan pembelajar memahami penggunaan Bahasa Inggris. Namun, di era sekarang dengan perkembangan zaman bahkan di media sosial banyak juga yang memberikan edukasi pembelajaran, khususnya Bahasa Inggris. Media sosial adalah platform digital untuk berinteraksi dan berbagi secara daring. Dapat dikatakan bahwa media sosial di era sekarang ini sudah menjadi alat bantu bagi seseorang dalam mengerjakan sesuatu.

Sejalan dengan pengertian Sucipta et al., (2024) bahwa perkembangan teknologi di era digital ini menjadi alat bantu yang digunakan oleh manusia untuk melakukan pekerjaannya lebih mudah. Hal ini telah ditunjukkan pada beberapa platform digital secara *online*. Beberapa platform media sosial yang biasanya menjadi alternatif tanpa harus membayar yaitu *Instagram, YouTube, dan TikTok*. Media yang paling banyak diminati saat ini adalah media sosial TikTok. Media sosial TikTok adalah aplikasi yang saat ini menjadi media sosial yang populer dan banyak digunakan oleh masyarakat dunia (Tempo, 2023).

Para konten kreator (istilah dalam menyebutkan pemilik akun) adalah orang yang membuat ide ataupun kreativitas yang dapat berbagi di media sosial. Beberapa konten kreator dalam videonya banyak yang menyediakan pembelajaran bahasa Inggris dari *vocabulary, listening, speaking, pronunciation, maupun conversation*. Media sosial TikTok dapat menjadi alternatif bagi seseorang dalam belajar di mana saja dan kapan saja menggunakan gawainya. Walaupun dalam pembelajaran yang disediakan terkadang ada hambatan seperti tidak mengetahui kesalahan dan bagaimana memperbaiki kesalahan yang dibuat karena hanya mengikuti tanpa tahu penggunaannya. Revolusi ini adalah terobosan dalam pembelajaran bahasa, karena media sosial TikTok menampilkan kemudahan dalam memahami kosakata yang disampaikan dengan video pendek dan singkat. Pembelajaran ini tentu menjadi alternatif yang baik di era digital mengingat kemudahannya mengakses dan mengulang pembelajaran secara terus menerus.

Beberapa penelitian sebelumnya diantaranya Guntoro et al., (2022) dengan judul “*Aplikasi Tiktok Sebagai Media Pembelajaran Bahasa Inggris di Indonesia*” Penelitin sebelumnya menyimpulkan bahwa pengguna TikTok cenderung menyukai video pembelajaran *grammar* yang dibuat secara kreatif. Pembahasan dalam penelitian ini mengenai pemanfaatan media sosial TikTok sebagai sarana pembelajaran, yang mana menekankan video dan konten edukatif yang ada di TikTok disajikan dengan tagar populer seperti *#samasamabelajar*. Fokus utamanya pada jenis materi seperti *vocabulary, grammar, pronunciation, dan common mistake*, serta mengapa media sosial ini menarik sebagai pembelajaran. Berbeda dengan penelitian yang sekarang yaitu lebih menekankan pada revolusi dalam belajar bahasa Inggris di era digital. Proses pembelajaran yang dilakukan secara fleksibel, kapan saja, dan di mana saja. Fokus penelitian ini adalah tanggapan dari pengguna TikTok berdasarkan komentar yang di

dapatkan pada video TikTok. Dengan demikian penelitian ini memberikan sudut pandang baru yang lebih berfokus pada pengalaman pembelajar.

Oktavia (2019), dengan judul “*Eskalasi Bahasa Indoglish Dalam Ruang Publik Media Sosial*” penelitian ini menyoroti fenomena Indoglish yaitu campuran Bahasa Indonesia dengan Bahasa Inggris yang digunakan pada ruang media sosial seperti *Facebook*, *WhatsApp*, dan *Instagram*. Penelitian sebelumnya menggunakan deskriptif kualitatif tetapi lebih menekankan pada aspek linguistik dan sosiolinguistik dari bahasa yang ada di media sosial dengan tujuan mengetahui bentuk, klasifikasi, dan faktor penyebab terbentuknya Indoglish. Sedangkan penelitian sekarang membahas mengenai pemanfaatan media sosial TikTok sebagai sarana pembelajara di era digital. Dengan pendekatan deskriptif kualitatif penelitian ini menunjukkan bahwa konten edukatif di TikTok membantu pengguna mempelajari aspek Bahasa Inggris melalui komentar yang diberikan pada beberapa akun TikTok. Fokusnya adalah revolusi dalam belajar Bahasa Inggris di era digital.

Pendidikan (2024) dengan judul “*Variations In The Use Of Indonesian In Social Media: A Case Study On Tiktok*”. Penelitian sebelumnya sama-sama berfokus pada media sosial TikTok, yaitu menyoroti peran TikTok sebagai media yang tidak hanya bersifat hiburan, tetapi mendukung pembelajaran bahasa. Namun fokus dalam penelitiannya berbeda, penelitian sebelumnya membahas variasi Bahasa Indonesia dalam video kreator TikTok, seperti campuran bahasa daerah, perubahan kata, dan makna. Sedangkan pada penelitian sekarang berfokus pada revolusi pembelajaran bahasa, khususnya Bahasa Inggris yang dapat diakses secara mudah dengan data berupa komentar warganet yang menunjukkan respon positif terhadap konten edukatif.

Ni Made Lisma Martarini et al., (2021) dengan judul “*Media Sosial dan Pembelajaran: Study Efektifitas Instagram dalam Pembelajaran Bahasa Inggris*”. Penelitian ini memiliki kesamaan dengan sebelumnya yaitu membahas pemanfaatan media sosial dalam pembelajaran Bahasa Inggris dan sama-sama membahas mengenai pentingnya teknologi digital dalam mendukung proses belajar. Namun perbedaannya pada fokus dan pendekatan. Penelitian sebelumnya memiliki struktur secara akademis dengan menggunakan Instagram sebagai media pembelajaran formal dalam kelas khususnya meningkatkan kemampuan menulis. Data yang diperoleh melalui pre-test, post-test, observasi, dan kuesioner. Sedangkan penelitian yang sekarang mengkaji mengenai media sosial TikTok dalam belajar informal yang mudah diakses, dan

menekankan respon pengguna melalui komentar warganet akan materi yang diberikan.

Murni (2022) dengan judul *“Penggunaan Media Sosial Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris di SMKN 3 Tanjungpinang”*. Penelitian yang sama mengenai penggunaan media sosial dalam pembelajaran Bahasa Inggris, hanya saja penelitian sebelumnya merupakan bagian dari kegiatan pengabdian kepada masyarakat (PKM) yang dilaksanakan melalui tiga tahap: diskusi, tutorial, dan evaluasi. Penelitian sebelumnya mengarahkan kepada guru dalam penggunaan media sosial secara bijak dalam lingkungan formal. Sedangkan yang sekarang berfokus pada persepsi pengguna terhadap konten edukatif.

Meinawati & Baron (2019) penelitian dengan judul *“Media Sosial dan Pembelajaran: Studi Efektivitas Penggunaan Facebook Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris”*. Penelitian yang memiliki kesamaan mengangkat media sosial sebagai pendukung pembelajaran Bahasa Inggris. Perbedaannya pada penggunaan media sosial yaitu Facebook, sedangkan yang sekarang media sosial TikTok. Selain itu penelitian sebelumnya menggunakan pendekatan tindakan kelas untuk mengukur kemampuan menulis deskriptif mahasiswa setelah menggunakan Facebook. Penelitian sekarang menggunakan metode kualitatif untuk melihat media sosial TikTok membantu pengguna belajar Bahasa Inggris secara mudah yang dianalisis berdasarkan komentar warganet. Hal ini tentu menjadi pembandingan dari penelitian sebelumnya yang pernah dibahas.

Maka dari itu, peneliti tertarik mengangkat judul mengenai revolusi belajar Bahasa Inggris di era digital dengan menggunakan media sosial TikTok. Hal ini sangat menarik untuk dikaji karena dapat memberikan informasi dan edukasi kepada pembelajar yang ingin belajar Bahasa Inggris.

2. Metode

Metode penelitian yang digunakan dalam menganalisis adalah deskriptif kualitatif. Deskriptif kualitatif adalah suatu cara analisis dengan menyusun secara sistematis dalam bentuk kalimat/kata-kata mengenai objek sehingga diperoleh kesimpulan umum (Agung, 2012). Penggunaan deskriptif kualitatif digunakan untuk menggambarkan dan memahami fenomena pembelajaran Bahasa Inggris yang dilakukan oleh pengguna TikTok berdasarkan persepsi, pengalaman, dan komentar dari pengguna TikTok. Penelitian ini berlandaskan pada teori konektivisme oleh Siemens

(2004) yang merupakan salah satu teori pembelajaran yang relevan di era digital. Teori ini menyoroti pentingnya kemampuan seseorang dalam membangun dan mengakses jaringan informasi, karena dalam konteks pembelajaran modern, pengetahuan tidak lagi terpusat pada individu saja, melainkan tersebar melalui teknologi dan komunitas jaringan. Teori ini relevan dengan karakteristik pembelajaran abad ke-21 yang menekankan penguasaan keterampilan digital, kemampuan berpikir kritis, pemecahan masalah, kreativitas, serta kolaborasi (Karim, 2020). Selain itu, teori multimodalitas menjelaskan proses komunikasi dan penyampaian pengetahuan sekarang tidak lagi terbatas pada teks, tetapi mencakup kombinasi elemen visual seperti gambar, audio, gerakan, dan bentuk lainnya (Jewitt, 2008). Hal ini tentu akan dapat meningkatkan kualitas pembelajaran, khususnya dalam media digital TikTok.

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara, observasi konten, dan dokumentasi berupa catatan komentar pengguna. Wawancara adalah proses tanya jawab lisan yang berlangsung satu arah, yaitu pertanyaan datang dari pihak yang mewawancarai dan jawaban diberikan oleh yang diwawancarai (Fathoni, 2011). Wawancara digunakan untuk mengetahui tanggapan pengguna TikTok. Observasi adalah teknik pengumpulan data melalui suatu pengamatan, dengan disertai pencatatan terhadap keadaan atau perilaku objek sasaran (Fathoni, 2011). Observasi digunakan untuk melihat atau mengamati beberapa konten kreator yang mengunggah mengenai pembelajaran Bahasa Inggris. Dokumentasi adalah mencari data mengenai variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan sebagainya (Arikunto, 2006). Dokumentasi digunakan untuk mengambil catatan atau mengenai komentar pengguna yang mendapatkan peningkatan proses belajar. Selain itu juga melihat jumlah *like*, jenis konten, dan teknik penyampaian pada video konten tersebut. Adapun subjek penelitian ini adalah pengguna TikTok yang berkomentar di konten edukasi Bahasa Inggris. Objeknya adalah 5 konten kreator yang membuat pembelajaran bahasa Inggris.

3. Hasil

Penelitian ini dilakukan dengan mengamati beberapa akun konten kreator mengenai pembelajaran Bahasa Inggris. Pemilihan beberapa konten kreator karena kolom komentar yang banyak mendapatkan respon positif. Adapun beberapa konten kreator berdasarkan nama dan jenis konten diantaranya:

Tabel 1. Nama Akun TikTok

No	Nama Akun TikTok	Jenis Konten	Pengikut	Video yang dianalisis
1	@janeelisabet8	<i>vocabulary, pronunciation</i>	396,5 ribu	5
2	@misselenglishcourse	<i>vocabulary</i>	10,1 ribu	5
3	@englishwithmovies.media	<i>listening</i>	45,8 ribu	5
4	@klinik.inggris	<i>pronunciation</i>	384 ribu.	5
5	@englishonthestreet	<i>conversation</i>	510,3 ribu	5

Sumber: TikTok, 2025

4. Pembahasan

Berdasarkan hasil pengumpulan data melalui observasi, dokumentasi, dan hasil wawancara didapatkan hasil sebagai berikut:

Nama kreator: @janeelisabet8 atau Jane Elisabet (Janeelisabet8, n.d.) dengan 396,5 ribu pengikut adalah konten kreator yang mengajarkan *vocabulary* dan memberikan contoh *pronunciation* dengan pengucapan yang benar, memberikan penekanan cara-cara dalam melakukan sesuatu. Beberapa konten yang dibuat berdurasi kurang dari 1 menit. Teknik penyampaian yang dilakukan dengan ekspresif, menampilkan wajah, dan mimik berbahasa Inggris membuat pengguna TikTok memahami cara penggunaannya. Konten ini mencerminkan prinsip multimodalitas yang mana pembelajaran disampaikan melalui kombinasi elemen visual, audio, dan gerakan yang memperkaya pemahaman bahasa secara menyeluruh (Jewitt, 2008)

Tentu pembelajaran ini dapat dikatakan baik, bisa dilihat dari jumlah *like* dengan total 6,1 juta. Bahkan komentar para pengguna juga sangat positif, diantaranya:

“Hello Sis, I am from Timor-leste, i relly enjoy all your video please more video”

“Sangat membantu mksh ya Kan”

“Mantap”

“Sangat membantu, setuju.”

“Sekarang gak susah lagi belajar bahasa Inggris, terima kasih bu guru, senang sekali kami sudah bisa baca b. Inggris.”

Konten kreator ini selalu menyisipkan pertanyaan *“Kira-kira ada yang bisa jawab?”*

Tulis di kolom komentar ya!” Dengan metode ini juga akan merangsang pengguna TikTok untuk ikut mengasah kemampuan mereka. Tanpa sadar bahwa ini merupakan salah satu cara belajar bahasa Inggris yang efektif. Sejalan dengan teori konektivisme, proses belajar dapat berlangsung melalui hubungan yang terbentuk dalam jaringan digital. Kegiatan pengguna yang saling merespons di kolom komentar menjadi bagian dari proses kolaboratif dalam membangun pengetahuan di lingkungan virtual (Siemens, 2004).

Nama kreator: @misselenglishcourse (Misselenglishcourse, n.d.) yang memiliki 10,1 ribu pengikut. Jenis konten pada kreator ini lebih kepada pengajaran *vocabulary* beserta artinya dalam bahasa Indonesia. Durasi video bersikar antara 14 – 23 detik, yang artinya di bawah dari 1 menit. Teknik penyampaian dalam video juga hanya memberikan *vocabulary* dan diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia. Pembelajaran pada konten ini juga mendapatkan *like* cukup banyak yaitu 56,5 ribu. Beberapa komentar positif yang didapat diantaranya:

“mksh”

“Terima kasih kak, kontennya bermanfaat”

Selain itu, kreator juga memberikan pertanyaan di akhir video, contohnya kreator akan memberikan pertanyaan:

“Kalau “However” apa ya?”

Dengan pertanyaan seperti itu, para pengguna banyak yang menjawab di kolom komentar.

Nama kreator: @englishwithmovies.media (englishwithmovies, n.d.) memiliki 45,8 ribu pengikut. Konten kreator ini sangat unik dan menarik, karena kreator ini menggunakan potongan video dari film yang berbahasa Inggris, kemudian pengguna mendengarkan dan menjawab di kolom komentar. Durasi video antara 1 menit lebih. Teknik penyampaian yang dilakukan sangat efektif karena langsung diberikan pada contoh nyata berupa potongan video dari film. Pembelajaran yang diterapkan adalah *listening* dan juga menjawab kalimat yang rumpang. Jawaban tersebut akan dituliskan oleh pengguna di kolom komentar. Sejalan dengan hal itu, konten ini mendukung teori multimodalitas karena pembelajaran yang melibatkan visual, suara, dan teks dalam konteks nyata dapat meningkatkan pemahaman bahasa (Jewitt, 2008). Video dalam

konten ini sangat banyak menarik perhatian, dari jumlah *like* yang didapat sekitar 335,7 ribu. Beberapa komentar yang didapatkan diantaranya:

“Benar semua, assalamualaikum Oxford.”

“BNR Semua, assalamualaikum Oxford, UI, Unair, Harvard.”

Nama kreator: @klinik.inggris (klinik.inggris, n.d.) memiliki pengikut 384 ribu. Jenis konten pada kreator ini lebih kepada *pronunciation*. Durasi video 1 menit ke atas. Teknik penyampaian dengan menggunakan gambar dan tulisan. Konten ini juga banyak dilihat pengguna, dari *like* yang didapat 2,6 juta. Beberapa komen positif diantaranya:

“thanks for sharing”

“Terima kasih min”

“thank you”

“tambah lagi ilmu di anggota tubuh, jd byk bjr kosakata”

“ahh suka postingan bgni...banyakin y min buat ngasah kembali”

“penjelasannya mudah dimengerti”

“terima kasih klinik Inggris lanjutkan semoga rejeki bertambah yang membagikan ilmu pengetahuan kepada siapa saja aamiin”

Nama kreator: @englishonthestreet (Englishonthestreet, n.d.) memiliki 510,3 ribu pengikut. Kontennya sangat unik, karena langsung pada praktik di lapangan. Kreator akan mencari seseorang yang lewat dan ditanyakan dalam bahasa Inggris *“Hallo, do you speak English?”* teknik ini tentu sangat baik bagi pengguna karena langsung mendengarkan bagaimana percakapan yang terjadi dan sekaligus melatih kemampuan *listening*. Durasi video antara 3 menit. Dari video ini mendapatkan *like* 8,8 juta. Beberapa komentar positif yang didapat tentu sangat beragam diantaranya:

“KERENN BNGT YA BISA BAHASA INGGRIS DOAIN AKU YA BIAR BISA JUGAAA”

“Nice to hear this conversation”

“Keren English ka2nya”

“Saya suka videonya, tp lebih suka lihat talking with native speaker teh”

Berdasarkan beberapa komentar tersebut tentu pembelajaran yang diikuti oleh pengguna dapat mendengarkan langsung percakapan sesuai situasi yang nyata. Adapun berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan didapatkan bahwa pengguna TikTok lebih senang belajar bahasa Inggris di media sosial contohnya saja TikTok, karena

dengan TikTok pengguna lebih mandiri dalam belajar di mana saja dan kapan saja. Dari beberapa tanggapan warganet atau pengguna bahwa pembelajaran Bahasa Inggris melalui TikTok merupakan hal yang unik dan menarik. Hal ini dapat dikatakan sebagai revolusi dalam pembelajaran bahasa melalui media sosial TikTok khususnya Bahasa Inggris. Pembelajaran lewat TikTok mencerminkan perubahan besar dalam cara belajar di era digital. Sesuai dengan teori konektivisme dan multimodalitas pengguna tidak sekadar menerima informasi, tetapi juga terlibat aktif membangun pengetahuan, membangun jejaring, serta belajar melalui berbagai media yang saling terhubung.

5. Kesimpulan

Pembelajaran bahasa Inggris di era digital menjadikan alternatif yang mudah bagi seseorang dalam belajar. Situasi dan kondisi belajar yang santai dan tidak adanya tekanan membuat pembelajar menjadi lebih nyaman dan merasa efektif dalam mengikuti pembelajaran. Penelitian ini dilakukan dengan mengamati beberapa akun konten kreator mengenai pembelajaran Bahasa Inggris yang dibuat di TikTok. Pemilihan beberapa konten kreator karena kolom komentar yang banyak mendapatkan respon positif, jumlah *like*, jenis konten, dan teknik yang digunakan dalam menyampaikan pembelajaran melalui TikTok. Beberapa jenis konten didapatkan diantaranya *vocabulary*, *pronunciation*, *listening*, *conversation*. Semua pembelajaran yang dilakukan tentu berdampak positif bagi pembelajar apalagi video yang disajikan beberapa menit. Tentu ini menjadi daya tarik bagi pembelajar untuk belajar Bahasa Inggris dari video singkat di TikTok. Hal ini dapat dikatakan bahwa revolusi belajar Bahasa Inggris di era digital sangat berdampak positif bagi pengguna.

6. Daftar Pustaka

- Agung, A. A. G. (2012). *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Universitas Pendidikan Ganesha.
- Arikunto, S. (2006). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka Cipta.
- Englishonthestreet. (n.d.). No Title. https://www.tiktok.com/@englishonthestreet?_t=ZS-8x36ckuektA&_r=1
- englishwithmovies. (n.d.). No Title. https://www.tiktok.com/@englishwithmovies.id?_t=ZS-8x36ZaEvqit&_r=1
- Fathoni, H. A. (2011). *Metodologi Penelitian & Teknik Penyusunan Skripsi*. Rineka Cipta.
- Guntoro, H., Rikardo, D., Amirullah, Fahrisoni, A., Suarsana, I. P., Meinawati, E., Baron, R., Murni, D., Ni Made Lisma Martarini, Kadek Ayu Riska Yulianti, Ni Nyoman Ayu J. Sastaparamitha, Pendidikan, J., Oktavia, W., Hidayati, F. W., Jhoansyah, D., Deni, R., & Danial, M. (2022). Aplikasi Tiktok Sebagai Media Pembelajaran Bahasa Inggris Di Indonesia. *Jurnal Tatsqif*, 2(2), 48–54. <https://doi.org/10.30872/diglosia.v2i2.20>
- Janeelisabet8. (n.d.). No Title. https://www.tiktok.com/@janeelisabet8?_t=ZS-8x36VRRLRY4&_r=1

- Jewitt, C. (2008). Encyclopedia of Language and Education. *Encyclopedia of Language and Education*, February, 0–12. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-30424-3>
- Karim, M. (2020). Keterampilan Abad 21 Dan Desain Pembelajarannya. *Proceeding International Conference on Islamic Education (ICIED)*, 5(1), 161–169. <http://conferences.uin-malang.ac.id/index.php/icied/article/view/1240>
- linik.inggris. (n.d.). No Title. https://www.tiktok.com/@linik.inggris?_t=ZS-8x36bDiEDjA&_r=1
- Meinawati, E., & Baron, R. (2019). Media Sosial Dan Pembelajaran: Studi Efektivitas Penggunaan Facebook Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris. *Jurnal Tatsqif*, 17(1), 34–51. <https://doi.org/10.20414/jtq.v17i1.679>
- Misselenglishcourse. (n.d.). No Title. https://www.tiktok.com/@misselenglishcourse?_t=ZS-8x36YfV7Eum&_r=1
- Murni, D. (2022). Penggunaan Media Sosial Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris Di Smkn 3 Tanjungpinang. *Journal of Maritime Empowerment*, 4(2), 48–54. <https://doi.org/10.31629/jme.v4i2.4738>
- Ni Made Lisma Martarini, Kadek Ayu Riska Yulianti, & Ni Nyoman Ayu J. Sastaparamitha. (2021). Media Sosial Dan Pembelajaran: Study Efektifitas Instagram dalam Pembelajaran Bahasa Inggris. *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, Dan Sastra*, 7(2), 375–382. <https://doi.org/10.30605/onoma.v7i2.1227>
- Oktavia, W. (2019). Eskalasi Bahasa Indoglish Dalam Ruang Publik Media Sosial. *Diglosia: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 2(2), 83–92. <https://doi.org/10.30872/diglosia.v2i2.20>
- Pendidikan, J. (2024). *Jurnal wistara*. 5(November), 147–152.
- Siemens, G. (2004). *Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age*. University of Arkansas. https://uark.pressbooks.pub/edtech/chapter/elearn-space-connectivism-a-learning-theory-for-the-digital-age/?utm_source=chatgpt.com
- Suandi, I. N. (2014). *Sosiolinguistik*. Graha Ilmu.
- Sucipta, I. M. D., Rai, I. M., Widanta, J., & Aryana, I. N. R. (2024). *Masa Depan Guru Bahasa Indonesia di Era Kecerdasan Buatan (AI)*. September, 66–74.
- Tempo. (2023). *Mengenal Tiktok, Aplikasi Media Sosial yang Populer di Dunia*.

Pemanfaatan Digitalisasi Lontar *Pipil* dalam Khazanah Filologi Digital

Putu Widhi Kurniawan
Program Studi Sastra Jawa Kuno
widhikurniawan@unud.ac.id

Abstrak

Pemajuan teknologi digitalisasi tentu bukan hal asing dalam dunia pernaskahan tradisional di Indonesia. Naskah Lontar merupakan objek yang kini dekat dengan pemanfaatan teknologi digital. Lontar sendiri merupakan objek tulis yang dimanfaatkan di Nusantara sebagai sarana perekam ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Zoetmulder dalam buku *Kalangwannya* mengatakan kepada Bali lah bangsa Indonesia berterimakasih bagaimana naskah lontar terlestarikan dan terawatkan, sebagai penyimpan khazanah ilmu pengetahuan tradisional. Naskah lontar *pipil* merupakan naskah lontar yang memuat informasi tentang kepemilikan tanah di Bali. Penggunaan naskah *pipil* di Bali diperkirakan mulai digunakan pada abad ke 19. Berdasarkan peraturan pemerintah nomor 18 tahun 2021 penggunaan sertifikat tradisional seperti *pipil*, pada tahun 2026 tidak akan dapat digunakan sebagai kepemilikan tanah yang sah. Pemanfaatan filologi digital tentu sangat membantu dalam pembuatan sertifikat tanah yang dilakukan oleh BPN (Badan Pertanahan Negara). Penerapan filologi digital dilakukan oleh tim Unit Lontar Udayana sebagai upaya penerjemahan naskah *pipil* yang digunakan sebagai syarat administrasi penerbitan sertifikat kepemilikan tanah. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi dengan dibantu teknik digitalisasi, selain itu digunakan juga teknik penerjemahan dalam memperoleh data. Penelitian ini akan membahas bagaimana proses digitalisasi hingga penerjemahan istilah-istilah dalam naskah *pipil*.

Kata Kunci: digitalisasi, lontar, *pipil*, filologi, aksara bali

Abstract

The advancement of digitization technology is certainly not a foreign thing in the world of traditional manuscripts in Indonesia. Lontar manuscripts are objects that are now close to the use of digital technology. Lontar itself is a written object that is used in the archipelago as a means of recording science and culture. Zoetmulder in his *Kalangwan* book says that it is to Bali that the Indonesian people are grateful for how the lontar manuscripts are preserved and preserved, as a repository of traditional knowledge. The lontar *pipil* manuscript is a lontar manuscript that contains information about land ownership in Bali. The use of *pipil* manuscripts in Bali is estimated to have started in the 19th century. Based on government regulation number 18 of 2021, the use of traditional certificates such as *pipil*, in 2026 will not be able to be used as legal land ownership. The use of digital philology is certainly very helpful in making land certificates carried out by BPN (State Land Agency). The application of digital philology was carried out by the Udayana Lontar Unit team as an effort to translate *pipil* manuscripts used as administrative requirements for issuing land ownership certificates. The method used in this research is the documentation method with the help of digitization

techniques, besides that, translation techniques are also used in obtaining data. This research will discuss the process of digitization and translation of terms in *pipil* manuscripts.

Keywords: digitization, lontar, *pipil*, philology, bali script

1. Pendahuluan

Filologi digital merupakan salah satu pemanfaatan teknologi digital dalam penelitian filologi. Naskah kertas merupakan sarana tulis yang memiliki keterbatasan dalam ketahanan fisiknya, kertas tidak akan mampu bertahan dalam jangka ratusan tahun jika tidak mendapat perlakuan secara khusus. Pemanfaatan digitalisasi dalam dunia pernaskahan bukan sesuatu hal yang baru, naskah dalam bentuk lontar di Bali telah mengalami proses digitalisasi. Pusat Dokumentasi Kebudayaan Provinsi Bali atau Pusdok telah memiliki data dokumentasi lontar kurang lebih ribuan naskah lontar yang telah di digitalisasi. Digitalisasi yang dilaksanakan oleh Pusdok merupakan langkah swadaya dari Lembaga Archieve Foundation dari Amerika pada tahun 2010 hingga 2012. Langkah ini dilakukan untuk mempermudah akses naskah lontar di Pusdok, agar dapat dimanfaatkan lebih banyak lagi kepada masyarakat. Proses digitalisasi naskah lontar, tidak hanya dilakukan oleh Pusdok, beberapa instansi kampus, pemerintah, dan swasta ikut turut serta dalam pemanfaatan digital terhadap naskah kuno.

Unit Lontar Udayana memanfaatkan teknologi digital sebagai upaya penyelamatan dan pelestarian naskah lontar. Pada tahun 2014 Unit Lontar memulai progres digitalisasi naskah lontar secara bertahap, koleksi naskah lontar di Unit Lontar mencapai seribu lebih naskah. Pemanfaatan digitalisasi naskah kuno juga dilakukan di luar Bali seperti Perpustakaan Nasional, Perpustakaan UI, Museum Sonobudoyo, dan beberapa pihak swasta. Sudarsana (2020) mengatakan proses digitalisasi naskah lontar menyebabkan pergeseran nilai kesakralan. Perlakuan lontar berbeda dari segi kesakralan yang bergeser kepada sifat profan. Kemajuan teknologi ini secara tidak langsung dapat mempermudah dalam mengakses sebuah naskah lontar. Walaupun nilai sakral yang bergeser, akan tetapi secara pengetahuan atau isi tidak mengalami perubahan.

Fathurahman (2022:13), secara etimologis filologi berasal dari bahasa Yunani philologia, dan terdiri dari dua kata, yakni: philos dan logos. Philos berarti "yang tercinta" (affection, loved, beloved, dear, friend), sedangkan logos berarti "kata, artikulasi, alasan" (word, articulation, reason). Kata philology sendiri mulai masuk ke dalam kosa kata bahasa Inggris pada abad ke-16 dalam pengertiannya sebagai "love of literature" (menyukai kesusastraan). Istilah dalam bahasa Latinnya, philologia, dapat juga diartikan sebagai "love of learning" (senang belajar). Mulai abad ke-19, pengertian "love of learning and literature" juga dipahami dalam pengertian sebagai kajian atas sejarah perkembangan bahasa (the study of the historical development of languages).

Filologi berhubungan erat dengan naskah, terutama berkaitan dengan naskah kuno. Membaca sebuah teks merupakan tugas pokok seorang filolog, baik membaca dalam teks latin maupun aksara yang ada dalam sebuah naskah. Filologi Digital merupakan sebuah perpaduan dimensi tradisi dan kekinian (modernisasi). Pada masa lampau, para filolog tidak hanya membaca sebuah teks, akan tetapi mereka lebih seperti pengepul teks yang mencari kepelosok-pelosok daerah teks-teks kuno. Para filolog tidak hanya bergulat dengan aksara dan bahasanya, akan tetapi dengan ritual dan mistik teks kuno yang disimpan secara sakral di masyarakat. Dalam penelitian kualitatif, filologi menjadi dasar bagi para peneliti untuk mendapatkan sebuah data. Berkaitan dengan filologi digital, dimana pemanfaatan

digital sangat berpengaruh besar. Digitalisasi naskah dapat mempermudah para filolog untuk dapat lebih seksama memahami naskah, terutama jika naskah tersebut merupakan naskah satu-satunya dan di masyarakat memiliki peran yang sakral.

Bali memiliki keragaman teks lontar yang sangat beragam, dari teks yang non sakral maupun yang sifatnya sakral. Beberapa teks yang umumnya disimpan di Pura adalah berjenis prasasti, babad, purana, ataupun *pengeling-eling*. Teks ini biasanya tidak sembarang untuk dibaca, dibutuhkan hari-hari tertentu untuk menurunkan naskah ini. Selain dibutuhkan hari khusus untuk menurunkan teks ini, dibutuhkan juga sarana-sarana secara keagamaan. Tingkat kesakralan inilah yang menjadi sebuah tantangan para filolog untuk dapat menurunkan isi naskah yang ada dalam sebuah teks. Faktor waktu sangat berpengaruh jika teks hanya dapat dibaca dalam waktu yang sempit. Digitalisasi mempunyai peran yang sentral dalam filologi saat ini, dengan naskah yang dapat di dokumentasikan akan mempermudah pekerjaan dari filolog. Tentunya proses digitalisasi bukan tanpa masalah yang membuat para filolog untuk mudah bekerja, banyak tantangan selanjutnya dalam membaca sebuah teks digital. Selain teks sakral yang telah dibicarakan diatas, adapun teks yang sifatnya non sakral akan tetapi jenis lontar ini sifatnya administratif.

Naskah *Pipil* merupakan naskah lontar yang isinya mendeskripsikan keterangan sebuah wilayah, luas wilayah, biaya pajak, serta nomor administratif tentang wilayah. Naskah *Pipil* merupakan sertifikat tanah pada zaman dulu yang dilengkapi dengan cap kerajaan/pemerintah pada saat itu. Keberadaan naskah *pipil* tentunya sangat penting, ketika semua tanah di Bali belum disertifikatkan secara resmi. *Pipil* menjadi bukti dukung kepemilikan tanah resmi dari BPN (Badan Pertanahan Negara) yang dapat digunakan sebagai bukti dukung penerbitan sertifikat. BPN tentunya tidak memiliki kompetensi dalam membaca teks *pipil*, sehingga pihak BPN mengarahkan masyarakat untuk mentransliterasi naskah *pipil* kepada Unit Lontar Universitas Udayana sebagai salah satu syarat penerbitan sertifikat tanah. Penelitian ini akan memuat bagaimana proses digitalisasi dan penerjemahan naskah *pipil* dalam penerapan filologi digital naskah lontar.

2. Metode

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah Teori Filologi dengan memadukan unsur modern melalui digitalisasi naskah. Merujuk pada pengertian filologi cinta akan teks atau bahasa, membaca naskah digital merupakan hal yang tidak dapat dipungkiri menjadi sebuah kepraktisan dalam dunia filologi. Metode yang digunakan dalam penelitian kualitatif ini adalah, metode dan teknik pengumpulan data, analisis data, penyajian hasil analisis data. Dalam pengumpulan data digunakan metode dokumentasi, Menurut Bungin (2008; 123) ada dua jenis yaitu: dokumen pribadi dan dokumen resmi. Dokumen yang digunakan dalam penelitian ini adalah data dokumentasi foto lontar resmi milik Unit Lontar Udayana. Selain metode dokumentasi, dibantu juga dengan teknik penerjemahan untuk memperoleh data. Dalam analisis data menggunakan metode deskriptif analitik dengan melihat tanda, aksara, gambar/logo yang ada dalam naskah *pipil*. Dalam penyajian data akan menggunakan penyajian formal dan informal.

3. Hasil

Pemanfaatan teknologi dalam bidang naskah kuno bukan menjadi hal baru, beberapa perpustakaan besar di dunia seperti Leiden telah memanfaatkan teknologi naskah digital yang dapat diakses secara daring. Naskah *pipil* yang merupakan sertifikat tanah pada zaman dahulu memiliki peran yang sangat penting dalam dunia agraris masyarakat Bali. Nilai *pipil* sebagai surat berharga tentunya tidak dengan mudah dipindah tangankan

atau dititipkan secara sembarangan, sehingga peran digitalisasi ini sangat mendukung dalam proses penerjemahan. Selain pemanfaatan secara digital, ditemukan beberapa istilah pertanahan dalam bahasa Bali, dan penggunaan aksara Bali yang tidak biasa dalam naskah *pipil*.

4. Pembahasan

Naskah *pipil* seperti yang telah dipaparkan diatas merupakan naskah lontar yang memuat tentang data administrasi kepemilikan tanah di Bali pada zaman lampau. Naskah *pipil* diterbitkan terakhir sebelum tahun 1960 sebagai bukti pembayaran pajak, setelah itu bukti kepemilikan tanah yang sah adalah yang diterbitkan oleh BPN. Naskah lontar *pipil* berupa daun lontar yang utuh tanpa mendapat proses seperti blanko lontar (masih terdapat tangkai lidi pada daunnya) pada umumnya. Berikut contoh lontar *pipil*:



Gambar 1: *Pipil* Koleksi Unit Lontar Udayana

Diatas adalah salah satu model naskah *pipil* yang beredar di masyarakat Bali. Membaca lontar *pipil* sama seperti membaca naskah lontar pada umumnya, mulai dari kiri ke kanan. Dapat dilihat diatas, lontar *pipil* dibagi dalam 10 kolom isian pada setiap bagiannya. Bagian depan berisi tentang informasi detail lokasi wilayah tanah, berikut detail kolom bagian depan *pipil*:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Berisi Cap Embos Sedahan Agung	Berisi No Administrasi Wilayah Tanah/ Urut, No Desa, No Persil	Berisi Nama Pemilik Naskah	Berisi Nama Banjar	Berisi Keterangan Jenis Tanah (Sawah, Kebun,)	Berisi Keterangan Klasiran/ Batas Wilayah Desa	Berisi Keterangan Kelas Tanah	Berisi Keterangan an Luas Tanah /Hektar /Are	Berisi Jumlah Pajak yang dibayarkan	Berisi Cap dan Keterangan Tambahan

Bagian Belakang *pipil*:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Tahun/ Cap/ Tanda Tangan Pengesahan									

Pada bagian belakang naskah *pipil* seperti yang tertera pada gambar dan tabel diatas

		SEDAHAN AGOENG VAN BADOENG
		SEDAHAN OOEN
		BADOENG

Tabel 1: Cap embos *pipil*

Keterangan cap pada kolom pertama merupakan keterangan yang mengesahkan atau yang menerbitkan keberadaan *pipil* tersebut. Cap yang digunakan adalah cap embos atau timbul yang dibubuhkan pada kolom pertama dan biasanya ditemukan juga pada kolom terakhir, sehingga kiri dan kanan *pipil* terdapat embos cap.

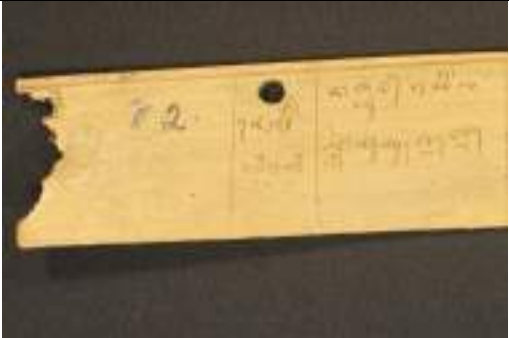
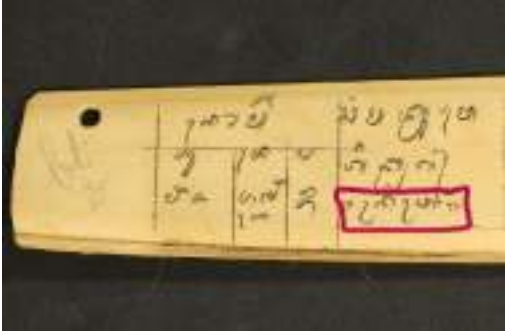
Pada kolom kedua berisikan tentang data penomoran wilayah tanah seperti nomor urut, desa, dan persil. Persil merupakan istilah kata Belanda yakni *perceel*, persil merujuk pada keterangan sebidang tanah. Istilah ini digunakan karena mengikuti aturan-aturan hukum Belanda pada saat itu. Hal menarik dalam penulisan persil ini adalah penggunaan huruf latin selain aksara Bali yang menunjukkan keterangan 28 a/b. Berikut data yang ditemukan terkait penggunaan aksara bali dan latin dalam naskah *pipil*:



Gambar 3: Persil a/b latin

Pada Kolom ketiga berisi keterangan kepemilikan tanah dan status kepemilikan, hal menarik ketika status kepemilikan tanah dimiliki bersama. Keterangan kepemilikan bersama tanah dalam *pipil* ditulis dengan istilah *duwe/druwe tengah*, *glah tngah*, yang ditulis dengan

huruf latin ‘dt’ atau ‘DT’, dan dalam aksara bali ‘dete’ atau ‘data’. Berikut gambaran *pipil* yang kepemilikannya dimiliki bersama:

	
glah tngah	dt
	
dete	data

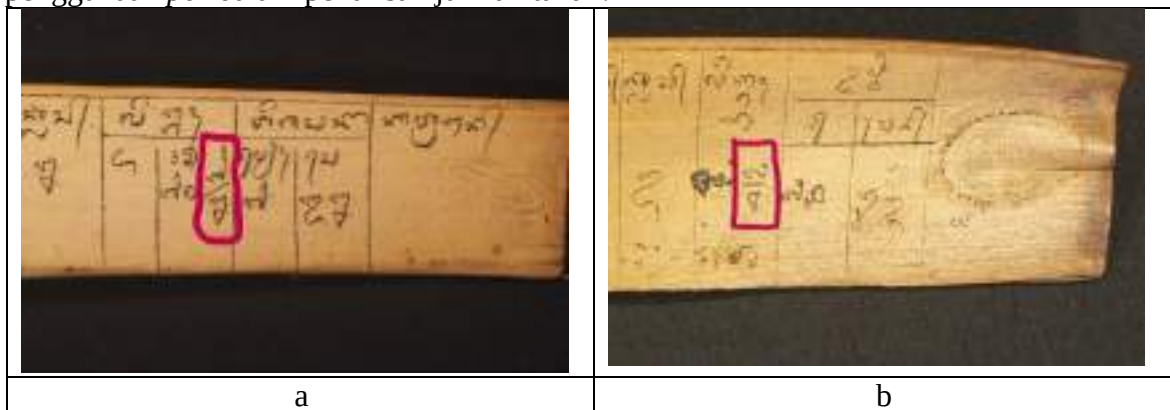
Keempat contoh gambar diatas menunjukkan kepemilikan tanah dimiliki bersama, sebagai contoh: *sang madruwe i kreg, dete*. Kepemilikan tanah bersama-sama atas nama *I Kreg*. Pada gambar diatas ditemukan salah satu gambar yang penulisan kepemilikan bersama ditulis ‘data’ bukan ‘dete’ ataupun latin *dt*. Dalam hal ini seorang filolog perlu dengan cermat melihat karakter aksara dan aturan penulisan aksara Bali yang tepat. Pada kasus diatas ditemukan karakter yang berbeda antara tulisan: *sang madruwe tanah i gusti ketut kaler* dengan *data*. Secara karakter tampak jelas berbeda, dan secara tebal warna hitam juga tampak berbeda antara tulisan diatas dan dibawahnya. Secara aturan penulisan pasang aksara menurut Antara, dkk (2023:29) penulisan singkatan *dt/DT* secara latin ke aksara bali, seharusnya aksara *da + taleng* dan *ta + taleng* diapit oleh *carik* sehingga dapat berbunyi singkatan *dt*. Pada kasus diatas ada kemungkinan tulisan *data* atau *dt* baru ditambahkan, dengan kemungkinan tidak pada waktu yang bersamaan dan ditulis dengan orang yang berbeda. Selain penggunaan *dt* sebagai istilah milik bersama, adapun juga penggunaan istilah *cs (cum suis)* dalam istilah milik bersama pada *pipil*. *Cum Suis* merupakan frasa dalam bahasa latin yang berarti teman-teman atau kawan-kawan. Dalam hal ini *Cum Suis* dituliskan dengan huruf latin ‘cs’ pada naskah *pipil* untuk menunjukan milik bersama, berikut gambar *pipil* yang memuat tulisan latin ‘cs’:



Gambar 4: cs (*cum suis*)

Kolom keempat berisi tentang nama banjar dimana letak tanah berada. Kolom kelima berisi tentang jenis tanah berupa sawah atau kebun pada saat pencatatan. Kolom keenam berisi tentang klasiran atau batas wilayah desa. Kolom ketujuh berisi tentang kelas tanah yang menunjukkan karakteristik atau penggunaan lahan, kelas tanah juga menentukan besaran wajib pajak yang dibayarkan. Pada naskah *pipil* yang terdokumentasi oleh pihak Unit Lontar Universitas Udayana terdapat 4 jenis kelas, akan tetapi tidak tertulis jelas peruntukan kelas-kelasnya.

Kolom kedelapan berisi tentang luas tanah berdasarkan hektar dan are, dalam penulisan *pipil* hanya ditulis dengan simbol aksara Bali *Ekāra* dan *Akāra*. Ada hal menarik ketika kita membaca pada bagian ini, penggunaan tanda pembagi *per* (contoh: $\frac{1}{2}$) pada aksara Bali. Penggunaan tanda *per* lumrah digunakan pada penulisan *pipil*, berikut penggunaan *per* dalam penulisan jumlah tanah:



Gambar 5: Per dalam aksara Bali

Selain penggunaan tanda *per* yang dipakai dalam aksara Bali, jika dicermati dengan seksama pada gambar diatas. Penulisan $\frac{1}{2}$ gambar a, ditulis dengan angka 1 dan 2 secara utuh, sedangkan pada gambar b, angka 1 ditulis dengan utuh sedangkan angka 2 dituliskan setengah atau tidak utuh (menyerupai gantungan aksara na).

Pada kolom kesembilan berisi tentang informasi jumlah besaran pajak yang harus dibayarkan pemilik tanah. Penulisan kolom pajak ditulis dengan aksara Bali *ti* (*tigasana*)/*ukāra* (*upti*). Menurut Muderana (media) pajak sawah pada zaman dahulu disebut "tigasana" dan "pajak pertegalan dan sejensinya yang bukan sawah" disebut "petintegal". Juga penarikan pajak-pentintegal ini pun didampingi oleh Prebikel atau Lurah. Bagi pendamping Penglurah dan Sedahan Abian tersebut, yaitu para Prebikel dan Klian Subak dalam penarikan "tigasana" atau "petintegal" mendapat uang "kolijkteloen" (uang perangsang) sebesar tergantung dari jumlah pembayaran pajak tersebut.

Kolom terakhir atau kolom kesepuluh, berisi keterangan tambahan serta tertera cap sedahan agung. Format *pipil* diatas lumrah dijumpai di masyarakat, walaupun ada beberapa

yang berbeda tergantung pemerintah setempat. Pada bagian belakang *pipil* tertera pengesahan pembayaran pajak. Pengesahan dilakukan dengan memberi cap embos, tanda tangan serta tanggal pembayaran pajak. Membaca sebuah *pipil* memerlukan keterampilan dan keahlian dalam membaca, hal ini dikarenakan tidak semua penulis *pipil* yang memiliki keterampilan menulis. Karakter tulisan aksara Bali yang ada dalam *pipil* tentunya akan sangat beragam dan terkadang memiliki kekhasan. Pembacaan luas wilayah tentu perlu kehati-hatian meskipun data *pipil* akan selalu dipadankan dengan data dari BPN.

Perkembangan filologi digital tentu tidak bisa melepaskan seutuhnya keberadaan filologi tradisional. Keunggulan pembacaan naskah digital tentunya dari segi kepraktisan, hal yang membuat para filolog dapat membaca teks darimana dan kapanpun mereka mau. Kelemahan dari pembacaan digital tentunya kita tidak bisa secara langsung bersentuhan dengan naskah tersebut. Dengan bersentuhan dan dekat dengan teks, para filolog dapat mengecek keutuhan dan keaslian sebuah teks. Filologi digital merupakan pengembangan dari filologi tradisional, tanpa pengetahuan dasar tentang sebuah teks atau naskah lontar mereka tidak akan mampu mendigitalkan naskah dengan baik. Pengetahuan kebahasaan, keaksaraan dan kebudayaan tentunya memiliki peran penting selain kemampuan teknologi digital dalam perkembangan filologi digital era kini.

5. Penutup

Penelitian ini merupakan sebuah penelusuran dalam meneliti naskah *pipil* dengan pemanfaatan teknologi digital. Pemanfaatan digital yang digunakan oleh Unit Lontar Udayana tentunya memberi dampak praktis dan aman bagi masyarakat Bali. Penerjemahan *pipil* merupakan salah satu prasyarat bagi pemilik tanah yang menggunakan *pipil* sebagai bukti dukung dalam penerbitan sertifikat tanah. Bahasa agraris seperti *persil* dan *klasiran* merupakan bahasa-bahasa asing yang diserap kedalam bahasa Bali. Penggunaan istilah dalam aksara Bali juga memperkaya khazanah aksara Bali saat ini, seperti penggunaan tanda pembagi *per*. Penelitian ini tentunya masih memerlukan tinjauan atau saran untuk terus dikembangkan dan terbuka untuk menjadi penelitian lanjutan bagi para peneliti lainnya.

Daftar Pustaka

- Antara, I Gde Nala, dkk. 2023. Pedoman Pasang Aksara Bali Ejaan Huruf Latin Bahasa Bali Pengembangan Kosakata dan Penulisan Unsur Serapan. Bali. Dinas Kebudayaan Provinsi Bali bekerja sama dengan Lembaga Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali
- Bungin, M. Burhan. 2008. Penelitian Kualitatif; Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya. Jakarta: Kencana
- Faturahman, Oman (2022). Filologi Indonesia Teori dan Metode. Jakarta. Penerbit Kencana.
- Muderana, Ngakan Putu. Eksistensi Organisasi Subak di Bali. Neliti.com (<https://media.neliti.com/media/publications/529579-none-13ef6987.pdf>)

Sistem Sapaan di Lingkungan Keluarga Masyarakat Melayu Kepulauan Riau: Kajian Sociolinguistik

Siti Nuraini Wahidatun Nisa
Universitas Padjadjaran
siti20004@mail.unpad.ac.id

Abstrak (Bahasa Indonesia)

Sistem sapaan merupakan salah satu unsur bahasa yang berperan penting dalam membangun relasi sosial dan menjaga keberlangsungan nilai budaya. Dalam masyarakat Melayu, sapaan tidak hanya berfungsi sebagai penanda pertuturan, tetapi juga mencerminkan tata krama, hierarki sosial, serta ikatan kekerabatan yang menjadi ciri khas identitas budaya. Kajian mengenai sapaan sejauh ini banyak dilakukan pada masyarakat Jawa, Minangkabau, atau Bengkulu, namun penelitian yang secara spesifik mendokumentasikan sistem sapaan pada masyarakat Melayu Kepulauan Riau masih sangat terbatas. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk sapaan dan menganalisis pola penggunaannya dalam lingkungan keluarga masyarakat Melayu di Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Provinsi Kepulauan Riau. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif dengan metode observasi partisipatif dan teknik simak, khususnya teknik sadap, simak bebas libat cakap, simak libat cakap, teknik rekam, dan teknik catat. Data diperoleh dari tuturan alami dalam interaksi keluarga inti dan keluarga besar yang dikumpulkan selama satu bulan, dengan jumlah data 140 tuturan. Penyajian hasil analisis dilakukan melalui metode formal dan informal, sementara analisis data dilakukan dengan pendekatan korelasi dan teori alternasi dari Ervin-Tripp (1972), yang memerhatikan karakteristik petutur, hubungan sosial penutur dan petutur, serta konteks pertuturan. Secara teoretis, penelitian ini memperluas penerapan teori alternasi dengan menegaskan keterkaitan antara bentuk morfemis dan struktur sosial. Secara praktis, hasil penelitian ini mendukung upaya pendokumentasian bahasa Melayu Kepulauan Riau sebagai bahasa daerah yang sarat nilai kultural.

Kata Kunci: *Alternasi, bahasa Melayu, Sistem Sapaan, Sociolinguistik*

Abstract (Bahasa Inggris)

The term of address system is one of the elements of language that plays an important role in building social relations and maintaining cultural values. In Malay society, term of address not only function as markers of speech, but also reflect manners, social hierarchy, and kinship ties that characterize cultural identity. Studies on term of address have so far been conducted extensively in Javanese, Minangkabau, or Bengkulu societies, but research specifically documenting the term of address system in the Malay community of the Riau Islands is still very limited. This study aims to identify the forms of term of addresss and analyze their usage patterns within the family environment of the Malay community in Marok Kecil Village, Lingga District, Riau Islands Province. This study employs a qualitative descriptive approach using participatory observation and listening techniques, specifically eavesdropping, free-form listening, engaged listening, recording, and note-taking. Data were collected from natural speech in interactions within nuclear and extended families over a one-month period, yielding a total of 140 utterances. The presentation of analysis results was conducted through formal and informal methods, while data analysis was performed using the correlation approach and Ervin-Tripp's (1972) alternation theory, which considers the characteristics of speakers, the social relationships between speakers and listeners, and the context of speech. Theoretically, this study expands the application of alternation theory by emphasizing the connection between

morphological forms and social structure. Practically, the results of this study support efforts to document the Riau Islands Malay language as a regional language rich in cultural value.

Keywords: *Alternation, Malay language, Addressing System, Sociolinguistics*

1. Pendahuluan

Sapaan adalah bentuk ucapan yang konsisten digunakan dalam pertuturan. Ini berarti, ungkapan tersebut tidak berubah dari waktu ke waktu. Bertegur sapa adalah bagian yang umum dalam kehidupan sehari-hari manusia, menjadi bagian yang tak terpisahkan dari interaksi sosial. Sapaan memiliki peran yang signifikan dalam kehidupan masyarakat, di mana individu saling berinteraksi dan bertutur dengan menggunakan sapaan. Setiap kata sapaan dipilih sesuai dengan konteksnya, dipengaruhi oleh tingkat keakraban dan pengetahuan masyarakat itu sendiri (Panjaitan, 2017). Kridalaksana (1982) menjelaskan bahwa kata sapaan dapat berupa morfem, kata, atau frasa yang digunakan dalam berbagai situasi pertuturan tergantung pada hubungan antara Pn. Chaer (2000) juga menyatakan bahwa kata sapaan adalah kata-kata yang digunakan untuk menyapa, menegur, atau merujuk kepada orang kedua dalam pertuturan. Penggunaan kata sapaan dalam pertuturan dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti identitas Pn, identitas Pt, dan hubungan antara keduanya. Selain itu, kata sapaan yang digunakan juga dapat berbeda tergantung pada hubungan antara Pn dan Pt, baik dalam konteks hubungan kekerabatan maupun nonkekerabatan.

Kata sapaan memegang peranan penting dalam pertuturan antarpersona. Menurut Kartomihardjo (1988), kata sapaan memiliki dua fungsi pokok yaitu: Pertama, kata sapaan berperan sebagai penanda bahwa Pn mengakui keberadaan Pt sebagai individu yang dihormati. Ini menunjukkan penghargaan dan perhatian yang diberikan Pn kepada Pt dengan menggunakan kata sapaan. Kedua, kata sapaan juga berfungsi sebagai alat untuk mengatur interaksi komunikatif. Di berbagai masyarakat, terlihat bahwa individu dengan status sosial yang lebih tinggi seringkali memiliki kontrol atas interaksi melalui pemilihan kata sapaan yang sesuai dengan norma dan kebiasaan yang berlaku. Sementara itu, individu dengan status sosial yang lebih rendah cenderung mengikuti aturan yang ditetapkan oleh mereka. Selain itu, penggunaan kata sapaan juga membantu mencegah terjadinya kesalahpahaman dan konflik dalam interaksi sosial (Santuso, Sariono, & Asrumi, 2023).

Fishman (1972) mendefinisikan sosiolinguistik sebagai studi mengenai karakteristik variasi bahasa, fungsi bahasa, dan karakteristik Pn bahasa yang saling berinteraksi, berubah, dan memengaruhi satu sama lain di dalam komunitas bertutur.

Hymes (1972) mengidentifikasi delapan komponen yang harus terpenuhi dalam suatu peristiwa pertuturan, yang digambarkan dengan akronim SPEAKING, yakni: S untuk *Setting*, P untuk *Participant*, E, untuk *Ends*, A untuk *Act of sequences*, K untuk *Key*, I untuk *Instrumentalities*, N untuk *Norms of interaction and interpretation*, dan G untuk *Genres*. Melalui bahasa, masyarakat tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga menegosiasikan kedudukan, status, dan relasi sosial yang berlaku. Oleh karena itu, studi mengenai bahasa tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial tempat bahasa tersebut digunakan. Salah satu aspek linguistik yang erat kaitannya dengan interaksi sosial adalah sistem sapaan. Sapaan didefinisikan sebagai bentuk bahasa yang digunakan untuk menyapa atau memanggil orang lain berdasarkan usia, gender, status sosial, maupun relasi kekerabatan. Sistem sapaan memiliki fungsi ganda, yakni sebagai medium komunikasi sekaligus simbol penghormatan, keakraban, dan nilai kesantunan.

Dalam perspektif sosiolinguistik, sapaan dapat menjadi indikator penting untuk memahami pola hubungan sosial suatu masyarakat. Dalam masyarakat Melayu, sapaan menempati posisi yang istimewa karena berkaitan erat dengan nilai adat dan budaya. Prinsip-prinsip kesopanan, penghormatan kepada orang tua, serta solidaritas kekerabatan tercermin dalam pilihan sapaan yang digunakan sehari-hari. Sapaan seperti Mak, Yah, Pak Long, atau Nek Cik tidak sekadar menyebut individu, tetapi juga memuat informasi genealogis, urutan kelahiran, serta ikatan emosional dalam struktur keluarga. Dengan demikian, sistem sapaan dapat dipandang sebagai refleksi identitas budaya Melayu. Sejumlah penelitian terdahulu telah mengkaji sistem sapaan dalam berbagai masyarakat di Indonesia. Misalnya, penelitian mengenai bentuk kata sapaan dilakukan oleh SusyLOWATI (2020). Penelitian yang dilakukan oleh Afsari (2023) mengenai sapaan yang digunakan oleh kalangan remaja Kota Bandung. Namun, kajian mendalam mengenai sistem sapaan masyarakat Melayu, khususnya di wilayah Kepulauan Riau, masih sangat terbatas. Kondisi ini menimbulkan kesenjangan penelitian. Padahal, masyarakat Melayu di Kepulauan Riau memiliki karakteristik sosial-budaya yang khas, terutama dalam praktik kekerabatan dan adat istiadat. Dokumentasi mengenai sistem sapaan mereka penting dilakukan untuk memperkaya khazanah kajian sosiolinguistik sekaligus menjaga keberlanjutan identitas budaya lokal. Desa Marok Kecil di Kabupaten Lingga dipilih sebagai lokasi penelitian karena masyarakatnya masih memegang teguh nilai adat Melayu serta memperlihatkan praktik bahasa yang relatif otentik.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bentuk sapaan yang digunakan dalam keluarga Melayu di Desa Marok Kecil, baik keluarga inti maupun keluarga besar, serta menganalisis pola penggunaan yang memengaruhi pemilihan sapaan, seperti usia, jenis kelamin, urutan kelahiran, dan relasi kekerabatan. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memperluas penerapan teori alternasi yang dikemukakan oleh Ervin-Tripp (1972) dalam konteks masyarakat Melayu Kepulauan Rau. Secara praktis, penelitian ini diharapkan mendukung upaya pendokumentasian bahasa daerah serta memberikan sumbangan bagi pelestarian budaya Melayu di Kepulauan Riau. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memberikan kontribusi akademik, tetapi juga berdampak pada penguatan identitas budaya lokal di tengah arus globalisasi yang kian mengikis tradisi.

2. Metode

Menurut Moleong (2015), penelitian kualitatif adalah pendekatan yang bertujuan untuk memahami fenomena yang dialami oleh subjek penelitian, seperti perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain. Pendekatan kualitatif merupakan suatu strategi dalam penelitian yang menggunakan pemikiran logis berdasarkan data kualitatif yang diperoleh melalui observasi atau wawancara mendalam terhadap subjek dan objek penelitian. Dalam mengumpulkan data pada penelitian ini peneliti menggunakan metode simak. Metode simak merupakan metode penelitian yang sebanding dengan metode observasi atau pengamatan (Sudaryanto, 2015). Metode simak dalam penelitian ini dilakukan dengan mencermati secara seksama tuturan yang digunakan dalam pertuturan antara Pn dan Pt. Untuk memperoleh data melalui metode ini, peneliti melakukan penyadapan terhadap penggunaan bahasa dalam bentuk tuturan. Metode simak memiliki teknik dasar yang disebut teknik sadap. Dalam penelitian ini, teknik sadap digunakan sebagai dasar dalam pengumpulan data. Penerapan metode simak dengan teknik sadap dilakukan dengan menyimak pertuturan antara Pn dan Pt melalui penyadapan. Dalam hal ini, Pn dan Pt tidak mengetahui bahwa tuturan mereka sedang disadap oleh peneliti. Pendekatan ini dianggap penting agar tuturan yang dikumpulkan tetap alami, sehingga objektivitas data dapat terjaga.

Metode simak dengan teknik sadap memiliki prosedur yang lebih spesifik. Mengacu pada istilah yang digunakan oleh Sudaryanto (2015), teknik ini dikenal dengan teknik lanjutan. Teknik lanjutan dari metode simak meliputi teknik simak libat

cakap (SLC), teknik simak bebas libat cakap (SBLC), teknik rekam, dan teknik catat.

1. Teknik Simak Libat Cakap

Dalam teknik ini, peneliti turut serta dalam pertuturan yang dilakukan oleh sumber data. Dengan keterlibatan ini, peneliti menjadi bagian dari pertuturan, baik secara aktif maupun pasif. Selama pertuturan berlangsung, peneliti melakukan penyimakan dengan cara menyadap tuturan yang digunakan dalam pertuturan.

2. Teknik Simak Bebas Cakap

Berbeda dengan teknik sebelumnya, dalam teknik ini peneliti sama sekali tidak ikut serta dalam pertuturan yang menjadi objek penelitian. Peneliti hanya berperan sebagai penyimak dan melakukan penyadapan terhadap tuturan yang digunakan oleh Pn dan Pt tanpa keterlibatan langsung dalam interaksi.

3. Teknik Rekam

Teknik ini dilakukan dengan merekam tuturan yang digunakan oleh Pn dan Pt. Melalui perekaman, data yang diperoleh dapat disimpan dalam jangka waktu yang lebih lama, sehingga memudahkan peneliti dalam proses transkripsi. Selain itu, rekaman memungkinkan peneliti untuk memutar ulang data guna memastikan keakuratan serta menghindari kesalahan dalam analisis.

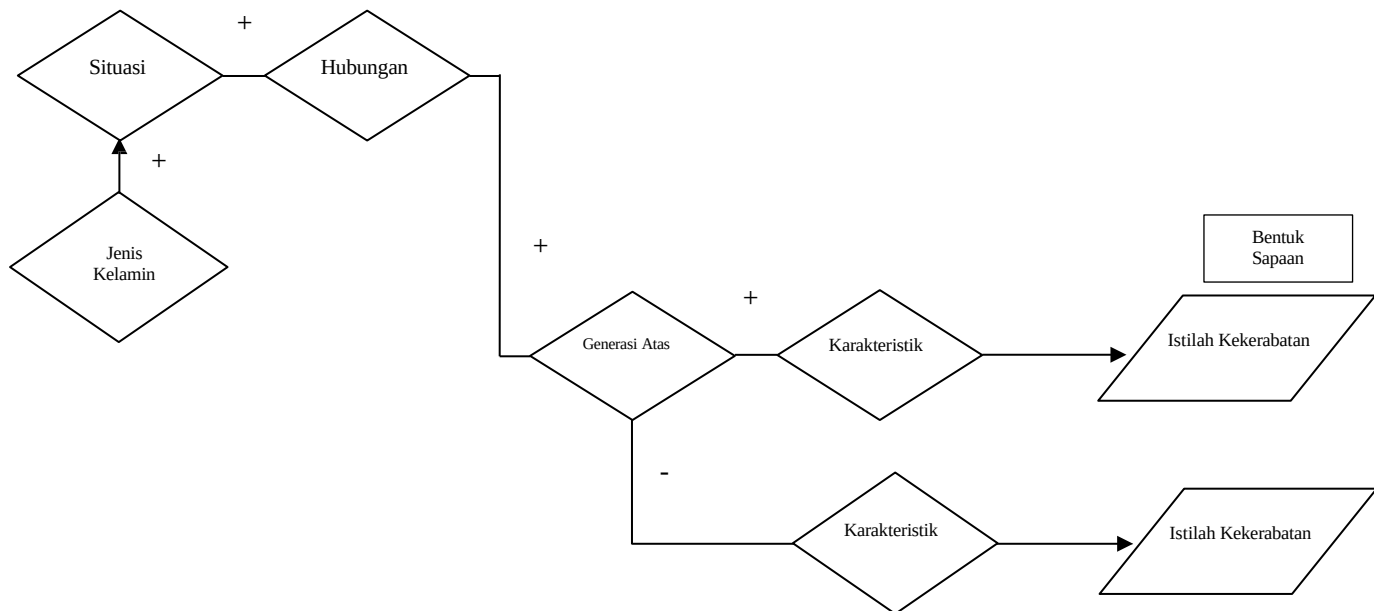
4. Teknik Catat

Teknik ini diterapkan dalam penelitian dengan mencatat berbagai informasi penting yang ditemukan selama proses penelitian. Dengan teknik ini, peneliti dapat secara langsung menandai, melakukan transkripsi, serta mencatat aspek-aspek utama dari objek penelitian dan fokus kajian. Menurut Nur (2019) pengumpulan data menggunakan teknik catat adalah dengan dicatat dan ditranskripsikan menurut kepentingannya. Data-data yang relevan dicatat lengkap dengan konteks latarnya yaitu situasi yang melatarbelakangi munculnya data tersebut. Dalam melakukan transkripsi data, penelitian ini juga dilengkapi dengan *glossing* sebagai alat bantu bagi Pn bahasa asing yang tidak menguasai bahasa Melayu, sehingga mereka dapat memahami data penelitian dengan lebih baik. Metode ini sesuai dengan *The Leipzig Glossing Rules* (2015), yang menyatakan bahwa *glossing*, khususnya dalam *interlinear gloss*, berfungsi untuk memberikan informasi yang jelas tentang makna dan karakteristik gramatikal dari setiap kata dan unsur morfologisnya.

Selanjutnya, peneliti menggunakan teori alternasi yang dijadikan sebagai alat analisis mengacu serta mengadopsi pada pandangan aturan alternasi yang dikemukakan

oleh Ervin-Tripp (1972) meliputi (a) karakteristik individu Pt, (b) ciri-ciri hubungan antara Pn dan Pt, serta (c) sifat atau situasi yang melatarbelakangi pertuturan. Hal tersebut diilustrasikan sebagai berikut.

Bagan 1. Korelasi Bentuk Sapaan dan Pola Penggunaan



Dalam penelitian ini, penyajian hasil analisis data dilakukan dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu metode formal dan metode informal. Metode formal adalah metode penyajian yang menggunakan sistem tanda atau simbol-simbol linguistik tertentu untuk menggambarkan unsur kebahasaan secara terstruktur dan teknis. Penyajian ini umumnya mencakup penggunaan lambang, singkatan, tanda baca khusus serta visualisasi dalam bentuk bagan atau skema yang bersifat sistematis dan objektif (Sudaryanto, 2015). Dalam konteks penelitian ini, metode formal digunakan untuk menampilkan unsur data yang membutuhkan presisi representasi, seperti penyajian bentuk-bentuk sapaan dalam singkatan serta bagan korelasi.

Sementara itu, metode informal merujuk pada penyajian hasil analisis dengan menggunakan bahasa biasa atau natural language, tanpa bergantung pada notasi atau simbol-simbol teknis. Pendekatan ini lebih komunikatif dan ditujukan untuk menjelaskan temuan penelitian dengan uraian yang naratif dan mudah dipahami. Metode informal digunakan dalam penelitian ini untuk menyampaikan interpretasi data secara deskriptif, dengan tujuan mempermudah pembaca dalam memahami hasil analisis tanpa harus memiliki latar belakang linguistik.

3. Hasil

Berdasarkan data yang diperoleh dari 140 tuturan alami di Desa Marok Kecil, terlihat bahwa sistem sapaan yang digunakan dalam keluarga Melayu memperlihatkan adanya dua kategori utama, yaitu bentuk sapaan monomorfemis dan polimorfemis. Bentuk monomorfemis merupakan bentuk sapaan sederhana yang terdiri atas satu morfem, misalnya Mak untuk menyapa ibu, Yah untuk ayah, Kak untuk kakak perempuan, Bang untuk kakak laki-laki, Dek untuk adik, dan Ikak sebagai panggilan yang merujuk kepada orang kedua. Bentuk-bentuk sapaan ini dominan digunakan dalam interaksi sehari-hari di dalam keluarga inti, terutama karena sifatnya yang ringkas dan mudah diingat.

Sementara itu, bentuk sapaan polimorfemis ditemukan lebih banyak dalam interaksi keluarga besar. Bentuk ini terdiri atas gabungan morfem dasar dengan morfem tambahan yang menunjukkan urutan kelahiran atau posisi genealogis dalam keluarga. Misalnya, sapaan Mak Ngah digunakan untuk menyapa ibu yang berada pada posisi anak kedua, Pak Long untuk menyapa paman tertua, Nek Cik untuk nenek bungsu, dan Tok Ucu untuk kakek yang termuda dalam keluarganya. Bentuk polimorfemis ini sangat khas karena selain berfungsi sebagai penanda sapaan, juga memberikan informasi genealogis yang jelas mengenai hubungan kekerabatan antaranggota keluarga.

Selain bentuk-bentuk sapaan tersebut, penelitian ini juga menemukan bahwa pola penggunaan sangat menentukan dalam pemilihan sapaan. Usia menjadi salah satu faktor dominan; semakin tua usia orang yang disapa, semakin tinggi tingkat penghormatan yang harus ditunjukkan dalam bentuk sapaan. Faktor jenis kelamin juga memengaruhi, terutama dalam pembedaan antara sapaan Bang dan Kak. Urutan kelahiran menjadi faktor lain yang sangat penting, sebagaimana terlihat dalam sapaan polimorfemis yang secara khusus menandai posisi seseorang dalam silsilah keluarga. Selain itu, hubungan kekerabatan turut berperan dalam menentukan sapaan, karena paman, bibi, maupun kakek dan nenek memiliki sapaan khusus yang tidak dapat digantikan oleh bentuk umum. Konteks komunikasi, baik formal maupun nonformal, juga memengaruhi pilihan sapaan. Misalnya, pada acara adat, sapaan lebih lengkap dan formal digunakan, sementara dalam percakapan santai sehari-hari bentuk ringkas lebih dominan.

Hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa sapaan dalam keluarga Melayu bukan sekadar alat komunikasi, tetapi juga sarana pelestarian identitas kultural. Melalui

sapaan, nilai penghormatan antar generasi terus diwariskan, dan struktur genealogis keluarga dapat dipertahankan secara linguistik.

4. Pembahasan

Sapaan monomorfemis adalah sapaan yang hanya terdiri atas satu morfem tunggal dan tidak bisa dipecah menjadi bentuk yang lebih kecil. Bentuk ini tidak dapat diuraikan lebih lanjut menjadi unit gramatikal yang lebih sederhana. Pada pembahasan ini, data dijabarkan berdasarkan sapaan yang digunakan terhadap perempuan, sapaan yang digunakan terhadap laki-laki serta sapaan yang bisa digunakan untuk perempuan ataupun laki-laki. Dalam bahasa Melayu yang digunakan di lingkungan keluarga masyarakat Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau sapaan untuk perempuan berjumlah empat bentuk utuh dan tiga bentuk penggalan, sebagaimana tampak pada tabel 4.1.

Tabel 4.1 Sapaan Monomorfemis untuk Perempuan

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap Nenek	Nenek	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Ibu Kandung	Mak	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
	Ibu	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
	Bu	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Kakak Perempuan	Kakak	orang tua ke anak	Pn dewasa-Pt muda
	Kak	adik ke kakak	Pn muda-Pt dewasa

Dalam bahasa Melayu yang digunakan di lingkungan keluarga masyarakat Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau sapaan untuk laki-laki berjumlah empat bentuk utuh dan empat bentuk penggalan, sebagaimana tampak pada tabel 4.2.

Tabel 4.2 Sapaan Monomorfemis untuk Laki-Laki

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap Nenek	Atok	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Ibu Kandung	Bapak	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
	Pak	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
	Ayah	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
	Yah	anak ke orang tua	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Kakak Laki-Laki	Abang	paman ke keponakan	Pn dewasa-Pt muda
	Bang	adik ke kakak	Pn muda-Pt dewasa

Dalam bahasa Melayu yang digunakan di lingkungan keluarga masyarakat Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau sapaan yang bisa digunakan baik untuk perempuan ataupun laki-laki terdiri atas lima bentuk, sebagaimana tampak pada tabel 4.3.

Tabel 4.3 Sapaan Monomorfemis untuk Perempuan atau Laki-Laki

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap Sebayu	Ikak	sepupu	Pn-Pt muda
	Nama Diri	sepupu	Pn-Pt dewasa
Sapaan terhadap yang Lebih Muda	Adek	kakak ke adik	Pn dewasa-Pt muda
	Dek	orang tua ke anak	Pn muda-Pt dewasa
	Kau	kakak ke adik	Pn dewasa-Pt muda
	Nama Diri	kakak ke adik	Pn dewasa-Pt muda

Dalam budaya Melayu, sapaan kekerabatan tidak hanya berfungsi sebagai penanda hubungan keluarga, tetapi juga memuat makna sosial yang kompleks. Salah satu bentuk sapaan yang mencerminkan kompleksitas ini adalah sapaan polimorfemis, yaitu sapaan yang tersusun atas lebih dari satu morfem. Gabungan morfem dalam sapaan ini merepresentasikan posisi dalam keluarga, urutan kelahiran, dan ciri fisik. Sapaan tersebut bersifat fleksibel karena dapat digunakan untuk menyapa, baik laki-laki maupun perempuan, serta menyesuaikan konteks dan hubungan antarindividu.

Sapaan Long berasal dari kata *sulung* yang berarti anak pertama. Melalui proses aferesis (penghilangan fonem awal /su/) dan perubahan vokal /u/ menjadi /o/, terbentuklah bentuk *long*. Sapaan ini biasa digunakan untuk menyebut anggota keluarga tertua dan dapat dipadukan dengan berbagai morfem seperti *Mak Long*, *Pak Long*, *Nek Long*, atau *Tok Long*. Demikian pula dengan Ngah, yang berasal dari kata *tengah* dan mengalami aferesis pada fonem /te/, membentuk kata *ngah*. Sapaan ini merujuk pada posisi di tengah dalam urutan kelahiran, dan dapat digunakan secara fleksibel menjadi *Mak Ngah*, *Pak Ngah*, *Nek Ngah*, atau *Tok Ngah*. Sapaan Ucu merupakan hasil dari kata *bungsu* yang mengalami dua proses fonologis: aferesis (/b/ dihilangkan, menjadi *ungsu*) dan sinkop (/ng/ dihilangkan, menjadi *usu*), yang kemudian berubah menjadi *ucu* melalui pengaruh dialek lokal. Sapaan ini digunakan untuk menyebut anak terakhir dan dapat dirangkaikan dalam bentuk seperti *Mak Ucu*, *Pak Ucu*, *Nek Ucu*, atau *Tok Ucu*.

Lain halnya dengan Njang, bentuk fonologis dari kata *panjang* yang mengalami aferesis (/p/ dihilangkan) menjadi *anjang*, lalu disederhanakan secara fonologis menjadi *njang*. Sapaan ini kerap digunakan untuk menyapa individu yang diasosiasikan memiliki karakteristik berbadan tinggi, seperti *Mak Njang*, *Pak Njang*, *Nek Njang*, atau *Tok Njang*. Kata Mok, merupakan sapaan yang berasal dari kata “*Gemuk*”. Transformasi fonologis pada kata ini melalui beberapa tahapan: Aferesis, yaitu penghilangan fonem awal /ge/, yang menyebabkan kata “*gemuk*” menjadi “*muk*”. Kemudian terjadi perubahan vokal /u/ menjadi /o/ karena pengaruh dialek lokal Melayu, sehingga bentuk akhir menjadi “*mok*”. Sapaan ini digunakan untuk orang yang

memiliki karakteristik berbadan berisi seperti *Mak Mok*, *Pak Mok*, *Nek Mok*, atau *Tok Mok*. Sapaan *Cik*, yang berasal dari kata *kecil*, mengalami aferesis yaitu penghilangan fonem awal /ke-/ menjadi *cil*, lalu berubah menjadi *cik* karena pengaruh dialek. Sapaan ini lazim digunakan untuk menyapa individu yang lebih muda atau yang dianggap masih muda, seperti *Mak Cik*, *Pak Cik*, *Nek Cik*, atau *Tok Cik*. Bentuk lain seperti *Tam* berasal dari kata *hitam*, yang mengalami aferesis hingga menjadi *tam*. Ini umum digunakan sebagai bentuk sapaan yang merujuk pada ciri fisik yaitu memiliki kulit gelap, misalnya *Mak Tam*, *Pak Tam*, *Nek Tam*, atau *Tok Tam*.

Namun, sapaan *Oteh* merupakan bentuk turunan dari kata *putih*, yang melalui proses fonologis tertentu mengalami perubahan bentuk. Proses pertama adalah aferesis, yaitu penghilangan fonem awal /p/, sehingga *putih* berubah menjadi *utih*. Selanjutnya terjadi pergeseran vokal (vowel shifting): vokal /u/ pada suku pertama berubah menjadi /o/, dan vokal /i/ pada suku kedua berubah menjadi /e/, membentuk kata *Oteh*. Perubahan ini merupakan hasil adaptasi dialektal dalam tuturan Melayu lisan yang cenderung lunak dan ekspresif secara fonetik. Sapaan *Oteh* umumnya digunakan untuk menyebut atau menyapa perempuan, terutama yang diasosiasikan dengan kulit cerah, kepribadian lembut, atau sebagai bentuk panggilan afektif dalam relasi kekeluargaan. Penggunaannya bisa ditemui dalam bentuk seperti *Mak Oteh* atau *Nek Oteh*. Dalam praktiknya, *Oteh* jarang bahkan hampir tidak pernah digunakan untuk laki-laki, menjadikannya sebagai sapaan yang gender-spesifik. Sapaan *Kumis* juga menunjukkan kekhususan serupa, namun dalam konteks yang berbeda. Kata ini berasal dari ciri fisik khas laki-laki, yaitu adanya kumis pada wajah. Sapaan ini tidak mengalami proses morfologis yang kompleks, tetapi lebih merupakan nominalisasi dari ciri tubuh yang dijadikan identitas sosial atau julukan khas, terutama dalam budaya tutur yang penuh keakraban atau canda. Sapaan *Kumis* digunakan secara eksklusif untuk menyebut laki-laki, biasanya yang telah dewasa dan dikenal dengan ciri tersebut. Penggunaannya dapat ditemui dalam bentuk *Pak Kumis*, atau *Tok Kumis* sebagai panggilan informal namun tetap menunjukkan rasa hormat atau kedekatan. Kedua sapaan ini, *Oteh* dan *Kumis*, memperlihatkan bahwa meskipun banyak sapaan dalam budaya Melayu bersifat fleksibel dan kontekstual, ada juga bentuk-bentuk yang melekat kuat pada konstruksi sosial mengenai gender dan identitas fisik. Hal ini menunjukkan bahwa sapaan dalam masyarakat Melayu tidak hanya mencerminkan struktur keluarga dan urutan kelahiran, tetapi juga memuat makna sosial, persepsi fisik, dan nilai-nilai budaya yang diwariskan

secara turun-temurun.

Dalam bahasa Melayu yang digunakan di lingkungan keluarga masyarakat Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau sapaan untuk perempuan berjumlah 16 bentuk, sebagaimana tampak pada tabel 4.4.

Tabel 4.4 Sapaan Polimorfemis untuk Perempuan

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap Saudara Kandung Nenek/Kakek dari Pihak Ibu/Ayah	Nek Long	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Ngah	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Ucu	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Mok	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Cik	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Tam	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Njang	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
	Nek Oteh	cucu ke nenek	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Saudara Kandung Ibu/Ayah	Mak Long	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa
	Mak Ngah	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa
	Mak Ucu	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Mak Mok	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Mak Cik	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Mak Tam	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Mak Njang	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Mak Oteh	keponakan ke tante	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda

Dalam bahasa Melayu yang digunakan di lingkungan keluarga masyarakat Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau sapaan untuk laki-laki berjumlah 16 bentuk, sebagaimana tampak pada tabel 4.5.

Tabel 4.5 Sapaan Polimorfemis untuk Laki-Laki

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap Saudara Kandung Nenek/Kakek dari Pihak Ibu/Ayah	Tok Long	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Ngah	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Ucu	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Mok	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Cik	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Tam	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Njang	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
	Tok Kumis	cucu ke kakek	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap Saudara Kandung Ibu/Ayah	Pak Long	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa
	Pak Ngah	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa
	Pak Ucu	keponakan ke paman	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Pak Mok	keponakan ke paman	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Pak Cik	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa

			Pn dewasa-Pt muda
	Pak Tam	keponakan ke paman	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Pak Njang	keponakan ke paman	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda
	Pak Kumis	keponakan ke uak	Pn muda-Pt dewasa Pn dewasa-Pt muda

Dalam konteks masyarakat Marok Kecil, penggunaan istilah kekerabatan seperti *Bang*, *Kak*, dan *Dek* yang dikombinasikan dengan nama diri bukan hanya berfungsi sebagai penanda identitas personal, tetapi juga berperan sebagai penanda relasi sosial, kedekatan emosional, serta status dalam hierarki sosial masyarakat. Pemilihan bentuk sapaan semacam ini bersifat konvensional dan diturunkan secara kultural, sehingga mencerminkan sistem nilai dan norma yang berlaku, sebagaimana tampak pada tabel 4.6.

Tabel 4.6 Sapaan Polimorfemis untuk Perempuan atau Laki-Laki

	Bentuk Sapaan	Hubungan	Klasifikasi Usia
Sapaan terhadap yang Lebih Tua	Kak + Nama Diri	adik ke kakak	Pn muda-Pt dewasa
	Bang + Nama Diri	adik ke kakak	Pn muda-Pt dewasa
Sapaan terhadap yang Lebih Muda	Dek + Nama Diri	kakak ke adik	Pn dewasa-Pt muda

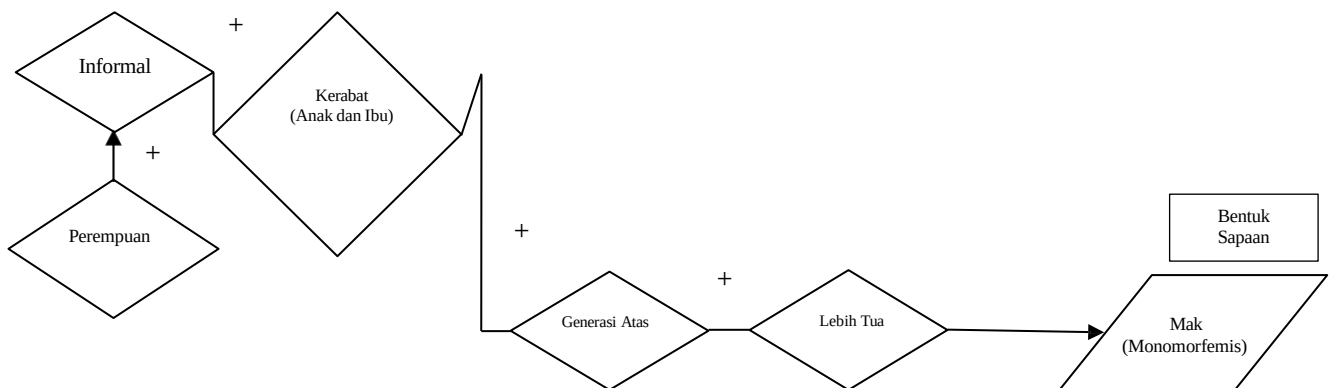
Pola penggunaan sapaan bahasa Melayu meliputi (a) karakteristik individu Pt, (b) ciri-ciri hubungan antara Pn dan Pt, serta (c) sifat atau situasi yang melatarbelakangi pertuturan. Faktor-faktor ini menciptakan variasi yang kaya dalam penggunaan sapaan, sesuai dengan norma sosial dan budaya yang berlaku. Pada bagian ini, data akan dijabarkan berdasarkan sapaan yang terdapat di keluarga inti dan keluarga besar terdiri atas kepada yang lebih tua, lebih muda, dan sebaya.

Pada data (1) dalam tuturan yang diperoleh dari pertuturan keluarga inti. Konteks tuturan Pn dan Pt berlangsung dalam situasi informal antara anak dan ibunya di ruang keluarga pada pagi hari. Pn berumur 8 tahun yang merupakan anak laki-laki dari Pt berumur 30 tahun. Tujuan dari pertuturan adalah untuk memperoleh informasi mengenai ketersediaan goreng pisang di rumah.

Pn : “**Mak**, *ade goreng pisang lagi ke?*”
 Sp.Mm, *ada goreng pisang lagi par?*
 ‘Mak, masih ada goreng pisang?’

Pt : “Ade kat dapur, ambek je kalau nak.”
Ada prep adv, ambil par kalau mau.
‘Ada di dapur, ambil saja kalau mau.’

(APaT,5)



Berdasarkan bagan tersebut, Pn dan Pt memiliki hubungan kekerabatan antara anak (Pn) dan ibu kandungnya (Pt). Pt berjenis kelamin perempuan. Situasi tuturan berlangsung secara informal, sebagaimana ditandai oleh bentuk pertuturan yang santai dan penggunaan partikel-partikel khas tutur sehari-hari seperti “je” dan “ke”, serta struktur kalimat yang tidak baku namun akrab dalam interaksi keluarga.

Pt merupakan ibu dari Pn, yang berasal dari generasi atas dan berusia lebih tua dari Pn. Dalam tuturan ini, istilah sapaan yang muncul adalah “Mak”. Sapaan ini digunakan oleh Pn untuk menyapa ibunya dalam pertuturan sehari-hari.

Sapaan “Mak” digunakan dalam konteks yang sangat khas yaitu dalam hubungan kekeluargaan antara anak kepada ibu kandung. Penggunaan sapaan ini memiliki pola yaitu ditujukan kepada ibu kandung, digunakan dalam situasi informal pada ranah domestik atau keluarga inti, dan menunjukkan adanya penghormatan yang dibalut dalam suasana akrab serta dekat secara emosional.

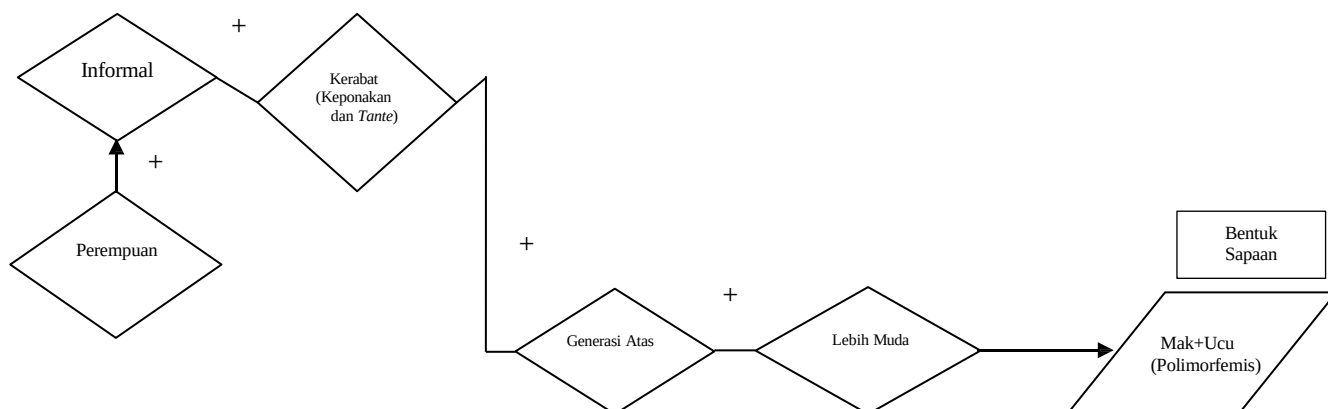
Dengan demikian, sapaan “Mak” tidak hanya berfungsi sebagai penanda hubungan biologis, tetapi juga memperlihatkan kedekatan emosional, kedudukan dalam generasi, serta keintiman dalam pertuturan sehari-hari antara ibu dan anak.

Pada data (2) dalam tuturan yang diperoleh dari pertuturan antara seorang keponakan (Pn, usia 25 tahun) dan adik kandung perempuan dari ibu (Pt, usia 22 tahun). Pertuturan Pn dan Pt berlangsung dalam situasi informal antara keponakan dan adik kandung perempuan dari ibu, dalam KBBI daring dikenal dengan istilah *Tante*. Konteks pertuturan tersebut adalah pada saat Pn bertutur dengan Pt di sebuah warung kopi

sederhana pada pagi hari mengenai pohon rambutan.

- Pn : “**Mak Ucu**, tadi nampak pokok rambutan belakang rumah dah
Sp.Pm, adv lihat pohon rambutan adv sudah
‘Mak Ucu, tadi lihat pohon rambutan di belakang rumah sudah
berbuah. Boleh petek, kan?’
berbuah. Boleh dipetik, Par?
berbuah. Boleh dipetik, kan?’
- Pt : “*Ha petek lah.*”
Par petik Par.
‘Iya, ambil saja’

(BPbM,8)



Berdasarkan bagan tersebut, Pn dan Pt memiliki jarak sosial akrab/dekat karena memiliki hubungan kekerabatan yaitu antara keponakan dan adik kandung perempuan dari ibu. Pt berjenis kelamin perempuan, situasi tuturan adalah informal ditandai dengan penggunaan partikel “*ha*” dan “*lah*”. Pt merupakan kerabat dari Pn yang berasal dari generasi atas dan berusia lebih muda dari dirinya. Sehingga istilah kekerabatan yang muncul adalah Mak Ucu. Sapaan ini dipilih berdasarkan hubungan sosial antara Pn dan Pt. Mak Ucu adalah panggilan yang umum digunakan dalam budaya Melayu untuk perempuan lebih muda.

Dalam tradisi budaya Melayu, Ucu merujuk pada urutan dalam keluarga, biasanya dipakai untuk menyebut anak terakhir/bungsu dalam keluarga. Ketika digabungkan, Mak Ucu menjadi sapaan khusus yang tidak hanya menunjukkan hubungan kekeluargaan tetapi juga memberikan informasi tambahan tentang posisi atau status orang yang disapa dalam keluarga (anak terakhir perempuan yang lebih muda).

Sapaan ini digunakan dalam situasi tertentu dengan pola penggunaan sebagai

berikut yaitu ditujukan kepada perempuan yang lebih muda, digunakan dalam konteks hubungan kekeluargaan atau hubungan dekat dengan orang yang lebih muda, dan sapaan ini menunjukkan kesopanan tetapi tetap digunakan dalam suasana yang santai atau informal. Sapaan ini digunakan untuk menyapa anggota keluarga yang tidak termasuk dalam keluarga inti (ayah, ibu, dan saudara kandung) karena digunakan untuk menyapa saudara kandung ibu.

Pada data (3) dalam tuturan yang diperoleh dari pertuturan antara dua orang sepupu, yaitu seorang laki-laki (Pn, usia 18 tahun) dan sepupunya yang perempuan (Pt, usia 19 tahun). Hubungan antara Pn dan Pt adalah sepupu seumuran/sebaya. Interaksi tersebut berlangsung pada malam hari, bertempat di ruang tengah rumah keluarga dalam situasi informal. Konteks interaksinya adalah pada saat Pn mempertanyakan tempat kuliah dan jurusan Pt.

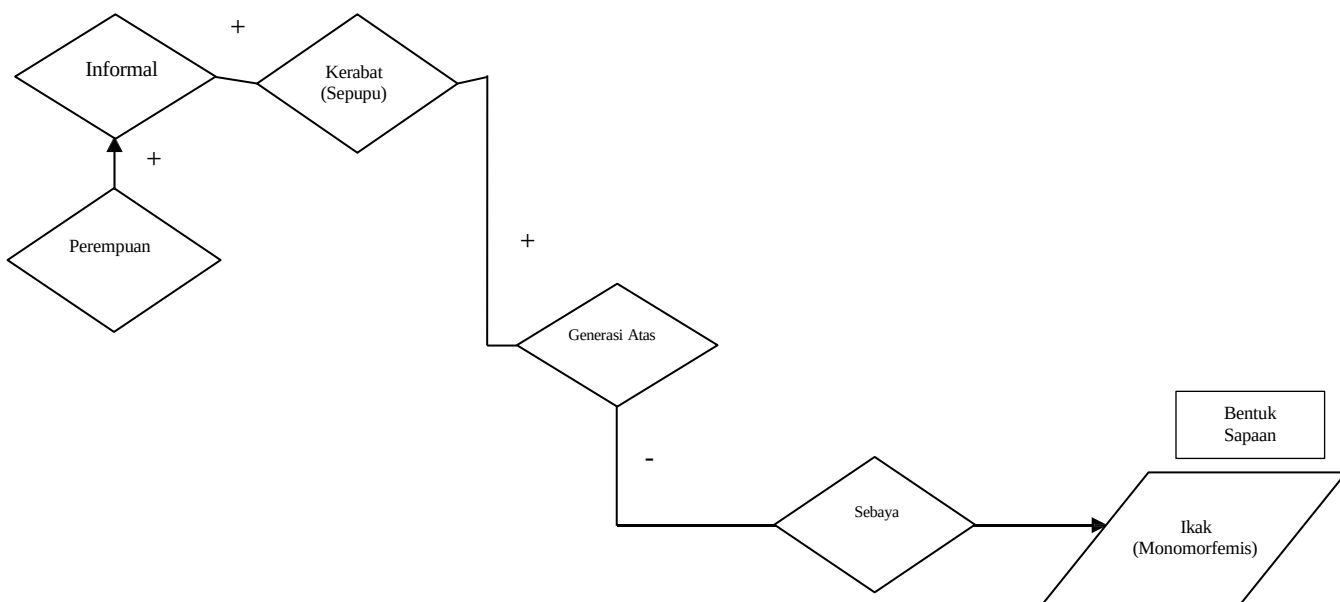
Pn : “**Ikak** kat mane e kuliah? Jurusan ape? Lupe lah aku.” Sp.Mm
prep mana par kuliah? Jurusan apa? Lupa par 1:T.

‘Ikak dimana ya kuliah? Jurusan apa? Aku lupa.’

Pt : “Kat Gorontalo, ambek kedokteran.”
Prep adv, ambil kedokteran.

‘Di Gorontalo mengambil jurusan kedokteran.’

(AKbS,25)



Berdasarkan bagan tersebut, Pn dan Pt memiliki jarak sosial akrab/dekat karena memiliki hubungan kekerabatan yaitu antar sepupu sebaya. Pt berjenis kelamin

perempuan, situasi tuturan adalah informal ditandai dengan penggunaan partikel “e” dan “lah”. Pt merupakan kerabat dari Pn yang berasal bukan dari generasi atas dan berusia sebaya dari dirinya. Sehingga istilah kekerabatan yang muncul adalah Ikak. Sapaan ini dipilih berdasarkan hubungan sosial antara Pn dan Pt. Ikak adalah panggilan umum yang merujuk kepada orang kedua tunggal digunakan dalam budaya Melayu untuk orang yang seumuran/sebaya. Sapaan Ikak hanya terdiri atas satu morfem yang digunakan dalam situasi tertentu dengan pola penggunaan sebagai berikut yaitu ditujukan kepada sepupu seumuran/sebaya, digunakan dalam konteks hubungan kekeluargaan atau hubungan dekat dengan orang yang seumuran, dan sapaan ini menunjukkan kesopanan tetapi tetap digunakan dalam suasana yang santai atau informal. Sapaan ini digunakan untuk menyapa anggota keluarga yang tidak termasuk dalam keluarga inti (ayah, ibu, dan saudara kandung) karena digunakan untuk menyapa sepupu.

5. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian “Sistem Sapaan di Lingkungan Keluarga Masyarakat Melayu Kepulauan Riau: Kajian Sociolinguistik: yang telah dilakukan, dapat ditarik beberapa simpulan komprehensif mengenai bentuk dan pola penggunaan sapaan yang berlaku dalam interaksi sosial di Desa Marok Kecil, Kabupaten Lingga. Penelitian ini secara mendalam menguraikan bagaimana pola penggunaan sapaan memengaruhi bentuk sapaan dalam konteks kekeluargaan.

Temuan penelitian ini mengklasifikasikan bentuk sapaan yang digunakan oleh masyarakat Desa Marok Kecil ke dalam dua kategori utama, yaitu sapaan monomorfemis dan polimorfemis.

a. Sapaan Monomorfemis: Kategori ini merujuk pada sapaan yang hanya terdiri atas satu morfem tunggal dan tidak dapat diuraikan lebih lanjut menjadi unit gramatikal yang lebih sederhana. Sapaan-sapaan ini umumnya merupakan kata dasar yang memiliki makna leksikal utuh.

b. Sapaan Polimorfemis: Kategori ini mencakup sapaan yang tersusun atas lebih dari satu morfem. Sapaan polimorfemis dalam masyarakat Melayu Kepulauan Riau seringkali merepresentasikan informasi kompleks seperti posisi dalam keluarga, urutan kelahiran, atau ciri fisik, yang kemudian dipadukan dengan morfem penunjuk hubungan kekerabatan. Gejala morfofonemik, seperti aferesis (penghilangan fonem di awal kata)

dan sinkop (penghilangan fonem di tengah kata), sering terjadi dalam pembentukan sapaan polimorfemis ini.

Pola penggunaan sapaan dalam bahasa Melayu di Desa Marok Kecil sangat dinamis dan dipengaruhi oleh tiga faktor utama yang diidentifikasi oleh Ervin-Tripp (1972) dalam aturan alternasi: (a) karakteristik individu Pt, (b) ciri-ciri hubungan antara Pn dan Pt, serta (c) sifat atau situasi yang melatarbelakangi pertuturan. Pemilihan bentuk sapaan sangat ditentukan oleh karakteristik individu yang disapa, meliputi usia, jenis kelamin, posisi dalam keluarga, dan bahkan ciri-ciri khusus (fisik atau sosial).

1. Usia menjadi penentu utama: semakin tua usia Pt, semakin lengkap dan struktural bentuk sapaan yang digunakan. Misalnya, anak kepada ayah menggunakan *Pak*, cucu kepada kakek menggunakan *Tok Mok*, sedangkan kepada sepupu sebaya cukup menggunakan *Ikak* atau *nama diri*.
2. Jenis kelamin juga memengaruhi bentuk sapaan, dengan kata dasar seperti *Bang*, *Kak*, *Mak*, atau *Pak* yang dilekatkan pada nama diri atau penanda urutan keluarga (misal: *Pak Long*, *Mak Teh*).
3. Ciri khas pribadi menghasilkan bentuk sapaan bersifat julukan, seperti *Pak Kumis* atau *Tok Kumis*, yang digunakan secara informal tetapi konsisten dalam pertuturan keluarga.

Secara ringkas, sistem sapaan dalam lingkungan keluarga masyarakat Melayu Kepulauan Riau adalah cerminan kompleks dari dinamika sosiolinguistik yang berlaku. Pemilihan bentuk sapaan tidak hanya didasarkan pada hubungan kekerabatan biologis, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh urutan kelahiran, ciri fisik, status sosial, dan situasi pertuturan, baik formal maupun informal. Penelitian ini menegaskan bahwa sapaan adalah instrumen linguistik yang kaya makna, berfungsi sebagai penanda identitas individu, pemelihara norma kesopanan, pengikat solidaritas sosial, dan pewarisan nilai-nilai budaya dari generasi ke generasi dalam masyarakat Melayu.

Daftar Pustaka

- Afsari, A. S. (2023). Sapaan di Kalangan Remaja Sunda Kota Bandung: Satu Kajian Sociolinguistik. *Disertasi Ilmu Sastra-Konsentrasi Linguistik Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran*.
- Chaer, A. (2000). *Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia*. Jakarta: Bharata Karya Aksara.
- Ervin-Tripp, S. (1972). *Sociolinguistic Rules: Alteration and Co-Occurrence*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Fishman, J. (1972). *Sociolinguistik A.Brif Introduction*. Massachusetts: Newbury House Publisher.
- Hymes, D. (1972). *On Communicative Competence*. In J. B. Pride, & A. Holmes (Eds.), *Sociolinguistics: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.
- Kartomihardjo, S. (1988). *Bahasa Cermin Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kridalaksana, H. (1982). *Fungsi Bahasa dan Sikap Bahasa*. Jakarta: Nusa Indah.
- Lexy, J. M. (2015). *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*. Bandung: PT Remaja.
- Nur, T. (2019). *Metode Penelitian Linguistik Terpadu*. Bandung: Unpad Press.
- Panjaitan, S. E. (2017). Kata Sapaan Pada Masyarakat Melayu Riau Kota Pekanbaru Kecamatan Tampan. *Skripsi*.
- Santuso, Sariono, A., & Asrumi. (2023). Variasi Kata Sapaan di Lingkungan Sekolah Tahfizh Plus Khoiru Ummah Jember: Kajian Sosiodialektologi. *Sosmaniora: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, 243-256.
- Sudaryanto. (2015). *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa*. Yogyakarta: Duta Wacana University.
- Susylowati, E. (2020). Bentuk Kata Sapaan dalam Bahasa Jawa di Kraton Surakarta Hadiningrat (Kajian Sociolinguistik). *Sphota: Jurnal Linguistik dan Sastra*, 34-42.

Analisis Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Lirik Musik Serial Film “Yowis Ben”

I Gusti Ngurah Mayun Susandhika

Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana Bali
gustingurahmayunsusandhika@gmail.com

Melisa Rosita Sari

Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana Bali
melisarosita41@gmail.com

Abstrak

Makalah ini membahas proses afiksasi dalam bahasa Jawa Ngoko yang digunakan dalam lirik musik serial film “Yowis Ben”. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bentuk dan peran afiksasi berdasarkan posisi (prefiks, sufiks, dan konfiks) serta fungsinya (afiks, infleksional, dan derivasional). Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan teknik simak dan catat dari lirik lagu yang tersedia diplatform Spotify. Hasil penelitian menunjukkan bahwa afiksasi tidak hanya membentuk kata kerja, kepemilikan, dan keterangan waktu, tetapi juga merefleksikan kekayaan morfologi bahasa Jawa Ngoko. Afiksasi dalam lirik lagu menjadi sarana penting dalam pelestarian budaya serta memperkuat identitas linguistik masyarakat Jawa di ranah hiburan populer. Penelitian ini memberikan kontribusi dalam pengembangan studi morfologi dan promosi keberagaman bahasa daerah Indonesia.

Kata Kunci: afiksasi, morfologi, bahasa Jawa Ngoko, Yowis Ben, musik

Abstract

This paper discusses the process of affixation in Javanese Ngoko used in the musical lyrics of the film series "Yowis Ben". This study aims to describe the form and role of affixation based on position (prefixes, suffixes, and confixes) and their functions (affixes, inflections, and derivations). The method used is qualitative descriptive with a listening and recording technique from the song lyrics available on the Spotify platform. The results of the study show that affixation not only forms verbs, possessions, and adverbs, but also reflects the rich morphology of the Javanese Ngoko language. Affixation in song lyrics is an important means of preserving culture and strengthening the linguistic identity of the Javanese people in the realm of popular entertainment. This research contributes to the development of morphological studies and the promotion of the diversity of Indonesian regional languages.

Keywords: Affixation, morphology, Javanese Ngoko, Yowis Ben, music

1. Pendahuluan

Bahasa merupakan sebuah sistem yang disusun secara teratur dan berpola hingga membentuk kesatuan yang bermakna atau berfungsi. Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan bahasa sebagai sistem lambang bunyi yang arbitrer (memiliki makna manasuka) yang dipakai oleh masyarakat yang mendukung proses identifikasi diri, kerja sama, dan interaksi. Setiap bahasa di dunia memiliki tata bahasa yang menjadi pembeda antara bahasa satu dengan bahasa lain. Bahasa hadir di tengah masyarakat sebagai alat untuk berkomunikasi. Bahasa mengandung unsur sosial sebab penuturannya digunakan dalam proses bersosialisasi. Peran bahasa penting untuk menjembatani penyampaian maksud dan pesan penutur kepada pendengarnya.

Bangsa Indonesia memiliki beragam aset kultural, termasuk dalam konteks keberagaman bahasa daerah di setiap wilayahnya. Menurut Nalendra, Shidiq, dan Zede (2021), warga Indonesia secara alami adalah penutur dwibahasa. Julukan tersebut diberikan atas kemampuan rakyat Indonesia berkomunikasi menggunakan bahasa nasional negara dan bahasa ibu yang merujuk pada bahasa asli masing-masing daerah. Bahasa-bahasa tersebut tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai identitas budaya yang memperkuat rasa kebersamaan dan keunikan tiap komunitas.

Bahasa daerah yang tersebar di seluruh kepulauan Indonesia memiliki karakteristik dan kekayaan kosakata yang mencerminkan budaya lokal. Bahasa Jawa merupakan salah satu bahasa daerah di Indonesia yang kaya akan variasi dialek dan tingkatan bahasa. Salah satu tingkatan bahasa Jawa yang menarik untuk dikaji adalah bahasa Jawa Ngoko. Bahasa Jawa Ngoko merupakan tingkatan awal bahasa Jawa sehari-hari yang bersifat informal. Penggunaannya diaplikasikan untuk berkomunikasi dengan orang yang sederajat, sesama teman, atau orang yang lebih tua tua kepada lawan bicara yang lebih muda.

Dalam konteks budaya populer, penggunaan bahasa daerah di berbagai media massa, seperti film dan musik, menjadi sarana penting untuk melestarikan dan memperkenalkan keunikan bahasa tersebut kepada khalayak yang lebih luas. Salah satu contoh penggunaan bahasa daerah dalam dunia hiburan terdapat pada trek musik serial film "Yowis Ben". Serial film "Yowis Ben" tidak hanya mengangkat cerita yang dekat dengan kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa, tetapi juga menyajikan lirik lagu dalam trek musiknya yang menggunakan bahasa Jawa Ngoko. Trek musik serial film "Yowis Ben" memainkan peran signifikan dalam

memperkaya narasi dan memperkuat identitas budaya Jawa. Hal ini menjadikan trek musik serial film "Yowis Ben" sebagai media yang menarik untuk analisis morfologi, terutama dalam hal afiksasi.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, penelitian ini difokuskan pada dua permasalahan utama, yaitu (1) bagaimana bentuk afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam lirik musik serial film *Yowis Ben*, yang bertujuan untuk mengidentifikasi serta mendeskripsikan bentuk-bentuk afiksasi seperti prefiks, sufiks, infiks, maupun konfiks beserta variasi penggunaannya dalam lirik, dan (2) apa peran afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam lirik musik serial film *Yowis Ben*, yang diarahkan untuk mengungkap fungsi afiksasi dalam memperkuat makna, menambah nuansa ekspresif, serta merepresentasikan identitas sosial dan budaya penutur bahasa Jawa dalam karya musikal tersebut.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan bentuk afiksasi bahasa Jawa Ngoko yang terdapat dalam trek musik serial film *Yowis Ben*, dengan menelaah jenis-jenis afiksasi seperti prefiks, sufiks, infiks, maupun konfiks yang muncul dalam lirik lagu. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk mendeskripsikan peran afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam lirik tersebut, khususnya dalam memperkuat makna, membangun nuansa ekspresif, serta mencerminkan identitas sosial dan budaya penutur bahasa Jawa yang direpresentasikan melalui karya musikal *Yowis Ben*.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoretis maupun praktis. Secara teoretis, penelitian ini dapat memperkaya kajian linguistik, khususnya morfologi bahasa Jawa, melalui pemaparan bentuk afiksasi bahasa Jawa Ngoko yang muncul dalam lirik musik serial film *Yowis Ben*. Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan pemahaman mengenai peran afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam lirik lagu, baik dalam memperjelas makna maupun dalam merepresentasikan identitas sosial budaya penuturnya, sehingga dapat menjadi bahan referensi bagi penelitian sejenis serta media pembelajaran bahasa Jawa dalam konteks kekinian.

2. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif yang berfokus pada pemahaman mendalam mengenai makna melalui pengumpulan data non-numerik yang diuraikan dalam bentuk kata-kata, bukan angka, sehingga hasilnya tidak diperoleh melalui prosedur statistik. Sumber data utama berasal dari trek musik serial film *Yowis Ben* yang diakses melalui platform Spotify, sedangkan data penunjang diperoleh dari Google Translate, Kamus Besar Bahasa

Indonesia, serta literatur yang relevan dengan topik penelitian. Pengumpulan data dilakukan dengan metode simak dan catat, yakni menyimak secara cermat lirik berbahasa Jawa Ngoko dalam trek musik tersebut, kemudian mencatat secara sistematis data yang relevan sebelum dianalisis. Analisis data dilakukan melalui tahapan reduksi data, identifikasi proses, dan verifikasi hasil; reduksi dan identifikasi digunakan untuk menemukan pola, menyederhanakan data, serta menghilangkan informasi yang tidak relevan, sementara verifikasi dilakukan untuk menjamin akurasi, validitas, dan kredibilitas temuan penelitian.

Morfologi merupakan cabang linguistik yang mempelajari struktur dan bentuk kata dalam suatu bahasa. Menurut Simpen (2021), morfologi mengkaji morfem-morfem, yaitu unit terkecil yang memiliki makna atau fungsi, baik morfem bebas yang dapat berdiri sendiri sebagai kata maupun morfem terikat yang harus melekat pada morfem lain untuk membentuk kata bermakna. Dalam kajiannya, morfologi juga membahas proses-proses pembentukan kata, salah satunya afiksasi, yakni penambahan morfem terikat berupa prefiks (awalan), sufiks (akhiran), infiks (sisipan), maupun konfiks (gabungan awalan dan akhiran) pada morfem dasar untuk mengubah makna atau fungsi kata. Senada dengan hal tersebut, Baryadi (2022) menyatakan bahwa morfologi berfokus pada analisis morfem dan proses pembentukan kata, termasuk bagaimana morfem-morfem bergabung untuk menghasilkan kata-kata baru serta perubahan bentuk kata akibat proses morfologis. Dengan demikian, studi morfologi menjadi alat penting untuk memahami pola-pola pembentukan kata serta peranannya dalam struktur gramatikal bahasa, sehingga memberi wawasan tentang perkembangan makna dan fungsi kata dalam komunikasi sehari-hari.

Bahasa Jawa merupakan salah satu bahasa daerah terbesar di Indonesia yang digunakan oleh suku Jawa, terutama di wilayah Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Jawa Timur. Bahasa ini memiliki sistem tingkat tutur yang kompleks, meliputi Ngoko, Madya, dan Krama, yang penggunaannya sangat dipengaruhi oleh faktor sosial seperti usia, status, serta hubungan antarpener. Menurut Arfianingrum (2020), Ngoko umumnya digunakan dalam situasi informal atau kepada lawan bicara yang sebaya maupun lebih muda, sedangkan Krama digunakan dalam situasi formal atau kepada orang yang dihormati dan memiliki kedudukan sosial lebih tinggi, sementara Madya berada di antara keduanya dan dipakai dalam situasi semi-formal. Sistem tingkat tutur ini menunjukkan bahwa bahasa Jawa tidak hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi, tetapi juga sebagai cerminan budaya, etika, dan nilai kesopanan masyarakat Jawa dalam interaksi sosial sehari-hari.

3. Hasil

3.1 Bentuk Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Trek Musik Serial Film *Yowis Ben*

Hasil penelitian menunjukkan bahwa bentuk afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam trek musik serial film *Yowis Ben* mencakup tiga jenis utama, yaitu prefiks, sufiks, dan konfiks, sementara bentuk infiks tidak ditemukan. Prefiks yang muncul antara lain {m-} dan {n-} yang melekat pada kata dasar sehingga membentuk verba aktif seperti *mbukak*, *mikir*, *milih*, *nganggo*, dan *nggawe*. Sufiks yang ditemukan umumnya menunjukkan kepemilikan atau penekanan makna, misalnya {-mu}, {-ku}, {-ne}, {-i}, dan {-e}, yang menghasilkan bentuk seperti *awakmu*, *jenengmu*, *koncoku*, *jarene*, *liwati*, *tenane*, dan *liyane*. Konfiks yang ditemukan cukup beragam, seperti {ke-/an}, {n-/no}, {m-/no}, {ng-/i}, dan {se-/e}, dengan hasil kata *kelingan*, *ninggalno*, *nyusahno*, *mbayangno*, *ngrasakno*, *ngancani*, *penguripan*, hingga *selawase*. Dari segi fungsi, afiksasi terbagi menjadi dua, yakni afiks infleksional yang tidak mengubah kelas kata (misalnya *bukak* → *mbukak* tetap verba), dan afiks derivasional yang mengubah kelas kata (misalnya *pikir* [nomina] → *mikir* [verba], atau *akeh* [numeralia] → *kakehan* [adjektiva]). Dengan demikian, proses afiksasi dalam lirik *Yowis Ben* terbukti berperan penting dalam memperkaya variasi kata sekaligus memperlihatkan dinamika morfologi bahasa Jawa Ngoko.

3.2 Peran Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Trek Musik Serial Film *Yowis Ben*

Afiksasi dalam trek musik serial film *Yowis Ben* memainkan peran sentral dalam pembentukan makna, ekspresi, dan identitas kultural. Pertama, afiksasi berperan membentuk verba aktif yang mendominasi lirik, seperti *mbukak*, *nganggo*, *ninggalno*, dan *mbayangno*, sehingga mampu mengekspresikan tindakan dan aktivitas sehari-hari masyarakat Jawa dengan jelas. Kedua, afiksasi berfungsi menyatakan kepemilikan melalui sufiks {-mu} dan {-ku}, misalnya *awakmu*, *jenengmu*, *atiku*, dan *sirahku*, yang memberi kedekatan emosional antara penutur dan lawan tutur. Ketiga, afiksasi menghasilkan keterangan waktu dan durasi, seperti *nembe* (baru saja) dan *selawase* (selamanya), yang memperkaya nuansa puisi lirik. Keempat, afiksasi memunculkan variasi kelas kata baru melalui proses derivasional, sehingga kosakata yang muncul lebih beragam dan ekspresif. Terakhir, afiksasi juga membentuk konstruksi pasif, misalnya *kelingan* (teringat), yang menambah variasi gramatikal dalam lirik. Dengan demikian, afiksasi tidak hanya berfungsi sebagai alat linguistik untuk membentuk kata, tetapi juga sebagai sarana estetika dan kultural yang memperkuat identitas bahasa Jawa Ngoko dalam karya populer seperti *Yowis Ben*.

4. Pembahasan

4.1 Bentuk Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Trek Musik *Serial* film *Yowis Ben*

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, afiks didefinisikan sebagai bentuk terikat yang apabila ditambahkan pada kata dasar atau bentuk dasar akan mengubah makna gramatikal; bentuk (morfem) terikat yang dipakai untuk menurunkan kata imbuhan. Ratnasari (2018) menyatakan bahwa keberadaan afiks bersifat dependen, yakni tidak dapat berdiri sendiri tanpa melekat pada bentuk lain, dalam hal ini yaitu bentuk dasar suatu kata. Pernyataan tersebut didukung oleh pendapat Simpen (2021) yang menyatakan bahwa afiks terbentuk karena adanya penggabungan morfem terikat dengan morfem bebas. Pengelompokan afiks dapat dibagi berdasarkan posisi dan fungsinya.

4.1.1 Afiksasi Berdasar Posisi

Berdasarkan posisinya, proses afiksasi merujuk pada penempatan morfem terikat terhadap morfem bebas. Afiksasi berdasar posisi menghasilkan empat bentuk afiks, diantaranya; prefiks, sufiks, infiks, dan konfiks. Prefiks merupakan afiks yang dibubuhkan pada awal bentuk dasar. Sufiks merupakan afiks yang dibubuhkan pada akhir bentuk dasar. Infiks merupakan afiks yang dibubuhkan di tengah bentuk dasar (sisipan). Konfiks merupakan afiks gabungan antara prefiks dan sufiks yang dibubuhkan pada awal dan akhir bentuk dasar. Afiksasi yang ditemukan meliputi prefiks, sufiks, dan konfiks. Tidak ada infiks yang ditemukan dalam trek musik serial film *Yowis Ben*.

Prefiks dalam trek musik *serial* film *Yowis Ben* dapat diidentifikasi sebagai berikut:

[m] + [bukak]	mbukak	(membuka)
[m] + [pikir]	mikir	(berpikir)
[m] + [esem]	mesem	(tersenyum)
[m] + [pilih]	milih	(memilih)
[n] + [timbo]	nimbo	(menimba)
[n] + [tembe]	nembe	(barusan)
[n] + [kanggo]	nganggo	(menggunakan)
[n] + [gawe]	nggawe	(membuat)

Sufiks dalam trek musik *serial* film *Yowis Ben* dapat diidentifikasi sebagai berikut:

[awak] + [mu]	awakmu	(dirimu)
[jeneng] + [mu]	jenengmu	(namamu)
[konco] + [mu]	koncomu	(temanmu)
[jare] + [ne]	jarene	(katanya)
[sepuro] + [ne]	sepurane	(maafkan)
[konco] + [ku]	koncoku	(temanku)
[ati] + [ku]	atiku	(hatiku)
[sirah] + [ku]	sirahku	(kepalaku)
[ngarep] + [ku]	ngarepku	(depanku)
[dulur] + [ku]	dulurku	(saudaraku)
[weteng] + [ku]	wetengku	(perutku)
[liwat] + [i]	liwati	(lewati)
[karep] + [i]	karepi	(inginkan)
[misal] + [e]	misale	(andaikan)
[males] + [e]	malese	(malasnya)
[tenan] + [e]	tenane	(sesungguhnya)
[liyan] + [e]	liyane	(lainnya)

Konfiks dalam trek musik *serial* film *Yowis Ben* dapat diidentifikasi sebagai berikut:

[ke] + [eling] + [an]	kelingan	(teringat)
[ke] + [akeh] + [an]	kakehan	(kebanyakan)
[ke] + [bablas] + [an]	kebablasan	(kelewatan)
[n] + [tinggal] + [no]	ninggalno	(meninggalkan)
[n] + [susah] + [no]	nyusahno	(menyusahkan)
[m] + [pikir] + [no]	mikirno	(memikirkan)
[m] + [bayang] + [no]	mbayangno	(membayangkan)
[n] + [rasa] + [no]	ngrasakno	(merasakan)
[n] + [kanca] + [ni]	ngancani	(menemani)
[peng] + [urip] + [an]	penguripan	(kehidupan)
[se] + [lawas] + [e]	selawase	(selamanya)
[m] + [blenjan] + [i]	mblenjani	(mengkhianati)

4.1.2 Afiksasi Berdasar Fungsi

Berdasarkan fungsinya, proses afiksasi merujuk pada penempatan morfem terikat terhadap morfem bebas yang memengaruhi ada atau tidaknya perubahan kelas kata. Afiksasi berdasar fungsi menghasilkan dua bentuk afiks, diantaranya; afiks infleksional dan afiks derivasional. Afiks infleksional merupakan jenis afiks yang dibubuhkan pada bentuk dasar untuk mengubah bentuk kata tersebut tanpa mengubah kelas katanya. Afiks derivasional merupakan jenis afiks yang dibubuhkan pada bentuk dasar untuk mengubah bentuk kata tersebut sekaligus mengubah kelas katanya. Penggunaan afiks derivasional mengubah kategori gramatikal kata dasar, seperti dari kata benda menjadi kata kerja, dari kata kerja menjadi kata sifat, dan sebagainya.

Contoh afiks infleksional dalam trek musik serial serial film *Yowis Ben* dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Afiks Infleksional		
Bentuk Dasar	Pasca Afiksasi	Kelas Kata
bukak (v)	mbukak (v)	verba
pilih (v)	milih (v)	verba
eling (v)	kelingan (v)	verba
tinggal (v)	ninggalno (v)	verba
gawe (v)	nggawe (v)	verba
tenan (adv)	tenane (adv)	adverbia

Contoh afiks derivasional dalam trek musik serial serial film *Yowis Ben* dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Afiks Derivasional		
Bentuk Dasar	Pasca Afiksasi	Kelas Kata
pikir (n)	mikir (v)	verba denominal

esem (n)	mesem (v)	verba denominal
timbo (n)	nimbo (v)	verba denominal
tembe (adj)	nembe (adv)	adverbial deadjektival
akeh (num)	kakehan (adj)	adjektiva denumeral
bablas (adj)	kebablasan (v)	verba deadjektival
susah (adv)	nyusahno (v)	verba deadjektival
pikir (n)	mikirno (v)	verba denominal
kanca (n)	ngancani (v)	verba denominal
urip (v)	penguripan (n)	nomina deverbal
misal (n)	misale (p)	partikel denominal
bayang (n)	mbayangno (v)	verba denominal
lawas (adv)	selawase (adv)	adverbial deadjektival
blenjan (n)	mblenjani (v)	verba denominal

4.2 Peran Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Trek Musik Serial film *Yowis Ben*

Afiksasi memainkan peran penting dalam pembentukan dan pemaknaan kata. Afiksasi melahirkan ekspresi konsep yang lebih kompleks dan spesifik. Penggunaan afiksasi bahasa Jawa Ngoko dalam trek musik serial film *Yowis Ben* menjadi salah satu elemen kultural kuat yang membantu menggambarkan nuansa kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa dengan autentisitas yang tinggi. Tidak hanya memperkaya kosakata dalam lirik, afiksasi juga menciptakan ikatan emosional bagi penutur yang akrab dengan bahasa Jawa Ngoko.

Afiksasi dapat mengubah bentuk dasar menjadi kata kerja. Pada trek musik serial film *Yowis Ben*, kata kerja terbentuk oleh prefiks dan konfiks. Prefiks {m-} pada bentuk dasar /bukak/, /pikir/, dan /pilih/ mengubahnya menjadi kata kerja aktif ‘mbukak’, ‘mikir’, dan ‘milih’. Prefiks {n-} pada bentuk dasar /gawe/, /kanggo/, dan /timbo/ mengubahnya menjadi

kata kerja aktif ‘nggawe’, ‘nganggo’, dan ‘nimbo’. Konfiks {n/-no} pada bentuk dasar /tinggal/ dan /susah/ mengubahnya menjadi kata kerja aktif ‘ninggalno’ dan ‘nyusahno’. Konfiks {m/-no} pada bentuk dasar /bayang/ dan /pikir/ mengubahnya menjadi kata kerja aktif ‘mbayangno’ dan ‘mikirno’. Begitu pula konfiks {m/-i} pada bentuk dasar /blenjan/ menjadi ‘mblenjani’, {ng/-no} pada bentuk dasar /rasa/ menjadi ‘ngrasakno’, serta {ng/-i} pada bentuk dasar /kanca/ yang mengubahnya menjadi ‘kancani’.

Afiksasi dapat membentuk kata yang menyatakan kepemilikan. Pada trek musik serial film *Yowis Ben*, pembubuhan sufiks {-mu} terhadap /awak/, /jeneng/, dan /kanca/ menyebabkan bentuk dasar tersebut berubah menjadi kata dengan pernyataan kepemilikan. Kata ‘awakmu’, ‘jenengmu’, dan ‘kancamu’ merujuk pada bentuk kepemilikan pada lawan bicara. Selain itu, terdapat pula pembubuhan sufiks {-ku} pada bentuk dasar /kanca/, /ati/, /sirah/, /dulur/, dan /weteng/. Kata ‘kancaku’, ‘atiku’, ‘sirahku’, ‘dulurku’, dan ‘wetengku’ merujuk pada bentuk kepemilikan bagi orang pertama.

Afiksasi dapat membentuk kata yang menyatakan keterangan waktu dan durasi. Pada trek musik serial film *Yowis Ben*, pembubuhan konfiks {se/-e} terhadap bentuk dasar /lawas/ mengubahnya menjadi ‘selawase’ yang merujuk pada pemakaian kata ‘selamanya’. Pembubuhan sufiks {n-} terhadap bentuk dasar /tembe/ mengubahnya menjadi ‘nembe’ yang merujuk pada aktivitas atau peristiwa yang baru saja terjadi.

Pembubuhan afiks juga berperan terhadap kemunculan kosakata baru yang berbeda dengan kelas kata bentuk awalnya. Konsep tersebut mendasari terbentuknya klasifikasi afiksasi berupa afiks infleksional dan afiks derivasional. Selain itu, afiksasi dapat membentuk kata yang menyatakan bentuk pasif. Pada trek musik serial film *Yowis Ben*, ditemukan contoh bentuk pasif pembubuhan sufiks {ke/-an} terhadap bentuk dasar /eling/ menjadi ‘kelingan’.

5. Kesimpulan

Bahasa merupakan sistem simbol bunyi yang digunakan untuk berkomunikasi dan bersosialisasi. Tata bahasa di setiap daerah memiliki keunikan yang membedakannya dengan bahasa daerah lain. Bahasa Jawa Ngoko yang digunakan dalam trek musik serial film *Yowis Ben*, menunjukkan bentuk afiksasi yang kaya dan bervariasi, termasuk prefiks, sufiks, dan konfiks, meskipun tidak ditemukan infiks. Afiksasi dalam lirik lagu *Yowis Ben* memainkan peran penting dalam pembentukan kata kerja, kepemilikan, dan keterangan waktu, serta dalam menciptakan nuansa kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa. Penggunaan bahasa Jawa Ngoko dan afiksasi dalam media populer ini tidak hanya memperkaya kosakata tetapi juga membantu

melestarikan dan memperkenalkan keunikan budaya Jawa kepada khalayak yang lebih luas.

Makalah berjudul “Analisis Afiksasi Bahasa Jawa Ngoko dalam Trek Musik Serial serial film Yowis Ben hanya menganalisis trek musik dari serial film Yowis Ben sehingga hasil olah data temuan tidak dapat digeneralisasikan ke seluruh karya musik atau film yang menggunakan Bahasa Jawa Ngoko. Penelitian ini lebih menekankan pada interpretasi subjektif. Studi kuantitatif dengan sampel yang lebih besar dapat memberikan gambaran yang lebih menyeluruh tentang fenomena yang sama.

6. Daftar Pustaka

- Arfianingrum, P. (2020). Penerapan Unggah-Ungguh Bahasa Jawa Sesuai Dengan Konteks Tingkat Tutar Budaya Jawa. *Jurnal Prakarsa Paedagogia*, 3(2), 137-141.
- Baryadi, I. P. (2022). *Morfologi dalam Ilmu Bahasa*. Sanata Dharma University Press.
- Habibie, W. (2021). Proses Morfologi Kata Main: Afiksasi, Reduplikasi, dan Komposisi. *Jurnal Skripsi Mahasiswa*.
- Nalendra, A. R. A., Shidiq, F., & Zede, V. A. (2021). Analisis Kontrastif Bahasa Jawa Ngoko Madiunan dan Bahasa Indonesia. *Basastra: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 9(1), 166-177.
- Pratama, Y. C. (2023). *Analisis Morfologis Lirik Lagu Hip-Hop Bahasa Jawa Karya Jogja Hip-Hop Foundation* (Doctoral dissertation, Universitas Gadjah Mada).
- Ratnasari, A. O. (2018). Pemetaan Afiksasi Buku Juara Jurnal Bahasa Indonesia Mahasiswa BIPA 2016/2017. *Jurnal Bapala*.
- Royyani, M. (2023). Proses Morfologis Kosakata Bahasa Jaseng (Jawa Serang) Pada Novel “Yuni” Karya Ade Ubaidil. *Jurnal Penelitian, Pendidikan, dan Pembelajaran*, 18(32).
- Rumilah, S., & Cahyani, I. (2020). Struktur bahasa; pembentukan kata dan morfem sebagai proses morfemis dan morfofonemik dalam bahasa Indonesia. *Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia*, 8(1), 70-87.
- Savitri, F. S. F., Fitri, F., & Mulyani, S. (2023). Bentuk, Fungsi Dan Makna: Afiksasi Pada Lirik Lagu Campursari Didi Kempot. *Berajah Journal*, 3(3), 493-512.
- Simpen, I. W. (2021). *Morfologi: Kajian Proses Pembentukan Kata*. Bumi Aksara.

BAHASA DAN RUANG MENTAL PENGUNAAN BAHASA DALAM PROSES PERADILAN KAJIAN LINGUISTIK KOGNITIF

Prof. Dr.Drs. Putu Utama, M.S.
Universitas Udayana
sutama_udayana@yahoo.com

ABSTRAK

Dalam sistem peradilan Indonesia, proses hukum terhadap dugaan pelanggaran sesuatu, berlangsung relatif panjang atau lama. Mulai dari 1) pelaporan, 2) pemeriksaan (penyelidikan), 3) penyidikan, 4) P2I (pelimpahan perkara), 5) penetapan sebagai tersangka, 6) persidangan, 7) dakwaan, 8) pembelaan (pledoi), 9) tanggapan (eksespsi) dan 10) putusan penyeleidikan. Keseluruhan proses peradilan tersebut menggunakan Bahasa sebagai media komunikasi. Mulai proses pelaporan oleh saksi korban, penyusunan berita acara pemeriksaan, hasil penyelidikan serta surat dakwaan, menggunakan Bahasa Indonesia. Penggunaan Bahasa untuk mendeskripsikan seluruh proses dugaan tindak pidana tersebut menggunakan Bahasa dalam bentuk teks yang tersusun dari rangkaian kata dan tersusun dalam kalimat-kalimat.

Dalam penyusunan teks tersebut, para pihak akan mengekspresikan emosinya atau egonya berdasarkan persepsi masing-masing dan dilandasi juga oleh kepentingan masing-masing dan dilandasi juga oleh kepentingan masing-masing sering kali, para penegak hukum kesulitan membuat atau menyusun teks, sehingga teks yang dibuat disusun berdasarkan subjektivitas dan logika imaji, bukan logika realitas. Subjektivitas dalam konteks Bahasa hukum ini, sarat akan kepentingan. Terutama adanya pengaruh tata Bahasa uang. Apabila tata Bahasa uang ini telah menjadi kamus mental dalam ruang mental para penegak hukum, maka keadilan dan kebenaran hukum akan berada pada penegak hukum yaitu polisi, jaksa dan hakim secara *powerfull*, sedangkan posisi penasehat hukum (advokat) hanya sebagai pelengkap saja. Tulisan ini akan membahas penggunaan Bahasa dalam proses peradilan, dari sudut pandang Linguistik Kognitif.

Kata Kunci: Ruang Mental, Proses Peradilan dan Linguistik Kognitif.

I. Pendahuluan

Bahasa tidak bisa dipisahkan dari kehidupan manusia, demikian pula sebaliknya kehidupan manusia tidak bisa dipisahkan dari bahasa. Orang-orang yang bergelut dengan bahasa sangat memahami hal tersebut, namun bagi orang awam, eksistensi bahasa dipandang remeh. Bahasa seakan hanya sebagai alat komunikasi yang tinggal dipakai. Padahal dari sudut pandang linguistik, penggunaan bahasa merupakan proses pendayagunaan segala kemampuan akalnya untuk mengatur pemakaian bahasa (Arimi, 2015).

Pernyataan di atas menyiratkan bahwa ekspresi bahasa merefleksikan kemampuan logika atau akal penuturnya dan juga dapat dimaknai sebagai bentuk dari praktek bernalar. Wittgeinstein, seorang filsof mengatakan bahwa sejatinya urusan bahasa merupakan urusan logika (Narwaya, 2021). Lebih lanjut dijelaskan bahwa bahasa memuat logika dan sebaliknya logika membutuhkan pernyataan bahasa. Keduanya sulit dipisahkan atau bahkan tak terpisahkan. Bahasa merupakan mode bernalar.

Berdasarkan uraian singkat di atas, tampak jelas hubungan antara bahasa dengan logika. Berbahasa merupakan tindakan baik secara lisan (komunikasi verbal) maupun tulisan. Sedangkan logika berarti jalan pikiran yang masuk akal atau penalaran, atau kemampuan bernalar/menalar (Narwaya, 2021, Arimi, 2015). Keterkaitan antara bahasa dengan logika atau penalaran inilah yang menjadi objek kajian linguistik kognitif. Kognitif (kata sifat dari kognisi) berarti pikiran (Arimi, 2015). Pikiran didefinisikan sebagai peristiwa mental berupa proses dan mekanisme penyusunan, persepsi, konsep, sampai atau tidak menjadi pengetahuan personal atau pengetahuan bersama.

Bahasa dan ruang mental adalah penggunaan bahasa (teks) yang menjadi dasar dalam pembentukan logika atau penalaran. Struktur pengetahuan yang terkonstruksi dilandasi oleh penggunaan bahasa yang sedang berlangsung dan dapat membentuk dasar dari sejumlah fenomena, seperti *tense*, *mood*, ketaksamaan diferensial dan *epistemic distance*. Bahasa dalam ruang mental inilah yang memiliki peran untuk menghasilkan logika itu bersifat konkret (nyata) atau abstrak (imajinatif). Dengan kata lain, logika bahasa bersifat konkret sementara logika imajinatif bersifat persepsi (abstrak).

Berdasarkan uraian di atas dapat diangkat suatu persoalan, yaitu bagaimanakah penggunaan bahasa dalam Sistem Peradilan di Indonesia. Persoalan ini dikaji berdasarkan landasan teori Linguistik Kognitif. Objek kajian ini adalah studi kasus TIPIRING (Tindak Pidana Ringan), yakni dugaan pengrusakan.

II. Landasan Teori

Linguistik kognitif (*Cognitive Linguistic*) adalah cabang ilmu bahasa yang mengkaji bahasa dalam kaitannya dengan pikiran manusia atau masyarakat penutur bahasa. Sistem bahasa dapat dijelaskan berdasarkan pengaruh pikiran penuturnya. Demikian pula sebaliknya, cara berpikir penuturnya dapat dijelaskan oleh fasilitas dan kendala bahasa.

Kedua arah keterkaitan antara sistem bahasa dan cara berpikir itu dapat digali dalam pemahaman atas makna (Evans, 2007). Dijelaskan bahwa makna bahasa lahir dari rahim ekspresi sekaligus pikiran penuturnya. Dalam hal ini, makna bahasa tidak pernah berdiri otonom. Makna bahasa bersifat konseptual dan pengetahuan bahasa muncul dari penggunaan bahasa (*language use*). Makna berasal dari penggunaan bahasa yang nyata, oleh sebab itu dalam perspektif Linguistik Kognitif, bahasa hanya dapat diperoleh berdasarkan aktivitas pengalaman manusia (Arimi, 2015).

Linguistik Kognitif secara filosofis berfokus pada pikiran manusia, yakni bagaimana manusia berpikir, bertindak dan berkomunikasi. Bahasa itu ada untuk menggambarkan apa yang ada (eksistensi) atau yang diadakan di dunia ini. Sementara kognitif berperan untuk mengkonseptualisasi tentang apa yang nyata dan apa yang abstrak. Intelegensia (kecerdasan) manusia berfungsi untuk mendeskripsikan dan menjelaskan elemen benda (objek), ruang, waktu, persebaran, niat, emosi, moral dan sebagainya.

Linguistik Kognitif sangatlah penting karena dengan penguasaan aspek-aspek bahasa dan dikaitkan dengan cara berpikir penuturnya akan dapat diketahui dan dijelaskan bagaimana otak manusia (pikiran manusia) bekerja melalui verbalisasi, mengkonseptualisasi sesuatu agar dapat dimaknai esensinya, tujuannya adalah untuk menemukan makna dan perluasannya.

Manfaat kajian Linguistik Kognitif adalah untuk menentukan kadar makna yang relatif memuaskan. Argumentasinya adalah apabila objek di sekitar manusia, termasuk subjek manusia itu sendiri dapat dipahami secara relatif memuaskan, maka manusia itu dipandang berhasil memaknai filsafat kehidupan secara utuh. Teori Linguistik Kognitif dikembangkan oleh para ahlinya, yaitu Prof. Dr. Wolfgang Mieder dari University of Vermont, USA dan Prof. Dr. George Lakoff dari University of California, Berkeley, USA. Kajian Linguistik Kognitif telah berkembang sejak tahun 1980 di Amerika Serikat (Arimi, 2015).

III. Pembahasan

A. Bahasa dan Ruang Mental

Bahasa, selain sebagai sistem lambang bunyi yang bersifat arbitrer (manasuka), merupakan tindakan berkomunikasi secara verbal baik secara lisan maupun tulisan. Tindakan artinya aktivitas atau gerak. Makna dari aktivitas atau gerak ada yang tampak secara biologis atau yang tidak tampak secara biologis (mentalis). Arbitrer atau manasuka berarti sesuka hati. Oleh sebab itu penggunaan bahasa tidak terbebas dari konteks, seperti konteks sosial, konteks budaya dan konteks ideologi (Rohayah dan Suhayati, 1996).

Ruang mental adalah ruang non-metrik yang tidak dapat diukur secara metrik. Ruang metrik (fisik) adalah ruang visual yang dapat dilihat, sebaliknya ruang mental adalah ruang non-visual yang dikodekan melalui indikator bahasa seperti metonimi, pengandaian, bayangan, perkiraan dan hipotesis (Arimi, 2015).

Ruang mental adalah struktur pengetahuan yang terkonstruksi atas dasar wacana (bahasa) yang sedang berlangsung dan dapat membentuk dasar dari sejumlah fenomena, seperti ketaksamaan referensial, *tense*, *mood* dan *epistemic distance*. Ruang mental berada antara realitas dan imajinasi; suatu keadaan yang dibayangkan.

Berdasarkan uraian di atas, terdapat 4 (empat) rumusan dalil dalam Linguistik Kognitif, yaitu :

1. Penggunaan bahasa selalu terikat konteks.
2. Struktur pengetahuan manusia dalam ruang mental dilandasi oleh wacana.
3. Ruang mental berada antara realitas dan imajinasi.

4. Tindakan berbahasa (komunikasi) seringkali mempersepsikan suatu keadaan yang dibayangkan.

Bahasa sebagai kategorisasi linguistik dan ruang mental lahir berdasarkan pengalaman konkret atau nyata, hanya saja kemudian ditarik ke dalam imajinasi. Untuk membahas konsep Linguistik Kognitif di atas, disajikan data teks sebagai berikut :

Teks Surat Dakwaan (Kasus TIPIRING/Tindak Pidana Ringan)

Isi Teks Surat Dakwaan diringkas sebagai berikut :

Si A memarkir sepeda gayung di pinggir jalan di samping warung si B. Saat itu, si berada di dalam warung dan mendengar suara keras “krekk”. Si A lalu keluar dari warung dan mendapatkan sepedanya sudah ditabrak dan dilindas oleh mobil si C. Mobil si C kemudian kembali mundur melindas sepeda gayung tersebut.

Inti teks di atas mengandung 2 (dua) kalimat, yaitu :

1. Si C menabrak sepeda gayung lalu melindas
2. Si C mundur dan melindas kembali sepeda gayung tersebut.

Teks di atas adalah teks yang disusun oleh Bareskrim Polres Badung sebagai Berita Acara Pemeriksaan (BAP) yang kemudian dilimpahkan kepada Jaksa.

Selanjutnya, Jaksa Penuntut Umum (JPU) mengutip BAP dari Bareskrim Polres Badung membuat Surat Dakwaan berdasarkan Pasal 406 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) dengan dakwaan tindak pidana pengrusakan barang dengan ancaman hukuman kurungan (penjara) selama 2 (dua) tahun 6 (enam) bulan.

Selama pembuatan BAP oleh petugas Reskrim Polres Badung telah dipanggil sejumlah saksi untuk dimintai keterangan. Keterangan saksi terlapor (si C), menjelaskan bahwa Dia tidak melakukan perbuatan seperti yang dituduhkan. Hal ini dikuatkan oleh fakta bahwa penyelidikan yang dilakukan oleh Petugas Reskrim tidak dilengkapi dengan proses olah TKP (Tempat Kejadian Perkara) atau Gelar Perkara. Namun demikian, pihak Reskrim Polres Badung tetap menyusun dugaan Tindak Pidana Pengrusakan dengan logika bahasa : “SI C telah menabrak sepeda gayung milik si A dan melindas 2 (dua) kali yaitu maju dan mundur”.

Dalam konsep teori Linguistik Kognitif dijelaskan bahwa bahasa adalah eksperiensial atau pengalaman. Dengan kata lain, bahasa ada karena adanya peristiwa. Jika tidak ada peristiwa tetapi ada bahasa maka hal tersebut patut dicurigai, antara lain :

1. Pembuat Berita Acara Pemeriksaan (BAP) bisa saja mendapat tekanan dari pihak tertentu agar membuat logika bahasa (konstruksi hukum) dari sudut pandang pembuat Berita Acara Pemeriksaan (BAP) seolah-olah masuk akal (logis) dari sudut pandang pembuat Berita Acara Pemeriksaan (BAP), padahal logika tersebut masih dapat dibantah dengan logika lain.
2. Jaksa sebagai Pengacara Negara juga tidak bersedia mengoreksi Berita Acara Pemeriksaan (BAP) dan tetap percaya pada logika pembuat Berita Acara Pemeriksaan (BAP) walaupun logika tersebut kurang rasional.

Dengan demikian, secara Linguistik Kognitif, struktur penalaran kalimat yang terdapat pada Berita Acara Pemeriksaan (BAP) dan Surat Dakwaan Jaksa diyakini sebagai pengalaman konkret atau peristiwa nyata, padahal logika kalimat tersebut adalah logika imajinatif atau persepsi semata. Linguistik Kognitif menjelaskan bahwa bahasa berperan untuk memetakan (*mapping*) unsur-unsur dunia luar ke dalam bentuk kebahasaan.

Demikianlah semestinya, kalimat yang terdapat dalam Berita Acara Pemeriksaan (BAP) yang dibuat oleh petugas Reskrim Polres Badung dan kalimat yang ditulis sebagai Surat Dakwaan oleh Jaksa Penuntut Umum harus sesuai dengan dunia luar atau fakta atau kenyataan. Jika tidak ada kesesuaian antara dunia luar (peristiwa) dengan bahasa yang dibuat oleh pembuat Berita Acara Pemeriksaan (BAP) dan Surat Dakwaan yang ditulis oleh Jaksa, maka dapat dipastikan bahwa bahasa tersebut adalah bahasa imajinatif atau bahasa bohong.

Apakah Berita Acara Pemeriksaan (BAP) dan Surat Dakwaan dalam proses peradilan pidana itu salah? Jawabannya dalam hal ini tentu relatif. Linguistik Kognitif merumuskan bahwa bahasa adalah *experience* atau pengalaman dunia luar. Bahasa itu nyata, dapat membuktikan kebenaran dan dapat juga menunjukkan kebohongan. Ilmu Kognitif (Linguistik Kognitif) tidak membuktikan perihal benar salahnya substansi, tetapi yang dibuktikan adalah ada tidaknya konstruksi bahasa dalam komunikasi sehari-hari (pengalaman).

Bahasa atau teks Berita Acara Pemeriksaan (BAP) yang dibuat atau disusun oleh Polisi menurut sudut pandang polisi adalah benar atau dapat diterima karena penggunaan bahasa tersebut terikat oleh konteks hukum dalam upaya untuk menemukan barang bukti dan mengkaitkan serta mencocokkan dengan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHAP).

Dalam proses hukum, untuk menentukan adanya Tersangka, Polisi harus memiliki bukti permulaan yang cukup, minimal terdapat 2 (dua) alat bukti yang sah sesuai dengan Pasal 184 Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHAP), yaitu :

1. Keterangan Saksi, yaitu pernyataan yang diberikan oleh seorang saksi di persidangan mengenai apa yang dilihat atau didengarnya. Saksi minimal 2 (dua) orang. Dalam hukum terdapat adagium yang menyebutkan bahwa “satu saksi bukanlah saksi (*Unus Testis Nullus Testis*)”.
2. Keterangan Ahli, yaitu pernyataan seorang ahli mengenai sesuatu yang dimintakan secara resmi kepadanya berdasarkan keahliannya.
3. Surat, yaitu dokumen atau tulisan yang berisi informasi terkait tindak pidana.
4. Petunjuk, yaitu kesimpulan yang ditarik oleh Hakim dari suatu alat bukti yang berhubungan langsung dengan tindak pidana.
5. Keterangan Terdakwa, yaitu pernyataan yang diucapkan oleh tersangka di hadapan Penyidik atau Hakim yang mengakui perbuatannya.

Untuk mendapatkan 3 (tiga) alat bukti maka dalam proses hukum di atas yang dijadikan alat bukti adalah :

1. Barang bukti berupa mobil dan sepeda gayung.
2. Saksi Pelapor
3. Saksi Terlapor
4. Saksi Pendamping yang menguatkan.
5. Saksi Pendamping yang meringankan.

Berdasarkan Sistem Peradilan Pidana (SPP) yang berlaku di Indonesia maka pihak kepolisian menyusun teks Berita Acara Pemeriksaan (BAP) untuk menetapkan pelaku pengrusakan sebagai Tersangka. Polisi selanjutnya melimpahkan Perkara Tahap I (P21) ke Kejaksaan dan selanjutnya Kejaksaan menetapkan Tersangka menjadi Terdakwa.

Pada proses ini, Jaksa sudah menetapkan Tersangka menjadi Terdakwa dan berhak menetapkan hukuman awal, yaitu :

1. Tahanan kurungan (dalam sel tahanan).
2. Tahanan luar atau tahanan kota dengan wajib lapor.

Kedua jenis tahanan ini bertujuan untuk menghindari terdakwa kabur atau sulit ditemukan untuk tujuan sidang perkara di Pengadilan.

Pihak Kepolisian dan Kejaksaan dalam tahap penahanan ini sudah melakukan proses hukum yang disebut Tahap Kepastian Hukum yaitu menetapkan dan menentukan Pasal dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang dijadikan dasar Surat Dakwaan, yakni Pasal 406 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Apabila terdakwa terbukti bersalah di Pengadilan maka Terdakwa akan dihukum pidana penjara selama 2 (dua) tahun 6 (enam) bulan. Namun jika tidak terbukti maka putusnya akan menjadi lain, yaitu Terdakwa akan dibebaskan.

Dalam proses peradilan, mulai dari pelaporan oleh saksi korban, penyusunan Berita Acara Pemeriksaan (BAP) oleh Polisi dan pembuatan Surat Dakwaan oleh Jaksa, terdapat ruang-ruang khusus yang sangat penting untuk dicermati dari sudut pandang Produksi Teks dalam perspektif Linguistik Kognitif.

B. Produksi Teks, Berita Acara Pemeriksaan (BAP)

Produksi teks adalah bentuk penggunaan bahasa, yaitu menyusun kata menjadi kalimat-kalimat dan secara keseluruhan menjadi sebuah teks. Penggunaan bahasa untuk membangun teks Berita Acara Pemeriksaan (BAP) merupakan suatu proses yang cukup rumit dan penuh tantangan.

Dalam penelitian ini, teridentifikasi beberapa tantangan atau kelemahan yang ada, yaitu :

1. Kualitas Sumber Daya Manusia (SDM) aparat penegak hukum, seperti Polisi, Jaksa dan Hakim.
2. Kualitas Sumber Daya Manusia (SDM) tersebut antara lain adalah minimnya pengetahuan linguistik.
3. Lemahnya pengetahuan logika.
4. Menonjolnya emosi “kekuasaan”.
5. Menonjolnya subjektivitas “kekuasaan”
6. Nilai yang mudah terkontaminasi.

Kelemahan-kelemahan tersebut menyebabkan sikap bahasa aparat penegak hukum bersifat doktrinisasi imajinatif, yakni dalam ruang mental mereka cenderung menggunakan logika imajinasi dan bukan logika faktual. Logika imajinasi ini cenderung mengubah persepsi dari asas Praduga Tak Bersalah (*Presumption of Innocence*) menjadi asas Praduga Bersalah, padahal sistem hukum di Indonesia menganut asas Praduga Tak Bersalah (*Presumption of Innocence*) dan bukan sebaliknya.

C. Ruang Mental

Konsep ruang dalam Linguistik Kognitif dibedakan atas : (1) ruang fisik, yaitu ruang yang bersifat metrikal dan dapat diukur; dan (2) ruang mental, yaitu ruang yang bersifat non-metrikal dan tidak dapat diukur. Ruang mental dengan demikian merupakan ruang non-visual yang dikodekan melalui indikator bahasa seperti pengandaian, bayangan, perkiraan dan hipotesis (Arimi, 2015).

Ruang mental secara kognitif adalah struktur pengalaman yang terkonstruksi atas dasar wacana yang sedang berlangsung dan dapat membentuk dasar dari sejumlah fenomena seperti ketaksan referensial, *tense* dan *mood* serta *epistemic distance*. Fungsi ruang mental adalah untuk memetakan realitas dan imajinasi mengenai suatu keadaan yang dibayangkan.

Para ahli Linguistik Kognitif berpendapat bahwa kategori linguistik dan ruang mental bukanlah sesuatu yang abstrak tetapi sesuatu yang diwujudkan. Kategori linguistik dan ruang mental diciptakan berdasarkan pengalaman konkret namun kemudian ditarik ke dalam imajinasi. Berpikir dalam ruang mental seringkali mengacu pada metonimi (penggantian entitas), misalnya : kata Saksi diganti dengan Tersangka, Terdakwa diganti dengan Terpidana.

Dalam konteks penggunaan bahasa dalam Sistem Peradilan Pidana (SPP), kasus-kasus tertentu memiliki ambiguitas atau ketaksaan referensial. Hal ini terjadi karena aparat penegak hukum seringkali terbawa oleh emosi yang disebabkan oleh ruang mental yang ada. Emosi dalam hal ini antara lain adalah pengandaian, bayangan, perkiraan dan hipotesis, oleh karena itu penggunaan bahasa yang muncul sering terkesan sebagai asumsi dan logika imajinasi.

Apabila penggunaan bahasa sudah terlanjur keliru, mulai dari ruang mental Penyidik seperti dalam Berita Acara Pemeriksaan/BAP (Tersangka) maka untuk seterusnya maknanya akan bersifat ambigu. Logika imajinasi bahkan dipandang sebagai logika faktual.

Para aparat penegak hukum dalam kondisi seperti ini sudah terdoktrinasi oleh logika imajinasi yang dalam konteks kuasa (*power*) tidak mungkin dapat dianulir. Hal ini dikarenakan kebenaran adalah milik aparat penegak hukum, apalagi dilatarbelakangi oleh adanya kepentingan.

Ahli filsafat Jerman, Jurgen Habermas (1929) mengatakan bahwa terdapat relasi yang erat antara pengetahuan dan kepentingan. Pengetahuan aparat penegak hukum di Indonesia yang tersimpan dalam ruang mental mereka sudah bukan rahasia lagi. Para oknum sangat senang bermain dalam remang-remang ketaksaan referensial, apalagi konsep kebenaran bersifat pluralis.

Penggunaan bahasa secara kognitif juga bukan untuk mengadili salah – benar tetapi untuk menjelaskan ada atau tidak adanya suatu peristiwa. Bahasa bersifat elastis, tergantung pada siapa yang menungganginya. Bahasa seperti halnya pisau bermata dua, di satu sisi untuk memberikan pemahaman sedangkan di sisi lain untuk menyesatkan (Arimi, 2015). Apabila para pengguna bahasa sudah terjebak dalam kesesatan maka untuk menetralsir dan menormalkan keadaan diperlukan adanya Tata Bahasa Uang.

D. Tata Bahasa Uang

Tata Bahasa Uang secara konseptual dalam konteks Bahasa dan Ruang Mental mengandung 2 (dua) konsep, yaitu :

1. Tata Bahasa (*Grammar*)

Tata Bahasa merupakan skema mental tentang bagaimana menyusun bahasa secara beraturan atau logika. Tata Bahasa secara teoretis berarti penggunaan bahasa yang dilandasi oleh aturan-aturan tertentu seperti adanya urusan Subjek – Predikat – Objek – Keterangan.

Aturan lainnya misalnya tentang kesantunan berbahasa serta unda-usuk berbahasa dan bahkan perlu dilengkapi dengan tindakan pragmatik dalam hubungan superior – inferior.

2. Uang (*Money*)

Uang sebagai konsep ‘Kata’ maupun *referent* benda atau materi, untuk waktu yang lama sudah menjadi skema mental bagi manusia secara ekonomi, sosial dan politik. Uang merupakan nilai (*value*) yang kian dominan dalam pandangan (*worldview*) manusia saat ini (Priyono, 2004).

Tata Bahasa Uang dalam tulisan ini ditafsirkan sebagai salah satu aspek terpenting untuk menyelesaikan kasus tertentu dalam Sistem Peradilan Pidana (SPP) yang tata bahasa ambigu atau kabur dan berada di wilayah abu-abu (*grey area*).

Tata Bahasa Uang adalah bentuk penggunaan bahasa (teks) yang berfungsi sebagai media komunikasi dengan kriteria tata aturan yang logis, sopan dan santun serta penuh tata krama tanpa menyinggung dan merendahkan lawan bicara serta dengan penggunaan diksi yang efektif dan efisien. Tata Bahasa Uang identik dengan tata bahasa dalam transaksi komoditas ekonomi yang tujuan akhirnya adalah finansial dan memperoleh keuntungan.

Penggunaan Tata Bahasa Uang dalam komunikasi penyelesaian masalah hukum dan peradilan sangat penting, strategis dan efektif. Penggunaan Tata Bahasa Uang dalam penerapannya tidak merugikan para pihak yang bersengketa, yang menjadi korban dalam proses ini adalah kebodohan.

Gramatikal Uang pada umumnya menggunakan kalimat-kalimat dalam bentuk pasif dan struktur kalimat imperatif, misalnya :

- Mohon dibantu !
- Mohon diringankan !
- Agar dibebaskan !

DAFTAR PUSTAKA

- Arimi, Sailal. 2015. Linguistik Kognitif - Sebuah Pengantar. Yogyakarta : A. Com. Advertising
- Evans, Vyvyan. 2007. A Glossary of Cognitive Linguistic. Edinburg : Edinburg University Press, Ltd.
- Narwaya., ST. Tri Guntur, 2021. Logika, Bahasa dan Modus Kuasa. Yogyakarta : BASABASI.
- Priyono, Herry, 2004. “Tata Bahasa Uang”. Widiastono, D. (Ed). Pendidikan Manusia Indonesia. Jakarta : Kompas
- Rochayah dan Siti Suhayati (Penterjemah). 1996. Saussure. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional.

Analisis Pragmatik Narasi Pembacaan Tarot Di Platform Youtube

Vonny Carolina Djo
Universitas Udayana
Vonnycdjo@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini menganalisis tindak tutur ilokusi dan implikatur konvensional dalam narasi pembacaan tarot di YouTube dengan pendekatan pragmatik. Metode yang digunakan adalah kualitatif deskriptif melalui observasi non-partisipatif terhadap lima video pembacaan tarot yang dipilih secara purposif karena merepresentasikan narasi spiritual di ruang digital. Analisis dilakukan dengan menggunakan klasifikasi tindak tutur Searle (1969) serta teori implikatur Grice (1975). Hasil penelitian menunjukkan bahwa tindak tutur yang ditemukan meliputi representatif, direktif, dan ekspresif, dengan dominasi pada representatif (31 tuturan) sebagai sarana penyampaian interpretasi simbolik. Direktif (10 tuturan) digunakan untuk memberikan arahan kepada audiens, sedangkan ekspresif (9 tuturan) berfungsi untuk membangun validasi emosional. Tidak ditemukan tindak tutur komisif maupun deklaratif, sehingga dapat disimpulkan bahwa narasi tarot lebih menekankan fungsi informatif, persuasif, dan suportif. Selain itu, analisis implikatur percakapan mengungkap lima pola utama, yaitu prediktif, validasi emosional, moral-spiritual, partisipatif, dan motivasi-optimisme. Pola-pola ini memperlihatkan bagaimana pembaca tarot menyampaikan makna tidak langsung yang dipahami audiens melalui konteks. Temuan ini juga selaras dengan Pollyanna Effect (Boucher & Osgood, 1969), di mana prediksi negatif dikemas dalam bingkai positif untuk mempertahankan optimisme audiens. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pembacaan tarot di YouTube bukan sekadar praktik spiritual, melainkan juga wacana pragmatik yang kompleks. Tindak tutur dan implikatur berfungsi sebagai strategi kebahasaan untuk menyampaikan makna simbolik, membangun relasi interpersonal, serta memengaruhi emosi audiens dalam komunikasi digital.

Kata Kunci: tindak tutur, implikatur, pragmatik, tarot, YouTube, Pollyanna Effect

Abstract

This study analyses illocutionary speech acts and conventional implicatures in tarot reading narratives on YouTube through a pragmatic approach. A descriptive qualitative method was employed with non-participatory observation of five purposively selected tarot reading videos that represent spiritual narration in the digital sphere. The analysis applied Searle's (1969) classification of illocutionary acts and Grice's (1975) theory of implicature. The findings reveal that the illocutionary acts consisted of representatives, directives, and expressives, with representatives being the most dominant (31 utterances) as a means of delivering symbolic interpretations. Directives (10 utterances) served to provide guidance, while expressives (9 utterances) emphasized emotional validation. No commissive or declaratives were found, indicating that tarot narration primarily fulfils informative, persuasive, and supportive functions. Furthermore, the analysis of conversational implicatures identified five main

patterns: predictive, emotional validation, moral-spiritual, participatory, and motivational-optimistic. These patterns demonstrate how tarot readers convey indirect meanings that audiences understand through context. The findings also align with the Pollyanna Effect (Boucher & Osgood, 1969), where negative predictions are framed positively to maintain audience optimism. The study concludes that tarot readings on YouTube are not merely spiritual practices but also complex pragmatic discourse. Speech acts and implicatures function as linguistic strategies to deliver symbolic meanings, build interpersonal relations, and influence audience emotions within digital communication.

Keywords: *speech acts, implicature, pragmatics, tarot, YouTube, Pollyanna Effect*

1. Pendahuluan

Bahasa berfungsi sebagai sarana utama pembentuk makna dalam praktik pembacaan tarot yang bersifat naratif dan interpersonal. Tarot Practitioners tidak hanya menafsirkan simbol kartu, melainkan memosisikan diri sebagai penuntun bagi audiens. Dalam era digital, praktik ini berkembang melalui media sosial seperti YouTube dan TikTok, sehingga bahasa naratif memperoleh peran strategis dalam membangun kedekatan dengan audiens.

Studi pragmatik memandang bahasa sebagai tindakan bermakna sosial (Yule, 1996). Dalam wacana tarot, hal ini tercermin melalui tindak tutur memberi saran, menenangkan, dan memperingatkan (Searle, 1976), serta penggunaan implikatur dan presuposisi (Grice, 1975; Cutting, 2002) untuk memperluas makna. sedangkan *Pollyanna Effect* (Boucher & Osgood, 1969) menjelaskan kecenderungan penggunaan ekspresi positif dalam mengemas prediksi negatif secara optimistis.

Penelitian ini mengkaji narasi pembacaan tarot di YouTube melalui perspektif pragmatik, dengan fokus pada tindak tutur dan implikatur. Kajian ini diharapkan memperkaya studi pragmatik dalam konteks komunikasi spiritual modern serta memberikan pemahaman lebih luas mengenai dinamika kebahasaan di media digital.

Sejumlah penelitian terdahulu telah menyoroti peran tindak tutur dalam wacana religius dan spiritual dengan perspektif pragmatik Anwar Rateb Al-Khatib dan Rajai Rashead Al-Khanji(2022) menemukan bahwa strategi nasihat dalam ayat-ayat Al-Qur'an lebih dominan disampaikan secara tidak langsung, dipengaruhi oleh faktor sosial seperti jarak dan kekuasaan. Dipta dkk. (2024) menunjukkan bahwa dakwah Yasmin Mogahed di YouTube lebih banyak menggunakan tindak tutur asertif untuk menyatakan kebenaran agama, dengan fungsi kolaboratif yang menekankan penyampaian informasi spiritual. Ajala Adeola Toyosi (2025) meneliti pamflet keagamaan Kristen dan menemukan dominasi tindak tutur konstatif serta

peran implikatur yang dipahami melalui konteks religius bersama. Sementara itu, Adebola Sarah O. Michael (2021) mengungkap dominasi tindak tutur komisif dalam pesan ucapan religius pemimpin gereja Pentakosta sebagai sarana memberikan harapan transformatif bagi jemaat. Keempat penelitian tersebut sama-sama menegaskan pentingnya teori tindak tutur dalam memahami strategi komunikasi spiritual, namun sebagian besar hanya menyoroti tindak tutur secara terbatas dan kurang menggali implikatur maupun strategi kesantunan. Selain itu, fokusnya masih pada wacana religious, dakwah, dan media cetak/teks, sehingga belum menyentuh konteks narasi pembacaan tarot di media sosial khususnya platform digital seperti YouTube.

Secara umum, tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis unsur-unsur pragmatik dalam narasi pembacaan tarot di platform YouTube, khususnya yang berkaitan dengan tindak tutur dan implikatur. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana kedua aspek pragmatik tersebut diwujudkan dalam tuturan pembaca tarot dan bagaimana fungsinya dalam membangun makna serta memengaruhi audiens dalam konteks komunikasi digital.

2. Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yang bertujuan untuk memahami secara mendalam fenomena kebahasaan dan pragmatik dalam konteks sosial yang alami. Dalam pendekatan kualitatif, data dikumpulkan bukan dalam bentuk angka, tetapi melalui kata-kata yakni sebuah tuturan dalam hal ini melalui video pembacaan tarot yang diunggah di platform YouTube. Menurut Creswell (2016), pendekatan kualitatif memungkinkan peneliti membangun pemahaman yang kompleks dan holistik terhadap suatu fenomena dengan mengeksplorasi narasi, pengalaman, serta konteks komunikasi partisipan penelitian. . Penelitian ini mengandalkan data berupa tuturan naratif dari pembaca tarot, yang dianalisis untuk mengungkap praktik-praktik pragmatik seperti tindak tutur, implikatur, strategi kesantunan, serta unsur linguistik lain yang relevan. Dalam penelitian ini, peneliti berperan sebagai pengamat non-partisipatif, yaitu tidak terlibat secara langsung tetapi mengamati narasi yang sudah direkam dan dipublikasikan oleh pembaca tarot. Sumber data dalam penelitian ini adalah transkripsi ujaran yang diperoleh dari takarir otomatis (*auto-caption*) YouTube dan disesuaikan dengan menit kemunculannya untuk menjaga keakuratan data dan konteks ujaran. Data diperoleh dari tuturan lima pembaca tarot populer di YouTube yang dipilih secara purposif berdasarkan jumlah penonton, jadi creator konten dengan jumlah pelanggan atau. *subsribers* tertinggi, dan keberlanjutan produksi

konten mereka. Jadi dari lima kreator konten tersebut, masing-masing kreator, dipilih satu video dengan durasi antara 30 detik hingga 1 menit.

No	Judul Video	Kreator Konten	Jumlah Penonton	Tanggal Diunggah
1	A Message Meant to Find You Regarding Your Career	The Gen Goddess	131,586	18/02/25
2	You NEED to Hear This Message 🌟	Red Fairy Tarot	1,942,188	15/12/21
3	You Better Be Ready!!!	moonlightguidance	66,109	12/11/24
4	You're Meant To Hear This!	whitefairytarot	177,421	08/08/24
5	LITTLE TAROT MESSAGE 💖 "A MAJOR ENDING, CHANGING COURSE, NEW OPTIMISM"	truthwoldtarot	11,714	28/02/23

Tabel 2.1. Informasi dari 5 kreator konten tarot sebagai sumber data

Penelitian ini menggunakan pendekatan pragmatik dengan metode analisis deskriptif Data penelitian berupa kumpulan tuturan yang disampaikan oleh pembaca tarot dalam video pembacaan tarot di platform YouTube. Teknik analisis data dilakukan melalui tiga tahap utama yang disesuaikan dengan rumusan masalah dan teori yang mendasarinya, yaitu teori tindak tutur, implikatur percakapan, dan strategi kesantunan. Tahap pertama bertujuan untuk menjawab rumusan masalah mengenai bentuk tindak tutur yang digunakan oleh pembaca tarot. Analisis ini didasarkan pada teori Tindak Tutur (Speech Acts) yang dikemukakan oleh Austin (1962) dan Searle (1969). Berdasarkan Austin, tindak tutur dikaji dalam tiga level, yaitu *locutionary act* (ujaran secara literal), *illocutionary act* (maksud atau fungsi dari ujaran), dan *perlocutionary act* (dampak ujaran terhadap pendengar). Selanjutnya, tindak tutur ilokusi tersebut diklasifikasi ke dalam lima jenis sebagaimana dikemukakan oleh Searle, yaitu: *assertives* (menyatakan, menjelaskan), *directives* (memberi perintah, saran), *commissives* (berjanji, berniat), *expressives* (mengungkapkan sikap atau emosi), dan *declarations* (mengubah status atau realitas sosial). Kedua bertujuan untuk menganalisis bentuk implikatur dalam narasi pembacaan tarot. Analisis ini menggunakan teori Implikatur konvensional yang dikemukakan oleh Grice (1975), dalam praktiknya, pembaca tarot terdapat implikatur atau makna tambahan yang muncul secara tidak langsung dari ujaran yang diucapkan. Teori implikatur konvensional dapat digunakan untuk mengidentifikasi pesan-pesan tersirat atau implisit yang mungkin terkandung dalam narasi pembacaan tarot. Dengan menggunakan kedua pendekatan teoritis tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap praktik komunikasi yang kompleks dalam narasi pembacaan tarot, baik dari segi bentuk tuturan dan makna tersirat yang digunakan oleh pembaca tarot pada platform YouTube.

3. Hasil

Berdasarkan rumusan masalah penelitian, terdapat dua fokus utama yang dianalisis, yaitu bentuk tindak tutur ilokusi yang digunakan oleh pembaca tarot dalam narasi YouTube Shorts, serta bentuk implikatur konvensional yang muncul dari tuturan tersebut. Analisis ini dilakukan untuk melihat bagaimana bahasa yang digunakan dalam pembacaan tarot tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga membangun relasi interpersonal dengan audiens.

No	Titled Video	Kreator Konten	Jumlah Tautan	Representatif	Eksplanatif	Detail
1	A Message Meant to Find You Regarding Your Career	The Green Goddess	7	4	2	2
2	You NEED to Hear This Message 🙏	Red Fairy Tarot	8	7	5	3
3	You Better Be Ready!!	Moons Light Guidance	10	8	2	8
4	You're Meant To Hear This!	White Feather Tarot	1	1	1	-
5	LITTLE TAROT MESSAGE 🌸 "A MAJOR ENDING, CHANGING COURSE, NEW OPTIMISM"	Truth Well Told Tarot	10	7	1	2
Total			36	31	9	19

3.1 Tabel Hasil Tindak Tutur Ilokusi

Kedua, analisis implikatur konvensional bertujuan untuk menemukan makna-makna tersirat yang tidak disampaikan secara langsung, namun dapat dipahami oleh audiens melalui konteks narasi tarot. Implikatur ini berperan penting dalam memperluas makna, membangun otoritas spiritual pembaca tarot, serta meneguhkan perasaan dan keyakinan audiens.

No	Titled Video	Kreator Konten	Implikatur Konvensional	Contoh	Makna Tersirat
1	A Message Meant to Find You Regarding Your Career	The Green Goddess	Validated emotional & motivational	"This is your sign that you are on-worthy of it."	Audiens sebelumnya merasa tidak layak sehingga pesan tarot member legitimasi untuk percaya diri dan bertindak.
2	You NEED to Hear This Message 🙏	Red Fairy Tarot	Moral-spiritual & prosocial	"These people will get their karma"; "Do not engage in their drama."	Audiens sedang mengalami konflik. Ide diberikan kekuatan energi positif karena karma/karma akan beres.
3	You Better Be Ready!!	Moons Light Guidance	Factual & practical	"Comment down below if this resonates... don't forget to follow."	Audiens diyakinkan akan ada perubahan besar dan partisipasi audiens (comment & follow) direkomendasikan sebagai afirmasi spiritual.
4	You're Meant To Hear This!	White Feather Tarot	Factual & optimistic	"Someone that you don't know will get in touch with you and give a huge offer."	Audiens diharapkan akan menerima peluang besar dan implikasi bahwa masa depan mereka penuh keberhasilan.
5	LITTLE TAROT MESSAGE: 🌸 "A MAJOR ENDING, CHANGING COURSE, NEW OPTIMISM"	Truth Well Told Tarot	Motivational & optimistic	"Finally ending but that's where we see the new light"	Kesulitan akhir yang pasti berakhir kaputusan untuk membuka jalan awal baru yang lebih baik.

3.2 tabel hasil implikatur konvensional

4. Pembahasan

Pada bagian ini, hasil penelitian mengenai narasi pembacaan tarot di YouTube akan dibahas lebih lanjut dengan menitikberatkan pada dua aspek utama sesuai dengan rumusan masalah, yaitu tindak tutur ilokusi dan implikatur konvensional. Pembahasan mengenai tindak tutur merujuk pada teori Searle (1969) yang mengklasifikasikan ilokusi ke dalam lima jenis: representatif, direktif, ekspresif, komisif, dan deklaratif. Sementara itu, analisis implikatur konvensional mengacu pada teori Grice (1975) yang menjelaskan bahwa tuturan sering kali mengandung makna tambahan yang tidak dinyatakan secara langsung tetapi dapat ditangkap oleh pendengar melalui konteks.

Data 1

No	Tuturan @TheGemGoddess	Tindak Tutur Ilokusi	Implikatur
1	If this video popped up for you this is going to be a message that was meant to find you regarding your career.	Representatif: Menyatakan bahwa pesan ini relevan dan penting.	Audiens tidak kebetulan menemukan video ini ada makna spiritual/keterarahan semesta. Audiens sedang mengalami masalah atau transisi karier, walau tidak dikatakan langsung.
2	We have the sun coming out for you.	Representatif :Menyampaikan interpretasi simbolik (kartu The Sun).	Sesuatu yang cerah atau positif akan terjadi dalam hidup/karier audiens.
3	This is a time to focus on confidence to step into the spotlight.	Direktif : Mendorong audiens untuk membangun kepercayaan diri.	Audiens kemungkinan sedang tidak percaya diri atau takut mengambil peran lebih besar.

4	The sun is associated with the zodiac sign of Leo, which is all about owning the spotlight, stepping up into your radiance, letting go of the fear of being seen.	Representatif : Menjelaskan makna simbolik The Sun dan Leo yang semuanya tentang pusat perhatian, melangkah maju, menuju pancaran cahaya dan melepaskan rasa takut.	Audiens disarankan agar berani tampil dan menunjukkan diri secara terbuka. Ada ketakutan yang tidak diungkap secara langsung, tetapi diasumsikan ada.
5	Sometimes we don't step up into the position that we really want to or we don't take action in the direction that we need to because we either fear being seen or we don't have that confidence, or we don't feel worthy of it.	Representatif : Menyatakan observasi umum tentang manusia yang takut melangkah karena takut dilihat dan tidak memiliki kepercayaan diri. Ekspresif : Empati terhadap pengalaman audiens.	Audiens sedang berada di situasi ini, dan ini adalah bentuk peneguhan tanpa menyudutkan.

6	This is your sign that you are so worthy of it.	Ekspresif : Memberi dorongan positif dan validasi emosional.	Audiens sebelumnya merasa tidak layak, dan kini diberi izin untuk percaya diri.
7	This is your sign to step up into that spotlight and let go of the fear of being seen and start saying yes to the opportunities that come your way and start saying yes to the things that you want and start taking action towards them now	Direktif : Ajakan untuk bertindak segera dan dengan percaya diri maupun mengizinkan diri untuk mengambil kesempatan yang akan datang.	Kesempatan masih ada atau akan datang, tetapi hanya bisa diraih jika audiens mau bergerak sekarang.

DATA 2

No	Tuturan @RedFairyTarot	Tindak Tutur Ilokusi	Implikatur
1	This is a message from spirit meant for whoever finds this video.	Representatif: menyatakan bahwa pesan ini berasal dari spirit untuk penonton.	Audiens tidak kebetulan menemukan video ini, melainkan memang ditujukan untuknya.
2	If you've been hurt by someone or some people	Representatif: menyatakan bahwa kondisi akan berubah	Audiens saat ini sedang mengalami atau pernah

	in the past, know that the wheel of fortune is turning in your favor.	menjadi lebih baik. Ekspresif: menunjukkan empati terhadap luka masa lalu audiens.	mengalami sakit hati yang signifikan.
3	These people will get their karma.	Representatif: menyatakan keyakinan bahwa orang yang menyakiti akan menerima balasannya.	Audiens tidak perlu khawatir atau membalas dendam, karena hukum karma akan bekerja.
4	All you have to do is not to respond to their negativity.	Direktif: memberi instruksi agar audiens tidak merespons hal negatif.	Jika audiens memilih untuk merespon maka hanya akan memperburuk keadaan dan membuat audiens terjebak lagi.
5	Your spirit guides want to tell you: do not engage in their drama, no matter what they say because enough is enough.	Direktif: larangan agar audiens tidak terlibat drama. Representatif: menyatakan bahwa kondisi sudah melewati batas (" <i>enough is enough</i> ").	Audiens sering terjebak dalam drama, dan inilah saatnya berhenti.
6	By not interacting with their drama, you actually send them a message that you know your worth and that you're no longer interested.	Representatif: menyatakan konsekuensi positif dari tidak berinteraksi. Ekspresif: memberi validasi bahwa audiens berharga.	Audiens sebelumnya mungkin dianggap lemah atau tidak tahu melihat nilai diri pribadi
7	Cut them off for a more peaceful life because this person/ people thrive in chaos, and you don't want that in your life.	Direktif: perintah untuk memutuskan hubungan. Representatif: menyatakan bahwa orang tersebut hidup dari kekacauan.	Audiens akan terus dirugikan bila masih terhubung dengan orang itu
8	You're destined for a	Representatif: menyatakan	Orang-orang yang dimaksud

	greater purpose, and they only want to limit your journey in creating a happy life for yourself.	bahwa audiens punya tujuan besar dan berharga. Ekspresif: memberikan dorongan motivasional.	adalah penghambat, sehingga audiens harus fokus pada jalannya sendiri.
--	--	--	--

DATA 3

No	Tuturan @moonlightguidace	Tindak Tutur Ilokusi	Implikatur
1	You better be ready what I'm seeing for you is honestly huge so if this resonates with you comment down below.	Direktif: perintah agar audiens bersiap menerima pembacaan tarot Representatif: menyatakan bahwa sesuatu yang besar akan datang.	Audiens akan menghadapi perubahan besar dan diharapkan merespons aktif di kolom komentar.
2	I am ready and also don't forget to like the reading and follow or subscribe.	Direktif: mengajak audiens untuk menyatakan kesiapan, <i>like, follow, dan subscribe</i> . Ekspresif: menyatakan kesiapan dalam melakukan pembacaan tarot.	Interaksi audiens penting untuk mendukung channel.
3	Okay are you ready fast paced movement is coming your way even as I'm speaking	Direktif: pertanyaan retorik mengajak audiens siap. Representatif: menyatakan bahwa sesuatu yang cepat akan datang.	Perubahan itu segera terjadi, bahkan saat narasi disampaikan.
4	I'm going so fast because there is so much that's going to happen .	Representatif: menyatakan alasan pembaca tarot bicara dengan cepat.	Peristiwa yang akan datang beruntun dan intens.

5	the Fool is very abrupt it's sudden it's very sudden.	Representatif: menjelaskan sifat kartu The Fool yang sifatnya tiba-tiba dan mengejutkan	Peristiwa yang terjadi tidak bisa diprediksi dan mendadak.
6	It's very quick energy that comes in first and foremost.	Representatif: menegaskan sifat energi yang cepat.	Audiens harus segera siap menerima energi/perubahan ini.
7	There's going to be a person here that really confesses that they like you they admire and they want to see where things can go between you both the other thing.	Representatif: menyatakan prediksi akan adanya seseorang yang mengaku suka kepada audiens dan ingin melihat ke mana arah hubungan lebih lanjut. Ekspresif: menyiratkan excitement/dukungan.	Audiens akan mengalami perkembangan romantis atau relasi baru.
8	I'm also seeing is a lot of loyalty here form friendships that is going to start building.	Representatif: menyatakan ada kesetiaan dalam persahabatan.	Audiens akan menemukan teman baru yang tulus.
9	I also see betterment of relationships in family and also with friendships and also see a new work opportunity that allows you to sort of set off in that direction towards more stability and success	Representatif: menyatakan perbaikan relasi pada keluarga dan persahabatan maupun adanya peluang kerja baru.	Kehidupan audiens akan lebih stabil dan sukses bila mengikuti alur ini.

10	And so if this resonates with you comment down below, I am ready and don't forget to follow.	Direktif: mengajak audiens berinteraksi melalui kolom komentar dan mengikuti kreator konten.	Respon audiens melalui kolom komentar dianggap sebagai bentuk penerimaan terhadap pesan tarot ini.
----	--	--	--

DATA 4

No	Tuturan @whitefeathertarot	Tindak Tutur Ilokusi	Implikatur
1	If you see this now this is a message that you are meant to hear right now so you've got the nine of Wands.	Representatif: Penutur sedang menyatakan fakta spiritual versi dirinya, yaitu audiens “ditakdirkan” mendengar pesan ini. Ini bentuk representatif karena ia menjelaskan “realitas” yang diyakini dari hasil membaca kartu. Penutur menyampaikan pesan kartu Nine of Wands sebagai sesuatu yang memang harus didengar audiens.	Pesan ini ditakdirkan untuk audiens sehingga mereka merasa relevan dan percaya.
2	You've got the two of Cups and you've got 10 of Pentacles why don't we take another one the Ace of Pentacles and this	Representatif: Penutur menggambarkan situasi dengan menyebut kartu-kartu yang muncul. Penutur tidak memerintah atau	Kartu yang keluar dianggap selaras dengan situasi audiens, menegaskan makna spiritual yang tidak kebetulan.

	one is sticking out whoo a lot today the page of swords and The Wheel of Fortune	meminta, tapi menyatakan apa yang “ada”.	
3	What am I seeing for you someone that you don’t know will get in touch with you and will give a huge offer that will feel very fortunate to have and I mean big	Representatif: Tuturan ini menjelaskan makna kartu, yang oleh penutur disajikan sebagai keyakinan tentang realitas masa depan audiens. Tetap representatif karena fungsi dasarnya adalah menginformasikan/menyatakan keadaan.	Audiens diyakinkan akan menerima tawaran besar yang membawa keberuntungan dalam waktu dekat.
4	The 10 of pentacles shows that this is making you climb very quickly towards great abundance	Representatif: Penutur menggambarkan kondisi dan hasil dari kartu: kemakmuran, kebahagiaan, kekuatan. Pernyataan keyakinan, bukan instruksi, bukan janji, bukan ekspresi perasaan semata.	Audiens dianggap telah kuat menghadapi masa lalu dan kini akan segera menuju kemakmuran, kebahagiaan, serta hubungan positif.
5	I love this for you because with the nine of wands it shows that you’ve been standing	Representatif: Bagian ini menjelaskan makna kartu Nine of Wands serta memberi interpretasi mengenai kondisi	Penutur ingin memberi dukungan emosional dan validasi positif kepada audiens. Secara tersirat,

	there so powerfully and not only that you will have great fun and relationship with this person.	audiens. Penutur berkomitmen pada kebenaran prediksi (kekuatan diri, kesenangan, relasi yang baik). Ekspresif: Ungkapan ini menunjukkan sikap pribadi penutur, yaitu rasa senang, puas, bahkan kagum dengan hasil kartu yang keluar untuk audiens. Tidak ada informasi faktual di sini, melainkan ekspresi emosi.	pesan ini menguatkan bahwa hasil pembacaan adalah sesuatu yang baik dan patut disyukuri. pesan ini memberi harapan bahwa ketekunan akan membuahkan hasil baik.
--	--	---	---

DATA 5

No	Tuturan @TruthwellToldtarot	Tindak Tutur Ilokusi	Implikatur
1	Hello everyone and welcome to the little tarot vibe of the day.	Ekspresif: sapaan pembuka untuk menyambut audiens.	Penutur ingin menciptakan kedekatan dan suasana ramah.
2	Let's see what we have for today.	Direktif: ajakan untuk ikut melihat bacaan tarot.	Audiens diajak terlibat aktif dalam proses pembacaan tarot.
3	We have the oracle card of taking steps this is an	Representatif: menyampaikan hasil kartu secara deskriptif yang menyatakan fakta hasil	Ada pesan agar audiens segera mengambil tindakan nyata sesuai tujuan.

	intention.	kartu yang muncul (<i>oracle card</i> : taking steps).	
5	We have the Tower, change, significant change can be linked with truth, revelation an event that happens that tears down the old brings instability in its wake.	Representatif: menjelaskan makna kartu <i>Tower</i> dengan memberikan deskripsi objektif tentang simbol kartu <i>Tower</i> : perubahan besar, kebenaran, guncangan.	Audiens harus siap menghadapi perubahan besar yang tak terduga.
6	It can be based on truth revelation like I’ve said but it can link with endings.	Representatif: penjelasan tambahan dari kartu <i>Tower</i> mengenai arti kartu <i>Tower</i> sebagai akhir dari sesuatu.	Ada situasi atau hubungan yang berpotensi berakhir demi sebuah kebenaran.
7	The two of swords what to do a difficult decision not sure which way to go don’t this way, that way but really deep down in that intuition with two of swords we already know what we need to do.	Representatif: menjelaskan arti kartu <i>Two of Swords</i> yakni kondisi dilematis yang tergambar pada kartu Direktif: mengarahkan audiens untuk mengikuti intuisi.	Walaupun bingung, audiens sebenarnya sudah tahu keputusan terbaik dengan menggunakan intuisi.
8	With the six of cups, a soul connection somebody who you have history with, nostalgia with it looks like it’s about drawing in the	Representatif: interpretasi makna kartu <i>Six of Cup</i> yang berhubungan dengan nostalgia dan masa lalu.	Ada hubungan masa lalu yang perlu diselesaikan atau diberi batas.

	line under a situation again.		
9	The ten of swords can be a painful ending but that's where we see the new light which might indicate you've been hurt before.	Representatif : deskripsi arti kartu <i>Ten of Swords</i> yakni akhir yang menyakitkan, tapi membuka jalan bagi awal baru.	Meskipun sakit, sebuah akhir bisa membuka awal baru yang lebih cerah.
10	The three of wands turning your back and feeling optimistic a new direction you're moving in that is what I have for the day.	Representatif : kesimpulan bacaan tarot dengan makna kartu <i>Three of Wands</i> yang memberi pernyataan mengenai optimisme dan arah baru	Audiens diajak optimis untuk memulai arah baru dalam hidupnya.

5. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan, dapat disimpulkan bahwa narasi pembacaan tarot di YouTube secara dominan menggunakan tindak tutur representatif untuk menyampaikan interpretasi simbolik kartu dan memosisikan pembaca tarot sebagai figur otoritatif yang memberi pernyataan mengenai realitas spiritual audiens. Kehadiran tindak tutur direktif menunjukkan adanya upaya persuasif untuk mengarahkan audiens, baik dalam konteks kehidupan sehari-hari maupun dalam interaksi digital, sementara tindak tutur ekspresif berfungsi membangun kedekatan emosional dan memberikan validasi positif. Tidak ditemukan tindak tutur komisif maupun deklaratif dalam data, yang memperlihatkan bahwa pembacaan tarot di media sosial lebih menekankan fungsi representatif-informatif, arahan (direktif), dan dukungan emosional (ekspresif), ketimbang janji atau pengubahan status sosial secara langsung.

Selain itu, ditemukan pula beragam bentuk implikatur konvensional, antara lain prediktif, validasi emosional, moral-spiritual, partisipatif, dan motivasi-optimisme. Implikatur ini memperluas makna tuturan dengan memberikan pesan tersirat yang

memperkuat peran tarot sebagai sarana bimbingan emosional sekaligus spiritual. Kehadiran implikatur juga menunjukkan bahwa pembaca tarot menggunakan strategi kebahasaan untuk menenangkan audiens, meneguhkan keyakinan, serta menjaga citra positif melalui penyampaian optimistis, sebagaimana dijelaskan dalam *Pollyanna Effect* (mengemas pesan negatif dalam bingkai optimis). Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa praktik naratif pembacaan tarot di media sosial bukan sekadar penyampaian makna kartu, tetapi juga merupakan bentuk komunikasi pragmatis dan memperlihatkan bahwa bahasa dalam narasi pembacaan tarot memiliki peran strategis dalam membangun otoritas spiritual, menciptakan kedekatan interpersonal, serta memengaruhi persepsi dan emosi audiens di ruang digital.

6. Daftar Pustaka

- Adebola Sarah O, M. 2021. Speech Acts as a Tool of Change in Religious Complimentary Messages of Selected Pentecostal Churches. *The International Journal of Innovative and Development*, 10(9), 100–104. <https://doi.org/10.24940/ijird/2021/v10/i9/SEP21030>
- Ajala Adeola Toyosi. 2025. A Speech Act Analysis of Selected Christian Religious Print Advertisements in Ilorin, Nigeria. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, IX(III), 2461–2473. <https://doi.org/10.47772/ijriss.2025.90300192>
- AL-Khatib, A. R., & AL-Khanji, R. R. 2022. A Socio-Pragmatic Analysis of the Speech Act of Advice in Selected Qur’anic Verses. *Theory and Practice in Language Studies*, 12(6), 1157–1165. <https://doi.org/10.17507/tpls.1206.15>
- Boucher, J., & Osgood, C. E. 1969. The Pollyanna Hypothesis. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 8(1), 1–8.
- Creswell, J. W. 2016. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Dipta, D., Karim, N. binti H. A., & Sholeh, A. S. 2024. Exploring Illocutionary Speech Acts in Yasmin Mogahed’s Dakwah Videos: A Pragmatic Study. *JLE: Journal of Literate of English Education Study Program*, 5(1), 17–30. <https://doi.org/10.47435/jle.v5i1.2884>
- Horn, L. 2004. *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Leech, G. 1993. *Prinsip-Prinsip Pragmatik*. (M.D.D. Oka). Penerbit Universitas Indonesia.
- Leech, G. N. 1983. *Principles of Pragmatics*. London: Longman.
- Moonlight Guidace (2024). *YOU BETTER BE READY!!!* [online] www.youtube.com. Available at: <https://www.youtube.com/shorts/tFzAMBvQu4E> [Accessed 28 Aug. 2025].

- Red Fairy Tarot (2021). *You NEED to Hear This Message* 🌙 | Red Fairy Tarot #shorts #redfairytarot. [online] www.youtube.com. Available at: https://www.youtube.com/shorts/P75Ko_g_CnE [Accessed 28 Aug. 2025].
- Searle, J. R. 1976. A Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*, 5(1), 1–23. <https://doi.org/10.1017/s0047404500006837>
- The Gem Goddess (2025). *A Message Meant to Find You Regarding Your Career* #tarot #messagefromuniverse #career #tarotreader. [online] www.youtube.com. Available at: https://www.youtube.com/shorts/O1VKGz8Xd_Y [Accessed 3 Apr. 2025].
- Truth Well Told Tarot (2023). *A LITTLE TAROT MESSAGE* 💖 ‘A MAJOR ENDING, CHANGING COURSE, NEW OPTIMISM’ #shorts #tarot. [online] www.youtube.com. Available at: <https://youtube.com/shorts/CqxWWDS71X8?si=2My-NRzL44D9gKat> [Accessed 28 Aug. 2025].
- White Feather Tarot (2024). *You’re Meant To Hear This!* #shorts #tarot #tarotreading. [online] www.youtube.com. Available at: <https://www.youtube.com/shorts/It6Kcp9fXpI> [Accessed 28 Aug. 2025].
- Yule, G. 2014. *Pragmatik* (2nd ed.). Pustaka Pelajar Offset.

Analisis Wacana Kritis terhadap Diskursus “Transpuan ya Perempuan” pada Media Sosial X

Ni Nyoman Tri Gitayani
Universitas Udayana
trigitaayani@gmail.com

Abstrak

Isu LGBTQ+ menjadi salah satu topik diskursus krusial di Indonesia saat ini, terlebih dalam pembicaraannya di media sosial. Munculnya berbagai kalangan masyarakat yang menyuarakan persamaan hak terhadap perbedaan gender telah mengantarkan masyarakat Indonesia kepada opini pro dan kontra dalam memandang isu LGBTQ+, utamanya terkait keberadaan transpuan di ruang publik. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji fenomena sosial terkait isu “Transpuan adalah perempuan” pada laman media sosial X melalui perspektif analisis wacana kritis yang dikemukakan oleh Sara Mills. Pendekatan kualitatif dengan metode dokumentasi dan teknik pengumpulan data sadap digunakan dalam penelitian ini. Terdapat 30 *tweets* yang digunakan sebagai sumber data untuk melihat interaksi antara pembuat opini dan pengguna media sosial X lainnya dalam membangun diskursus kritis mengenai stigma transpuan di masyarakat. Hasil dari penelitian tersebut menunjukkan bahwa terdapat pamarjinalan dan legitimasi agama yang ditujukan kepada transpuan ketika terlibat dalam diskursus “Transpuan ya perempuan” dari posisi subjek-objek. Selain itu, pembaca turut disajikan sudut pandang yang berbeda dalam memandang isu transpuan adalah perempuan, yakni dari perspektif pembaca yang pro, kontra, dan netral dalam menyikapi pernyataan bahwasanya transpuan sama dengan perempuan.

Kata Kunci: *analisis wacana kritis, perempuan, transpuan, X*

Abstract

Nowadays, the LGBTQ+ issue has become one of the crucial topics of discourse in Indonesia, especially in its discussions on social media. The emergence of various groups of people voicing their support for equal rights for gender diversity has led Indonesian society to form pro and con opinions towards the LGBTQ+ issue, particularly concerning the presence of trans women in public spaces. This research aims to examine the social phenomenon related to the issue of “Transpuan ya perempuan” on the social media X through the critical discourse analysis perspective proposed by Sara Mills. A qualitative approach using the documentation method and passive observation technique was applied in this research. There were 30 tweets used as data sources to observe the interactions between the opinion maker and other X users in constructing critical discourse regarding the stigma faced by trans women in society. The results of this research indicated that there is marginalization and legitimization of religion directed at trans women when they are involved in the discourse of “Transpuan ya perempuan” from a subject-object position. In addition, readers were presented with different perspectives on the issue of whether trans women are women, namely from the pro, con, and neutral perspectives in responding to the statement that trans women are the same as women.

Keywords: *critical discourse analysis, trans women, women, X*

1. Pendahuluan

Opini mengenai gender di Indonesia menjadi diskursus kritis yang tidak pernah habis untuk dibicarakan di era digital saat ini. Isu gender tersebut umumnya berkaitan erat dengan diskursus mengenai LGBTQ+ yang kian menarik atensi publik secara global. LGBTQ+ berkaitan dengan preferensi seksual kompleks yang merupakan akronim dari Lesbian (penyuka sesama perempuan), Gay (penyuka sesama laki-laki), Biseksual (penyuka laki-laki dan perempuan), Transgender (perempuan berpenampilan laki-laki dan laki-laki berpenampilan perempuan), Queer (identitas gender di luar norma heteroseksual atau cisgender), serta gender + (aseksual, panseksual, interseksual, dan gender lainnya). Berdasarkan hasil survei beberapa lembaga investigasi independen nasional pun internasional, terdapat kurang lebih 3% orang LGBTQ+ dari total populasi masyarakat di Indonesia (Handayani dan Siddiq, 2023). Keberadaan LGBTQ+ di Indonesia tidak terlepas dari adaptasi masyarakat terhadap pandangan negara-negara di dunia yang secara terbuka memberikan ruang bagi komunitas LGBTQ+ untuk berekspresi di masyarakat dan menyampaikan kesetaraan hak yang dimiliki anggota komunitas tersebut layaknya manusia lainnya. Salah satu bagian dari komunitas LGBTQ+ yang semakin mendapat perhatian masyarakat dalam diskursus gender di ruang publik adalah Transgender, khususnya transpuan.

Secara umum, transpuan terdiri atas gabungan kata ‘trans’ dan ‘puan’ yang berasal dari kata ‘perempuan’. Menurut World Health Organization (dalam Amriana, 2024), transpuan didefinisikan sebagai seseorang yang lahir sebagai laki-laki, tetapi memiliki kecenderungan identitas seksual sebagai perempuan. Dalam realitasnya, terdapat beberapa transpuan yang menjalani proses medis untuk mengubah jenis kelamin mereka sebagai bentuk adaptasi menjadi perempuan. Namun, dalam kasus lainnya, beberapa transpuan tetap mempertahankan jenis kelamin mereka dengan alasan preferensi pribadi. Dalam memaknai definisi terhadap transpuan, tidak jarang ditemui adanya pro dan kontra oleh masyarakat dalam menginterpretasikan definisi tersebut.

Polemik dalam memaknai transpuan sebagai perempuan menjadi pemberitaan hangat di Indonesia beberapa tahun terakhir. Dalam realitasnya, transpuan sering kali menjadi pihak yang dimarginalkan dan dibatasi status sosialnya ke tingkat yang lebih rendah dalam masyarakat (Ain dan Hikmawan, 2023). Namun, di era digital saat ini, semakin banyak masyarakat yang menyadari bahwasanya menjadi transpuan merupakan pilihan hidup pribadi seseorang yang berhak mendapat keadilan layaknya

manusia dengan gender laki-laki atau perempuan lainnya. Media sosial menjadi media edukatif dalam menyebarkan informasi mengenai keberagaman gender yang ada di masyarakat dan bagaimana setiap masyarakat dengan gender berbeda dapat tetap menjalani hidupnya saling berdampingan satu sama lain. Meskipun masyarakat kian memiliki pandangan terbuka dalam menanggapi isu transgender di Indonesia, dilema mengenai definisi transpuan tetap menjadi persoalan kritis dalam menentukan apakah mereka dapat dikategorikan sebagai perempuan atau tetap laki-laki. Permasalahan tersebut tidak khayal menjadi isu kompleks yang menghadirkan beragam perspektif masyarakat dalam memandang transpuan dan keberadaannya di ruang publik.

Perbedaan pendapat yang disampaikan oleh masyarakat Indonesia dalam memandang definisi transpuan nyatanya bahkan menjadi diskursus kritis dalam *platform* media sosial X pada bulan April tahun 2025 lalu. Dalam unggahan *tweet* yang diunggah pada tanggal 5 April 2025, terdapat pernyataan kritis yang menghadirkan beragam opini masyarakat dalam memaknai definisi transpuan. Unggahan tersebut memuat pernyataan “Transpuan ya perempuan” yang menjadi sorotan utama sebagian besar masyarakat Indonesia. Pernyataan tersebut bermula dari seorang pengguna media sosial X yang mengutip unggahan *tweet* pengguna media sosial X lainnya dengan menuliskan opini pribadi yang mengidentifikasi transpuan sebagai perempuan hingga mendapatkan lebih dari 10.000 *likes*, 3.000+ kutipan *tweets*, dan 1.700+ balasan *tweets*. Dari kutipan dan balasan tersebut, tampak para pengguna media sosial X memberikan opini yang beragam terhadap pernyataan “Transpuan ya perempuan”, yakni dari perspektif pro, kontra, dan netral. Isu ini menjadi diskursus kritis yang memberikan gambaran terkait ragam pandangan masyarakat Indonesia dalam memandang dilema transpuan di ruang publik.

Dalam menunjang penelitian mengenai transpuan ini, terdapat beberapa penelitian sebelumnya yang relevan dan memberi kontribusi dalam melandasi kajian penelitian ini. Salamah dkk. (2023) melakukan penelitian terkait isu kontroversial *childfree* yang dilakukan oleh Gita Savitri melalui perspektif analisis wacana kritis yang dikemukakan oleh Sara Mills. Dalam penelitian tersebut, penulis turut mengidentifikasi subjek-objek serta posisi pembaca dalam menerima wacana *childfree* pada media sosial milik *influencer* Gita Savitri tersebut. Selaras dengan penelitian sebelumnya, Lubis (2023) turut menganalisis kajian wacana kritis dalam media sosial Instagram akun @lambeturah dari perspektif Sara Mills. Dalam penelitian tersebut, peneliti membahas

posisi subjek-objek dan pembaca terkait kasus kebencian terhadap N.S. yang disinyalir sebagai perebut laki orang (pelakor). Di tahun berikutnya, dapat dijumpai penelitian oleh Ferdianyta dan Surwati (2024) yang turut menganalisis representasi feminisme dalam Serial Gadis Kretek melalui analisis wacana kritis Sara Mills. Analisis representasi feminisme tersebut berfokus pada karakter utama serial bernama Dasiyah yang merepresentasikan perjuangan perempuan dalam menghadapi kultur patriarki dan isu sosial perempuan di masyarakat. Sementara itu, Yeni dan Charlina (2024) melakukan penelitian terkait polemik ketidakadilan gender yang dijumpai terhadap perempuan dari perspektif analisis wacana kritis Fairclough. Penelitian tersebut mengeksplorasi realitas diskriminasi perempuan melalui analisis teks, praktik sosial, dan praktik wacana pada akun Instagram Women’s March Indonesia tahun 2023 lalu. Di tahun yang sama, Mahardika (2024) turut membahas analisis wacana kritis terkait gender melalui perspektif Van Dijk. Dalam penelitian tersebut, penulis berfokus pada pemberitaan LGBT yang termuat dalam media massa Tempo.com dan Republika.com melalui pendekatan kualitatif kritis. Dari analisis yang dilakukan, Tempo lebih condong memberikan perspektif positif dalam menyampaikan kesetaraan hak kemanusiaan terhadap komunitas LGBT, sedangkan Republika lebih menekankan konsep agama dan dogma negatif dalam menolak LGBT di Indonesia. Penelitian-penelitian sebelumnya memiliki kontribusi besar dalam menunjang penelitian ini, utamanya dalam menganalisis fenomena sosial terkait gender pada masyarakat melalui perspektif analisis wacana kritis. Meskipun tidak semua penelitian sebelumnya memiliki kesamaan teori yang digunakan pun terdapat perbedaan sumber data serta cara menyajikan data yang digunakan, penelitian-penelitian tersebut tetap menambah pengetahuan penulis dalam menganalisis dan mengeksplorasi kajian wacana kritis pada suatu teks.

Berdasarkan uraian di atas, tampak perbedaan perspektif antarmasyarakat Indonesia dalam memandang pernyataan “Transpuan ya perempuan” yang dapat dianalisis melalui perspektif analisis wacana kritis yang dikemukakan oleh Sara Mills. Analisis kritis tersebut berfokus pada bagaimana transpuan diposisikan oleh pembaca serta bagaimana representasi sosial termuat dalam respon-respon terhadap pernyataan “Transpuan adalah perempuan” tersebut. Menurut Surahman dkk. (2022), analisis wacana kritis yang disampaikan oleh Sara Mills dapat mengupas secara detail penggambaran perempuan dalam suatu teks, termasuk bagaimana perempuan dan

transpuan (yang diposisikan setara dengan perempuan cisgender) menjadi objek yang dibicarakan dari sisi pembaca. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis polemik masyarakat dalam memahami pernyataan “Transpuan adalah perempuan” dari sisi subjek-objek yang melibatkan eksistensi perempuan dan transpuan di ruang publik serta menganalisis opini masyarakat sebagai pembaca teks tersebut sehingga didapatkan sudut pandang yang variatif dan kritis dalam memaknai eksistensi gender di Indonesia dewasa ini.

2. Metode

Penelitian terkait diskursus transpuan adalah perempuan pada media sosial X tersebut menggunakan pendekatan kualitatif dalam menganalisis data. Senada dengan pendapat Creswell dan Creswell (Rosmita dkk., 2024, p. 46), pendekatan kualitatif dalam penelitian ini berfokus pada fenomena sosial kompleks yang memuat pemahaman interpretasi individu dalam mengeksplorasi suatu temuan secara akurat dan mendalam. Data yang digunakan dalam penelitian ini berasal dari kumpulan balasan *tweets* yang memuat diskursus mengenai opini “Transpuan ya perempuan” pada media sosial X. Data tersebut memuat opini dari pengunggah pertama *tweet* terkait isu transpuan di ruang publik dan tuturan dari net-citizen (*netizen*) yang mengkritisi wacana bahwasanya transpuan memiliki hak yang sama layaknya perempuan. Pemilihan *tweets* sebagai sumber data dalam penelitian ini turut difokuskan pada *tweets* yang memuat opini pro, kontra, dan netral dari *netizen* atau pengguna media sosial X dalam memandang isu LGBTQ+ tersebut sehingga didapatkan beragam perspektif dalam mengkritisi apakah transpuan dapat disamakan dengan perempuan atau tidak. Dalam menunjang pengumpulan data penelitian ini, metode dokumentasi digunakan dengan cara menghimpun dokumen-dokumen baik dalam bentuk dokumen tulis maupun unggahan pada media elektronik (Salamah dkk., 2023). Teknik sadap turut digunakan dalam pengumpulan data dengan cara menyimak tiap unggahan *tweets* dari *netizen* yang terlibat pada diskursus “Transpuan ya perempuan” lalu dilanjutkan dengan melakukan tangkapan layar terhadap *tweets* tersebut.

Data yang telah diperoleh lalu dianalisis dengan menggunakan model pendekatan analisis wacana kritis yang dikemukakan oleh Sara Mills. Dalam model tersebut, analisis difokuskan pada penekanan representasi dalam unggahan *tweets* yang memuat diskursus transpuan adalah perempuan dengan menitikberatkan pada bagaimana penyajian opini dilakukan oleh aktor, penulis, dan pembaca (Ferdianyta dan Surwati,

2024). Selanjutnya, data disajikan dengan menggunakan metode formal dan informal. Menurut Sudaryanto (2015, p. 241), metode formal berkenaan dengan penyajian data menggunakan tanda atau lambang, sedangkan metode informal adalah perumusan dengan menggunakan kata-kata biasa. Dalam penelitian ini, metode formal disajikan dalam bentuk penggunaan lambang huruf yang mewakili data berupa unggahan *tweets* pada media sosial X, yakni WTyp (Wacana Transpuan Ya Perempuan) yang diikuti oleh angka sebagai penunjuk urutan data yang diperoleh. Sementara itu, metode informal akan disajikan melalui deskripsi rinci tiap wacana yang diinterpretasikan melalui kajian analisis wacana kritis model Sara Mills.

3. Hasil

Dari penelitian yang dilakukan, didapatkan 30 *tweets* yang memuat opini pro, kontra, dan netral dari wacana awal “Transpuan ya perempuan” pada laman media sosial X. Adapun unggahan awal dan kumpulan *tweets* balasan terhadap unggahan tersebut dapat disimak sebagai berikut.



Gambar 3.1 Tweet Transpuan ya Perempuan

Kode	<i>Tweet</i>	Kode	<i>Tweet</i>
WTYPK1		WTYPP1	
WTYPK2		WTYPP2	

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

WTYPK3	 05 Apr “Transwomen are women” is a myth, or a dogma. Not a fact. Hard to break it to you: the prerequisite for becoming a transwoman is being NOT A WOMAN. 104 104 4.4K 104	WTYPP3	 05 Apr Demak jd reply Q&A tentang transpuan emg hah perempuan, and let's be clear here. Trans women are not taking women's rights, they fight for it. They're standing with women—resisting, fighting, and taking their own transgender equality. Always have. Transpuan ya perempuan 104 104 4.4K 104
WTYPK4	 05 Apr Veritas II ah. Perempuan lagi ga adalah orang yang punya merek apa ralat. Kalau ada orang semisal belain ga ada lagi punya ralat nua apotasi walaah jadi perempuan in the with that. Cause for me got already choose them to be a women by giving them words. 104 104 4.4K 104	WTYPP4	 05 Apr THANK YOU FOR SAYING THIS Transmilitarisme 104 104 4.4K 104
WTYPK5	 05 Apr Veritas II Cewek berati antyewahon kut gender affirming aja 104 104 4.4K 104	WTYPP5	 05 Apr Jaman dulu tahun 2000an transpuan jadi pemeran di acara televisi di lida, mayarokat ein malah onteng onteng aja, berjan nominal seperti biasa pada waktu itu. 104 104 4.4K 104
WTYPK6	 05 Apr transpuan di mata ga ttp laki laki, percton their body their choice karena sewo biosmosis tetapih laki laki makup hangis aja keputusan mereka tpi jgn makau orang lain buat ngakun mereka sebagai perempuan 104 104 4.4K 104	WTYPP6	 05 Apr Walaupun kadang ada ga jeli dan terdulu memakau nasonalita, ga gakan takut untuk bersatu perempuan dan atau transpuan 104 104 4.4K 104
WTYPK7	 05 Apr Eroh aja lah diaman perempuan. Erang mereka ngemalin hah? Rant? Melahirah? Sok2 ngaku cewek. Bukannya kelompok itu pertaga kalau gender banyak, kek malah buan jadi cewek, ya udah transpuan aja ga usah di kelompokin jadi cewek. Cewek ya lahir cewek, tok cewek. TITIK. 104 104 4.4K 104	WTYPP7	 05 Apr transholic kalau hah kendong banget, gblan kemana itu pertagaan soal su perempuan ga nglang malah alim, saphic, trans, and the feminist guys yang oke memperjuangkan hak-hak perempuan, tang hwa yall loud when it's hah bcs silent when it's about women's rights 104 104 4.4K 104
WTYPK8	 05 Apr Engga bung gua ga setuju. Ga bisa masukin transpuan ke women. Trans ya BROS. Kasihan cewe ruangnya udah dipersulit di lingkungan sosial ini terus ditambah melaku sama yang transpuan. Ga ada safe space buat diri mereka sendiri sebagai seorang perempuan. 104 104 4.4K 104	WTYPP8	 05 Apr Aku perempuan tulen dan aku setuju. Transpuan adalah perempuan. 104 104 4.4K 104

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

WTYPK9		WTYPP9	
WTYPK10		WTYPP10	
WTYPK11		WTYPN1	
WTYPK12		WTYPN2	
WTYPK13		WTYPN3	
WTYPK14		WTYPN4	

WTYPK15		WTYPK16	
---------	---	---------	---

Tabel 3.2 Tangkapan Layar *Tweets* Balasan dari Unggahan “Transpuan ya Perempuan”

4. Pembahasan

Berdasarkan data yang diperoleh dalam tabel di atas, analisis balasan *tweets* dari unggahan “Transpuan ya perempuan” pada media sosial X dilakukan melalui pendekatan analisis wacana kritis Sara Mills yang dapat disimak sebagai berikut.

4.1 Posisi Subjek-Objek

Posisi subjek-objek berkaitan dengan posisi para aktor sosial yang ditempatkan dalam suatu teks. Dalam penelitian ini, subjek mengarah pada pihak yang dibicarakan, yakni transpuan, sedangkan objek merujuk pada identitas sosial yang dilekatkan pada subjek, yakni perempuan. Pada tabulasi data tangkapan layar yang memuat opini mengenai pernyataan bahwasanya transpuan adalah perempuan, dijumpai adanya diskriminasi dan pemarjinalan yang diberikan kepada para transpuan yang dianggap tidak sesuai dengan hakikat perempuan pada umumnya sehingga tidak dapat disetujui bahwasanya transpuan sama dengan perempuan. Bentuk diskriminasi dan pemarjinalan tersebut dapat disimak pada data berikut ini.



Gambar 4.1 Diskriminasi terhadap Transpuan

Dari balasan *tweets* pengguna media sosial X tersebut, dapat disimak bentuk diskriminasi dan pemarjinalan yang ditujukan kepada transpuan melalui kalimat “LGBT sampah masyarakat” dan “Transpuan = trashpuan”. Unggahan pertama mengekspresikan pandangan negatif masyarakat yang memandang transpuan sebagai bagian dari LGBT layaknya sampah masyarakat, yakni orang-orang yang meresahkan dan memberikan dampak negatif bagi lingkungan sekitar. Unggahan *tweet* tersebut turut disertai dengan gambar yang mendeskripsikan bila dalam suatu pulau terdapat

10 laki-laki dan 100 transpuan, maka 1.000 tahun kemudian yang ditemukan hanyalah 110 kerangka manusia yang diidentifikasi sebagai laki-laki, bukan 10 kerangka laki-laki dan 100 kerangka perempuan. Dengan demikian, transpuan tidak akan pernah dapat disamakan dengan perempuan. Sementara itu, ungkapan transpuan sama dengan trashpuan memberikan stigma negatif yang memandang kaum transpuan seperti *trash* ‘sampah’ sehingga secara implisit merendahkan eksistensi transpuan layaknya sampah, bukan perempuan pada umumnya.

Terdapat pula opini lain yang menggunakan legitimasi agama untuk menolak eksistensi transpuan. Opini tersebut menilai bahwasanya identitas transpuan dianggap menyimpang dari norma agama sehingga keberadaan mereka tidak dapat dikategorikan atau diakui sebagai perempuan. Bentuk legitimasi tersebut dapat disimak pada unggahan *tweets* berikut ini.



Gambar 4.2 Legitimasi Agama terkait Eksistensi Transpuan

Dari unggahan *tweets* tersebut, dapat disimak bahwasanya keberadaan transpuan tidak dapat didefinisikan sebagai perempuan bila ditelaah dari aspek agama. Dalam agama Islam, beberapa ulama menganggap keberadaan transgender sebagai bentuk pelanggaran terhadap ajaran agama, sedangkan sebagian lainnya berusaha memahami kondisi ini secara empatik (Nurmayani dkk., 2025). Unggahan *tweet* pertama menyampaikan keresahan *netizen* dalam menyuarakan perbedaan transpuan dan perempuan di ruang publik, khususnya dalam penggunaan toilet sebagai fasilitas umum. *Netizen* beranggapan bahwa penggunaan fasilitas umum secara bersamaan oleh transpuan dan perempuan dipandang setara dengan laki-laki dan perempuan non-mahram yang berada dalam satu ruang sehingga dianggap tidak pantas dan bertentangan dengan ajaran agama Islam. Unggahan balasan *tweet* lainnya turut berpendapat bila transpuan mestinya melakukan salat di saf laki-laki ketika menunaikan ibadah di musala karena mereka tetap dipandang sebagai laki-laki menurut jenis kelamin yang dimilikinya sejak lahir.

4.2 Posisi Pembaca

Dari posisi pembaca, terdapat perbedaan perspektif yang diberikan oleh *netizen* dalam bentuk opini pro, kontra, dan netral. Dalam opini pro terhadap konsep transpuan adalah perempuan pada Data WTYPP3 dan WTYPP7, *netizen* menyampaikan kesetujuannya dalam memandang transpuan sama halnya seperti perempuan. Transpuan bukanlah ancaman bagi perempuan karena mereka justru turut menyuarakan hak-hak yang mestinya diperoleh oleh perempuan di ruang publik. *Netizen* turut berpendapat bahwa pernyataan “Transpuan ya perempuan” merupakan bentuk penyuaran terhadap kesetaraan gender dan hak kemanusiaan yang mestinya diperoleh oleh seluruh masyarakat Indonesia seperti yang ditampilkan pada Data WTYPP2. Opini yang mendukung pernyataan “Transpuan ya perempuan” terlihat pada unggahan *tweet* seorang perempuan yang mengakui bahwa transpuan sama dengan perempuan pada umumnya yang dapat dilihat pada Data WTYPP8, yakni pada kalimat “Aku perempuan tulen dan aku setuju. Transpuan adalah perempuan.” Pandangan tersebut diperkuat oleh unggahan berikutnya pada Data WTYPP9, di mana ia menganggap gender hanyalah suatu konsep yang tidak memiliki pakem yang pasti sehingga siapa pun berhak untuk memilih dan menentukan gender yang dimilikinya karena tidak merugikan orang lain.

Sementara itu, terdapat perbedaan opini *netizen* dari sisi kontra yang ditujukan terhadap pernyataan “Transpuan ya perempuan” pada media sosial X. Pada Data WTYPK4, WTYPK6, WTYPK7, dan WTYPK10, tampak opini *netizen* yang menentang transpuan dikategorikan sama seperti perempuan karena perbedaan kodrat yang dimilikinya sejak awal. Dari data tersebut, seseorang dapat dikatakan sebagai perempuan bila ia memiliki organ reproduksi perempuan, memiliki kromosom XX dalam tubuh, serta dapat mengalami menstruasi dan hamil. Dengan demikian, seorang transpuan tidak dapat mengklaim dirinya sebagai perempuan jika tidak memiliki atau mengalami hal-hal yang dialami perempuan pada umumnya seperti yang disebutkan sebelumnya. Selain itu, beberapa *netizen* juga menyampaikan opini kontranya terhadap definisi transpuan adalah perempuan karena dirasa merampas hak-hak dan *safe space* yang dimiliki perempuan di ruang publik, seperti penggunaan toilet khusus perempuan yang ditampilkan pada Data WTYPK1 dan WTYPK8.

Selain opini pro dan kontra, ditemui pula opini yang bersifat netral yang dibagikan oleh *netizen* terhadap pernyataan “Transpuan ya perempuan” pada laman media sosial X. Pada Data WTYPN1, WTYPN3, dan WTYPN4, tampak opini *netizen* yang

menyatakan pengakuan mereka bahwasanya transpuan adalah perempuan bila ditilik dari aspek gender dan identitas sosial yang dimiliki, sedangkan mereka turut mengakui bahwasanya transpuan juga dapat diakui sebagai laki-laki bila ditinjau dari aspek biologis atau kodrat yang dimilikinya. Opini tersebut bersifat netral karena melihat definisi transpuan dari sudut pandang dan konteks yang beragam. Selain itu, dapat dijumpai opini netral dari *netizen* pada Data WTYPN2 yang menginginkan agar pengguna media sosial X tidak menafsirkan secara personal definisi transpuan adalah perempuan hanya dari sudut pandang pribadi, tetapi dari pendapat ahli andrologi yang dirasa lebih kompeten dalam mendefinisikan apakah transpuan dapat dikategorikan sebagai perempuan atau tidak agar *netizen* lainnya tidak sekadar mengirimkan ujaran kebencian satu sama lain dalam memberikan opini pro dan kontra terhadap eksistensi transpuan di Indonesia.

5. Kesimpulan

Analisis wacana kritis Sara Mills mampu memberikan perspektif yang beragam dalam memahami opini “Transpuan ya perempuan” pada media sosial X melalui analisis posisi subjek-objek dan posisi pembaca terhadap opini tersebut. Berdasarkan penelitian yang dilakukan, terdapat opini pemarjinalan dan legitimasi agama secara eksplisit dan implisit yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia selaku pengguna media sosial X terhadap eksistensi transpuan di Indonesia. Selain itu, didapatkan pula posisi pembaca yang pro, kontra, dan netral dalam menyikapi opini “Transpuan ya perempuan”. Masyarakat yang pro terhadap opini tersebut berfokus pada kesetaraan hak yang mesti didapat oleh setiap orang terlepas dari gender yang dimilikinya. Sementara itu, masyarakat yang kontra beranggapan bahwa melalui penyetujuan definisi transpuan adalah perempuan, justru timbul perampasan hak perempuan oleh transpuan, khususnya di ruang publik. Masyarakat yang bersikap netral dalam menilai isu transpuan adalah perempuan justru memberikan perspektif berbeda dari opini pro dan kontra dengan menyatakan bahwa transpuan dapat diakui sebagai perempuan sekaligus laki-laki bila dilihat dari perspektif dan konteks yang berbeda.

6. Daftar Pustaka

- Ain, A. Q., & Hikmawan, D. (2023). Transpuan dalam Dominasi Penindasan. *Journal of Geopolitics and Public Policy (JOGPP)*, 1(2). 34–47.
- Amriana, N. (2024). Transpuan dan Hak Demokrasi yang Terabaikan. Diakses pada tanggal 16 Agustus 2025 dari laman <https://crs.ugm.ac.id/transpuan-dan-hak-demokrasi-yang-terabaikan/>
- Ferdianya, M. & Surwati, C. H. D. (2024). Representasi Feminisme dalam Serial Gadis Kretek:

- Analisis Wacana Kritis Sara Mills. *Jurnal Komunikasi Massa*, 17(1). 10–25. <https://doi.org/10.20961/jkm.v17i1.90277>
- Handayani, S. S. & Siddiq, R. (2023). Konflik LGBT Marak di Lingkungan Sekitar yang Membuat Resah. *MANIFESTO: Jurnal Gagasan Komunikasi, Politik, dan Budaya*, 1(2). 1–4.
- Lubis, P. B. (2023). Analisis Wacana Kritis Perspektif Sara Mills dalam Media Sosial pada Akun Instagram @lambeturah. *EUNOIA (Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia)*, 3(1). 55–65. <https://doi.org/10.30821/eunoia.v3i1.2547>
- Mahardika, R. Y. (2024). LGBT dalam Perspektif Tempo.com dan Republika.com: Kajian Wacana Kritis. *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, 13(2). 396–411. <https://doi.org/10.26499/rnh.v13i2.7231>
- Nurmayani, N., Safitri, D., Wulandari, D., & Nasution, I. M. (2025). Perubahan Gender (Transgender) dalam Perspektif Hukum Islam: Dalil, Fatwa, dan Realitas Sosial. *Jurnal Ilmiah Penelitian Mahasiswa*, 3(3), 404–416. <https://doi.org/10.61722/jipm.v3i3.962>
- Rosmita, E., Sampe, P. D., Adj, T. P., Shufa, N. K. F., Haya, N., Isnaini, I., Taroreh, F. J. H., Wongkar, V. Y., Honandar, I. R., Rottie, R. F. I., & Safii, M. (2024). *Metode Penelitian Kualitatif*. Padang: CV. Gita Lentera.
- Salamah, S., Nazilah, H. M., & Setiawati, E. (2023). Polemik Gitasav-Netizen pada Wacana Childfree di Media Sosial: Analisis Wacana Kritis Sara Mills. *Sintesis*, 17(2). 98–115. <https://doi.org/10.24071/sin.v17i2.6914>
- Sudaryanto, S. (2015). *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa: Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan Secara Linguistik*. Yogyakarta: Sanata Dharma University Press.
- Surahman, S., Senaharjanta, I. L., & Fendisa, S. (2022). Representasi Pergolakan Batin Perempuan dalam Film Little Women (Analisis Wacana Kritis Sara Mills). *Sense: Journal of Film and Television Studies*, 5(1). 55–70. <https://doi.org/10.24821/sense.v5i1.7002>
- Yeni, S. & Charlina, C. (2024). Edukasi Gender Melalui Media Sosial: Analisis Wacana Kritis Terhadap Konten Edukasi di Instagram @womensmarchjkt. *Pendas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, 9(4). 190–205. <https://doi.org/10.23969/jp.v9i04.20656>

ANALISIS KESALAHAN BERBAHASA INDONESIA DALAM TULISAN PEMELAJAR BIPA LEVEL 1 FIB UNUD

I Nyoman Suparwa
Prodi Sastra Indonesia FIB Unud
Nym_suparwa@unud.ac.id

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk melakukan evaluasi terhadap pembelajaran menulis bahasa Indonesia mahasiswa level 1 BIPA Unud; utamanya hasil tes yang berupa tulisan mahasiswa. Dalam kajian ini hanya dapat dilakukan analisis unsur/aspek kebahasaan, yaitu paragraf, kalimat, kata, dan aspek mekanik (ejaan). Selain itu, kesalahan berupa perubahan yang terjadi berupa penghilangan, penambahan, perubahan bentuk, dan urutan. Dengan teori *Error Analysis* oleh Keshavarz (2011) dan dibantu dengan rubrik penilaian dilakukan kajian mendalam berupa mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menganalisis kesalahan yang dibuat oleh pemelajar bahasa. Data berupa teks hasil tulisan mahasiswa BIPA level 1 sebanyak 10 teks dari 5 mahasiswa yang berasal dari Jepang 2 orang, Eropa 2 orang, dan dari Korea 1 orang. Hasil analisis menemukan aspek/unsur kesalahan bahasa, ditemukan pada unsur/aspek mekanik/ejaan sebanyak 57,5% disusul oleh kesalahan kalimat sebanyak 20,5%, kesalahan kata sebanyak 16,5%, dan kesalahan paragraf paling sedikit yaitu 5,5%. Kemudian, Tinjauan kesalahan bahasa ditemukan kesalahan berupa *Omission*/Penghilangan, *Addition*/Penambahan, *Substitution*/Penggantian, dan *Permutation*/Permutasi. Rekomendasi yang diberikan adalah diperlukan penambahan penekanan ejaan/mekanik dalam pembelajaran menulis.

Kata Kunci: *analisis kesalahan, bahasa Indonesia, karya tulis*

Abstract

This study aims to evaluate the Indonesian language writing learning of BIPA Unud level 1 students, primarily based on test results in the form of student writing. In this study, only linguistic elements/aspects can be analyzed, namely paragraphs, sentences, words, and mechanical aspects (spelling). Errors include changes that occur in the form of omissions, additions, changes in form, and sequence. Using the Error Analysis theory by Keshavarz (2011) and assisted by an assessment rubric, an in-depth study was conducted to identify, classify, and analyze errors made by language learners. The data consisted of 10 texts written by BIPA level 1 students from 5 students: 2 from Japan, 2 from Europe, and 1 from Korea. The analysis found that aspects/elements of language errors were found in mechanical/spelling elements at 57.5%, followed by sentence errors at 20.5%, word errors at 16.5%, and paragraph errors at the lowest at 5.5%. The Error Review then found errors in the form of omissions, additions, substitutions, and permutations. The recommendation is to emphasize spelling/mechanics in writing lessons.

Keywords: *error analysis, Indonesian, papers*

1. Pendahuluan

Bahasa Indonesia bagi Penutur Asing, atau disingkat BIPA, adalah program pembelajaran bahasa Indonesia yang dirancang khusus untuk orang asing yang ingin belajar bahasa dan budaya Indonesia. Program ini bertujuan untuk membekali penutur asing dengan keterampilan berbahasa Indonesia, baik secara lisan maupun tulisan, untuk berbagai keperluan, termasuk komunikasi sehari-hari dan keperluan formal.

Pembelajaran BIPA mencakup empat keterampilan berbahasa dan pengetahuan bahasa Indonesia serta pemahaman budaya lokal di Indonesia yang menjadi tempat mahasiswa menempuh pembelajaran BIPA. Hal itu sangat membantu para mahasiswa dalam praktik berbahasa Indonesia dalam konteks, sehingga para mahasiswa tidak hanya belajar teori tetapi langsung menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Program ini juga dimanfaatkan oleh pemerintah Indonesia sebagai alat diplomasi bahasa dan budaya Indonesia di luar negeri dan mempererat hubungan internasional, sehingga sampai saat ini telah tercapai target bahasa Indonesia diakui sebagai bahasa resmi atau *official language* Konferensi Umum (*General Conference*) Organisasi Pendidikan, Ilmu Pengetahuan, dan Kebudayaan Perserikatan Bangsa-Bangsa atau UNESCO. Keputusan tersebut ditandai dengan diadopsinya Resolusi 42 C/28 secara konsensus dalam sesi Pleno Konferensi Umum ke-42 UNESCO, Senin (20/11/2023) di Markas Besar UNESCO di Paris, Prancis (Setkab.go.id, 2023).

Capaian tersebut akan terus ditingkatkan untuk tercapainya bahasa Indonesia menjadi bahasa internasional (PBB). Dalam hal ini pembelajaran bahasa Indonesia untuk penutur asing selalu dimotivasi oleh pemerintah. Berbagai strategi bisa ditempuh dalam menarik minat mahasiswa asing belajar bahasa Indonesia. Paling tidak ada dua hal yang selalu diperbaharui dalam pembelajaran, yaitu pembaharuan materi ajar dan pembaharuan metode pembelajaran termasuk pembelajaran dalam jaringan (*online*). Selain itu, selalu digalakkan dalam bidang promosinya.

Pembelajaran menulis adalah salah satu mata kuliah yang diajarkan di BIPA. Keterampilan menulis adalah kemampuan untuk mengungkapkan ide, pikiran, perasaan, atau informasi secara tertulis, sehingga dapat dipahami oleh pembaca. Ini adalah keterampilan berbahasa yang produktif dan ekspresif, yang memungkinkan komunikasi tidak langsung dengan orang lain melalui bahasa tulis. Keterampilan menulis adalah kemampuan untuk mengungkapkan ide, pikiran, perasaan, atau informasi secara tertulis, sehingga dapat dipahami oleh pembaca. Ini adalah keterampilan berbahasa yang produktif dan ekspresif, yang

memungkinkan komunikasi tidak langsung dengan orang lain melalui bahasa tulis. Proses pembelajaran menulis diawali dengan penyusunan kontrak perkuliahan (RPS), penyiapan materi ajar, pelaksanaan pembelajaran, dan evaluasi kemampuan menulis para mahasiswa. Dalam kaitan evaluasi tersebutlah dilakukan tes tengah semester dan tes akhir semester serta tugas-tugas. Untuk mendapatkan informasi yang valid tentang kemampuan mahasiswa tersebut perlu dilakukan analisis hasil tes.

Mulyati (2014:14) menjelaskan bahwa keterampilan menulis sebagai keterampilan yang bersifat aktif-produktif dan dipandang menduduki hierarki cukup rumit serta kompleks di antara jenis-jenis keterampilan berbahasa lainnya. Brown (2004:244) menjelaskan bahwa untuk menghasilkan teks yang baik terdapat lima komponen yang diperlukan di dalamnya, yaitu susunan (*organization*), isi (*content*), tata bahasa (*grammar*), mekanika (*mechanics*), dan gaya tulisan (*style*). Ketika mempelajari bahasa asing tentunya memiliki perbedaan dengan bahasa pertama peserta didik, sehingga untuk mengetahui tingkat penguasaan dari pembelajar bahasa perlu diadakannya analisis kesalahan untuk melihat dan memperhitungkan kemampuan dari peserta didik secara kognitif dalam pembelajaran bahasa asing dan memberikan pemahaman terhadap pembelajaran bahasa kedua (Keshavarz, 2011:118).

Dalam menganalisis jenis-jenis kesalahan yang muncul pada teks deskripsi karangan mahasiswa BIPA, terdapat teori yang dipakai sebagai acuan di dalamnya, yakni teori analisis kesalahan atau *Error Analysis* dari Keshavarz (2011) sebagai teori utama, dan didukung oleh teori unsur-unsur penilaian kesalahan menulis dalam pembelajaran Bahasa dari [Yana YaYana](#) (2019). Teori analisis kesalahan membagi kesalahan atas *omission*, *addition*, *substitution*, dan *permutation*. Teori unsur kesalahan meliputi lima aspek, yaitu ide dan isi, struktur kalimat (paragraf), kosa kata, kalimat, dan konvensi (dalam kajian ini dibatasi hanya pada unsur paragraf, kalimat, kosakata, dan konvensi/mekanik)..

Dalam buku yang di susun oleh Keshavarz (2011:105) menjelaskan bahwa *omission* adalah “*leaving out some required linguistic elements*” yakni merupakan proses terjadinya penghilang terhadap elemen linguistik yang seharusnya ada di dalam kalimat tersebut, jenis kesalahan ini terlihat mudah namun banyak pembelajar bahasa yang mengalami kesalahan dalam penulisannya. Contoh dari kesalahan *omission* dapat dijabarkan sebagai berikut: “*My father is doctor*” “*What you want to do now?*” Pada dua contoh kalimat itu, dapat dilihat adanya proses *omission* karena adanya penghilangan item sehingga struktur kalimat menjadi salah. Pada contoh kalimat “*My father is doctor*” mengalami penghilangan artikel “*a*” untuk membicarakan seseorang dalam bentuk tunggal, sehingga kalimat yang benar seharusnya

menjadi “*My father is a doctor*”. Pada kalimat kedua, terdapat kesalahan dalam penghilangan kata bantu *do*, sehingga kalimat yang benar seharusnya “*What do you want to do now?*”.

Keshavarz (2011:105) menjelaskan bahwa kesalahan *addition* adalah “*redundant use of certain elements in a sentence*”, yakni merupakan kesalahan yang terjadi karena adanya proses penambahan elemen-elemen tertentu secara berlebihan dan seharusnya tidak diperlukan pada sebuah kalimat. Contoh dari kesalahan *addition* dapat dilihat sebagai berikut.

a. “*He doesn’t knows my name*” Contoh kalimat diatas dapat dikategorikan sebagai bentuk dari kesalahan jenis *addition*. Hal ini dikarenakan terdapat penambahan suatu elemen yang tidak dibutuhkan dalam penyusunan kalimatnya. Kata “*doesn’t*” pada kalimat tersebut telah menunjukkan bahwa kalimat tersebut merupakan kalimat *simple present tense*. Untuk membentuk kalimat negatif, kata kerja pada subjek tunggal *he* tidak perlu ditambahkan dengan item *-s* sehingga kalimat yang benar ialah “*He doesn’t know my name*”.

Keshavarz (2011:106) menjelaskan *substitution* sebagai “*replacement of incorrect elements for correct ones*”. Pada jenis kesalahan *substitution*, terdapat kesalahan dalam proses penggunaan morfem. *Substitution* berada pada tingkat di atas *omission* dan *addition* pada jenis kesalahan dalam mempelajari bahasa asing. Contoh kesalahan *substitution* adalah sebagai berikut: a. “*The lion eated the deer*” b. “*I am not afraid from dogs*”. Pada contoh kalimat pertama, terdapat penanda kata kerja pada kalimat *simple past tense* yang dapat dikategorikan sebagai kesalahan *substitution*. Kata “*eated*” merupakan jenis kesalahan dalam proses pembelajaran bahasa, dalam hal ini kata kerja “*eat*” seharusnya akan menjadi “*ate*” untuk kalimat afirmatif dalam *simple past tense*. Dengan demikian, kalimat yang benar adalah “*The lion ate the deer*”. Pada kalimat kedua, *I am not afraid from dogs* mengalami penggantian elemen yang benar dalam struktur kalimat, dimana kata “*from*” dalam kalimat diganti dengan “*of*” sehingga kalimat yang benar menjadi “*I am not afraid of dogs*”.

Keshavarz (2011:106) menjelaskan *permutation* sebagai “*Incorrect word order*” atau kesalahan yang terjadi dalam proses penyusunan atau pengurutan morfem dalam suatu kalimat. Contoh kalimat dari *permutation* adalah sebagai berikut: a. “*We last night went to the cinema*” b. “*He comes always late to school*” Berdasarkan pada contoh kalimat diatas, dapat dilihat adanya kesalahan dalam proses penyusunan kalimat, pada kalimat pertama “*last night*” seharusnya diletakkan di depan subjek “*we*”, sehingga kalimat menjadi “*Last night We went to the cinema*”. Pada kalimat kedua, keterangan “*always*” seharusnya tertulis setelah subjek tunggal “*He*”, sehingga kalimatnya menjadi “*He always comes late to school*”.

Kajian ini perlu dilakukan untuk menganalisis permasalahan kesalahan pada tulisan

mahasiswa BIPA Level 1 Unud. Permasalahan tersebut meliputi (a) bagaimana kesalahan jika ditinjau dari aspek atau unsur bahasa yang digunakan? dan (b) bagaimana kesalahan jika ditinjau dari segi kesalahan bahasa? Hasil analisis diharapkan dapat dimanfaatkan sebagai acuan dalam pembelajaran menulis mahasiswa BIPA level 1.

2. Metode

Data didapatkan dari tulisan mahasiswa BIPA Level 1 dalam tahun ajaran semester genap 2024/2025. Tulisan tersebut dari hasil tes tengah semester dan tes akhir semester. Jumlah mahasiswa sebanyak lima orang: dua dari Jepang, dua dari Eropah, dan satu dari Korea. Tulisan yang terkumpul sebanyak sepuluh buah. Berdasarkan hasil penyimakan (observasi) dibantu dengan teknik catat, ditemukan 73 kesalahan berbahasa yang menjadi data. Kemudian, dilakukan analisis deskriptif dan dibantu dengan tabel yang berisi angka-angka sebagai alat konkretisasi.

3. Hasil

A. Kesalahan dilihat dari segi Unsur/Aspek Bahasa

Berdasarkan rubrik penilaian hasil belajar menulis yang berupa teks, didapatkan empat unsur bahasa yang menjadi perhatian dalam melihat kesalahan. Kelima unsur/aspek tersebut adalah (a) satuan paragraf, (b) satuan kalimat, (c) aspek kata, dan (d) aspek mekanik (ejaan). Keempat aspek tersebut terlihat dalam angka kuantitatif sebagai berikut.

No	Unsur Bahasa	Mahasiswa					Jumlah	Persentase
		M1	M2	M3	M4	M5		
1	Paragraf	2	2	0	0	0	4	5,5
2	Kalimat	4	4	4	3	0	15	20,5
3	Kata	3	3	3	2	1	12	16,5
4	Mekanik (Ejaan)	7	10	8	9	8	42	57,5
	Jumlah						73	100

Tabel di atas memperlihatkan bahwa kesalahan yang dominan ditemukan pada aspek mekanik (ejaan) dengan jumlah 42 atau 57,5% atau yang terbanyak di antara kesalahan yang ditemukan. Kemudian, disusul oleh kesalahan kalimat sebanyak 15 (20,5%), kesalahan kata sebanyak 12 (16,5%), dan kesalahan paragraf paling sedikit yaitu 4 (5,5%) dari jumlah kesalahan yang keseluruhan 73 (100%).

B. Kesalahan Dilihat dari Segi Kesalahan Bahasa:

Omission/Penghilangan, Addition/Penambahan, Substitution/Penggantian, dan Permutation/Permutasi

Dalam tulisan mahasiswa BIPA level 1 ditemukan empat kesalahan yang termasuk kesalahan ditinjau dari segi kesalahan bahasa tersebut. Kesalahan *omission*/penghilangan ditemukan dalam aspek bunyi, kata, dan/atau kalimat. Selain *omission*/penghilangan, dalam tulisan mahasiswa juga ditemukan *addition* atau penambahan. Selanjutnya, kesalahan yang termasuk *substitution* atau substitusi/penggantian unsur bahasa juga ditemukan dalam kajian ini. Terakhir, ditemukan juga kesalahan yang tergolong *permutation/permutasi* atau pemindahan urutan.

4. Pembahasan

Berbagai jenis kesalahan yang ditemukan berdasarkan kajian yang telah dilakukan dapat dijelaskan sebagai berikut. Penjelasan tersebut meliputi kesalahan dilihat dari aspek unsur bahasa dan segi kesalahan bahasa.

Kesalahan ejaan ditemukan seperti pemakaian huruf kapital yang tidak tepat, misalnya *Saya* bukan awal kalimat ditulis kapital yang seharusnya huruf biasa dan kata *Naga* sebagai nama buah yang ditulis kapital yang mestinya ditulis dengan huruf biasa. Di samping itu, ada juga penulisan kata *bersukur* yang harusnya *bersyukur*, pemakaian tanda baca, seperti pemakaian tanda koma dalam kata *Jadi* pada awal kalimat harus diikuti koma karena penghubung antarkalimat, juga kata *diving* yang seharusnya dengan garis bawah (untuk tulis tangan).

Kesalahan pada aspek kata pada umumnya berupa penggunaan kata lisan di dalam bahasa tulis, seperti *buat* seharusnya *membuat*, *teruskan* seharusnya *terus*, *antar* seharusnya *mengantarkan*, dan *kumur* seharusnya *berkumur*. Di samping itu, ditemukan juga pemakaian kata yang tidak tepat, seperti *bertanya* yang seharusnya *berkata* dan *aku* yang seharusnya dipakai kata *saya*. Kesalahan pada aspek kalimat umumnya terjadi karena kesalahan konjungsi *tetapi*, *dan*, *atau* di awal kalimat. Konjungsi tersebut adalah konjungsi yang berfungsi menghubungkan kalimat majemuk setara pada kalimat majemuk; berarti seharusnya berada di Tengah, yaitu di antara klausa satu dengan klausa lainnya. Ditemukan juga pemakaian kalimat yang tidak lengkap karena pengaruh bahasa lisan, seperti *Aditnya “belum”*. Seharusnya kalimat tersebut diperbaiki menjadi *Adit menjawab “Belum”*. Pada kalimat tersebut kelebihan

pronominal milik *-nya* dan kekurangan predikat *menjawab*.

Dalam tulisan mahasiswa BIPA level 1 ditemukan *omission*/penghilangan dalam aspek bunyi, kata, dan/atau kalimat. Penghilangan bunyi ditemukan seperti pada kata *bersukur* yang seharusnya *bersyukur*. Kata *bersyukur* adalah kata bahasa Indonesia berkategori verba yang berarti ‘berterima kasih’ atau ‘mengucapkan syukur’. Penghilangan berupa kata ditemukan dalam *...pergi kebun* yang seharusnya *... pergi ke kebun*. Kata preposisi *ke* pada kalimat tersebut penting karena kata *pergi* merupakan verba yang menunjukkan arah yang seharusnya diikuti oleh preposisi atau tidak boleh langsung diikuti nomina.

Selain *omission*/penghilangan, dalam tulisan mahasiswa juga ditemukan *addition* atau penambahan. Penambahan terlihat pada data *Aditnya menjawab* Dalam hal ini, klitik *-nya* ditambahkan pada kata *adit* sebagai subjek kalimat yang berarti ‘milik’. Hal itu menjadi tidak benar karena kata *adit* sudah menunjuk nama orang. Seharusnya, kalimat itu cukup ditulis *Adit menjawab* Selanjutnya, kesalahan yang termasuk *substitution* atau substitusi/penggantian unsur Bahasa. Kesalahan yang tergolong bentuk tersebut ditemukan seperti kalimat *Jepang ada empat musim*. Kata *ada* pada kalimat tersebut menyebabkan kalimat itu salah karena kata *ada* semestinya diawali dengan keterangan tempat atau kata berpreposisi, seperti *Di Jepang ada....* Dengan cara lain, kata *ada* pada kalimat tersebut sebaiknya diganti dengan kata *memiliki/mempunyai*, sehingga kalimatnya menjadi *Jepang memiliki empat musim* atau *Di Jepang ada empat musim*.

Terakhir, ditemukan juga kesalahan yang tergolong *permutation*/permutasi atau pemindahan urutan. Contoh kesalahan yang termasuk permutasi adalah bentuk *... apa sakit?* Urutan bentuk tersebut salah yang seharusnya *..sakit apa?* Dalam hal ini, sesuai dengan kaidah urutan frasa bahasa Indonesia adalah DM (Diterangkan Menerangkan) yang maksudnya unsur inti diikuti oleh unsur penjelas. Dalam frasa tersebut, unsur intinya adalah *sakit* dan penjelasnya adalah kata tanya *apa*. Jika bukan kata tanya semestinya bisa dibuat frasa, seperti *sakit panas*, *sakit gigi*, atau lainnya. Dengan demikian, sekali lagi urutan yang benar adalah *sakit apa*.

5. **Simpulan**

Berdasarkan analisis yang telah dilakukan ditemukan bahwa kesalahan berbahasa Indonesia mahasiswa level 1 BIPA, utamanya dalam hasil karya tulis mahasiswa dirumuskan sebagai berikut.

- (1) Tinjauan aspek/unsur kesalahan bahasa, ditemukan pada unsur/aspek mekanik/ejaan sebanyak 57,5% disusul oleh kesalahan kalimat sebanyak 20,5%, kesalahan kata sebanyak 16,5%, dan kesalahan paragraf paling sedikit yaitu 5,5%
- (2) Tinjauan Kesalahan Bahasa menurut teorin Kesavarz ditemukan kesalahan berupa *Omission*/Penghilangan, *Addition*/Penambahan, *Substitution*/Penggantian, dan *Permutation*/Permutasi.

Saran

Rekomendasi/saran yang dapat disampaikan berdasarkan kajian tersebut adalah diperlukan pembahasan lebih intensif tentang unsur tata tulis (ejaan/unsur mekanik) dalam pembelajaran menulis bahasa Indonesia mahasiswa level 1 BIPA. Perbaikan bisa dilakukan secara bertahap dengan menambah frekuensi latihan karena kemampuan menulis termasuk dalam kemampuan bahasa produktif yang bisa dicapai dengan banyak latihan.

Daftar Pustaka

- Brown, H. Douglas. 2004. *Language Assessment Principles and Classroom Practices*. London: Longman.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press, 1965.
- Keshavarz, M.H. 2011 *Contrastive Analysis & Error Analysis*. Rahnama Press, Tehran.
- Mulyati, Y. 2014. “Hakikat keterampilan berbahasa”. Jakarta: PDF Ut. ac. id hal, 1.Mixed. Yogyakarta: PT Pustaka Pelajar.

<https://setkab.go.id/bahasa-indonesia-jadi-bahasa-resmi-konferensi-umum-unesco/>

<https://id.scribd.com/document/421784991/Rubrik-penilaian-writing>

Pemaknaan Multimodal pada Unggahan Instagram yang Dianggap Mengandung Tindak Penghinaan dalam Ranah *Beauty Pageant* Indonesia

Pradana Ricardo

Magister Ilmu Linguistik, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia
pradana.ricardo@ui.ac.id

Tasya Angelita

Magister Linguistik, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Sebelas Maret
tasyaangelitapasca@student.uns.ac.id

Abstrak

Maraknya meme atau unggahan di media Instagram yang memuat pelaku beauty pageant menimbulkan potensi pelanggaran atas Undang-Undang ITE tentang penghinaan. Tidak hanya melalui media gambar, takarir dalam unggahan meme yang memuat pelaku beauty pageant turut memperkuat potensi tindak penghinaan di ruang maya semakin masif. Oleh karena itu, kajian semiotika multimodal pada ranah forensik digital perlu dilakukan untuk memaknai moda visual dan verbal pada setiap unggahan tersebut. Namun nyatanya, kajian tersebut masih terbatas sehingga penelitian ini berupaya mengisi celah tersebut. Penelitian ini menggunakan ancangan semiotika sosial Halliday (1978) untuk moda verbal, semiotika visual Kress & van Leeuwen (2006) untuk moda visual, serta kerangka intersemiosis Carey Jewitt, Jeff Bezemer, dan Kay O'Halloran (2016) untuk menginteraksikan kedua moda dalam *meaning-making*. Perspektif multimodal ini memungkinkan analisis menyeluruh terhadap relasi teks dan gambar dalam unggahan digital yang berpotensi menghina. Metode penelitian bersifat kualitatif-deskriptif dengan teknik studi kasus pada lima unggahan Instagram dari akun penggemar *pageant* dengan pengikut di atas 50 ribu. Data penelitian terdiri atas potongan teks, baik takarir maupun emotikon, sebagai moda verbal serta gambar meme dan tangkapan layar video sebagai moda visual. Analisis data dilakukan secara bertahap: (1) kategorisasi moda verbal berdasarkan fungsi metafungsi Halliday, (2) klasifikasi moda visual menurut prinsip representasi, interaksi, dan komposisi Kress & van Leeuwen, serta (3) interaksi antarmoda melalui analisis intersemiosis untuk mengungkap intensi penghinaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa relasi multimodal dalam data penelitian mengonfirmasi bahwa interaksi antara moda verbal dan visual dapat memperkuat unsur penghinaan. Meski penelitian ini tidak memutuskan status hukum unggahan, temuan menegaskan bahwa pemahaman mendalam terhadap relasi teks-gambar sangat krusial sebagai dasar analisis lanjutan, baik untuk kepentingan akademik maupun penegakan hukum tindak penghinaan di ranah digital.

Kata Kunci: *beauty pageant, meme, multimodalitas, tindak penghinaan, unggahan instagram*

Abstract

The proliferation of memes and posts on Instagram featuring beauty pageant participants has raised concerns about potential violations of Indonesia's Electronic Information and Transactions Law regarding defamation. Not only through visual media, but also through captions in these memes, which reinforce the likelihood of insulting conduct in the online sphere. Therefore, a multimodal semiotic analysis within the realm of digital forensics is necessary to interpret both the visual and verbal modes in each post. However, such studies

remain limited, and this research seeks to fill that gap. This study employs Halliday’s (1978) social semiotic framework for the verbal mode, Kress and van Leeuwen’s (2006) visual semiotics for the visual mode, and the intersemiosis model of Carey Jewitt, Jeff Bezemer, and Kay O’Halloran (2016) to explore the interactions between modes in meaning-making. This multimodal perspective enables a comprehensive analysis of the relationships between text and image in digital posts that may be insulting. Using a qualitative-descriptive approach and a case-study technique, five Instagram posts were sampled from pageant fan accounts with over 50,000 followers. The research data comprise textual fragments, captions and emoticons, as the verbal mode, and meme images and video screenshots as the visual mode. Data analysis proceeded in three stages: (1) categorization of the verbal mode according to Halliday’s metafunctions; (2) classification of the visual mode according to Kress and van Leeuwen’s principles of representational, interactive, and compositional meaning; and (3) intermodal interaction analysis via intersemiosis to uncover insulting intent. The findings confirm that multimodal relationships in the dataset demonstrate how interactions between verbal and visual modes can reinforce insulting elements. Although this study does not adjudicate the legal status of the posts, its findings underscore the critical importance of a deep understanding of text–image relations as a foundation for further academic inquiry and for the legal enforcement of defamation in the digital realm.

Keywords: *beauty pageant, defamatory act, instagram posts, memes, multimodality*

1. Pendahuluan

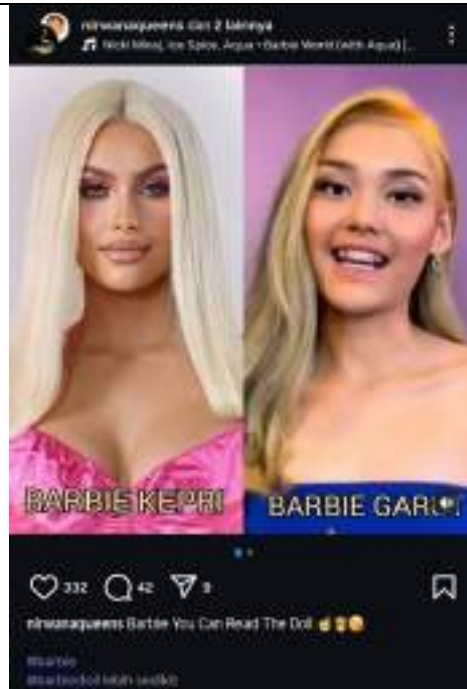
Kontes kecantikan atau *beauty pageant* berkembang pesat di tengah globalisasi dan menjadi bagian penting dari budaya global (Ofori-Birikorang dkk., 2021). Kontes kecantikan di era global telah menunjukkan bagaimana pandangan masyarakat mengenai kecantikan, nilai-nilai sosial, dan identitas bersama dengan turut menampilkan perempuan di hadapan khalayak. Di Indonesia, kontes ini berkembang seiring dengan perkembangan industri rias, fesyen, dan produk-produk kecantikan. Hal tersebut tecermin dengan adanya organisasi yang terafiliasi dengan penyelenggaraan kontes tersebut di Indonesia.

Kontes kecantikan layaknya Pemilihan Puteri Indonesia, Miss Indonesia, Miss Mega Bintang Indonesia, Putri Nusantara, dan sebagainya menunjukkan betapa pesatnya perkembangan industri tersebut di Indonesia. Kontes-kontes tersebut tidak hanya sekadar menjadi kompetisi antarperempuan, tetapi juga menonjolkan prinsip-prinsip yang mendukung terciptanya kepekaan sosial, budaya, dan merek. Hal tersebut sejalan dengan peran mereka sebagai duta jenama dari masing-masing produk yang menaungi kontes yang diikuti. Prinsip-prinsip tersebut di antaranya adalah 3B atau *brain, beauty, behaviour* (Januar & Alrianingrum, 2022); yang berkembang dengan tambahan *brave*, dan *be right*. Tidak hanya itu, prinsip *beauty with a purpose* juga turut digaungkan dalam setiap pelaksanaan kontes-kontes tersebut di Indonesia.

Lambat laun, kontes kecantikan yang berkembang telah dikomodifikasi menjadi salah satu alat untuk mempromosikan kebudayaan Indonesia di lingkup global. Dengan demikian, kontes tersebut memunculkan pelaku *pageant* yang aktif menjadi figur-figur publik. Pelaku *pageant* tersebut dituntut untuk menunjukkan identitas sebagai perempuan pintar, berorientasi pada tujuan yang berkelanjutan, mandiri, bersemangat, dan berkepribadian unik (Banet-Weiser, 1999). Hal tersebut berimplikasi pada aktivitas sosial para pelaku *pageant* yang tidak luput dari sorotan media, baik media massa maupun media sosial seperti Facebook, Instagram, X, dan sebagainya, dengan jenama yang sangat kuat.

Pelaku *pageant* selaku duta jenama yang menjadi figur publik telah menjadi bagian dari sistem representasi elektif, masyarakat dan penonton, alat produksi simbolis, dan kekuatan sosial (Alexander, 2004). Akibatnya, para pelaku *pageant* sering menjadi objek dalam pembuatan meme, karikatur, poster, dan produk visual lain. Bauckhage (2011) menjelaskan bahwa perkembangan meme adalah bentuk imitasi atau parodi yang didukung Shifman (2013) bahwa meme adalah lelucon di internet. Namun, produk meme diduga seringkali memuat unsur-unsur penghinaan di dalamnya, termasuk dalam konteks meme para pelaku *pageant* di Indonesia.

Perkembangan meme, termasuk meme yang diduga memuat tindak penghinaan, menahbiskan bahwa media sosial sangatlah multiperan. Media sosial dinilai memiliki peran sangat signifikan dalam penyebaran segala bentuk informasi dan propaganda, termasuk tindakan kejahatan berbahasa, salah satunya penghinaan (Kamalludin & Arief, 2019). Propaganda dalam pembuatan meme terlihat dari maraknya akun atau portal *pageant* di media sosial yang secara aktif turut menampilkan para pelaku *pageant* dalam bentuk meme. Hal tersebut ditunjukkan pada contoh unggahan berikut ini.



Gambar 1. Meme Pelaku *Pageant*

Dokumentasi: akun Instagram @nirwanaqueens, 2024

Apabila dikaji lebih dalam, meme di Gambar 1 diduga memuat tindak penghinaan berpotensi untuk dilaporkan karena terindikasi melanggar Undang-Undang ITE Pasal 301 Bab XVI KUHP tentang penghinaan. Lebih lanjut, meme memenuhi unsur penghinaan ketika hal tersebut *disiarkan* atau disebarkan sesuai dengan UU Nomor 11 Tahun 2008 tentang ITE Pasal 27 ayat 3 yang berbunyi “Setiap orang dengan sengaja dan tanpa hak mendistribusikan dan/atau mentransmisikan dan/atau membuat dapat diaksesnya Informasi Elektronik dan/atau Dokumen Elektronik yang memiliki muatan penghinaan dan/atau pencemaran nama baik.”

Penelitian berkaitan dengan meme yang diduga memuat tindakan kejahatan telah jamak dilakukan sebelumnya. Sugiarto & Qurratulaini (2020) melakukan analisis tentang potensi criminal *cybercrime* pada meme. Hasilnya, meme yang dikaji berpotensi memuat tindakan kriminal dalam ranah siber yang dianalisis menggunakan tindak tutur. Sementara itu, Gamara & Ginting (2021) mengkaji terkait tindak pidana penghinaan melalui penyebarluasan meme di platform digital. Hasil penelitian tersebut menyorot bagaimana meme digunakan sebagai alat menghina dengan mengedit gambar menjadi sedemikian rupa. Dari penelitian terdahulu, disimpulkan bahwa penelitian ini akan mengisi rumpang keilmuan tersebut karena berfokus pada relasi makna antara moda visual dan verbal dalam meme yang diduga memuat tindakan penghinaan.

Berdasarkan uraian latar belakang permasalahan di atas, masalah penelitian ini adalah pemaknaan moda visual dan verbal pada unggahan Instagram yang dianggap

mengandung tindak penghinaan di ranah kontes kecantikan Indonesia. Masalah tersebut akan dijawab melalui tiga pertanyaan penelitian, yaitu 1) bagaimana moda verbal dalam unggahan membangun tindak penghinaan?, 2) bagaimana moda visual dalam unggahan membangun tindak penghinaan?, dan 3) bagaimana relasi antara moda verbal dan visual dalam melakukan tindak penghinaan?

2. Metode

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berancangan teori semiotika sosial dan multimodal. Data penelitian terdiri atas moda verbal dan visual. Ancangan *visual grammar* Kress & Van Leeuwen akan digunakan sebagai dasar pengkategorian kata atau kalimat di dalam meme sebagai moda verbal. Moda verbal dianalisis menggunakan ancangan semiotika sosial Halliday (1978) dan moda visual dianalisis menggunakan ancangan semiotika visual Kress & Van Leeuwen (2006). Hasil analisis keduanya diinteraksikan menggunakan ancangan *intersemiosis meaning-making* Carey Jewitt, Jeff Bezemer, dan Kay O'Halloran (2016).

3. Hasil

Dalam suatu teks multimodal, makna tidak hanya dibangun melalui kata-kata, tetapi juga melalui unsur visual yang menyertainya. Oleh karena itu, penelitian ini menemukan hasil berupa moda visual dan moda verbal. Moda visual berperan dalam menghadirkan representasi gambar, warna, tata letak, serta elemen grafis yang mampu memperkuat atau bahkan mengubah penafsiran pembaca terhadap isi teks. Sementara itu, moda verbal berkaitan dengan penggunaan bahasa tulis maupun lisan yang berfungsi menyampaikan ide, informasi, serta argumentasi secara eksplisit. Tabel berikut menyajikan temuan-temuan mengenai wujud moda visual dan moda verbal dalam menyampaikan pesan utama teks yang dianalisis.

Tabel 1. Moda Visual dan Moda Verbal

Moda Visual	Moda Verbal
	<i>SUPRA FACE 2024</i> Siapakah pemenang Supra Face Kecantikan Natural 2024 tahun ini..?? Eh ada gak sih award Supra Face..?? Lupita Nyaik 🙏🙏
	Yg kamu undang Yg datang Berapa Lapis 🙏.
	Beautiful Queen From MU, MS & MW batch 2024 mereka semua sangat amat Syantik.. 🙏🙏🙏

	Hah? Itu siapa yg ditengah..??
---	--------------------------------

4. Pembahasan

Berikut merupakan hasil analisis dan pembahasan dalam makalah ini. Pada bagian ini, analisis dan pembahasan akan dibagi menjadi tiga subpembahasan, yaitu analisis moda dan makna visual, analisis dan makna moda verbal, dan relasi multimodal.

Moda Verbal dalam Meme Pelaku Pageant

Moda verbal dalam meme-meme pelaku *pageant* yang digunakan di dalam data berikut telah dianalisis dan diuraikan pada penjelasan berikut ini.

(1) *SUPRA FACE 2024*

(2) Siapakah pemenang Supra Face Kecantikan Natural 2024 tahun ini..?? Eh ada gak sih award Supra Face..?? Lupita Nyaik 🤔🤔

Data (1) dan (2) ditemukan dalam satu unggahan di Instagram yang sama. Data (1) merupakan moda verbal yang digunakan di dalam meme, sedangkan data (2) merupakan takarir yang mendukung unggahan meme tersebut. Pada data (1), *SUPRA* merujuk pada kegiatan Pemilihan Miss Supranational 2024 (MS24). Sementara itu *SUPRA FACE 2024* merujuk pada penghargaan bagi finalis dengan wajah yang sesuai dengan kriteria Miss Supranational Organization. Namun, hal tersebut merupakan frasa yang diciptakan oleh produsen teks verbal karena dalam kegiatan MS24 tidak terdapat penghargaan yang dimaksud.

Sementara itu, data (2) berisi pertanyaan dari produsen teks verbal yang berada pada takarir unggahan. Kalimat pertanyaan tersebut didukung dengan emotikon 🤔 ^ ú. Logi & Zappavigna (2021) menegaskan bahwa emotikon merupakan bagian dari modal verbal yang digunakan sebagai penanda di dalam wacana yang mewakili penggunaan kata tertentu. Emotikon 🤔

digunakan untuk mewakili kata tanya. Namun, lebih dari itu, apabila dikaitkan dengan data (1), emotikon tersebut merupakan wujud pertanyaan yang berintensitas ejekan atau menghina.

Data (1) disebut *dependen* karena jika disangkakan sebagai bentuk penghinaan, data tersebut tidak merujuk pada seseorang atau orang yang spesifik. Namun, data (2) *independen* jika disangkakan penghinaan pada Miss Supranational Organization, tetapi *dependen* jika disangkakan kepada orang tertentu. Hal tersebut karena data (2) tidak menyebut secara spesifik *seseorang* yang dimaksud. Dengan demikian, kedua moda verbal pada data (1) dan (2) tidak berpotensi dianggap mengandung tindak penghinaan tanpa disertai oleh moda visual yang mendukung.

Sementara itu, data pada unggahan lain juga memuat tiga moda verbal yang ada pada keterangan meme dan takarir. Hal tersebut juga dianalisis dari data berikut ini.

(3) Yg kamu undang

Data (3) berisi kalimat pernyataan yang ditulis oleh produsen teks verbal dalam unggahan. Kalimat tersebut memuat kata *undang*. Hal ini merujuk pada pelaku *pageant* yang melakukan kunjungan ke setiap negara atau daerah dengan menggunakan atribut kontes kecantikan yang dimaksudkan. Kalimat tersebut berproses material pada *seseorang* (dilesapkan) adalah *carrier* yang dihubungkan melalui atribut *yg kamu undang*. Oleh karena itu, data (3) dapat dikategorikan sebagai *dependen* untuk disebut berpotensi dianggap mengandung tindakan penghinaan karena tidak merujuk kepada orang tertentu.

(4) Yg datang

Data (4) masih berkaitan dengan kunjungan pelaku *pageant* ke sejumlah negara atau daerah. Kalimat tersebut juga berproses material pada *seseorang* (dilesapkan) adalah *carrier* yang dihubungkan melalui atribut *yg datang*. Data ini juga *dependen* untuk disangkakan memuat tindakan penghinaan karena orang yang secara spesifik tidak disebutkan. Sementara itu, takarir pada unggahan ini dilihat pada data (5).

(5) Berapa Lapis 🤔.

Frasa *Berapa Lapis* pada data (5) berproses relasional merujuk pada *seseorang* (dilesapkan) sebagai *carrier* dihubungkan dengan atribut *berapa lapis* tanpa merujuk ke orang yang spesifik. Sementara itu, emotikon 🤔 merujuk pada ungkapan dengan polaritas negatif, yaitu sedih, sedangkan emotikon . mewakili punctuation atau tanda baca dalam sebuah pertanyaan. Oleh

karena itu, data (5) juga dependen untuk disangkakan sebagai tindakan penghinaan. Perlu adanya moda visual yang muncul untuk menjelaskan maksud meme secara lebih komprehensif.

Dalam unggahan lain, ditemukan dua data berupa modal verbal. Data (6) merupakan keterangan dalam meme. Sementara itu, data (7) merupakan takarir untuk mendukung unggahan dalam Instagram tersebut.

(6) Hah? Itu siapa yg ditengah..??

Data (6) memuat interjeksi berupa *Hah?* Sebagai ungkapan yang mewakili rasa kaget dan terkejut. Kemudian interjeksi tersebut diikuti oleh kalimat tanya yang berproses relasional *itu siapa* sebagai *carrier* dengan frasa *yg ditengah* sebagai atribut. Namun, dalam moda verbal tersebut tidak disebutkan secara spesifik nama atau identitas diri dari seseorang yang dimaksud. Dengan demikian, data (6) tidak berpotensi dianggap mengandung tindak penghinaan karena memerlukan moda visual untuk mengonfirmasi identitas dari seseorang yang dimaksud.

Sementara itu, takarir pada unggahan yang sama dengan data (6) dideskripsikan melalui data (7) berikut ini.

(7) Beautiful Queen From MU, MS & MW batch 2024 mereka semua sangat amat Syantik.. 🏆👑👑

Kalimat pada data (7) berproses secara relasional *Beautiful Queen From MU, MS & MW batch 2024* sebagai *carrier* dengan *sangat amat Syantik* sebagai atribut. Jika dikaitkan dengan data (6), terdapat inkonsistensi ungkapan yang ditunjukkan oleh produsen teks. Jika di data (6) ditemukan ekspresi terkejut, data (7) justru berisi pujian kepada tiga orang pelaku *pageant* dari kontes yang berbeda. Namun, secara verbal, kata *ditengah* dalam data (6) tidak dapat diketahui siapa yang dirujuk tanpa moda visual yang mengonfirmasi.

Moda Visual dalam Meme Pelaku Pageant

Moda visual dalam meme-meme pelaku *pageant* yang diduga mengandung tindak penghinaan dalam makalah ini diuraikan dalam analisis berikut. Data-data tersebut dianalisis dan diinterpretasikan menggunakan ancangan semiotika multimodal Kress & Leeuwen (2006).



Gambar 2. Meme Supra Face 2024

Dokumentasi: akun Instagram @nyaik.saritem, 2024

Gambar 2 menampilkan perempuan yang merupakan Pemenang Puteri Indonesia 2024 dan Miss Supranational 2024, Harashta Haifa Zahra (HHZ), dengan ekspresi wajah yang bervariasi. Gambar tersebut independen jika disangkakan sebagai tindak penghinaan karena telah menyebarkan foto pribadi dengan ekspresi yang tidak lazim bagi seorang pelaku *pageant*.



Gambar 3. Meme Miss Supranational 2024

Dokumentasi: akun Instagram @nyaik.saritem, 2024

Gambar 3 menunjukkan dua foto HHZ sedang berpose sebagai MS24. HHZ mengenakan selempang sebagai MS24 yang dimaknai sedang bertugas dalam kegiatan MS24. Perbedaan dua foto tersebut terletak pada kontras pencahayaan dan ekspresi. Gambar tersebut dependen karena tidak berpotensi mengandung tindak penghinaan.



Gambar 4. Meme Tigas Ratu Dunia 2024 Slide 1
Dokumentasi: akun Instagram @nyaik.saritem, 2024

Victoria Kjær Theilvig (VKT) Miss Universe 2024, HHZ, dan Krystyna Pyszková (KNP) Miss World 2024. Ketiganya mengenakan mahkota dari setiap kontes kecantikan yang diikuti. Sekilas tidak ada perbedaan dalam moda visual tersebut. Namun, gambar yang disajikan untuk VKT dan KNP merupakan hasil pemotretan resmi dari organisasi. Sementara, HHZ merupakan hasil tangkapan layar video wawancara dengan portal *pageant*. Oleh karena itu, secara visual, kualitas dan kejernihan gambar sangat berbeda antara HHZ, VKT, dan KNP.



Gambar 4. Meme Tigas Ratu Dunia 2024 Slide 2

Dokumentasi: akun Instagram @nyaik.saritem, 2024

Sementara itu, pada halaman kedua unggahan terlihat orang yang tidak diketahui identitasnya berpose sedang menggunakan produk perawatan wajah dengan ekspresi kaget. Secara umum, kedua gambar dependen jika disangkakan sebagai tindak penghinaan karena memerlukan konfirmasi dari verba verbal yang ada.

Relasi Antarmoda dalam Meme Pelaku Pageant

Gambar 1 berelasi dengan data verbal (1) dan (2). Produsen teks memandang bahwa HHZ dengan ekspresi wajah yang tidak proporsional layak untuk mendapatkan penghargaan Supra Face 2024. Namun, hal tersebut berpotensi mengandung bentuk penghinaan terhadap HHZ karena penghargaan yang dimaksud tidak pernah ada. Hal itu didukung dengan penggunaan emotikon yang mewakili pertanyaan, tetapi memuat intensi ejekan atau penghinaan.

Gambar 2 berelasi dengan data verbal (3), (4), dan (5). Frasa *yg kamu undang* di data (3) merujuk pada moda visual HHZ yang berpose secara formal dengan kualitas pencahayaan dan foto yang sangat proporsional. Sementara itu, frasa *yg datang* merujuk pada foto HHZ yang merupakan tangkapan layar dengan kualitas pencahayaan yang kurang baik sehingga memberikan kesan bahwa riasan HHZ lebih gelap dari foto pertama. Jika dikaitkan dengan data verbal (5), dapat disimpulkan bahwa produsen teks menganggap bahwa HHZ menggunakan riasan yang sangat tebal dalam pemotretan. Produsen teks menganggap bahwa HHZ tidak berias sesuai dengan wajah aslinya. Dengan relasi ini, dapat disimpulkan bahwa unggahan ini mengandung unsur yang berpotensi dianggap sebagai penghinaan terhadap pelaku *pageant*, yaitu HHZ.

Sementara itu, Gambar 4 dan 5 berelasi dengan data verbal (6) dan (7). Bentuk interjeksi *hah?* yang merupakan ekspresi terkejut dan frasa *itu siapa* sebagai *carrier* bagi atribut *di tengah* merujuk pada HHZ dalam foto halaman pertama. Produsen teks menganggap bahwa HHZ tidak layak bersanding dengan dua pelaku *pageant* internasional lainnya karena perbandingan kualitas foto dan riasan yang timpang. Hal tersebut berpotensi mengandung bentuk penghinaan karena pemilihan foto dengan kualitas timpang dilakukan oleh produsen teks tersebut.

5. Kesimpulan

Berdasarkan analisis setiap moda dan relasinya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut. Tiga unggahan yang disajikan sebagai data dalam makalah ini berpotensi mengandung tindak penghinaan dilihat dari relasi antara moda verbal dan moda visual setiap unggahan. Hal tersebut karena untuk memutus suatu perkara tindak penghinaan perlu melihat hasil interaksi antarmoda dalam unggahan. Penulis tidak mengkategorikan data sebagai tindakan penghinaan atau bukan. Hal tersebut karena penulis hanya melihat kecenderungan dalam hubungan antarmoda saja. Perlu analisis lanjutan dengan berbagai pendekatan ilmu untuk menentukan apakah unggahan-unggahan yang digunakan sebagai data termasuk tindak penghinaan atau kritik semata.

6. Daftar Pustaka

- Alexander, J. C. (2004). Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy*. *Sociological Theory*, 22(4), 527-573. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2004.00233.x> (Original work published 2004)
- Banet-Weiser, S. (1999). *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*. University of California Press
- Bauckhage, Christian. (2011). “Insight into Internet Memes”. Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, 42—49 DOI:10.1609/icwsm.v5i1.14097
- Gamara, F. A., & Ginting, R. (2021). Tindak Pidana Penghinaan Sebagai Representasi Penyebarluasan Meme pada Platform Digital. *Recidive: Jurnal Hukum Pidana dan Penanggulangan Kejahatan*, 10(1), 16—22.
- Halliday, M.A.K. (1978). *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. In *The Communication Theory Reader*.
- Januar, R. S. & Alrianingrum, S. (2022). “Peran Yayasan Puteri Indonesia (YPI) dalam Meraih Prestasi Indonesia di Kontes Kecantikan Dunia Tahun 1996—2019”. *AVATARA e-journal Pendidikan Sejarah*, 12 (4).
- Jewitt, C., Bezemer, J., & O’Halloran, K. (2016). “Introducing Multimodality”. In *Introducing Multimodality*. <https://doi.org/10.4324/9781315638027>
- Kamalludin, I., & Arief, B. N. (2019). Kebijakan Formulasi Hukum Pidana Tentang Penanggulangan Tindak Pidana Penyebaran Ujaran Kebencian (hate speech) di Dunia Maya. *Law Reform*, 15(1), 113. <https://doi.org/10.14710/lr.v15i1.23358>
- Kress, Gunther, & Leeuwen, T.V. (2006). *Reading Images: The Grammar of Visual Design-second edition*. In Routledge.
- Logi, L., & Zappavigna, M. (2021). A social semiotic perspective on emoji: How emoji and language interact to make meaning in digital messages. *New Media & Society*, 25(12), 3222-3246. <https://doi.org/10.1177/14614448211032965> (Original work published 2023)
- Ofori-Bikorang, A. A-K. (2021) “Beauty Pageants, Controverted Decisions and Emotional Outpour: An Analysis of Social Media Posts on GHANA’S MOST BEAUTIFUL”. *Journal of New Media and Mass Communication*, 97, 54
- Shifman, L. (2013), Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker. *J Comput-Mediat Comm*, 18: 362—377. <https://doi.org/10.1111/jcc4.12013>
- Sugiarto, S. & Qurratulaini, R. (2020). “Potensi Kriminal Cyber Crime pada Meme: Sebuah Kajian Linguistik Forensik”. *Deiksis: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 7 (1) DOI: 10.33603/deiksis.v7i1.2495

Menikmati Kuliner Warung di Bali ala Orang Jepang: Penggunaan Kosakata Bahasa Indonesia

I Gede Oeinada
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana
gede.oeinada@unud.ac.id

Abstrak

Wisatawan Jepang yang berkunjung ke Pulau Bali selama periode tahun 2024 termasuk dalam kategori sepuluh besar. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila terdapat banyak informasi terkait Pulau Bali yang dibuat di negara Jepang terkait dengan Pulau Bali. Hal ini bertujuan agar wisatawan Jepang yang berkunjung ke Indonesia tidak mengalami kebingungan. Tulisan ini mencoba mengangkat tema gastronomi, yaitu terkait penggunaan kosakata bahasa Indonesia yang berhubungan dengan informasi kuliner warung di Bali. Sumber data yang digunakan adalah teks informasi kuliner warung yang ditulis dalam bahasa Jepang, diterbitkan oleh penerbit Futabasha di Jepang. Metode yang digunakan adalah metode simak dengan teknik catat. Hasil yang didapat adalah kosakata bahasa Indonesia terkait kuliner warung ditulis dalam huruf katakana. Huruf katakana dalam bahasa Jepang digunakan untuk menuliskan kosakata serapan bahasa asing yang hendak diperkenalkan ke dalam bahasa Jepang. Hasil temuan lain yang ditemukan juga menunjukkan bahwa apabila terdapat kuliner sejenis di budaya Jepang, informasi pada buku pertama-tama akan menyebutkan kuliner yang sejenis tersebut agar pembaca memiliki bayangan dan lebih mudah memahami kuliner warung yang diperkenalkan tersebut. Dapat disimpulkan bahwa teks informasi kuliner warung yang dibuat untuk wisatawan Jepang, memperkenalkan kuliner warung tersebut apa adanya dalam hal penamaan makanan, yaitu menggunakan kata serapan. Kuliner warung yang dipilih untuk disajikan dalam teks informasi juga adalah kuliner yang sudah dirasa akan cocok dan masih dapat diterima di lidah orang Jepang dari aspek rasa.

Kata Kunci: *katakana, gairago, yataishoku, kuliner warung, wisatawan Jepang*

Abstract

Japanese tourists visiting the island of Bali during the 2024 period are included in the top ten category. Therefore, it is not surprising that there is a lot of information related to the island of Bali made in Japan related to the island of Bali. This is so that Japanese tourists visiting Indonesia do not experience confusion. This article tries to raise the theme of gastronomy, which is related to the use of Indonesian vocabulary related to the culinary information of food stalls in Bali. The data source used is the text of the food stalls culinary information written in Japanese, published by the publisher Futabasha in Japan. The method used is the observation method with note taking technique. The result obtained is that Indonesian vocabulary related to food stall culinary is written in *katakana* letters. The *katakana* letters in Japanese are used to write down vocabulary absorbed by foreign languages that are to be introduced into the Japanese language. Other findings also show that if there is a similar culinary in Japanese culture, the information in the book will first mention the culinary of the same kind so that the Japanese reader has an idea and it is easier to understand the culinary of the food stalls that is introduced. It can be concluded that the text of the food stalls culinary information made for Japanese tourists, introduces the culinary of the food stall as it is in terms of food naming, namely using the borrowing technique. In addition, the food stalls culinary chosen to be served in the information text is a culinary that has been felt to be suitable and still acceptable on the

tongue of Japanese people in terms of taste.

Keywords: *katakana, gairago, yataishoku, food stalls, Japanese tourists*

1. Pendahuluan

Badan Pusat Statistik Bali melaporkan bahwa kunjungan wisatawan mancanegara ke Pulau Bali di tahun 2024 mengalami peningkatan 20,1 persen dibandingkan tahun 2023, yakni mencapai 6.333.360 orang (Pratama, 2025). Sementara itu, jumlah kunjungan wisatawan Jepang ke Pulau Bali tercatat sebanyak 176.856 orang di tahun 2024 (Badan Pusat Statistik, 2025). Jepang termasuk dalam sepuluh negara yang menghasilkan arus wisatawan asing tertinggi selama periode dalam tahun 2024 ke Pulau Bali (Theurillat, 2025). Telah banyak ada buku yang berisikan informasi tentang berbagai fasilitas yang ada di Bali, termasuk juga cara-cara menikmati Bali. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji tulisan-tulisan mengenai cara menikmati kuliner warung di Bali. Kuliner warung atau dalam bahasa Jepangnya disebut dengan istilah *yataishoku* (屋台 食) merupakan salah satu daya tarik bagi wisatawan Jepang yang melancong ke Pulau Bali.

2. Metode

Kajian ini menggunakan tulisan terkait informasi kuliner warung yang ditulis dalam bahasa Jepang. Tulisan yang berjudul *imasara desu ga..., nashi chanpuru ni kaigan* (halaman 154-155) dan tulisan ketiga yang berjudul *yatai no tanoshimikata & hisshoku gaido* (halaman 156-157) diambil dari buku *Happii Happii Bari* yang diterbitkan pada tahun 2006 oleh penerbit Futabasha di Jepang dan ditulis oleh Morita Yukiko, Nemoto Satoko, Ikeda Masayo, Watanabe Yumi, Hayashi Kazuyo, Mizukoshi Aya, dan Yamada Shizuka. Metode simak dengan teknik catat digunakan untuk menyediakan data yang diperlukan guna analisis penelitian ini. Tulisan ini dapat dikategorikan ke dalam kajian gastronomi sastra. Gastronomi adalah studi yang mendalam tentang seni dan ilmu makanan yang mengkomunikasikan kenikmatan dalam makanan dan minuman (Kruniadi dan Riyanto, 2024). Studi ini juga menghubungkan budaya dengan makanan sebagai elemen sentralnya. Sebagai produk budaya, makanan mencerminkan adat istiadat, agama, kebiasaan, dan tingkat pendidikan dalam masyarakat (Fossali dalam Kruniadi dan Riyanto, 2024). Selain itu, gastronomi juga mengkaji keterkaitan makanan dengan sejarah, antropologi, pertanian, pariwisata, dan gizi. Di zaman modern, gastronomi telah berkembang menjadi sebuah bidang studi yang mempelajari peran makanan dalam konteks sosial, ekonomi, dan budaya. Secara etimologi, kata

gastronomi berasal dari kata *gastros* yang berarti ‘lambung’ atau ‘perut’ dan *nomos* yang berarti ‘hukum’ atau ‘aturan’.

3. Hasil

Hasil penelitian menemukan kosakata yang digunakan dalam ketiga artikel tersebut adalah sebagai berikut.

Tabel 1. Kosakata Kuliner Indonesia yang Muncul pada Artikel *imasara desu ga...*, *nashi chanpuru ni kaigan*

No.	Kelas Kata	Kata	Referen
1.	nomina	『ワルン・ムラー』 <i>Warun Muraa</i>	‘Warung Murah’
2.	nomina	『ワルン・ニクマツト』 <i>Warun Nikumatto</i>	‘Warung Nikmat’
3.	nomina	ナシチャンプル <i>nashi chanpuru</i>	‘nasi campur’
4.	nomina	サテ <i>sate</i>	‘sate’
5.	nomina	チャプチャイ <i>chapuchai</i>	‘capcai’
6.	nomina	テンペ・ゴレン <i>tenpe goren</i>	‘tempe goreng’
7.	nomina	ナシゴレン <i>nasi goren</i>	‘nasi goreng’
8.	nomina	バクソ <i>bakuso</i>	‘bakso’
9.	nomina	ジュグン・バカール <i>jugun bakaaru</i>	‘jagung bakar’
10.	nomina	ピサン・ゴレン <i>pisan goren</i>	‘pisang goreng’
11.	nomina	マルタバ&テランブラン <i>marutaba & teran buran</i>	‘martabak & terang bulan’

(1) サテ *sate*

Masakan Indonesia berupa *sate* dalam artikel pertama dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu 焼き鳥風の「サテ」*yakitorifuu no “sate”* “sate” ala *yakitori*’. Dalam kuliner Jepang, ada masakan yang disebut dengan *yakitori* seperti yang dapat dilihat pada Gambar 1.



Gambar 1. Kuliner Jepang *yakitori*

(sumber gambar: <https://lnk.in/fFFY0>)

Meskipun sepintas terlihat sama, masakan Indonesia *sate* (ayam) dan masakan Jepang *yakitori* memiliki beberapa perbedaan. Pertama, dilihat dari bahan yang digunakan dan potongannya, *yakitori* menggunakan berbagai bagian ayam (kulit, hati, sayap, kepala, dll.) dengan potongan yang lebih besar, sedangkan *sate* umumnya menggunakan daging saja dengan potongan yang lebih kecil. Kedua, dilihat dari bumbu dan saus yang digunakan, *yakitori* menggunakan bumbu utama berupa garam atau saus *tare* (saus kedelai manis-asin) dan disajikan pula dengan saus *tare* atau hanya dengan garam, sedangkan *sate* menggunakan bumbu marinasi dengan berbagai rempah (bawang merah, bawang putih, ketumbar, dll.) dan disajikan dengan saus kacang. Ketiga, dilihat dari cara penyajian, *yakitori* seringkali dijadikan teman minum bir di *izakaya* (pub Jepang) dan biasanya dinikmati tanpa nasi, sedangkan *sate* biasanya disajikan dengan nasi atau lontong/menjadi lauk makan (Tempo, 2021).

(2) チャプチャイ *chapuchai*

Masakan Indonesia berupa *chapuchai* dalam artikel pertama dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu *yasai itame* ‘tumisan sayur’. Masakan *capcai* adalah hidangan sayur-sayuran yang berasal dari Tiongkok dan telah menjadi bagian dari kuliner Indonesia. Nama *capcai* sendiri berasal dari bahasa Hokkian yang berarti ‘sepuluh sayuran’. Bahan utama yang digunakan seperti wortel, kol, sawi, dan lain-lain. Masakan ini memiliki dua varian yaitu goreng dan kuah. Dalam penyajiannya, masakan ini sering disajikan bersama nasi putih sebagai lauk (Ma’as, 2023).



Gambar 2. Kuliner Indonesia *Capcai*

(sumber gambar: <https://lnk.ink/IAVNv>)

(3) テンペ・ゴレン *tenpe goren*

Masakan Indonesia berupa *tenpe goren* dalam artikel pertama dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu *daizu o hakkou saseta* ‘fermentasi kedelai’. Masakan *tenpe goren* adalah kuliner Indonesia yang terbuat dari *tempe* (produk fermentasi kedelai) yang digoreng hingga berwarna keemasan/kecoklatan dan renyah. Masakan ini biasanya digunakan sebagai lauk. Ada beberapa variasi tempe goreng yaitu tempe goreng biasa, tempe goreng tepung, tempe mendoan (digoreng setengah matang) dan lain-lain (Yustika, 2024).



Gambar 3. Kuliner Indonesia *Tempe Goreng*

(sumber gambar: <https://lnk.ink/isMr1>)

(4) ナシゴレン *nasi goren*

Masakan Indonesia berupa *nasi goren* dalam artikel pertama tidak dijelaskan dalam bahasa Jepang. Namun, disebutkan dalam artikel tersebut bahwa meskipun *nasi*

goren adalah masakan utama Indonesia di Jepang, bagi orang lokal Indonesia, *nasi goreng* hanya sebagai makanan ringan dan tidak populer. Orang lokal Indonesia lebih banyak yang memilih *nasi campur* yang memiliki lauk dan keseimbangan gizi.

(5) バクソ *bakuso*

Masakan Indonesia berupa *bakuso* dalam artikel kedua dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu *tsumireiri no suupu* ‘sup dengan bakso (ikan)’. Masakan *bakuso* adalah kuliner Indonesia berupa bola-bola daging yang biasanya terbuat dari daging sapi, ayam, atau ikan yang dihaluskan, dicampur dengan tepung dan bumbu, lalu direbus. Bakso biasanya disajikan dengan kuah kaldu, mie, bihun, tahu, dan terkadang telur, serta diberi taburan bawang goreng dan seledri. Bakso adalah makanan yang sangat digemari dan mudah ditemukan di seluruh Indonesia, mulai dari pedagang kaki lima hingga restoran. Penamaan *bakso* yang berasal dari kata “Bak-So” dalam Bahasa Hokkian yang secara harfiah berarti daging yang digiling (Kimbo, 2025).

Dalam artikel ketiga tersebut, masakan Indonesia *bakso* disamakan dengan *tsumire*. Masakan *tsumire* adalah hidangan yang dibuat dengan mencampurkan bahan-bahan seperti pasta ikan atau daging cincang dengan bumbu, membentuknya menjadi bola-bola, dan merebusnya dalam air mendidih atau kaldu dashi.



Gambar 4. *Tsumire* Jepang

(sumber gambar: <https://11nq.com/TbLRv>)



Gambar 5. *Bakso* Indonesia

(sumber gambar: <https://11nq.com/B8vxl>)

(6) ジュゲン・バカール *jugun bakaaru*

Masakan Indonesia berupa *jugun bakaaru* dalam artikel kedua dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu jagung yang ada di Bali ukurannya lebih kurus

(*hosome*) dan bijinya juga lebih kecil (*chiisame*). Jagung tersebut dibakar di atas arang hingga sedikit gosong (*kogeme ga tsuku made*). Meskipun demikian, dijelaskan bahwa jagung bakar ini memiliki wangi dan tekstur yang tidak tertahankan nikmatnya.



Gambar 6. Jagung Jepang

(sumber gambar: <https://sl1nk.com/hTum8>)

(7) ピサン・ゴレン *pisan goren*

Masakan Indonesia berupa *pisan goren* dalam artikel kedua dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu pisang yang dibungkus dan digoreng. Di cafe biasanya diberi tambahan es krim, tetapi apabila ingin menikmati rasa yang sebenarnya dari pisang (rasa manis pisang), sebaiknya di warung dan pisang yang baru saja digoreng.

(8) マルタバ&テランブラン *marutaba & teran buran*

Masakan Indonesia berupa *marutaba* dan *teran buran* dalam artikel kedua dijelaskan dengan memberikan keterangan yaitu adonan (*kiji*) yang bulat dan dilebarkan, berisikan bawang pere, daging ayam, telur, digoreng dengan minyak yang banyak. *Marutaba* dikatakan seperti makanan Jepang, yakni *gyoza* yang digoreng. Adonan sama yang digunakan dan diisi dengan keju, krim seperti *pancake* disebut dengan *teran buran*.



Gambar 7. Gyoza goreng

(sumber gambar: <https://sl1nk.com/oPaht>)

4. Pembahasan

Hasil temuan menunjukkan bahwa kosakata bahasa Indonesia terkait informasi kuliner warung dalam buku yang dijadikan sumber data, ditulis menggunakan huruf katakana. Huruf katakana dalam bahasa Jepang memang digunakan untuk kosakata serapan bahasa asing yang hendak diperkenalkan ke dalam bahasa Jepang. Oleh karena adanya keterbatasan jumlah vokal dan konsonan serta keterbatasan pelafalan dalam bahasa Jepang, seringkali dijumpai hasil transliterasi dan pengucapan yang berbeda dari aslinya. Hasil temuan juga menunjukkan bahwa apabila terdapat kuliner sejenis di budaya Jepang, informasi pada buku pertama-tama akan menyebutkan kuliner yang sejenis tersebut agar pembaca memiliki bayangan dan lebih mudah memahami kuliner warung yang diperkenalkan tersebut. Kategori kelas kata yang dimunculkan adalah nomina untuk nama-nama kuliner yang diperkenalkan. Tidak ditemukan adanya penggunaan verba untuk menjelaskan atau memperkenalkan cara memasak macam-macam kuliner warung tersebut.

5. Kesimpulan

Berdasarkan hasil dan pembahasan yang telah disajikan, dapat disimpulkan beberapa hal. Pertama, teks informasi kuliner warung yang dibuat untuk wisatawan Jepang, memperkenalkan kuliner warung tersebut apa adanya dalam hal penamaan makanan, yaitu menggunakan kata serapan yang ditandai dengan penggunaan huruf katakana. Kedua, kuliner warung yang dipilih untuk disajikan dalam teks informasi juga adalah kuliner yang sudah dirasa akan cocok dan masih dapat diterima di lidah orang Jepang dari aspek rasa.

6. Daftar Pustaka

- Badan Pusat Statistik. (2025, 7 Mei). Banyaknya Wisatawan Mancanegara yang Datang Langsung ke Bali Menurut Kebangsaan 2019-2024. *Badan Pusat Statistik Provinsi Bali*. <https://bali.bps.go.id/id/statistics-table/1/MTkzIzE=-banyaknya-wisatawan-mancanegara-yang-datang-langsung-ke-bali-menurut-kebangsaan-2019-2024.html> (22 Juni 2025).
- Kimbo. (2025). Mengenal Sekilas Sejarah tentang Bakso. *PT. Madusari Nusa Perdana*. <https://kimbo.id/berbagi-inspirasi/mengenal-sekilas-sejarah-tentang-bakso> (26 Juni 2025).

- Kruniadi, W. dan Riyanto (2024). *Ketahanan Pangan dan Gastronomi Lokal: Membangun Masa Depan Melalui Catering*. Banjar: Ruang Karya.
- Ma’as, A. (2023, 28 Maret). Asal-Usul Sajian Capcay, Makanan Lezat yang Diolah dari Sayuran Sisa. *Parapuan: Tumbuh bersama Kekuatan Mimpi Perempuan Indonesia*. <https://kids.grid.id/read/473742560/asal-usul-sajian-capcay-makanan-lezat-yang-diolah-dari-sayuran-sisa?page=all> (26 Juni 2025).
- Morita, Y. (2006). *Happii Happii Bari*. Tokyo: Futabasha.
- Pratama, R. (2025, 4 Februari). BPS Ungkap Lebih dari 6,3 Juta Wisatawan Mancanegara Kunjungi Bali Sepanjang 2024. *Suara Surabaya.net* <https://www.suarasurabaya.net/ekonomibisnis/2025/bps-ungkap-lebih-dari-63-juta-wisatawan-mancanegara-kunjungi-bali-sepanjang-2024/> (22 Juni 2025).
- Takahashi, M. (1996). *Suki ni Natchatta Bari*. Tokyo: Futabasha.
- Tempo. (2021, 15 Oktober). Mirip tapi Tak Sama, Ini Beda Yakitori Khas Jepang dengan Sate Ayam Indonesia. *Tempo* <https://www.tempo.co/gaya-hidup/mirip-tapi-tak-sama-ini-beda-yakitori-khas-jepang-dengan-sate-ayam-indonesia-464065> (26 Juni 2025)
- Theurillat, A. (2025, 6 Februari). Kunjungan Wisatawan Mancanegara: Fakta di Bulan November 2024. *Bali Management Villas* <https://balimanagement.villas/id/blogs/kunjungan-wisatawan-ke-bali/> (22 Juni 2025).
- Yustika, G. (2024, 13 november). 11 Resep Tempe Goreng, dari Tempe Biasa hingga Mendoan. *Orami Articles: Artikel Seputar Parenting, Kesehatan, Gaya Hidup dan Hiburan*. <https://www.orami.co.id/magazine/tempe-goreng> (26 Juni 2025).

Digitalisasi Pariwisata dan Erosi Kearifan Lokal

Ida Bagus Gde Pujaastawa
Universitas Udayana
gde_pujaastawa@unud.ac.id

Ida Ayu Dyana Prawerti
Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa
idaayudyana@gmail.com

Abstrak

Digitalisasi telah menjadi kekuatan transformatif dalam dunia pariwisata. Hal ini tidak hanya mengubah infrastruktur layanan dan pola konsumsi wisatawan, tetapi juga menggoyahkan tatanan nilai budaya komunitas lokal. Artikel ini mengkaji secara kritis bagaimana budaya teknologi wisata yang hadir melalui platform digital, media sosial, dan aplikasi perjalanan telah membentuk ulang relasi antara wisatawan dan masyarakat lokal, serta memicu berbagai bentuk erosi terhadap kearifan lokal yang menjadi fondasi identitas budaya dan keberlanjutan destinasi. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dinamika tersebut secara mendalam, sekaligus mengkritisi ketimpangan relasi antara kekuatan teknologi global dan pemangku budaya lokal dalam produksi serta sirkulasi narasi pariwisata. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif melalui analisis wacana kritis dan etnografi digital, studi ini mengeksplorasi bagaimana proses digitalisasi mengonstruksi ulang makna, citra, dan praktik budaya dalam konteks pariwisata. Representasi budaya yang dikurasi secara digital kerap menyingkirkan nilai lokal demi estetika yang sesuai dengan logika pasar. Akibatnya, banyak praktik tradisional mengalami penyederhanaan makna, komodifikasi, atau bahkan kehilangan kesakralannya. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa teknologi wisata bukanlah entitas yang netral, melainkan sarat dengan implikasi ideologis yang dapat melemahkan otoritas masyarakat lokal atas warisan budayanya. Artikel ini menawarkan kerangka konseptual baru untuk membangun pariwisata digital yang tidak hanya cerdas secara teknologi, tetapi juga arif secara budaya. Kontribusi utama dari kajian ini terletak pada pemetaan tingkat kerentanan budaya terhadap penetrasi digital, serta penyusunan rekomendasi kebijakan pariwisata yang lebih inklusif, adil, dan berakar pada nilai-nilai lokal.

Kata Kunci: digitalisasi pariwisata, kearifan lokal, etnografi digital, platform digital, media sosial, wisatawan, masyarakat lokal.

Abstract

Digitalization has emerged as a transformative force in the tourism industry. It not only reshapes service infrastructures and tourist consumption patterns but also disrupts the cultural value systems of local communities. This paper critically examines how the culture of tourism technology, manifested through digital platforms, social media, and travel applications, has reconfigured the relationship between tourists and local populations, while also triggering various forms of erosion of local wisdom, which serves as the foundation of cultural identity and destination sustainability. This research aims to explore these dynamics in depth, examining the asymmetrical relationship between the power of global technology and local cultural actors in the production and circulation of tourism narratives. Using a qualitative approach that combines critical discourse analysis and digital ethnography, this study explores how the process of digitalization reconstructs meaning, imagery, and cultural practices within the context of tourism. Digitally curated representations of culture often marginalize local values in favor of aesthetics aligned with market logic. As a result, many traditional practices

undergo semantic simplification, commodification, or even the loss of their sacredness. The findings of this research reveal that tourism technology is not a neutral entity; rather, it is laden with ideological implications that may undermine the authority of local communities over their cultural heritage. This paper offers a new conceptual framework for developing digital tourism that is not only technologically intelligent but also culturally wise. The primary contribution of this study lies in mapping the levels of cultural vulnerability to digital penetration and formulating tourism policy recommendations that are more inclusive, equitable, and grounded in local values.

Keywords: *tourism digitalization, local wisdom, digital ethnography, digital platforms, social media, tourists, local communities.*

1. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun terakhir, teknologi digital telah merambah hampir seluruh aspek kehidupan, termasuk sektor pariwisata. Inovasi seperti media sosial, Internet of Things (IoT), augmented reality (AR), dan big data telah merevolusi cara destinasi wisata dipromosikan, dikelola, dan dialami oleh wisatawan. Ibarat pisau bermata dua transformasi ini tidak hanya meningkatkan efisiensi ekonomi, tetapi juga memengaruhi pola interaksi sosial serta kesadaran budaya. Di satu sisi, digitalisasi menawarkan kemudahan dan aksesibilitas; namun di sisi lain, ia menyimpan potensi risiko terhadap pelestarian identitas dan nilai-nilai lokal (Jiang & Phoong, 2023).

Fenomena tersebut juga teramati dalam konteks pariwisata desa dan budaya lokal, di mana teknologi menjadi alat ganda: di satu sisi memperluas akses dan eksposur, namun di sisi lain dapat mengkomodifikasi dan mendiskualifikasi nilai-nilai kearifan lokal yang sakral. Sebagai contoh, studi di desa wisata menunjukkan bahwa aplikasi digital dan pengelolaan data meningkatkan kunjungan pengunjung, tetapi juga mempersempit kontekstualisasi spiritual dan sosial tradisi lokal jika dikelola hanya untuk *clicks* dan *shares*.

Kasus di Hanoi mempertegas dinamika tersebut sebagaimana Quynh dan Trang (2025) mencatat bahwa transformasi digital, mencakup pengembangan infrastruktur teknologi informasi, penerapan peta budaya berbasis digital, serta promosi wisata secara daring, membawa sejumlah manfaat seperti meningkatnya visibilitas destinasi dan kapasitas manajemen oleh pelaku lokal. Namun di balik kemajuan tersebut, muncul tantangan baru seperti berkurangnya autentisitas dalam hubungan sosial, meningkatnya ketergantungan pada teknologi, serta kesulitan dalam menjaga keseimbangan antara pelestarian tradisi dan tuntutan digitalisasi.

Secara teoritis, hal ini sejalan dengan wacana kritis tentang komodifikasi budaya. Ketika budaya direduksi menjadi produk visual demi mengejar jumlah "likes" atau "views", esensinya berisiko tercabut dari akar maknanya. Budaya yang sejatinya tumbuh dalam konteks

ritual dan komunikasi kolektif, dapat berubah menjadi sekadar objek estetis yang kehilangan kedalaman simbolik dan nilai sosialnya (Shepherd, 2002). Sejalan dengan itu, kajian mengenai Tourism 4.0 menekankan bahwa pengembangan teknologi harus dilakukan secara inklusif. Jika tidak, teknologi justru akan menjadi instrumen dominasi atas nilai-nilai budaya, alih-alih berfungsi sebagai sarana pelestarian atau revitalisasi lokal. Dalam konteks ini, digitalisasi dapat menciptakan jarak antara pelaku budaya dan representasi budayanya sendiri. Representasi tersebut sering kali dikendalikan oleh logika pasar dan algoritma platform digital, bukan oleh komunitas asalnya.

Lebih jauh lagi, meta-analisis literatur menunjukkan bahwa perhatian terhadap aspek sosial dan budaya digital dalam pariwisata kini meluas. Hasil review selama satu dekade (2012–2022) menunjukkan fokus studi tidak lagi semata efisiensi ekonomi, namun juga mencakup kesadaran budaya serta partisipasi masyarakat (Jiang & Phoong, 2023). Beberapa penelitian dari Tiongkok menyoroti tantangan penerapan teknologi canggih dalam sektor budaya dan pariwisata, seperti minimnya konten digital yang mengakar pada nilai lokal, dominasi pendekatan top-down dalam kebijakan, serta terbatasnya talenta digital di kalangan masyarakat tradisional (Ying et al., 2024; Qin, 2019; Yao et al., 2018)

Dengan demikian, urgensi penelitian ini terletak pada upaya untuk memahami bagaimana digitalisasi pariwisata dapat berfungsi tidak semata sebagai sarana promosi destinasi, tetapi juga sebagai instrumen strategis dalam pelestarian kearifan lokal, tanpa mengikis makna serta nilai-nilai budaya yang melekat di dalamnya. Artikel ini bertujuan untuk menelaah secara kritis dampak transformasi digital terhadap keberlangsungan kearifan lokal, khususnya dalam mengidentifikasi pergeseran makna tradisi, bentuk-bentuk resistensi maupun adaptasi yang dilakukan oleh komunitas lokal, serta mengeksplorasi berbagai mekanisme regulatif dan kebijakan yang berpotensi mendorong terciptanya praktik pariwisata digital yang adil secara kultural.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan wacana akademik sekaligus perumusan kebijakan dalam bidang pariwisata digital. Pertama, dengan memetakan potensi dampak erosif digitalisasi terhadap budaya lokal sebagai implikasi dari penetrasi teknologi dalam kehidupan komunitas. Kedua, dengan menyajikan perspektif kebijakan yang mendorong pembangunan pariwisata digital yang berpihak pada nilai-nilai budaya lokal. Ketiga, dengan menawarkan alternatif model pengelolaan pariwisata yang tidak hanya cerdas secara teknologi, tetapi juga arif secara budaya, sehingga mampu menjembatani inovasi dengan pelestarian.

2. Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif guna memahami secara mendalam dinamika digitalisasi dalam sektor pariwisata serta pengaruhnya terhadap keberlangsungan kearifan lokal. Pendekatan ini dipilih karena mampu menangkap nuansa makna, representasi, dan praktik budaya yang tidak selalu dapat dijelaskan secara numerik, melainkan melalui interpretasi atas narasi dan simbol yang berkembang, khususnya dalam ruang digital.

Pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur dan etnografi digital. Studi literatur dilakukan dengan menelaah berbagai sumber ilmiah seperti jurnal akademik, buku, laporan penelitian, dan artikel yang membahas topik-topik terkait digitalisasi, pariwisata, dan budaya lokal. Sumber-sumber ini diperoleh dari beragam basis data akademik, baik nasional maupun internasional, guna memperoleh pemahaman konseptual dan empiris yang komprehensif. Etnografi digital dimanfaatkan untuk mengamati representasi dan praktik budaya dalam ruang daring. Penelusuran dilakukan pada berbagai platform digital seperti media sosial (Instagram, TikTok, YouTube), situs web pariwisata, blog perjalanan, dan forum daring yang membicarakan atau menampilkan elemen-elemen kearifan lokal. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengamati bentuk-bentuk ekspresi budaya yang muncul, mengalami perubahan, atau mengalami negosiasi makna dalam konteks digital.

Analisis data dilakukan secara bertahap dengan menggabungkan pendekatan analisis tematik dan analisis wacana kritis. Melalui analisis tematik, peneliti mengidentifikasi pola-pola, isu-isu utama, dan kategori-kategori penting yang muncul dari hasil studi literatur dan pengamatan digital. Analisis ini membantu dalam menemukan kecenderungan umum mengenai bagaimana digitalisasi memengaruhi eksistensi dan pemaknaan terhadap kearifan lokal. Sementara itu, analisis wacana kritis digunakan untuk menelaah cara-cara narasi dan representasi tentang budaya lokal dikonstruksi dalam ruang digital. Analisis ini tidak hanya memerhatikan isi pesan yang disampaikan, tetapi juga bagaimana bahasa, simbol, dan visualitas digunakan untuk merepresentasikan kearifan lokal—baik dalam bentuk pelestarian, adaptasi, maupun komodifikasi. Dengan pendekatan ini, peneliti dapat memahami relasi kekuasaan, ideologi, dan kepentingan yang tersirat dalam wacana digital tentang budaya.

Untuk memastikan validitas temuan, dilakukan proses triangulasi data dengan membandingkan hasil analisis dari berbagai jenis sumber dan platform. Selain itu, prinsip-prinsip etika penelitian digital diterapkan secara ketat, antara lain dengan menjaga kerahasiaan identitas pengguna digital, serta memastikan bahwa data yang dianalisis bersifat publik dan terbuka untuk umum.

3. Paradoks Digitalisasi dalam Pariwisata dan Erosi Tradisi Lokal

Digitalisasi telah merevolusi dunia pariwisata dengan membuka akses, promosi, dan eksposur budaya secara luas. Namun, di balik kemudahan ini, muncul paradoks: tradisi lokal yang ditampilkan melalui media digital justru berisiko kehilangan makna aslinya. Nilai-nilai kearifan yang dulu tumbuh dari praktik kolektif dan spiritual kini sering direduksi menjadi konten visual yang disesuaikan dengan logika pasar. Bagian ini mengulas bagaimana teknologi digital membentuk ulang representasi budaya, sekaligus memunculkan ketegangan antara pelestarian dan komodifikasi tradisi.

3.1 Transformasi Budaya dalam Lanskap Digital

Dalam dekade terakhir, perkembangan teknologi digital telah merevolusi aspek budaya di sektor pariwisata. Jiang dan Phoong (2023) melalui tinjauan bibliometrik menyoroti bagaimana digitalisasi telah mendukung kesadaran budaya dan partisipasi masyarakat lokal melalui media digital, termasuk *augmented reality* (AR) dan *virtual reality* (VR), big data, dan platform virtual, meskipun disadari bahwa terdapat ketidakseimbangan antara dimensi sosial dan ekonomi yang belum sepenuhnya terintegrasi. Hal ini menunjukkan bahwa lanskap budaya tidak hanya direpresentasikan secara digital, tetapi mengalami perubahan substantif dalam persepsi, interaksi, dan nilai.

Bekele dan Raj (2024), melalui bibliometric review di jurnal *Tourism Review* menyebutkan empat klaster utama dalam digitalisasi pariwisata: inovasi digital, ekosistem pariwisata pintar, e-Tourism, dan pengalaman destinasi cerdas. Mereka menegaskan bahwa aplikasi seperti VR/AR dan twin digital berfungsi sebagai mediator pengalaman budaya yang memungkinkan wisatawan “merasakan” nilai-nilai lokal tanpa interaksi fisik langsung. Fenomena ini membawa dua implikasi utama, yaitu:

(1) Desentralisasi dan Demokratisasi Akses Budaya.

Teknologi digital memungkinkan akses lebih luas terhadap konten budaya lokal—dalam format video, audio, virtual tour—yang sebelumnya terbatas pada pengunjung langsung. Ini membuka kesempatan bagi khalayak global untuk memahami dan mengapresiasi budaya lokal tanpa hadir secara fisik. Namun, ini juga berpotensi menghasilkan “flattening effect”: penyederhanaan narasi kompleks menjadi format publik yang mudah dikonsumsi, tanpa konteks mendalam (Jiang & Phoong, 2023);

(2) Komodifikasi Budaya melalui Platform Digital.

AR/VR dan aplikasi smartphone memungkinkan “paket pengalaman budaya” dibuat untuk maksimum engagement. Bekele & Raj (2024) mengemas ini dalam “destination experience” — bagaimana pengalaman budaya dikurasi secara digital agar mudah dinikmati oleh konsumen keuntungan pariwisata. Sayangnya, narasi budaya lokal sering kali dioptimalisasi untuk algoritma engagement—dapat mereduksi makna ritual atau nilai spiritual dalam format hiburan cepat.

Lebih lanjut, teknologi digital memperluas skop ‘cultural brokers’—dari pemandu lokal menjadi penyipta konten digital (influencer, tutorial budaya, vlog), yang memengaruhi cara budaya dipersepsi publik. Transformasi ini menciptakan “cincture mediasi” di mana budaya lokal tidak lagi langsung dikonsumsi, tapi diwakili melalui konten layar. Bekele & Raj (2024) mencatat bahwa e-Tourism memposisikan platform digital sebagai pihak ketiga yang membentuk ekspektasi wisatawan melalui rating, review, dan storytelling digital.

Transformasi budaya dalam lanskap digital membawa perubahan yang mendalam dan kompleks. Aktivitas budaya yang sebelumnya tumbuh dalam konteks ritual dan interaksi kolektif kini semakin bergeser menjadi produk visual yang dikemas untuk konsumsi cepat. Representasi digital memang membuka akses global terhadap keragaman budaya, namun di saat yang sama menghadirkan risiko penyederhanaan makna. Nilai-nilai budaya tak jarang ditentukan oleh logika algoritma dan tuntutan model bisnis platform digital, yang lebih mengutamakan engagement ketimbang substansi. Oleh karena itu, penting untuk memperluas ruang dialog budaya—bukan semata demi mengejar visibilitas, tetapi untuk menjaga kesahihan makna dan integritas budaya di tengah arus digitalisasi.

3.2 Kearifan Lokal sebagai Modal Budaya yang Tergerus

Dalam konteks pembangunan pariwisata berkelanjutan, kearifan lokal kerap diposisikan sebagai salah satu bentuk modal budaya yang memiliki nilai strategis. Nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dianggap mampu memberikan landasan identitas dan arah etis bagi praktik kepariwisataan yang berpihak pada komunitas lokal. Namun, dalam praktiknya, arus globalisasi dan komersialisasi digital telah menciptakan tekanan terhadap keberlangsungan nilai-nilai tersebut. Perubahan cara produksi, konsumsi, hingga representasi budaya dalam ruang wisata kian memperlihatkan adanya pergeseran makna dan fungsi dari kearifan lokal itu sendiri.

Studi Citrawati (2020) mengenai produksi kerajinan cenderamata di Desa Sebatu, Gianyar, Bali, menjelaskan bahwa kerajinan berbasis budaya lokal mengalami transformasi

menjadi produk massal untuk konsumsi wisatawan. Proses produksi dan penyajian produk budaya tidak lagi mengedepankan makna simbolik dan nilai spiritual yang melekat, melainkan diarahkan pada selera pasar. Transformasi ini tidak hanya mencerminkan komersialisasi, tetapi juga mereduksi budaya menjadi sekadar visual ekonomi yang dikemas tanpa mengindahkan kedalaman makna kultural yang sebelumnya menyertainya.

Fenomena serupa juga tampak di sejumlah kawasan wisata di Bali. Di Desa Jatiluwih, yang dikenal dengan implementasi nilai-nilai Tri Hita Karana, pengembangan pariwisata berkelanjutan berbasis kearifan lokal mengalami pemaknaan ulang akibat dominasi orientasi ekonomi. Sakralitas dan relasi harmoni alam-manusia-Tuhan, yang menjadi inti ajaran tersebut mulai terpinggirkan oleh logika efisiensi dan profitabilitas wisata (Wismayanti, 2020). Di kawasan Canggu, dinamika turistifikasi berkembang sangat pesat, sehingga manajemen ruang desa adat menjadi semakin berorientasi pada pasar. Situasi ini menyebabkan nilai-nilai kearifan lokal mengalami subordinasi dalam kebijakan pembangunan pariwisata yang lebih mengutamakan pertumbuhan ekonomi daripada keberlanjutan budaya (Arimbawa et al., 2022).

Hal serupa juga dapat diamati di kawasan pesisir Nusa Penida. Tradisi Nyepi Segara, yang selama ini dijaga sebagai bagian dari modal sosial komunitas pesisir, mulai tergerus oleh tekanan dari aktivitas wisata pantai yang terus berkembang. Meskipun tradisi tersebut masih berlangsung, intensitas dan makna spiritualnya menghadapi tantangan dari kepentingan komersial yang semakin dominan (Abiyoga et al., 2023).

Transformasi-transformasi tersebut memperlihatkan adanya tarik-menarik antara pelestarian nilai-nilai lokal dan dorongan untuk memenuhi tuntutan ekonomi global. Kearifan lokal yang sebelumnya menjadi fondasi identitas kultural dan dimensi sakralitas komunitas kini terdesak oleh logika nilai tukar dan persepsi pasar terhadap apa yang layak ditampilkan sebagai “budaya”.

Penelitian Windutama et al. (2020) di Desa Kediri, Tabanan, misalnya, menyoroti perubahan signifikan dalam praktik tradisi Okokan. Ritual yang awalnya merupakan ekspresi solidaritas sosial dan spiritual masyarakat kini diproduksi ulang sebagai atraksi wisata. Bentuk penyajiannya mengalami penyesuaian dengan kebutuhan konsumsi wisatawan, seperti penggunaan jadwal pertunjukan tetap, tiket masuk, materi promosi visual, dan pengemasan paket wisata. Kenyataan ini menunjukkan semakin dominannya mekanisme pasar dalam mengatur bentuk dan makna suatu tradisi budaya.

Di luar Bali, studi yang dilakukan oleh Padori, Syafril, dan Pramono (2023) terhadap rumah gadang di Solok Selatan menunjukkan pergeseran fungsi ruang adat tersebut dari tempat

sakral pelaksanaan ritual menjadi *homestay* dan ruang komersial. Transformasi ini memperlihatkan adanya dislokasi makna, di mana nilai-nilai kearifan lokal harus tunduk pada logika ekonomi yang mendominasi sektor pariwisata.

Temuan dari studi-studi tersebut memperjelas beberapa pola utama dalam transformasi budaya yang terjadi di berbagai destinasi wisata berbasis kearifan lokal. Pertama, terjadi perubahan fungsi budaya dari ruang kolektif spiritual menjadi entitas komersial yang mudah diakses dan dikonsumsi oleh wisatawan. Kedua, terdapat kecenderungan reduksi makna simbolik, di mana elemen ritual dan spiritual direpresentasikan ulang sebagai daya tarik visual atau estetis tanpa konteks nilai yang mendalam. Ketiga, proses digitalisasi memperkuat peran algoritma komersial sebagai mediator antara pelaku budaya dan wisatawan. Melalui media sosial, platform pemesanan daring, dan strategi branding digital, terbentuk ekspektasi terhadap paket budaya yang menyenangkan secara visual, meskipun mengabaikan aspek keaslian dan kedalaman makna budaya.

Pada akhirnya, kearifan lokal yang semestinya berfungsi sebagai penyangga nilai dan identitas komunitas menjadi semakin terpinggirkan. Ketika filosofi dan fungsi ritual diabaikan demi penyediaan layanan wisata yang cepat dan praktis, terjadi pergeseran besar dalam persepsi atas budaya lokal itu sendiri. Rumah gadang, misalnya, tak lagi menjadi simbol komunitas adat, melainkan sekadar akomodasi turis. Demikian pula tradisi Okokan, yang semula sarat makna solidaritas, kini hanya tampil sebagai atraksi visual yang dikemas untuk pasar.

Fenomena tersebut mencerminkan bentuk resistensi struktural terhadap nilai-nilai lokal dalam kerangka industri pariwisata. Kearifan lokal masih diakui sebagai komponen penting dalam narasi promosi pariwisata, tetapi posisinya hanya sebagai pelengkap atau “nilai tambah”, bukan sebagai prinsip utama. Representasi budaya kini lebih ditentukan oleh logika pasar digital, yang menekankan pada seberapa besar potensi keterlibatan pengguna (*engagement*) dibandingkan kedalaman substansi budaya itu sendiri.

3.3 Teknologi Wisata dan Mediasi Nilai Nilai Tradisi

Kemunculan berbagai platform digital seperti TikTok, Instagram, dan TripAdvisor telah secara signifikan mengubah cara budaya tradisional direpresentasikan dalam konteks pariwisata. Teknologi tidak lagi sekadar berfungsi sebagai alat bantu promosi, tetapi telah berkembang menjadi perantara utama yang membentuk cara wisatawan memahami dan memaknai budaya lokal. Gretzel dan Jamal (dalam Schumann et al., 2012) menekankan bahwa

teknologi berperan sebagai kekuatan mediatif yang memengaruhi bagaimana nilai budaya dan identitas destinasi disampaikan kepada wisatawan melalui media digital.

Platform-platform digital ini memperkenalkan narasi budaya yang mengandalkan visualisasi dan konsumsi pengalaman. Konten yang dibuat oleh pengguna atau *user-generated content* (UGC), seperti ulasan di TripAdvisor maupun unggahan di Instagram, secara aktif membentuk citra tradisi lokal dan ritual adat melalui tayangan visual serta sistem penilaian publik. Milano et al. (dalam Živković et al., 2014) menjelaskan bahwa media sosial telah menjadi pusat dari tren berbagi pengalaman wisata baik sebelum, selama, maupun setelah perjalanan. Proses ini menciptakan citra destinasi yang dibentuk melalui publikasi konten, interaksi antar pengguna, dan evaluasi kolektif.

Studi yang dilakukan oleh Blanco Moreno et al. (2024) menemukan bahwa keterlibatan pengguna terhadap konten Instagram mengenai destinasi wisata berpengaruh secara signifikan terhadap niat kunjungan. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa minat tersebut lebih banyak didorong oleh konsumsi visual yang bersifat superfisial dibandingkan apresiasi terhadap nilai budaya yang lebih mendalam. Fenomena ini sering disebut sebagai *Instagram tourism*, yaitu bentuk perjalanan wisata yang termotivasi oleh eksposur media visual semata, bukan oleh ketertarikan autentik terhadap warisan budaya lokal.

Sementara itu, penelitian sistematis oleh Tandafatu et al. (2024) yang menelaah transformasi digital dalam pengalaman wisata mengidentifikasi bahwa penggunaan aplikasi pemesanan daring, teknologi Internet of Things (IoT), dan realitas virtual (VR) telah meningkatkan aksesibilitas serta memperkaya pengalaman destinasi bagi wisatawan. Teknologi ini memfasilitasi interaksi digital yang lebih intim dan fleksibel. Namun demikian, para peneliti tersebut juga memperingatkan adanya potensi reduksi nilai-nilai budaya apabila teknologi pariwisata tidak dirancang dengan mempertimbangkan konteks lokal dan filosofi budaya secara komprehensif.

Temuan-temuan tersebut mengarah pada beberapa implikasi penting terkait cara teknologi memediasi nilai-nilai tradisi. Pertama, terjadi proses kurasi visual terhadap ekspresi budaya lokal. Konten digital cenderung hanya menampilkan aspek yang bersifat estetis seperti tarian, pakaian adat, atau bentuk arsitektur, tanpa menjelaskan makna filosofis atau spiritual yang terkandung di dalamnya. Kedua, narasi budaya kini lebih banyak dikendalikan oleh mekanisme algoritma platform digital. Sistem ulasan, peringkat, dan logika *engagement* menentukan narasi dominan yang diterima oleh wisatawan, sementara dimensi simbolik dan spiritual dari budaya cenderung terabaikan. Ketiga, terjadi penyederhanaan kompleksitas

budaya melalui digitalisasi konten singkat. Ritual dan festival budaya sering kali direpresentasikan dalam bentuk video pendek tanpa narasi kontekstual, yang berfokus pada daya tarik visual dan bukan pada substansi nilai. Tujuan dari penyebaran konten ini cenderung untuk mendapatkan keterlibatan pengguna yang tinggi, bukan untuk mempertahankan makna lokal secara otentik. Keempat, terdapat pergeseran motivasi kunjungan wisata. Wisatawan lebih banyak terdorong oleh daya tarik visual dari konten digital dibandingkan dengan dorongan untuk memahami dan menghargai nilai-nilai budaya secara mendalam (Blanco Moreno et al., 2024).

Secara keseluruhan, teknologi digital dalam sektor pariwisata telah membentuk representasi budaya yang cenderung dangkal dan bersifat komersial. Platform digital sebagai mediator utama cenderung merepresentasikan budaya lokal berdasarkan logika algoritmik yang berorientasi pada keterlibatan pengguna. Dalam logika ini, budaya menjadi komoditas visual yang cepat dikonsumsi dan dibagikan, namun kehilangan kedalaman makna. Untuk menjaga keberlangsungan nilai-nilai tradisi di tengah dominasi teknologi digital, diperlukan strategi pengelolaan konten budaya yang mampu menyeimbangkan antara daya tarik visual dan pelestarian substansi budaya lokal.

4. Analisis Kritis atas Dampak Digitalisasi terhadap Kearifan Lokal

Transformasi digital dalam sektor pariwisata tidak hanya mengubah cara destinasi dipromosikan dan dikunjungi, tetapi juga memengaruhi cara tradisi lokal dipersepsi, direpresentasikan, dan dipraktikkan. Dalam konteks budaya, digitalisasi tidak sekadar menghadirkan kemudahan akses, melainkan juga menjadi kekuatan mediatif yang mampu mendisrupsi tatanan nilai, memicu komodifikasi simbolik, dan menciptakan ruang-ruang negosiasi makna di tingkat komunitas. Bagian ini menyajikan analisis kritis terhadap bagaimana intervensi teknologi digital berdampak pada kearifan lokal, baik dalam bentuk erosi nilai-nilai sakral, krisis representasi budaya, hingga munculnya respons-respons adaptif dan resistif dari masyarakat lokal. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih utuh atas dinamika sosial budaya yang berlangsung di tengah arus digitalisasi pariwisata.

4.1 Disrupsi Digital terhadap Tradisi Lokal

Perkembangan teknologi digital dalam lanskap pariwisata tidak hanya memperluas akses dan eksposur terhadap kebudayaan lokal, tetapi juga membawa konsekuensi besar terhadap bentuk, fungsi, dan makna dari tradisi-tradisi yang diwariskan secara turun-temurun.

Proses digitalisasi, meskipun kerap dimaknai sebagai instrumen pelestarian dan promosi budaya, pada kenyataannya sering kali menimbulkan disrupsi mendalam terhadap praktik budaya lokal. Disrupsi ini bukan hanya berlangsung di permukaan visual atau bentuk luar tradisi, tetapi juga menyusup hingga ke dalam struktur simbolik dan makna sakral yang terkandung di dalamnya.

Tradisi yang sebelumnya dijalankan dalam ruang-ruang sosial dan spiritual komunitas kini perlahan digeser menuju panggung-panggung digital yang dikendalikan oleh logika pasar wisata. Platform media sosial dan sistem pemasaran digital telah menuntut agar praktik budaya ditampilkan dalam bentuk yang lebih menarik secara visual, ringkas secara durasi, dan mudah dikonsumsi oleh audiens global. Dalam proses ini, nilai-nilai filosofis dan fungsi sosial dari tradisi sering kali direduksi menjadi sekadar citra eksotis yang dapat dijual. Seperti ditunjukkan oleh Ariza-Colpas et al. (2023), teknologi seperti *augmented reality* yang digunakan dalam pelestarian warisan budaya cenderung memvisualisasikan situs atau tradisi sebagai objek estetis yang statis, alih-alih sebagai praktik hidup yang mengandung dinamika sosial dan spiritual. Akibatnya, tradisi yang terdigitalisasi kerap kehilangan konteks dan kedalaman maknanya, menjadi fragmen-fragmen simbolik yang lepas dari akar kulturalnya.

Fenomena ini makin kompleks ketika disrupsi digital tidak hanya berdampak pada cara tradisi ditampilkan, tetapi juga menggeser fungsi sosial dan ekonomi yang selama ini melekat padanya. Dalam studi bibliometrik dan analisis konten yang dilakukan oleh Vu et al. (2025), salah satu tren utama dalam transformasi digital pariwisata adalah munculnya konsep *digital folklore*, yakni bagaimana elemen-elemen budaya lokal ditata ulang untuk menjadi konten promosi wisata di dunia maya. Tradisi tidak lagi semata-mata menjadi ruang kolektif untuk memperkuat identitas atau spiritualitas komunitas, tetapi berubah menjadi “produk budaya” yang diorientasikan pada kebutuhan pasar dan algoritma. Di titik ini, terjadi pergeseran fungsi yang tersamar namun mendasar: dari praksis makna menjadi komoditas tontonan.

Kondisi tersebut semakin diperparah oleh ketimpangan relasi kuasa dalam proses digitalisasi budaya. Komunitas lokal, yang merupakan pemilik otoritatif atas warisan tradisinya, sering kali tidak memiliki akses, kapasitas teknis, maupun kuasa naratif dalam menentukan bagaimana tradisi mereka direpresentasikan di ruang digital. Seperti diungkapkan Sampaio de Almeida et al. (2025) dalam telaah mereka tentang penggunaan *digital twins* dalam pariwisata, mayoritas inisiatif digitalisasi budaya masih lebih menekankan aspek teknis dan estetika dibanding melibatkan komunitas sebagai subjek utama. Narasi budaya lokal pun rawan dikendalikan oleh aktor eksternal seperti pelaku wisata, lembaga promosi, atau bahkan

platform teknologi itu sendiri. Tradisi yang muncul dalam dunia digital akhirnya lebih mencerminkan konstruksi pasar daripada ekspresi budaya yang autentik.

Situasi ini menghadirkan bentuk erosi kultural yang tidak kasatmata, yakni ketika makna-makna terdalam dari suatu praktik budaya perlahan dikikis oleh tuntutan visual, eksposur, dan komodifikasi. Tradisi tidak lenyap secara fisik, tetapi mengalami proses transformasi yang menghilangkan konteks, memperdangkal fungsi, dan memindahkan kendali naratif dari tangan komunitas ke algoritma. Hal ini menjadi persoalan serius ketika pelestarian budaya dibungkus dalam wacana “inovasi digital” namun justru menghasilkan eksklusivitas terhadap pengetahuan lokal.

Disrupsi digital terhadap tradisi lokal, dengan demikian, bukanlah proses yang netral. Ia membawa implikasi epistemologis dan politik yang luas. Di satu sisi, teknologi memberi peluang baru bagi penyebaran budaya dan akses publik terhadap kekayaan tradisi. Namun di sisi lain, ia juga membuka ruang dominasi bagi narasi-narasi global yang cenderung mereduksi kompleksitas budaya menjadi sesuatu yang dapat dikonsumsi secara instan. Komunitas lokal, bila tidak memiliki kedaulatan digital, akan terus berada di posisi subordinat dalam struktur representasi budaya yang dibentuk oleh pasar wisata digital.

Dengan mempertimbangkan berbagai dinamika tersebut, penting untuk menempatkan digitalisasi bukan sebagai solusi tunggal atas pelestarian tradisi, melainkan sebagai medan kontestasi makna dan kuasa. Tantangan ke depan bukan hanya soal bagaimana teknologi digunakan, tetapi juga soal siapa yang menggunakannya, untuk kepentingan siapa, dan dengan narasi seperti apa. Dalam konteks ini, resistensi kultural, strategi adaptasi kritis, serta pelibatan aktif komunitas lokal dalam proses digitalisasi menjadi kunci untuk mencegah tradisi lokal mengalami pengaburan makna yang lebih dalam.

4.2 Komodifikasi Budaya dan Krisis Representasi Simbolik

Digitalisasi dalam sektor pariwisata telah mengubah elemen-elemen tradisi menjadi objek visual yang mudah dikonsumsi, memicu terjadinya proses komodifikasi budaya sekaligus menciptakan krisis representasi simbolik. Dalam konteks ini, nilai-nilai spiritual, fungsi sosial, serta latar historis dari berbagai praktik tradisional kian dikonstruksi ulang menjadi konten promosi, souvenir, atau pertunjukan singkat demi menarik minat wisatawan. Pergeseran paradigma ini menekankan aspek visual dan daya tarik estetika ketimbang substansi dan kedalaman makna budaya yang melekat.

Dalam studi kasus Wayang Beber Sekartaji Museum di Pacitan, Riyanto dan Arista (2023) menunjukkan bagaimana elemen budaya seperti Wayang Beber Pancasila dan media kertas tradisional (kertas dluwang) direkonstruksi menjadi produk komersial sekaligus sarana kampanye identitas budaya. Dalam kerangka ini, komodifikasi berfungsi sebagai media reinterpretasi budaya, khususnya ketika proses tersebut dikendalikan oleh komunitas lokal sebagai aktor utama.

Namun demikian, tidak semua bentuk komodifikasi bersifat pro-kultural. Penelitian oleh Mudana dan Ribek (2017) terhadap seni lukis Wayang Kamasan di Bali mengungkapkan bahwa transformasi tradisi menjadi produk souvenir sering kali mengaburkan dimensi filosofis dan konteks ritual yang menyertainya. Karya seni yang sebelumnya berakar kuat pada nilai religius kini direduksi menjadi objek estetika belaka, kehilangan kedalaman spiritualnya (Mudana & Ribek, 2017). Fenomena serupa juga tercermin dalam praktik kerajinan anyaman atau di Karangasem, Bali. Ariningsih (2021) mencatat bahwa proses komodifikasi dalam kasus ini telah menggeser fungsi ritual kerajinan menjadi sekadar barang dagangan. Pola produksi yang sebelumnya mengikuti siklus budaya kini tunduk pada logika permintaan pasar, mengabaikan nilai-nilai lokal yang sebelumnya menjadi landasan.

Dalam konteks yang lebih luas, komodifikasi budaya di era globalisasi sering kali memunculkan krisis representasi simbolik, di mana budaya tampil sebagai citra visual yang dipoles demi kepentingan viralitas dan konsumsi. Konsep *tourist gaze* yang dikemukakan oleh Cohen (1988) mengilustrasikan bagaimana representasi budaya dikonstruksi untuk memenuhi ekspektasi turis, bukan merefleksikan realitas kehidupan komunitas lokal. Akibatnya, stereotip visual menjadi norma, dan kekayaan makna yang terkandung dalam tradisi lokal kian terpinggirkan. Gejala serupa juga tampak dalam konteks nasional. Studi Parmadi dan Benardin (2021) di Bengkulu menunjukkan bahwa seni tradisional acapkali distandarisasi menjadi *pseudo-art* sebagai representasi yang kehilangan makna aslinya, hanya demi memenuhi tuntutan estetika industri pariwisata.

Kondisi ini diperburuk oleh logika algoritma media sosial yang cenderung mengedepankan konten visual singkat dan impresif. Ritual yang kompleks dan narasi filosofis dari sebuah tradisi kerap tereliminasi karena tidak sesuai dengan format konsumsi digital yang dominan di platform seperti Instagram atau TikTok. Meskipun demikian, peluang untuk mengelola komodifikasi budaya secara produktif tetap terbuka, terutama apabila komunitas lokal dapat memainkan peran aktif dalam mengendalikan narasi yang dibangun. Riyanto dan Arista (2023) menegaskan pentingnya keterlibatan komunitas sebagai pemilik sah budaya

dalam proses komodifikasi yang inklusif, sehingga nilai-nilai lokal dapat tetap dimasukkan dalam produk komersial sekaligus mendukung keberlanjutan ekonomi komunitas. Gagasan serupa diperkuat oleh Coşkun (2021), yang menekankan bahwa pencarian terhadap keaslian dalam pengalaman wisata dapat mendorong terjadinya komodifikasi budaya. Namun, bila dikelola secara sadar dan reflektif, proses ini tidak hanya membuka peluang ekonomi, tetapi juga menjadi strategi pelestarian identitas budaya yang efektif.

Tantangan utama yang mengemuka adalah bagaimana membedakan antara komodifikasi yang bersifat visual dan instrumental dengan komodifikasi yang reflektif dan partisipatoris. Komodifikasi reflektif melibatkan dialog bermakna antara pencipta budaya, wisatawan, dan komunitas lokal, serta menekankan narasi dan pemahaman mendalam alih-alih sekadar estetika. Tanpa adanya dialog tersebut, tradisi lokal berisiko direduksi menjadi artefak visual tanpa makna, kehilangan harmoni antara bentuk, fungsi, dan identitas yang selama ini menjadi penopang utamanya.

4.3 Adaptasi dan Resistensi dalam Praktik Komunitas Lokal

Pada umumnya komunitas lokal menanggapi disrupsi digital pariwisata dengan dua bentuk respons utama, yaitu adaptasi strategis dan resistensi kultural. Adaptasi terjadi ketika komunitas mengadopsi teknologi digital dengan cara kritis dan kontekstual, sementara resistensi muncul sebagai upaya mempertahankan nilai-nilai tradisional dari penetrasi teknologi yang dianggap mengancam integritas budaya.

Dalam kasus Kampung Adat Kuta (Ciamis, Jawa Barat), Friskawati dan Rianto (2025) menemukan bahwa sebagian warga menolak penggunaan teknologi komunikasi modern karena dianggap bertentangan dengan nilai tradisi. Perbedaan generasi semakin memperuncing dilema ini. Generasi tua cenderung menolak teknologi, sementara generasi muda cenderung mengadopsinya, meskipun hal tersebut bisa melemahkan kohesi budaya.

Dari perspektif adaptasi, studi yang dilakukan oleh Subekti dan Novianti (2023) mengenai usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM) di kawasan pariwisata pesisir Indonesia mengungkap bahwa para pelaku usaha lokal secara pragmatis memanfaatkan berbagai platform digital seperti Instagram dan Agoda guna memperluas jangkauan pasar mereka. Namun demikian, pemanfaatan teknologi digital ini tidak berlangsung secara otomatis atau spontan. Proses adaptasi tersebut menuntut adanya pelatihan yang berkelanjutan, pendampingan yang intensif, serta ketersediaan infrastruktur digital yang memadai agar transformasi digital benar-benar dapat memberikan manfaat yang optimal. Tanpa adanya dukungan yang menyeluruh

tersebut, rendahnya literasi media serta munculnya resistensi psikologis terhadap perubahan teknologi tetap menjadi hambatan signifikan dalam proses adaptasi.

Model pemberdayaan yang menghubungkan komunitas dengan transformasi digital juga ditemukan di Desa Lemponsari. Astuti et al. (2024) menunjukkan bahwa ketika komunitas diberi pelatihan dan hak partisipasi aktif, transformasi digital bisa mendukung pelestarian budaya dan pariwisata. *Empowerment* yang tinggi berkorelasi positif dengan kesiapan komunitas dalam mempertahankan tradisi melalui mediatisasi digital.

Beberapa komunitas menata ulang tradisi dengan memanfaatkan teknologi digital sebagai sarana revitalisasi budaya. Coşkun (2021) menyebut bahwa pencarian pengalaman otentik mendorong komunitas untuk mengadopsi komodifikasi budaya dengan sadar, namun tetap menjaga makna simbolik di balik praktik budaya. Hal ini menunjukkan bahwa adaptasi digital tidak selalu berarti kompromi identitas budaya. Adaptasi juga terlihat dalam kasus pengembangan desa wisata pintar di Bali seperti Kenderan Village. Wisudayati et al. (2025) menyoroti bagaimana festival budaya dan kompetensi digital dikombinasikan untuk menciptakan *living culture* sebagai produk wisata. Pendekatan ini memasukkan ide *circular economy* dan teknologi komunitas berbasis Tri Hita Karana yang berpijak pada nilai lokal sekaligus ramah wisata modern.

Meskipun demikian, bentuk adaptasi terhadap teknologi digital tidak selalu diterima secara universal. Penelitian yang dilakukan oleh Cai dan McKenna (2023) mengidentifikasi munculnya tren *digital free tourism*, yakni suatu bentuk resistensi kontemporer terhadap tekanan konektivitas digital dan strategi pemasaran berbasis teknologi. Dalam konteks ini, sebagian wisatawan dari generasi tertentu justru menunjukkan penolakan terhadap pengalaman wisata yang terlalu termediasi oleh teknologi, dan sebaliknya, lebih menghargai bentuk interaksi budaya yang berlangsung secara alami dan otentik. Fenomena ini membuka ruang bagi komunitas lokal yang memilih untuk mempertahankan tradisi mereka tanpa mengadopsi digitalisasi secara menyeluruh.

Respons komunitas terhadap disrupsi digital juga sangat terkait dengan ketimpangan akses dan kapabilitas digital. Wisudayati et al. (2025) mencatat bahwa akses terhadap infrastruktur digital dan literasi menjadi faktor penentu apakah komunitas mampu memanfaatkan digitalisasi untuk memperkuat praktik budaya, atau justru teralienasi oleh proses teknologi yang tidak inklusif.

Dengan demikian, adaptasi digital komunitas lokal tidak bisa dipandang monolitik. Ia merupakan spektrum antara adopsi kritis yang berpijak pada kontrol naratif dan *empowerment*,

serta resistensi yang lahir dari kesadaran akan ancaman terhadap nilai budaya. Keseimbangan di antara keduanya mencerminkan sejauh mana digitalisasi pariwisata bisa dipakai sebagai alat revitalisasi budaya atau sebaliknya sebagai agen erosi kearifan lokal.

4.4 Relasi Kuasa dan Marjinalisasi Narasi Lokal

Digitalisasi dalam sektor pariwisata tidak dapat dipahami semata sebagai persoalan teknologis, melainkan juga sebagai manifestasi dari relasi kuasa dalam produksi pengetahuan dan representasi budaya. Ketika platform digital seperti Tripadvisor, Google Maps, dan Instagram menjadi medium utama dalam diseminasi informasi pariwisata, muncul pertanyaan kritis yang perlu diajukan: narasi siapa yang diberi ruang utama, dan siapa yang tersingkir dari medan representasi tersebut?

Dalam banyak kasus, algoritma yang mengatur sirkulasi konten digital lebih memprioritaskan materi yang menarik secara visual dan memiliki potensi komersial tinggi, dibandingkan narasi-narasi yang merepresentasikan kearifan lokal secara otentik. Pola ini memperkuat dominasi aktor-aktor besar dalam ekosistem pariwisata digital seperti operator tur berskala internasional, *influencer* global, serta korporasi platform digital yang memiliki kapasitas untuk mengemas ulang budaya lokal agar sesuai dengan selera pasar global. Sebagaimana diuraikan oleh Büscher dan Fletcher (2020), ekonomi platform dalam pariwisata telah melahirkan bentuk baru kolonialisme digital, di mana komunitas lokal direduksi menjadi objek eksotis dalam arus informasi yang dikendalikan oleh pihak eksternal.

Dalam konteks Indonesia, temuan Maharani dan Dewantara (2023) mengungkap bahwa narasi budaya Bali yang beredar di media sosial kerap mengalami penyederhanaan dan distorsi makna guna memenuhi ekspektasi wisatawan internasional. Komunitas lokal tidak sepenuhnya memiliki ruang untuk memproduksi narasi tandingan dan sering kehilangan otoritas terhadap representasi budayanya sendiri. Ketimpangan ini diperburuk oleh disparitas literasi digital serta ketimpangan dalam kepemilikan infrastruktur teknologi.

Fenomena serupa juga teridentifikasi di kawasan lain. Penelitian Mulyana dan Nugroho (2022) di situs warisan budaya Borobudur menunjukkan bahwa digitalisasi justru menciptakan keterputusan antara masyarakat lokal dan situs sakral yang selama ini memiliki makna spiritual mendalam. Representasi digital yang dibangun cenderung bersifat universal, netral, dan “ramah wisatawan”, sehingga menyingkirkan dimensi historis dan nilai-nilai spiritual yang penting bagi komunitas setempat.

Ketika narasi lokal direduksi menjadi komoditas visual atau diperlakukan sebagai

sekadar atraksi, terjadi bentuk marjinalisasi epistemic, yakni pengabaian terhadap cara komunitas lokal memahami, memaknai, dan menghidupi ruang budaya mereka. Dalam terminologi Escobar (2018), kondisi ini merupakan bentuk *ontological occupation*, di mana pengetahuan lokal disubordinasikan oleh narasi modernisme global yang berbasis teknologi. Kendati demikian, berbagai bentuk resistensi terhadap dominasi narasi global mulai bermunculan. Sejumlah komunitas adat di Kalimantan dan Papua, misalnya, telah memanfaatkan kanal YouTube dan platform podcast untuk mengartikulasikan perspektif lokal terhadap isu pariwisata dan pembangunan. Studi yang dilakukan oleh Simanjuntak dan Prasetyo (2024) menyoroti inisiatif *storytelling digital berbasis komunitas* sebagai strategi *reclaiming* terhadap narasi budaya yang selama ini didominasi oleh aktor eksternal. Dalam kerangka ini, digitalisasi tidak lagi semata-mata menjadi instrumen hegemoni, melainkan bertransformasi menjadi sarana untuk memperluas dan memperkuat artikulasi suara lokal secara adil dan representatif.

Dengan demikian, narasi digital yang bersifat inklusif dan partisipatoris menjadi krusial untuk memastikan bahwa teknologi tidak berperan sebagai alat marjinalisasi, melainkan sebagai instrumen pemberdayaan komunitas dalam mendefinisikan dan membentuk masa depan budayanya sendiri. Oleh karena itu, setiap proses transformasi digital dalam ranah pariwisata harus disertai dengan kepekaan kritis terhadap dimensi kuasa dan etika representasi budaya.

5. Simpulan

Digitalisasi pariwisata telah membawa dampak yang kompleks terhadap keberlangsungan kearifan lokal di Indonesia. Di satu sisi, teknologi digital membuka peluang baru untuk promosi budaya, perluasan pasar wisata, serta partisipasi komunitas dalam ekosistem global. Namun di sisi lain, disrupsi digital juga menghadirkan tantangan serius berupa pergeseran nilai, komodifikasi simbol budaya, serta marjinalisasi narasi lokal dalam ruang publik digital.

Analisis yang telah dipaparkan menunjukkan bahwa praktik-praktik tradisi mengalami transformasi bentuk dan fungsi akibat intervensi media digital. Narasi-narasi lokal yang semula sarat makna spiritual dan historis kian terepresentasikan sebagai komoditas visual, yang mudah dikonsumsi tetapi kehilangan kedalaman makna. Komunitas lokal pun tidak sekadar menjadi aktor yang pasif, melainkan juga menunjukkan strategi adaptasi dan bentuk-bentuk resistensi terhadap dominasi narasi global dan logika pasar algoritmik.

Relasi kuasa dalam ekosistem wisata digital terlihat jelas dalam bagaimana algoritma dan platform besar menentukan visibilitas budaya tertentu sambil menyingkirkan narasi yang dianggap "tidak kompatibel" dengan selera pasar. Maka, isu ini bukan semata tentang teknologi, tetapi juga menyangkut pertarungan epistemik antara narasi lokal dan dominasi global.

Dengan demikian, digitalisasi pariwisata bukanlah suatu proses yang netral atau tanpa nilai. Ia harus dipahami sebagai arena kontestasi sosial, kultural, dan politik, di mana keberlangsungan kearifan lokal sangat tergantung pada kemampuan komunitas untuk mempertahankan otoritas naratif dan memperjuangkan ruang representasi yang adil.

5. Daftar Pustaka

- Abiyoga, N. N. A. V. S., Wulandari, N. L. A., & Kawiana, I. G. P. (2023). Nilai kearifan lokal Nyepi Segara sebagai modal sosial pembangunan berkelanjutan daerah pesisir Nusa Penida. *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, 6(4). <https://doi.org/10.37329/jpah.v6i4.1604>
- Arimbawa, N. P. V. P., Astuti, P., & Erowati, D. (2022). Desa adat Canggu pada era turistifikasi: Integrasi dan harmonisasi kebijakan pengembangan pariwisata berkelanjutan berbasis kearifan lokal. *Journal of Politic and Government Studies*. <https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/jpgs/article/view/50215>
- Ariningsih, N. P. (2021). Komodifikasi kerajinan anyaman ata sebagai cenderamata. *PARIS: Jurnal Ilmiah Pariwisata dan Bisnis*, 3(1), 29–40. <https://doi.org/10.22334/paris.v3i1.674>
- Ariza-Colpas, P. P., Orozco-Morales, H., Carreño-Castro, E., García-Peñalvo, F. J., & Duran-Sánchez, A. (2023). A scientometric analysis based on the science tree: Implementation of augmented reality in tourism heritage. *Sustainability*, 15(24), 16847. <https://doi.org/10.3390/su152416847>
- Astuti, D., Kisworo, B., & Shogbesan, Y. O. (2024). The effect of local community empowerment on digital transformation in cultural and tourism preservation. *Jurnal Pendidikan dan Pemberdayaan Masyarakat (JPPM)*, 11(1), 1–12. <https://doi.org/10.21831/jppm.v11i1.72325>
- Blanco-Moreno, S., González-Fernández, A. M., Muñoz-Gallego, P. A., & Casaló, L. V. (2024). Understanding engagement with Instagram posts about tourism destinations. *Journal of Destination Marketing & Management*, 34, Article 100948. <https://doi.org/10.1016/j.jdmm.2024.100948>
- Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). The conservation revolution: Radical ideas for saving nature beyond the Anthropocene. *Verso*. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198868224.001.0001>
- Cai, W., & McKenna, B. (2023). Power and resistance: Digital-free tourism in a connected world. *Journal of Travel Research*, 62(2), 290–308. <https://doi.org/10.1177/00472875211061208>
- Citrawati, L. P. (2020). Komodifikasi kerajinan cenderamata dalam pariwisata budaya di Desa Sebatu, Kecamatan Tegalalang, Kabupaten Gianyar Bali: Sebuah kajian budaya. *Ganaya: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, 2(2-3), 153–163. <https://doi.org/10.54371/ganaya.v6i12.3072>
- Coşkun, G. (2021). Authentic experience in tourism and commodification. *Journal of Tourism Leisure and Hospitality*, 95, 95–102. <https://doi.org/10.48119/toleho.867086>
- Escobar, A. (2018). Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds. *Duke University Press*. <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
- Friskawati, G. E., & Rianto, P. (2025). Technological resistance and cultural continuity in Indigenous Kampung Adat Kuta. *Asian Journal of Media and Communication*, 8(1), 5–18. <https://doi.org/10.20885/asjmc.vol8.iss1.art5>
- Jiang, C., & Phoong, S. W. (2023). A ten-year review analysis of the impact of digitization on tourism

- development (2012–2022). *Humanities and Social Sciences Communications*, 10, 665.
<https://doi.org/10.1057/s41599-023-02150-7>
- Jiang, C., & Phoong, S. W. (2023). A ten-year review analysis of the impact of digitization on tourism development (2012–2022). *Humanities and Social Sciences Communications*, 10, Article 665.
<https://doi.org/10.1038/s41599-023-02150-7>
- Maharani, D. R., & Dewantara, H. A. (2023). Reproduksi budaya Bali dalam era media sosial: Perspektif representasi dan resistensi. *Jurnal Ilmu Komunikasi UGM*, 21(2), 157–172.
<https://doi.org/10.22146/jikom.75312>
- Mudana, I. W., & Ribek, P. K. (2017). Komodifikasi seni lukis Wayang Kamasan sebagai produk industri kreatif penunjang pariwisata. *Mudra Jurnal Seni Budaya*, 32(1), 58–65.
<https://doi.org/10.31091/mudra.v32i1.83>
- Mulyana, A., & Nugroho, A. (2022). Borobudur dalam narasi digital: Dilema antara pelestarian spiritual dan promosi wisata. *Jurnal Kepariwisata Indonesia*, 16(1), 34–49.
<https://doi.org/10.31219/osf.io/hjvnq>
- Padori, A., Syafril, S., & Pramono, P. (2023). Komodifikasi rumah gadang dalam destinasi Saribu Rumah Gadang. *JiIP – Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, 6(12), 10468–10478.
<https://doi.org/10.54371/jiip.v6i12.3072>
- Parmadi, B., & Benardin. (2021). Globalization of the tourism industry toward culture of local wisdom in the existence of pseudo traditional art: A case study of the commodification of Bengkulu traditional arts. *Lekesan: Interdisciplinary Journal of Asia Pacific Arts*, 4(2), 102–109. <https://doi.org/10.31091/lekesan.v4i2.1803>
- Qin, B., & Qi, S. (2021). Digital transformation of urban governance in China: The emergence and evolution of smart cities. Digital Law Jou Bekele, H., & Raj, S. (2024). *Digitalization and digital transformation in the tourism industry: A bibliometric review and research agenda*. *Tourism Review*, 80(1). <https://doi.org/10.1108/TR-07-2023-0509>
- Quynh, P. N. H., & Trang, D. T. (2025). *The impact of digital transformation on cultural tourism development in Hanoi*. In D. Nguyen Van et al. (Eds.), *Proceedings of the International Conference on Emerging Challenges: Sustainable Strategies in the Data-driven Economy (ICECH 2024)* (pp. 583–596). *Advances in Economics, Business and Management Research*, 320. https://doi.org/10.2991/978-94-6463-694-9_39
- Riyanto, H., & Arista, M. (2023). Cultural commodification in cultural tourism: A case study of Sekartaji Wayang Beber Museum. *Jurnal Javanologi*, 7(1), 1–14.
<https://doi.org/10.20961/javanologi.v7i1.101295>
- Sampaio de Almeida, D., Corrêa, V. H. R., & dos Santos, E. A. P. (2025). Digital twins in tourism: A systematic literature review. *arXiv preprint arXiv:2502.00002*.
<https://doi.org/10.48550/arXiv.2502.00002>
- Schumann, A., Mohr, F., & Buhalis, D. (2012). Technological mediation in tourism experiences. *Journal of Travel & Tourism Marketing*. dalam Schumann et al. dalam Technological mediation in the future of experiential tourism, Emerald Insight. <https://doi.org/10.1108/JTF-04-2019-0033>
- Shanshan, Z., Wei, X., & Others. (2024). Does digitalization always benefit cultural, sports, and tourism development? *Humanities and Social Sciences Communications*.
<https://doi.org/10.1057/s41599-024-03545-w>
- Shepherd, R. (2002). Commodification, culture, and tourism. *Tourist Studies*, 2(3), 183–201.
<https://doi.org/10.1177/146879760200200302>
- Simanjuntak, H., & Prasetyo, D. (2024). Community-based digital storytelling as cultural resistance in tourism spaces. *Tourism Geographies*, 26(1), 22–39.
<https://doi.org/10.1080/14616688.2023.2234545>
- Subekti, P., & Novianti, E. (2023). Digital Communication Transformation in Micro Tourism Enterprises: Adaptation Strategies and Media Literacy Barriers. *Warta ISKI: Warta Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia*. <https://doi.org/10.31091/WartaISKI.v1i1.328>
- Tandafatu, F., et al. (2024). Digital transformation in tourism: Exploring the impact of technology on travel experiences. *MULTI*, 1(1), 55–64. <https://doi.org/10.62207/w3vsg352>
- Vu, T. T. H., Hoang, H. H., Hoang, T. N. N., & Nguyen, X. L. (2025). Bibliometric and content

- analysis of global trends in digital transformation and rural tourism. *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 58(1), 161–175. <https://doi.org/10.30892/gtg.58114-1399>
- Windutama, W., Sunarta, I. N., & Wijaya, N. M. S. (2020). Komodifikasi dalam pengembangan tradisi Okokan sebagai atraksi wisata di Desa Kediri, Tabanan. *Jurnal Master Pariwisata (JUMPA)*, 6(2), 452–469. <https://doi.org/10.24843/JUMPA.2020.v06.i02.p10>
- Wismayanti, K. W. D. (2020). Implementasi kebijakan pengembangan dan pembangunan pariwisata berkelanjutan yang berbasis kearifan lokal di Bali (Studi kasus: Desa Jatiluwih, Kabupaten Tabanan). *Jurnal Ilmiah Widya Sosiopolitika*, 2(1), 40–45. <https://doi.org/10.24843/JIWSP.2020.v02.i01.p05>
- Wisudayati, T. A., Hidayat, D. C., Suhenda, D., Widiyasmoko, G., Ismeti, & Hendarto, K. A. (2025). The relevance of technology use in challenging tourism villages according to the triple-bottom-line criticism. *International Journal of Sustainable Development and Planning*, 16(2), 873–890. <https://doi.org/10.18280/ijstdp.200135>
- Ying, L., Qiu, Z., Hao, S., Li, Y., & Zou, T. (2024). The Development of Digital Tourism in China. *Cogent Social Sciences*, 10(1), 2347013. <https://doi.org/10.1080/23311886.2024.2347013>
- Živković, D., Maruna, A., & Bratković, D. (2014). Social media and cultural tourism. *Tourism Review International*, 18(2), 150–162. <https://doi.org/10.3727/154427214X14044078109098>

Wacana dalam *Śiwāgama*: antara Siwaisme dan Gejala Kebangkitan Brahmanisme di Bali

W.A. Sindhu Gitananda
(sindhugitananda@unhi.ac.id)
I Wayan Suka Yasa
(sukayasa@unhi.ac.id)
Universitas Hindu Indonesia

Abstrak

Membaca dari judulnya, *Śiwāgama* sudah tidak diragukan lagi dapat dikategorikan ataupun mengandung wacana Śiwaisme. Akan tetapi, jika merujuk kepada penggunaan bahasanya, *Śiwāgama* mengindikasikan wacana lain yang dapat kemudian dipandang sebagai gejala sosial-religius di Bali. Artikel ini membahas penggunaan bahasa dalam *Śiwāgama* sebagai gejala wacana. Pembahasan dilaksanakan secara deskriptif-interpretatif dan bandingan dengan sudut pandang analisis wacana dengan pendekatan hermeneutika. Berdasarkan analisis, *Śiwāgama* merupakan teks Śiwaistik karena di dalamnya terdapat wacana yang memang memenangkan (penganut atau pengikut) Śiwa atas penganut Buddha, namun dari segi penggunaan bahasa mengindikasikan ‘kebangkitan kembali’ Brahmanisme di Bali secara sosial-religius. Dengan demikian, walaupun tidak secara eksplisit disebutkan, *Śiwāgama* justru menunjukkan sifat *waidika* melalui penggunaan bahasanya atau penemuan kembali jalan tradisional yang bersumber kepada *Weda* walaupun dalam lingkup Śiwaisme.

Kata kunci: wacana, hermeneutika, *Śiwāgama*, Brahmanisme, *Waidika*, sosial-religius

Abstract

By its title, *Śiwāgama* can undoubtedly be categorised as containing discourse of Śaivism. However, when referring to its use of language, *Śiwāgama* indicates other discourses that can then be viewed as socio-religious phenomena in Bali. This article discusses the use of language in *Śiwāgama* as a discourse phenomenon. The discussion is carried out descriptively-interpretatively and comparatively from the perspective of discourse analysis with a hermeneutic approach. Having analysed the text, *Śiwāgama* is a Śaivistic text because it contains discourse that indeed favours Śiwa adherents or followers over Buddhist adherents, but in terms of language use, it indicates a socio-religious “resurgence” of Brahmanism in Bali. Thus, although not explicitly mentioned, *Śiwāgama* actually shows the nature of *Vaidika* through its use of language or the rediscovery of traditional paths originating from the Vedas, albeit within the scope of Śaivism.

Keywords: discourse, hermeneutics, *Śiwāgama*, Brahmanism, *Vaidika*, socio-religious

1. Pendahuluan

Nama Ida Pedanda Made Sidemen sudah sangat familiar berkaitan dengan karya sastra yang ditulis di Bali pada abad ke-20. Rubinstein (1996:176) menyebut bahwa terdapat 249 koleksi lontar di perpustakaanannya, di mana 219 di antaranya merupakan hasil tulisan tangan sendiri, sisanya merupakan warisan dari ayah beliau, Ida Pedanda Ketut Aseman – beliau berasal dari keluarga Brahmana yang memiliki minat khusus kepada karya sastra. Ida Pedanda Made Sidemen dikukuhkan sebagai pendeta (*madwijati*) pada sekitar tahun 1927 akhir – 1928 awal. Kemudian, 10 tahun setelah itu, teks *Śiwāgama* selesai ditulis dengan judul lain, *Pūrwādigamaśāsana* (lih. Rubinstein, 1996:177; 182).

Sehubungan dengan itu, Agastia (1994) menjelaskan *Śiwāgama* dibuat oleh Ida Pedanda Made Sidemen atas permintaan raja Badung yang disebut sebagai Sri Bandana Raja. Lebih lanjut juga diterangkan bahwa *Śiwāgama* selesai ditulis pada tahun *śaka* 1860 (1938 M) berdasarkan *Lontar Babad Brahmana Lod Pasar*. Selain perihal latar belakang penulisan dan tahun selesainya, Agastia juga menyebutkan beberapa nama lain untuk *Śiwāgama* seperti *Purwāgamaśasana* dan *Śiva-Buddhāgama* (bdk. Rubinstein, 1996:177). Ida Pedanda Made Sidemen juga mengarang *Kakawin Candra Bhairawa*, di samping beragam karya lainnya, yang tokohnya juga terdapat di dalam *Śiwāgama*.

Dinas Kebudayaan Provinsi Bali (2002; 2005) dengan tim yang terdiri dari para intelektual Hindu Bali, menelaah *Śiwāgama* dalam dua fase penelitian – masing-masing dipimpin oleh I Gede Sura (2002) dan I Nyoman Suarka (2005) – yang difokuskan kepada persoalan transliterasi, penerjemahan dan kajian isi. Singkatnya, kedua studi ini adalah penyalinan teks *Śiwāgama* ke dalam huruf latin dan mengandung analisis terhadap beberapa bagiannya. Namun, belum banyak hal yang diungkap. Hasil kajian yang dilakukan oleh I Gede Sura, dkk. (2002) dan I Nyoman Suarka, dkk. (2005) kemudian masing-masing telah diterbitkan oleh Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, yaitu *Kajian Naskah Lontar Śiwāgama* dan *Kajian Naskah Lontar Śiwāgama 2*.

Suamba (2014) memberikan penjelasan mengenai *Śiwāgama* sebagai karya *masterpiece* dari Ida Pedanda Made Sidemen. Alasan Suamba adalah karena tebal dan panjang. Selain itu, alasan lainnya menurut Suamba adalah karena karya ini merupakan satu-satunya karya berupa teks *tutur* yang dibuat pada abad ke-20 (bdk. Catatan kaki 16 Acri, 2021:7). Lebih khusus lagi, karya ini juga disebut sebagai karya baru dan orisinil, namun pendapat itu belum dikaji lebih jauh. Dalam sebuah artikel berjudul “Ethics of Leadership in the *Śiwāgama* Text”, Suamba (2020: 391-392) berkesimpulan bahwa dalam *Śiwāgama* terkandung cita-cita *Karma Yoga* dan *Bhakti Yoga* dalam melaksanakan pekerjaan tanpa mementingkan diri sendiri; di mana seseorang tidak boleh tertarik pada hasil tetapi harus berdedikasi pada pekerjaan itu sendiri sebagai hasil penggabungan konsep *karma sannyāsa* (jalan perbuatan) dengan *jñāna sannyāsa* (jalan pengetahuan) dengan cara yang harmonis. Selanjutnya, Suamba (2021:493-494) menemukan bahwa teks *Śiwāgama* membahas tentang *yoga* yang menjadi penciri utama teks-teks *tutur* dalam tradisi sastra Jawa Kuno.

Selanjutnya, penyajian teks *Śiwāgama* mengandung bahasa Sansekerta yang juga merupakan penciri teks *tutur* sebagai pasangan terjemahan atau parafrase berbahasa Jawa Kuno. Gaya teks demikian memiliki kemiripan dengan teks-teks *tutur*, seperti *Wrehaspatittatwa*, *Bhuwanā Kośa*, *Jñāna Siddhanta*, dan teks sejenis lainnya, juga teks *Sarāsamuccaya*. Semakin banyak *śloka* yang terkandung dalam teks, maka teks itu dapat dikatakan semakin tua, karena mencerminkan masa ketika teks Sansekerta masih beredar di Nusantara dan bahasanya masih aktif digunakan serta dipahami dengan baik (Acri, 2021:8). Penggunaan bahasa Sansekerta sebagai bahasa kunci merupakan penciri budaya kerajaan (ragam resmi) dan teks antara tahun 300 – 1300 M, terutama setelah runtuhnya kerajaan Maurya yang bercorak Buddhis di India, termasuk di Asia Tenggara dan Jawa Kuno (Pollock, 1996: 199; 207).

“..., Sanskrit comes to monopolize all such ‘workly’ and ideational functions of inscriptional, and by extension literary, discourse, and reduces regional languages – Tamil, Kannada, Khmer, and Old Javanese, to name only those I will discuss – to an apparently subaltern status and function in poetry of polity.” (Pollock, 1992: 2017).

Śiwāgama memiliki ciri penggunaan bahasa Sansekerta yang sejalan dengan pandangan di atas – ditulis berdasarkan permintaan Raja Badung. Yang menarik adalah penulisan teks ini di abad ke-20. Gejala demikian, berdasarkan Pollock (1992; 2006) merupakan penciri dari era yang disebut ‘kebangkitan kembali Brahmanisme’.

2. Metode

Artikel ini merupakan hasil pembacaan terhadap teks *Śiwāgama* yang dilakukan dengan penuh perhatian secara kualitatif. Perhatian terutama dipusatkan kepada penggunaan bahasanya – terdapat penggunaan bahasa Sansekerta yang kemudian mendapatkan parafrase berbahasa Jawa Kuno. Pembahasan dilaksanakan secara deskriptif-interpretatif dengan sudut pandang analisis wacana dan hermeneutika dengan memanfaatkan cara pandang kosmopolis Sansekerta, konsep Śiwaisme dan Brahmanisme. Berdasarkan sudut pandang analisis wacana, teks *Śiwāgama* sebagai gejala yang memicu perubahan sosial sekaligus religius. Sedangkan, sudut pandang hermeneutika menitikberatkan kepada faktor internal penulis yang menentukan keputusan-keputusannya dalam rangka penulisan teks *Śiwāgama*, setiap bagian menggambarkan keseluruhan, begitu juga sebaliknya. Selanjutnya, teks *Śiwāgama* dimaksud merupakan sumber data yang merupakan hasil transliterasi dan terjemahan oleh Sura dkk. (2002) dan Suarka dkk. (2005) yang kemudian diupayakan juga untuk dibandingkan dengan teks-teks lain yang sekiranya mampu dijangkau untuk mengelaborasi wacana dalam penggunaan bahasanya.

3. Pembahasan

3.1. Deskripsi Umum Teks *Śiwāgama*

Śiwāgama diawali dengan mantra berbahasa Sansekerta. Kemudian, mantra tersebut diikuti permakluman yang di dalamnya pengarang menyebut dirinya sebagai ‘orang sangat bodoh’ dengan ungkapan “*an mangkana pangakṣaman iking mūḍhālpā śāstra*” (‘Demikianlah permaklumanku sebagai orang sangat bodoh dalam hal imu pengetahuan suci.’ [Sura, dkk., 2002:168])). Kecenderungan merendahkan diri tersebut seiring usia Ida Pedanda Made Sidemen semakin sering ditemukan dalam kolofon naskahnya. Rubinstein (1996:188) mencatat, “*In his case, these self-deprecating comments are neither confined to a particular phase in his literary activity nor to a particular genre of text, but are found throughout the colophons*”. Gaya bahasa merendahkan diri tersebut juga seringkali menjadi penciri teks-teks sejenis di Jawa-Bali, baik hasil salinan maupun gubahan sendiri.

Setelah permakluman itu, barulah pengarang mulai bercerita tentang ajaran rahasia yang ditanyakan oleh Raja Pranaraga kepada Gurunya di Majapahit. Ajaran itu disebut sebagai *Pūrwaśāsana* (tradisi kuno). Pertanyaan Raja Pranaraga kepada gurunya itu, kemudian dijawab oleh sang Guru dengan menceritakan berbagai peristiwa secara berantai dan bahkan terdapat cerita di dalam cerita (*clock stories*), seperti cerita Tantri (lih. Suarka, 2007:4), yang dimulai dengan pembicaraan (*sabda wakyā*) mengenai hakikat ketuhanan dan proses penciptaan dunia melalui *yoga* oleh Sang Hyang Adi Suksma.

Setelah itu, dialog dimulai antara Raja Pranaraga yang juga disebut Sri Pranawati dan Raja Kretawardana dengan Gurunya – tidak disebutkan nama Gurunya. Dialog awal berkaitan dengan pembahasan mengenai alam semesta, *catur asrama* ‘empat fase atau jenis kependetaan’, *tri kaya parisudha* ‘tiga bagian tubuh yang patut disucikan’. Percakapan kembali mengulas perihal hakikat ketuhanan, bahwa Sang Hyang Adi Suksma memiliki hakikat yang sama dengan Śiwa, Sang Hyang Anarawang, Sang Hyang Acintya dan sebagainya, termasuk Ida Sanghyang Widhi. Lalu, pada bab pertama (*ekamasārggah*) pembahasan berkaitan dengan asal-usul *Astadewata*, *Catur Loka Pala*, *Gandharwa*, *Kinara* dan juga *Widyadhara*. Bab kedua (*dwimasārggah*) berisi perihal kisah Bhataru Guru. Bab ketiga (*trtyamāsārggah*) berisi tentang peranan Sang Hyang Indra menurunkan hujan sehingga tumbuh-tumbuhan dapat tumbuh dan menolong makhluk hidup. Di Bab keempat (*caturttimasārggah*) menceritakan perihal Bhataru Gana yang meramal Dewa Wisnu dan Brahma. Bab kelima (*pañcamo sārggah*) menceritakan perihal Smara dan Ratih yang ingin bertemu asmara. Bab keenam (*sastima sārggah*) mengisahkan tentang Bhagawan Siddhayoga dan Siddhayogi memiliki anak yang bernama Sang Gagakaking dan Bubuksah. Bab ketujuh (*saptama sārggah*) bercerita mengenai Bhataru Guru yang menugaskan Bhataru Ghana untuk meruwat ibunya yang ada di kuburan Dahi. Bab kedelapan (*hastama sārggah*) bercerita mengenai istri raja Takipati yakni Sri Rupini Rajadewi yang selalu menemui Bhagawan Lotatya secara sembunyi-sembunyi. Bab Kesembilan (*nawama sārggah*) menceritakan kisah Bhagawan Wasista dan keturunannya. Bab kesepuluh (*daśama sārggah*) mengisahkan ketika *Panca Pandawa* telah kalah dalam perjudian.

Kemudian, bab kesebelas (*ekadaśama sārggah*) berkisah mengenai perang Sang Korawa dengan Sang Pandawa yang telah berakhir. Bab keduabelas (*swadaśama sārggah*) menceritakan perihal perintah Raja Hastinapura kepada Catur Pandawa untuk melakukan peninjauan ke pelosok-pelosok desa, tujuannya adalah mencari tahu mengenai desa-desa yang melaksanakan ajaran *sanyasa*. Bab ketigabelas (*trayodaśama sārggah*) adalah kesimpulan atas isi dari masing-masing *Parwa* yang terkumpul di dalam *Asta Dasa Parwa* ‘delapan belas bab *Mahābhārata*’. Bab keempatbelas (*catur daśama sārggah*) masih bercerita tentang peperangan antara Nilacandra melawan Kresna. Bab kelimabelas (*pañca daśama sārggah*) menceritakan kembali mengenai Raja Pranawati yang bertanya kepada Sang Catur Asrama tentang ajaran Śiwa. Bab keenambelas (*sodaśama sārggah*) dilanjutkan dengan pertanyaan raja kerajaan Pranawati tentang ajaran Bherawa. Bab ketujuhbelas (*sapta daśama sārggah*) menceritakan perihal pertanyaan Raja Kertawardhana tentang penganut ajaran *Bhairawa*, *kanda mpat* ‘saudara empat’ dan *Sang Hyang Pancagni* yang dijalankan. Bab kedelapanbelas (*aṣṭa daśama sārggah*) berisi pertanyaan Raja Pranawati kepada Catur Asrama tentang apakah ajaran *pangiwa* itu boleh diterapkan di ketiga dunia. Bab kesembilanbelas (*nawa daśama sārggah*) berlanjut mengenai raja Pranawati yang bertanya tentang tiga cabang ajaran Buddha serta praktiknya. Pertanyaan ini dijawab oleh Dang Hyang Kapakisan. Dan terakhir, bab keduapuluh (*wingśatima sārggah*) bercerita tentang ajaran *bwatsora* – dimiliki oleh *daitya danawa* (‘kaum raksasa’) yang berorientasi kepada Dewa Soma (bulan) – dan *kirana* – diberikan kepada *gandharwa* yang berorientasi kepada Dewa Surya (Matahari) – yang dipertanyakan oleh Raja Pranawati kepada Danghyang Kepakisan

3.2. Penggunaan *Śloka* Berbahasa Sansekerta dalam *Śiwāgama*

Penggunaan bahasa Sanskerta dan bahasa bernuansa lokal, yang diwakili bahasa Jawa Kuno – walaupun 40% kosakatanya juga berasal dari bahasa Sanskerta (Pollock, 1996:228) – sangat menarik dielaborasi lebih lanjut dan memandangnya sebagai suatu wacana. Penggunaan ungkapan berbahasa Sansekerta, menurut Pollock (1996:207, yang menyitir pendapat Norman, 1988; dan Kulke & Rothermund, 1990), sebagai gejala ‘kebangkitan kembali Brahmanisme’ yang menyebabkan penegasan kembali penggunaan bahasa Sansekerta sebagai bahasa sastra dan administrasi setelah era dinasti Maurya. Mulai dari situlah kemudian dijelaskan bahwa terjadi pembentukan suatu ‘kosmopolis bahasa Sanskerta (*Sanskrit cosmopolis*)’ hingga ke Asia Tenggara. Penggunaan bahasa Sansekerta ini tidak sekadar menjadi penanda ‘*diglossia*’ tetapi lebih kepada ‘*hyperglossia*’ karena penggunaan bahasa (dari rumpun yang jauh) berbeda secara hierarkis, yang memonopoli penggunaan bahasa regional, seperti Tamil, Kannada, Khmer, dan Jawa Kuno (Pollock, 1996:209). Penggunaan bahasa Sansekerta cenderung meningkat sejak awal Masehi terutama sangat kentara pada tinggalan epigrafi yang berkaitan dengan dinasti Pallava (abad 4 Masehi), seperti prasasti zaman Kutai dan Tarumanagara, yang beraliran Śīwaisme.

Dominasi penggunaan bahasa Sanskerta berkurang terutama di akhir abad ke-14 (Pollock, 1996:198). Berdasarkan pandangan tersebut, teks-teks yang mengandung bait berbahasa Sansekerta dapat digeneralisasi berasal dari sebelum abad ke-14 M, dan yang langsung berbahasa Jawa Kuno dapat dikategorikan berasal dari zaman setelah abad ke-14 M – tentu masih terbuka perdebatan ke arah ini. Menariknya, teks *Śīwāgama* memperlihatkan gejala kebangkitan penggunaan bahasa Sansekerta yang kemudian dikomentari melalui cerita menggunakan bahasa Jawa Kuno, persis seperti karakter teks-teks yang ditulis sebelum abad ke-14 M. Contoh *śloka* berbahasa Sansekerta dalam *Śīwāgama* berikut dapat memberikan gambarnya secara umum.

*Evam taya swanah wahyu, naca buddhih anirdiśyam,
deva vidhi phalam tyaktra, waśat śarira mucyate. (Śīwāgama, dalam Sura,
dkk. 2002:8)*

Terjemahan:

Demikianlah tanpa ada suara wahyu, tidak ada kecerdasan yang tidak dapat dijelaskan, melepaskan hasil kerja sesuai kehendak dewa, roh meninggalkan tubuh.¹

Perlu digarisbawahi bahwa bait-bait berbahasa Sansekerta dalam teks *Śīwāgama*, seperti contoh di atas, sangat sulit untuk dilacak atau dibandingkan dengan teks-teks kanon berbahasa Sansekerta ataupun teks lain yang sejenis. Misalnya kata “*wahyu*”², tidak ditemukan dalam bahasa Sansekerta, tetapi mungkin maksudnya merujuk kata *Śruti*, yang secara spesifik berarti *Weda*. Begitu juga ungkapan “..., *deva vidhi phalam tyaktra*,” (‘melepaskan hasil kerja sesuai kehendak dewa’) boleh jadi merupakan ungkapan lain dari *karma samnyāsa* atau *karma yoga* sesuai *Bhagavad Gītā*, III.30; V.6 (lih. Pudja, 2004). Bait berikut menunjukkan juga kedekatannya dengan *Bhagavad Gītā*.

*Samkya uvarsate dvipah, priyavādi janantara,
Tryambakeścā vivarjitaḥ śūnyadi samprastume. (Śīwāgama, dalam Sura,*

¹ Terjemahan ini merupakan hasil konsultasi dan konfirmasi dengan I Gede Widya Suksma dan IGA Darma Putra (28 Agustus 2025).

² Kemungkinan kata yang dimaksud adalah “*wayuh*” – lebih dekat dengan bahasa Arab – merujuk kepada *vayu* ‘angin’, menurut keterangan IGA Darma Putra (30 Agustus 2025).

dkk. 2002:36)

Terjemahan:

Samkhyā menjelaskan konsep pengetahuan, pembicaraan yang disenangi masyarakat, dan Tryambaka meninggalkan kehampaan, kami menjelaskan.

Samkhyā merupakan suatu pandangan filsafati yang berorientasi dualistik antara *puruṣa* dan *prakṛti* (*pradhāna*) yang pertama-tama juga terdapat dalam *Bhagavad Gītā* dan dirujuk dalam beragam teks Śīwaistik (*tutur*) di Jawa dan Bali. Terlebih dengan istilah *Tryambaka* (‘wujud Śīwa sebagai Dewa bermata tiga’). Menurut Acri (2021:5), teks-teks *tutur* telah mengalami berbagai penyisipan dan penambahan selama berabad-abad: sebagian besar *tutur* sesungguhnya merupakan teks campuran, hasil penghimpunan yang dilakukan pendeta dari berbagai sumber dan penggalan yang asalnya berbeda-beda. Terjadi mekanisme eklektik dalam teks-teks genre ini, tergantung tren tekstual yang sedang mengemuka pada zaman teks ditulis (lih, Sindhu Gitananda, 2020). Dengan demikian, sejatinya teks-teks berideologi Śīwaistik memang seringkali mengandung istilah-istilah berbahasa Sansekerta. Seperti contoh penggunaan kata “*wahyu*” di atas, hal ini juga ditegaskan dengan fenomena ‘*archipelago Sanskrit*’ menurut pandangan Zoetmulder (1974; dalam Pollock, 1996: 228). Dalam artian, teks-teks keagamaan bernuansa tantric-Śīwaistik dan magis kebanyakan mengandung bait berbahasa Sansekerta walaupun komposisinya mengandung kesan lokal atau tidak langsung diimpor dari teks asli berbahasa Sansekerta.

3.3. *Śīwāgama* sebagai Wacana Śīwaisme dan ‘Kebangkitan Brahmanisme’ di Bali

Śīwaisme atau Śaivisme merupakan agama atau keyakinan yang berorientasi ketuhanan kepada Śīwa, yang secara sederhana dapat disebut sebagai ideologi dari teks-teks *tutur* di Jawa dan Bali. Śīwaisme, yang sekarang disebut “agama Hindu,” diayomi oleh elit politik di Jawa (sejak abad ke-8 hingga akhir abad ke-15 M) dan Bali (sampai awal abad ke-20), serta dipeluk oleh masyarakat umum (Acri, 2021:ix). Sedangkan Brahmanisme merupakan suatu gerakan yang muncul sebagai kelanjutan agama *Weda* (*Vedic religion*) di bagian Timur Laut India yang mengalami keruntuhan setelah pada masa pemerintahan dinasti Maurya (322 – 185 SM), kemudian dilanjutkan invasi Yunani yang kemudian mendirikan kerajaan Indo-Yunani (*Yavana*) (200 SM – 10 M) dan serangan Indo-Skitian (atau kaum Śāka) (150 SM – 400 M) (Bronkhorst, 2015:27-30; 2017:362-3). Brahmanisme merupakan agama tradisional yang terbatas kepada keturunan dari ‘kasta’ Brahmana saja. Selanjutnya, Bronkhorst (2015:28) juga menegaskan bahwa kurang dari seribu tahun kemudian Brahmanisme kembali menyebar di seluruh India dan di banyak bagian Asia Tenggara. Penciri utamanya adalah penggunaan bahasa Sansekerta sebagai bahasa kunci keagamaan dan pemerintahan, pandangan bahwa *Weda* sebagai teks paling otoritatif, dan selalu dekat dengan kekuasaan atau kerajaan.

Berdasarkan hasil pembacaan, teks *Śīwāgama* memperlihatkan wacana Śīwaisme yang kental, misalnya dengan seringkali kata Śīwa muncul, khususnya dalam salah satu doa pujaan berikut.

“*Oṃ Oṃ Śīwāya namaḥ, Oṃ Oṃ Sadaśīwāya namaḥ, Oṃ Oṃ Paramaśīwāya namaḥ.*” (*Śīwāgama*,

dalam Sura, dkk., 2002:11)

Walaupun menunjukkan komposisi yang berbeda dari konstruksi yang lebih umum, “*Oṃ namaḥ Śivāya*”, *Śiwāgama* secara tegas mengandung wacana Śiwaistik. Di samping itu, terdapat juga rangkaian pertarungan-pertarungan, terutama pertarungan antara pengikut Buddha dan Śiwa yang pada akhirnya dimenangkan oleh pengikut Śiwa yang lebih mempertegas ideologi Śiwaistik dari *Śiwāgama*. Karakter penganut Buddha tersebut diwakili utamanya oleh Candrabhairawa, Purnajiwa, Nilacandra, Candrabanu, juga tokoh lain seperti Mpu Barang yang digambarkan sangat sakti, tidak mempan oleh senjata, dan mampu menghidupkan mereka yang mati, sedangkan penganut Śiwa utamanya diwakili oleh Panca Pandawa, utamanya Yudhiṣṭira. Meskipun penganut Buddha selalu sangat sulit dikalahkan, tetapi pada akhirnya selalu mampu ditaklukkan. Ketika kemenangan telah mampu diraih, pada saat itulah kemudian terjadi semacam penyetaraan antara ajaran Śiwa dan Buddha. Di beberapa bagian terdapat juga semacam penyamaan antara Śiwa dan Buddha, sebagai berikut.

..., tunggal kottamaning Buddha lawan Śiwaṭwa, panca tatagatanya, mwanḡ pañca Śiwanḡya, namo Buddha ya, nama Śiwa ya, masangkita kasūḡkṣmaning bayu lawan sabda, yaya patunggaling rasa lawan panon, padha wēnang surup sinurupan, siṡyanira Bhaṭāra Sadāśiwa, sinērating taya sūḡkṣma tunggal sadyotkrantinira, Sanghyang Adwaya lawan Adwayājñāna, ... (*Śiwāgama*, dalam Suarka, dkk., 2005:22)

Terjemahan:

..., ternyata keutamaan ajaran Buddha dan Śiwa itu tunggal. Pañca Tatagata itu sama dengan Pañca Śiwa itu. Ia berwujud Buddha, Ia berwujud Śiwa. Bersatunya hakikat bayu dan sabda sebagaimana penunggalan perasaan dan pengelihatan, sama-sama bisa merasuki, sebagai murid Bhaṭāra Sadāśiwa, digoreskan di dalam ketiadaan yang sangat rahasia, kelepasannya tunggal, yakni Sanghyang Adwaya dan Adwayājñāna. (bdk. Suarka dkk., 2005:161).

Pandangan dalam kutipan ini sejalan dengan pandangan dalam *Kakawin Sutasoma* 42.2 yang menyamakan hakikat Buddha dengan Śiwa, sebagai berikut.

Āpan tiwas juga sirang muni boddapākṡa,
yan tan wruh ing paramatattwa Śiwaṭmārgga,
mangkāḡ munīndra sang apākṡa Śiwaṭwa yoga,
yan tan wruh ing paramatatwa Jinatwa manda.

Terjemahan:

Karena tidaklah lengkap bagi seorang pertapa Buddha jika ia tidak mengetahui kebenaran tertinggi ajaran Śiwa. Begitu juga bagi para pertapa Śiwa. Jika tidak mengenal kebenaran tertinggi ajaran Buddha maka ia akan kurang lengkap. (Mastuti dan Bramantyo [penj.], 2009:140-141).

Acri (2021:77) menjelaskan bait *Sutasoma* 42.2 di atas dengan menyatakan bahwa jalan yoga penganut Bauddha (Buddha) dan Śaiva (Śiwa) tidak hanya berbeda, yaitu *advayājñāna* dan *śaḡaṅgayoga*, tetapi juga dengan tujuan berbeda. Istilah *adwaya* (*advaya*) sebenarnya terdapat dalam *Sutasoma* 41.1 dengan istilah “*adwaya yoga sandhi*”. Seperti juga dapat dibaca pada kutipan *Śiwāgama* di atas, istilah *Adwaya* menjadi gambaran kesempurnaan ajaran Buddha, sedangkan ajaran Śiwa disebut *Adwayājñāna* juga *prayogasandhi* – istilah yang juga muncul dalam teks *Tattwa Jñāna* dan *Jñāna Siddhānta* (lih. Soebadio, 1985). Menariknya dalam *Śiwāgama* tidak ditemukan istilah *śaḡaṅgayoga*. *Advaya* juga menjadi sebutan stupa induk di candi Borobudur sebagai cerminan “keadaan pencapaian melihat secara jelas kepekatan

rahasia Tathāgata yang tak mendua sesuai dengan tahap Rahasia Tertinggi (*paramaguhhya*)” (Kandahjaya, 2020: xi). Namun seperti halnya dalam *Kakawin Sutasoma* yang mengandung ajaran Buddhistik yang tentu saja mengunggulkan ajaran Buddha daripada Śīwa, sebaliknya *Śiwāgama* mengunggulkan ajaran Śīwa dibandingkan dengan Buddha. “Mpu Tantular pada *Sutasoma* 40.6 dan 41.5 menyatakan jalan Bauddha lebih maju dan efektif daripada jalan Śaiva. Jalan Śaiva dapat menjadi perangkat bagi pencari pembebasan tertinggi Buddhis, karena melimpahkan kekuatan adikodrati yang bisa menyesatkan yogi.” (Acri, 2021:77).

Lebih lanjut juga dapat dipahami bahwa dalam *Sutasoma* juga terdapat semacam kecaman terhadap aliran-aliran Śīwa tertentu yang diwakili oleh sosok Puruṣāda yang menyembah Kāla, sedangkan dalam *Śiwāgama* diwakili sosok Candrabhairawa, Nilacandra, Candrawicandra, dan sebagainya sebagai penyembah Buddha, yang sangat susah dikalahkan tanpa bantuan atau legitimasi dari Śīwa atau Bhatarā Guru. Tentu saja, nasihat bagi penganut Buddha juga ditemukan dalam teks *Śiwāgama*, misalnya di antara *Sargah* 13 dan 14 dinasehatilah Raja Nilacandra oleh kakaknya, Bhagawan Handhasinga, sebagai berikut.

“Lingnira: haho aringku Sang Narajapati, ade ulahta mēne, wanya langghyanā ri Śrī Hastinapati, tan urung kalēbu yaśanta ngūni, ri patinta sumilēmeng tambrogomuka, karun kapadrawa de bapanta, sang huwus dadi hyang, kita amupugakēn yaśanira, pinakā bahudanda de Śrī Paṇḍhu ngūni, apan sāksat pahulunan pwa kita harah, tēkapira Śrī Yudhiṣṭira, mati tan patinggal raga, mwah Śrī Nrēpa Kṛṣṇa, Wiṣṇu jati śarīranira, sang wēnang mahaywa bhuwana, ndah bhakti pw akita ri sira, yan pējahēn Śrī Kṛṣṇa Yudhiṣṭira ring ranangga, yan kasiddha denta, sangke sihira Sanghyang Werocana ri kita, ilang niyata nikang bhuwana, matēmahan mahārṇawa, krodha Śrī Jagatguru ri kita, winatsu pw akita, mangdadi ēntip ning kawah, ping saptāngdadi, tan panēmung sadhya rahayu, phala ning wwang langghyana ring Sanghyang Dharma...” (*Śiwāgama*, dkk., 2002:20).

“Katanya: Wahai adikku Sang Narajapati, kali ini ulahmu menyimpang, kau berani durhaka kepada Raja Hastina, pastilah kekuatan tapamu dulu itu akan tenggelam. Pada saat kematianmu, kau akan ditenggelamkan di kawah neraka Tambragomuka karena kau dikutuk oleh ayahmu, yang telah menjadi dewa. Kaulah yang memusnahkan kekuatan laku tapa ayahmu, yang dulu diangkat menjadi perdana menteri oleh Raja Pandu. Karena kau adalah abdi Raja Yudistira, maka kau akan terkena kutukan pada saat kematianmu, sebagai abdi Bhatarā Dharma, sebab Bhatarā Dharma menjelma di dalam tubuh Raja Yudistira, mati tanpa meninggalkan jasad, dan lagi Raja Kresna adalah penjelmaan Wisnu sejati, yang bertugas menyelamatkan dunia. Karena itu, berbaktilah kau kepada beliau. Jika Raja Kresna dan Yudistira dibunuh di medan perang, sekalipun kau berhasil melakukannya berkat anugrah Sanghyang Werocana kepadamu, maka dunia akan lenyap menjadi lautan luas. Bhatarā Guru akan marah kepadamu, kau akan dikutuk menjadi kerak kawah neraka selama tujuh keturunan, tidak akan pernah menemukan keselamatan, sebagai pahalamu durhaka kepada Sanghyang Dharma.” (Sura, dkk., 2002:159).

Penjelasan di atas menegaskan perbedaan tendensi antara teks Śīwaistik dan Buddhistik, walaupun jarak waktu antara *Sutasoma* dengan *Śiwāgama* terpaut 7-8 abad. Dalam *Sutasoma*, sosok Śīwa diwakili oleh Kāla dan Durgā yang sangat menyeramkan, tercermin pada bait 10.2-3 (lih. Mastuti dan Bramantyo [penj.], 2009:42-43; Sastrawan, 2022:162). Yang menarik dari keduanya adalah Śīwa dan Buddha boleh dikatakan menjadi sosok penentu, melalui perwakilan-perwakilan pemuja atau titisannya yang bertarung saling memperebutkan narasi keutamaan ajaran masing-masing, yang dalam *Śiwāgama* disebut pertarungan antara *Dharma-Karma Saṃnyasa* (diidentikkan dengan pelaksanaan *pañca yajña*) dan *Yoga Saṃnyasa* (diidentikkan dengan *nirasraya* ‘tanpa persembahan’). Berkaca pada kedua teks di atas, pertarungan atau pertentangan antara Śīwa dan Buddha dapat dipahami sebagai pertarungan abadi, bukan antara kebaikan dan

kejahatan, tetapi antara *Waidika* dan *Awaidika*, atau lebih populer dengan sebutan *Astika* dan *Nastika*. Dalam teks *Śiwāgama*, tentu saja *Waidika* atau *Astika* yang diwakili ajaran Śiwaistik menjadi lebih unggul, yang dapat dipahami sebagai penemuan kembali jalan tradisional yang bersumber kepada Weda. Terlebih terdapat penyamaan antara *Śiwāgama* dengan *Weda*, seperti ungkapan berikut.

“..., kita juga ginopita de bhaṭāra ngutpeti sthiti kamūlya ning śiwāgama, ri sampurnan in sanghyang catur weda, gawe Bhagawan Byasa.” (*Śiwāgama*, dalam Sura, dkk., 2002:118).

Terjemahan:

..., sebagaimana dibicarakan oleh Bhatara, untuk menciptakan dan memelihara kemuliaan *Śiwāgama*, beserta kesempurnaan Sang Hyang Catur Weda yang dibuat oleh Bhagawan Byasa. (bdk. Sura, dkk., 2002:296).

“..., ngkana kita amanggih wibhawa ring rāt, tumuhwakēn tang śiwāgama, gawe Bhagawan Byasa.” (*Śiwāgama*, dalam Sura, dkk., 2002:119).

Terjemahan:

..., kau akan mendapatkan keberhasilanmu sebagai pemimpin dunia, tumbuhkanlah ajaran *Śiwāgama*, yang dibuat oleh Bhagawan Byasa. (Sura, dkk., 2002:297).

Apakah kemudian penggunaan bahasa Sansekerta dan penyamaan antara *Śiwāgama* dengan *Weda* dalam teks menjadi gejala ‘kebangkitan kembali Brahmanisme’ di Bali pada abad ke-20 atau sekadar penambah kesan estetis suatu teks sehingga dapat dikatakan sebagai teks sastra? Boleh jadi keduanya benar. Selain menggunakan bahasa Sansekerta, teks *Śiwāgama* juga ditulis berdasarkan permintaan Raja Badung. Selain itu, di dalamnya juga terdapat percakapan antara Raja Pranaraga dengan Gurunya, yang juga membahas prihal kerajaan. Selain itu, sesuai penjelasan (Bronkhorst, 2017:364), epos *Mahābhārata* dan *Rāmāyana* juga ditulis pada era Brahmanisme di India. Menariknya, dalam teks *Śiwāgama* juga terdapat cerita mengenai kerajaan Hāstina, istilah *aṣṭadaśa parwa*, dan tokoh seperti Bhagawan Byasa, Raja Pāṇḍu, Kṛṣṇa, dan Yudhiṣṭira yang selalu dimenangkan dalam pertarungan, dan pandangan yang kemungkinan merujuk *Bhagavad Gītā*.

Bahasa lain selain Sansekerta tidak memiliki kemampuan ekspresi ke arah keduanya sekaligus, walaupun pada periode setelah itu, di Jawa dan Bali kemampuan itu digantikan oleh bahasa Jawa Kuno. Dengan demikian, teks *Śiwāgama* menjadi penanda gejala ke arah kebangkitan kembali Brahmanisme tersebut di Bali. Penggunaan bahasa Sansekerta dalam bait-bait singkat, yang kemudian diikuti elaborasi dalam bentuk cerita dalam bahasa Jawa Kuno, menegaskan kembali tradisi kebrahmanaan dalam lansekap keagamaan Hindu di Bali. Berkenaan dengan kebutuhan estetis, Pollock (1996:240-1) menegaskan bahwa bahasa Sansekerta memungkinkan seseorang mengatakan sesuatu secara estetis atau sastra (terlebih puitis) yang tidak dapat diungkapkan dalam bahasa lainnya, dalam hal ini Jawa Kuno dan Bali – dapat dibandingkan dengan teks-teks sezaman, seperti *Aji Sangkya* yang berbahasa Bali dan *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga* yang berbahasa Indonesia, yang lebih bernuansa eksposisi dan eksplanatori; kedua teks itu menggunakan kosakata Sansekerta sebagai istilah yang lalu diparafrasekan ataupun dijelaskan. Tentu saja, penggunaan bait Sansekerta dalam teks *Śiwāgama* kemudian dapat dipandang sebagai semacam pengukuhan kembali tradisi *Waidika* (agama Weda) di Bali pada abad ke-20. Wacana ini dapat dikatakan menjadi penciri corak kehidupan sosial-religius di Bali sampai hari ini, hingga melihat kecenderungannya berpusat kepada tradisi

kebrahmanaan.

4. Kesimpulan

Śiwāgama sudah pasti tergolong teks Śiwaistik. Namun, penggunaan bahasanya menunjukkan wacana kebangkitan kembali Brahmanisme di Bali. Penggunaan bahasa dimaksud merujuk kepada penggunaan bait-bait dan doa pemujaan berbahasa Sansekerta, begitu juga kosa-katanya. Selain itu, beberapa bagian menunjukkan kedekatan dengan epos *Mahābhārata*, seperti ditunjukkan dengan kemunculan nama-nama banyak tokohnya, termasuk nama Bhagawan Byasa. Di samping itu, penciri lain adalah wacana rivalitas antara Śiwa dan Buddha dengan pengunggulan Śiwa sekaligus menyamakan hakikat ajarannya juga menjadi penanda gejala wacana ke arah itu. Yang paling utama adalah penyebutan beberapa kali kitab suci *Weda* yang disamakan dengan *Śiwāgama*, semakin menguatkan wacana kebangkitan Brahmanisme tersebut. Sehingga, dengan demikian, *Śiwāgama* dapat dipandang sebagai teks yang merujuk kepada pandangan tradisional bahwa agama Hindu merujuk kepada otoritas *Weda*, walaupun dalam kerangka cara pandang Śiwaisme.

Daftar Pustaka

- Acri, Andrea. (2021). *Dari Siwaisme Jawa ke Agama Hindu Bali: Kumpulan Tulisan Pilihan*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) bekerjasama dengan École française d'Extrême-Orient (EFEO).
- Agastya, Ida Bagus Gede. (1994). *Ida Pedanda Made Sidemen: Pengarang Besar Bali Abad ke-20*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Bronkhorst, Johannes. (2015). The Historiography of Brahmanism. Artikel dalam *History of Religion: Narrating a Religious Past*. Bernd-Christian-Otto, Susanne Raw & Jörg Rüpke (ed.). Berlin-Boston: Walter de Gruyter hal. 27 – 44.
- Bronkhorst, Johannes. (2017). Brahmanism: Its Place in Ancient Indian Society. Artikel dalam *Contribution to Indian Sociology*. Los Angeles: SAGE Publication.
- Kandahjaya, Hudaya. (2020). *Kitab Suci Sañ Hyañ Kamāhāyanikan: Teks dan Terjemahan*. Jakarta Barat: Penerbit Dian Dharma.
- Tantular, Mpu. (2009). *Kakawin Sutasoma*. Mastuti, DWR dan Hastho Bramantyo (penj.). Depok: Komunitas Bambu.
- Pollock, Sheldon. (1996). The Sanskrit Cosmopolis, 300 – 1300: Transcultural, Vernacularization, and the Question of Ideology. Book Chapter dalam *Ideology and Status of Sanskrit: Contribution to the History of Sanskrit Language*. Leiden: E.J. Brill.
- Rubinstein, Raechelle. (1996). Colophons as a Tool for Mapping the Literary History of Bali: Ida Pedanda Made Sidemen – Poet, Author and Scribe. Artikel dalam *Archipel* Vol. 52. Perancis: Association Archipel.
- Rukmani, T.S. (2017). Theories of Rebirth and Nature of Prakṛti: Philosophical Hermeneutics within Darśana (Philosophical School). Artikel dalam *Nidān: International Journal of Indian Studies*

Vol. 2 No. 1.

- Sastrawan, I Wayan Jarrah. (2022). Pencitraan Durgā dalam Kakawin Jawa Kuno. Artikel dalam *Membaca Durga (Bunga Rampai Tulisan tentang Durga)*. Penerbit Borobudur Writers and Cultural Society (BWCF).
- Sindhu Gitananda, W.A., dkk. (2020). Śaivistic Sāṃkhya-Yoga: Revisiting the Eclectic Behavior of the Balinese Hindu Textual Tradition. Artikel dalam *Archipel* Vol. 100. Perancis: Association Archipel.
- Soebadio, Haryati. (1985). *Jñānasiddhānta*. Diterjemahkan oleh Dick Hartoko SJ. Jakarta: Djambatan.
- Suamba, I.B. Putu. (2016). *Biografi Ida Pedanda Made Sidemen: Pendeta-Sastrawan Bali*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Kota Denpasar Bekerjasama dengan Universitas Hindu Indonesia.
- Suamba, I.B. Putu. (2020). Ethics of Leadership in Sivagama Text. Artikel dalam *Jurnal Kajian Bali* Vol. 10 No. 2. Denpasar: OJS UNUD.
- Suamba, I.B. Putu. (2021). Yoga as an Ethics of Self-Transformation in the Śiwāgama Text. Artikel dalam *Jurnal Kajian Bali* Vol. 11 No. 2. Denpasar: OJS UNUD.
- Suarka, I Nyoman, dkk. (2005). *Kajian Naskah Lontar Siwagama 2*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.
- Suarka, I Nyoman. (2007). *Kidung Tantri Pisacarana*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Sura, I Gede, dkk. (2002). *Kajian Naskah Lontar Siwagama*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.

Religiusitas Semu, Privatisasi Agama, dan Tantangan Humaniora Digital dalam Literasi Keagamaan Masyarakat Cerdas

Nanang Sutrisno
Universitas Udayana
sutrisno@unud.ac.id

Ida Ayu Laksmi Sari
Universitas Udayana
laksmi_sari@unud.ac.id

Abstrak

Masyarakat cerdas ditandai dengan ketergantungan yang kuat terhadap teknologi internet pada berbagai aspek kehidupannya, termasuk agama. Konten-konten keagamaan dalam ruang-ruang digital dikonsumsi secara massif dan melahirkan pemaknaan yang beragam, bahkan paradoks. Simulasi, simulakra, dan hiperealitas keagamaan menjadi keniscayaan yang sukar dihindari karena konten digital tidak hanya mengutamakan substansi, namun juga ekspresi yang mampu memberikan efek narkotis. Konsekuensi logisnya bahwa masyarakat sebagai konsumen agama digital akan dihadapkan dengan religiusitas semu yang menantang kompetensi setiap individu untuk memaknainya. Makna inilah yang menentukan pengetahuan, sikap, dan perilaku religius setiap individu sehingga privatisasi agama menjadi konsekuensi yang tidak terhindarkan dalam medan agama digital. Menguatnya privatisasi agama mentransformasi ruang digital sebagai media literasi keagamaan yang memberikan ruang kebebasan kepada para penggunanya untuk memilih, meracik, dan menentukan model keagamaan yang dipandang paling sesuai dengan kebutuhan, keinginan, sekaligus kepentingan masing-masing. Religiusitas semu dan privatisasi agama tentu menimbulkan implikasi yang luas dalam dinamika keagamaan masyarakat digital, seperti agama mulai kehilangan signifikansi publik, profetisasi dan kultifikasi tokoh agama, polarisasi kelompok keagamaan, serta meningkatnya eskalasi debat keagamaan yang bersifat apologetik dan saling menjatuhkan. Berbagai implikasi negatif ini menantang peran humaniora digital untuk membangun literasi keagamaan yang otentik dengan memadukan aspek tekstual, kontekstual, dan teknologi dalam rangka memperkuat nilai-nilai kemanusiaan universal.

Kata Kunci: *religiusitas semu, privatisasi agama, humaniora digital, masyarakat cerdas.*

Abstract

Smart society is characterized by a strong dependence on internet technology in various aspects of life, including religion. Religious content in the digital space is consumed massively and gives rise to diverse, even paradoxical, meanings. Simulation, simulacra, and religious hyperreality are inevitable and difficult to avoid because digital content not only prioritizes substance, but also expression that can provide a narcotic effect. The logical consequence is that society as consumers of digital religion will be faced with pseudo-religiosity that challenges the competence of each individual to interpret it. This meaning determines the religious knowledge, attitudes, and behavior of each individual so that the privatization of religion becomes an inevitable consequence in the digital religious field. The strengthening of the privatization of religion is transforming digital space into a medium for religious literacy that provides freedom of space to its users to choose, mix, and determine the religious model

that is considered most appropriate to their individual needs, desires, and interests. Pseudo-religiosity and the privatization of religion certainly have a broad impact on the religious dynamics of digital society, such as religion starting to lose its public significance, the prophecy and cultification of religious figures, the polarization of religious groups, and the increasing escalation of religious debates that are apologetic and mutually destructive. These various negative impressions challenge the role of digital humanities in building authentic religious literacy by combining textual, contextual, and technological aspects in order to strengthen universal human values.

Keywords: *pseudo-religiosity, privatization of religion, digital humanities, smart society.*

1. Pendahuluan

We are at the beginning of a revolution that is fundamentally changing the way we live, work, and relate to one another. In its scale, scope and complexity, what I consider to be the fourth industrial revolution is unlike anything humankind has experienced before (Schwab, 2016:7).

Revolusi Industri 4.0 menghadirkan transformasi sosiokultural yang menghimpun milyaran manusia pada keganderungan serupa terhadap teknologi informasi berbasis internet. Seseorang lebih asyik bermain dengan telepon cerdas [*smart phone*] di tangannya, ketimbang berinteraksi dengan orang-orang di sampingnya. Sebagian lainnya merasakan kegalauan dan kehampaan hidup, ketika tidak terhubung dengan internet. Dunia kerja dan layanan publik juga semakin menggantungkan produktivitasnya pada internet. Fenomena ini merefleksikan betapa akutnya ketergantungan masyarakat cerdas [*smart society*] pada teknologi cerdas [*smart technologies*] dalam memenuhi segala kebutuhannya. Perubahan revolusioner ini tidak hanya menghadirkan tantangan bagi penyiapan sumber daya manusia dan infrastruktur internet, tetapi juga revolusi kebudayaan yang sulit diprediksikan arahnya.

Masyarakat cerdas memang mengacu pada sekelompok orang yang para anggotanya meyakini bahwa teknologi cerdas – integrasi mendalam [*deep integration*] antara kecerdasan [*intelligence*] dan sistem jaringan [*networking system*], yang akrab disebut ‘teknologi internet’ – dapat membantu mereka untuk memenuhi seluruh kebutuhan hidup secara efektif dan efisien (Schwab, 2016; Borisovich, 2017; Li *et al.*, 2017; Katzenbach & Bächle, 2019; Netesova, 2021). Ketergantungan ini menghegemoni pola dan gaya hidup masyarakat, bahkan struktur sosial yang lebih luas. Penguasaan atas properti-properti teknologi berbasis internet menjadi begitu penting, dibandingkan fungsi dan kebermanfaatannya dalam kehidupan (Triguna *et al.*, 2020). Alih-alih menjadikan hidup lebih mudah, efektif, dan efisien, justru ketergantungan ini menciptakan persoalan-persoalan baru yang semakin rumit, pun kompleks.

Disrupsi menjadi bayangan masa depan yang sulit untuk dihindari, ketika transformasi teknologi internet tidak disertai perkembangan yang sama pada tataran ideologi dan organisasi sosial. Teori pilihan rasional yang disampaikan oleh Becker (1976) dan Coleman (1990, 2017), mungkin dapat dijadikan alternatif untuk keluar dari bayang-bayang disrupsi tersebut dengan analogi sederhana, “Bila dampaknya dianggap negatif, maka tidak perlu diikuti”. Namun teori ini melupakan fakta-fakta kekuasaan bahwa internet telah mengendalikan dan menggerakkan hampir seluruh lini kehidupan masyarakat. Ketika layanan di bidang sosial, budaya, ekonomi, kesehatan, pendidikan, administrasi publik, birokrasi, agama, dan lainnya, sudah dikonstruksi begitu rupa berbasis teknologi internet, maka penguasaan terhadap teknologi internet menjadi pilihan paling rasional bagi masyarakat masa kini (Hasanova *et al.*, 2019).

Hegemoni teknologi internet, juga terbukti mentransformasi agama dan keberagamaan masyarakat cerdas. Representasi agama di jagat maya menggambarkan fenomena religiusitas masyarakat kontemporer yang dijelaskan dengan sejumlah terminologi, seperti *cyber-religion*, *digital religion* (Brasher, 2001; Karaflogka, 2002), atau *network religion* (Campbell, 2005), *techno-spiritual* (Bell, 2006; Rollier, 2010), *techno-religion*, dan *techno-theology* (Antosca, 2019). Pada dasarnya, seluruh terminologi ini merujuk para representasi agama dalam berbagai *platform* digital yang meniscayakan setiap orang dapat berpartisipasi dan berinteraksi di dalamnya dengan memanfaatkan teknologi internet. Bukan hanya konten-konten keagamaan, juga beberapa *platform* digital menawarkan aplikasi praktis untuk menuntun religiusitas, dan/atau spiritualitas manusia. Transformasi fundamental yang melanda masyarakat beragama saat ini bahwa teknologi digital telah menjadi sumber literasi paling bermakna bagi religiusitasnya, sekaligus menggantikan peran referensi keagamaan tradisional.

Beragam pilihan keagamaan yang tersaji dalam ruang digital memberikan kebebasan bagi manusia untuk menentukan ‘versi’ agama dan Tuhan yang paling sesuai dengan keinginan maupun seleranya. Teknologi internet, bahkan menjadi ‘Tuhan’ bagi sebagian orang, karena ia terbukti mampu menyelesaikan segala urusan dan menjanjikan lebih banyak keuntungan dalam kehidupan praksis-aktual (Piliang, 2017). Gejala ini bukan hanya menantang eksistensi, peran, dan fungsi institusi agama di dunia nyata [*real religion*], melainkan juga kesadaran manusia. Mengingat dunia digital sarat dengan paradoks yang dapat menjebak penggunaanya pada situasi disruptif, manakala kesadaran manusia dibanjiri beragam informasi yang kontradiktif sehingga sulit membedakan ‘yang asli’ dan ‘yang imitasi’. Atas dasar itulah, artikel ini bertujuan untuk merefleksikan representasi agama di ruang digital dan segala implikasinya, serta tantangannya bagi humaniora digital dalam literasi keagamaan masyarakat cerdas.

2. Simulakra Keagamaan dan Religiusitas Semu

Pemikiran Baudrillard (1983) tentang simulakra memantik perbincangan kritis terhadap realitas kehidupan masyarakat postmodern. Simulakra melukiskan terjadinya silang-sengkarut, pembauran, serta percampuran antara realitas yang nyata [*real reality*] dan realitas imitasi atau tiruan [*imitation reality*]. Simulakra tidak hadir secara alamiah, tetapi diproduksi melalui mesin dan seluruh sistem produksi. Ia didasarkan pada informasi, model, dan permainan siberetik – fungsi operasional total, hiperrealitas, dan tujuan kendali penuh (Baudrillard, 1983:118). Proses ini berlangsung dalam arena sosial sehingga masyarakat sering kali gagal membedakan realitas asli dan realitas imitasi.

Menurut Baudrillard (1983; lihat juga Hidayat, 2012), simulakra benar-benar ada dalam realitas yang diproduksi oleh media-media sehingga menggiring masyarakat pada realitas semu [*hyper-reality*]. Ketika kebenaran yang diproduksi media dijadikan referensi masyarakat, maka kesadaran masyarakat akan dibentuk oleh hiperrealitas yang berpretensi melahirkan kesadaran semu [*pseudo-consciousness*]. Pada gilirannya, kesadaran semu inilah yang menjadi landasan individu untuk membangun konsepsi diri dan eksistensinya, kemudian diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Mengingat ruang simulakra tidak lagi bicara tentang tanda dan simbol, tetapi kekuasaan dan relasi sosial. Konsekuensi logisnya bahwa makna realitas tidak ditentukan oleh petanda-petanda yang disimulasikan – karena batasan itu sejatinya sudah lenyap dalam ruang simulakra – namun pada kemampuan simulator dalam memengaruhi kesadaran masyarakat.

Teori ini dapat menjelaskan bagaimana agama disimulasikan dalam ruang-ruang digital dan memengaruhi kesadaran masyarakat beragama. Menurut Campbell (2013:1), agama digital tidak sekadar merujuk pada performativitas dan artikulasi agama dalam jaringan [*online*], tetapi bagaimana media dan ruang digital membentuk [*shaping*], sekaligus dibentuk [*being shaped*] oleh praktik-praktik keagamaan. Konten-konten keagamaan pada ruang digital terbukti mampu memengaruhi nalar dan kesadaran masyarakat beragama, kemudian dijadikan referensi dalam menjalankan praktik-praktik keagamaan. Sebaliknya, ruang digital juga dibentuk oleh praktik-praktik keagamaan yang menghimpun sekelompok orang untuk berpartisipasi dan berinteraksi di dalamnya. Hal ini berkelindan dengan realitas bahwa praktik-praktik keagamaan merupakan konten yang seksi sebagai objek konsumsi dalam ruang digital.

Pertanyaannya kemudian, bukankah konten-konten keagamaan yang tersaji pada ruang digital adalah duplikasi dari realitas sesungguhnya? Baudrillard (1983) tidak menampik bahwa simulakra memang bertolak dari duplikasi realitas di dalam ruang-ruang sosial. Walaupun demikian, simulakra pada masyarakat postmodern tidak membentuk hubungan langsung antara

penanda-petanda, namun dibentuk dalam kerangka objek konsumsi. Barang-barang [penanda] dikonsumsi bukan untuk memenuhi fungsi elementernya sebagai alat pemenuhan kebutuhan manusia [petanda], melainkan telah dialihfungsikan untuk memenuhi keinginan-selera yang bersifat semu. Dengan demikian, performativitas dan artikulasi agama di dalam ruang digital hanya dapat dimaknai dalam posisinya sebagai objek konsumsi yang berfungsi untuk melayani hasrat, keinginan, dan selera simulator.

Faktanya, representasi dan artikulasi agama dalam ruang digital senantiasa melibatkan modal, citra, tanda, serta subjek budaya, yang secara simultan memproduksi makna atas realitas yang disajikan. Berkenaan dengan itu, Hjarvard (2008:24) menegaskan bahwa internet sebagai medium dimanfaatkan untuk mengkomunikasikan agama dalam genre media populer sehingga memberikan kelonggaran terhadap citra maupun simbol-simbol keagamaan yang disajikan dari konteks aslinya. Artinya, representasi agama dalam ruang digital mengikuti karakter budaya populer [*pop culture*] sehingga makna tidak melekat [*embedded*] pada simbol atau artefak yang direpresentasikan, tetapi selalu dibangun dalam relasi produksi dan konsumsi. Oleh karenanya, makna setiap representasi dikendalikan sepenuhnya oleh produsen, dan kebermaknaannya bagi konsumen diukur dari jumlah pengikut [*suscriber*] atau penonton [*viewer*] yang berinteraksi di dalamnya, bukan pada substansinya. Sederhananya, sebuah konten dipandang bermakna jika mampu meraup sejumlah *suscriber* dan *viewer* dalam jumlah besar.

Konsekuensi logis dari mekanisme tersebut bahwa hiperrealitas tampil sebagai realitas imitatif yang dikonsumsi terus-menerus oleh para peselancar digital. Hiperrealitas ini meresap, menyusup, dan mengintensifikasi kesadarannya sehingga membangun religiusitas semu, manakala pengetahuan tidak mampu lagi membedakan antara religiusitas yang asli dan yang imitasi. Hal ini menciptakan paradoks karena hiperrealitas menampilkan simulasi realitas yang lebih nyata, dibandingkan realitas itu sendiri. Kehadirannya sarat manipulasi dan berpretensi menciptakan audien tunggal, ketika makna audien terhadap sebuah realitas sesungguhnya sudah ditentukan oleh produsen (Tester, 2013). Alih-alih membangun kesadaran yang sarat pencerahan, justru representasi dan artikulasi agama di ruang digital dapat mendegradasi religiusitas asli [*genuine*] yang tertanam dalam diri setiap individu.

Walaupun demikian, hiperrealitas sebagai representasi virtual dari objek, peristiwa, atau pengalaman sehari-hari sesungguhnya menawarkan realitas alternatif dalam konstruksi media dan budaya populer (Barroso & Laborda, 2022). Realitas keagamaan yang direpresentasikan di ruang-ruang digital semestinya dimaknai sebatas alternatif untuk memperkuat kesadaran demi lahirnya religiusitas yang asli dan murni. Namun kenyataannya, penikmat *digital religion*

kerap terjebak pada religiusitas semu, yakni religisuitas yang dikomodifikasi, direproduksi, dan disimulasikan untuk membangun citra-citra imitasi yang mengaburkan batas sakral dan profan. Simulakra keagamaan pada ruang-ruang digital menunjukkan betapa persepsi publik terhadap agama telah dikendalikan oleh representasi-representasi artifisial yang dieksploitasi aktor-aktor untuk berebut pengaruh, legitimasi, dan popularitas yang dapat dimonetisasi (Rahman, 2025). Religiusitas yang terbangun pun bukanlah refleksi kesadaran seutuhnya, melainkan religiusitas yang dangkal, banal, bahkan munafik dan manipulatif.

3. Privatisasi Agama dan Polarisasi Massa

Agama digital lahir dari rahim modernisasi dan globalisasi, terutama perluasan lanskap media [*mediascape*] seiring dengan massifnya penggunaan teknologi informasi di masyarakat. Menurut Abdullah (2006:107), modernisasi dan globalisasi yang ditandai dengan diferensiasi struktural secara meluas telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai dimensi kehidupan sehingga memunculkan praktik-praktik kehidupan yang beragam. Berbagai aspek kehidupan mengalami definisi secara meluas yang menegaskan sifat relatif sistem sosial. Cara individu dalam mempraktikkan agama juga berubah. Bukan karena agama mengalami proses kontekstualisasi sehingga agama *embedded* dalam masyarakat, melainkan karena budaya yang mengkontekstualisasikan agama adalah budaya global dengan tata nilai yang berbeda. Dalam konteks religiusitas, gejala ini ditandai dengan transformasi sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem tindakan keagamaan pada berbagai aspek kehidupan beragama.

Semakna dengan itu, Cassanova (2003) menyatakan bahwa modernisasi dan globalisasi mendorong terjadinya privatisasi agama. Gejala ini ditandai dengan pemaknaan agama ke ranah privat sehingga ia kehilangan signifikansi publik. Menurut Beyer (dalam Abdullah, 2006:108), kecenderungan ini digerakkan oleh individuasi dalam pengetahuan, penghayatan, dan praktik-praktik keagamaan. Privatisasi agama tidak hanya menandai terjadinya perubahan keagamaan secara luas, namun juga memengaruhi proses reorganisasi sosial budaya. Manakala kebebasan dan kesadaran beragama secara intrinsik telah menjadi hak privat tanpa campur tangan lembaga keagamaan, serta kontrol kependetaan, maka hak privat ini menjadi penggerak liberalisme dan individualisme, sehingga privatisasi agama benar-benar esensial dalam modernitas (Casanova, 2003:60). Turner (2003:269) juga menegaskan bahwa individualisme religius merupakan kritik emansipatoris terhadap perkembangan rasionalisme dan birokrasi dalam masyarakat modern. Pada titik ini, agama digital menjadi bagian penting dalam kritik emansipatoris tersebut, ketika agama diartikulasikan secara bebas tanpa legitimasi institusi mana pun.

Faktanya, dunia dan ruang digital memberikan hak seluas-luasnya kepada semua aktor untuk mengambil alih fungsi institusi-institusi keagamaan. Mereka dapat memanfaatkan ruang digital sebagai media dakwah, menyampaikan pandangan keagamaan pribadinya, mengkritisi kelompok keagamaan *mainstream*, bahkan merekrut orang-orang untuk mengikuti pandangan religiusnya, untuk kemudian dikapitalisasi demi berbagai kepentingan. Ruang kebebasan yang ditawarkan media digital meniscayakan partisipasi seluruh aktor untuk menyalurkan ideologi keagamaannya secara terbuka, sekaligus membuka kemungkinan melakukan klaim kebenaran [*truth claim*] pada tingkatan tertentu, walaupun jika harus berkonfrontasi dengan kebenaran ‘yang lain’ [*the others*] (Berger, 1979:185). Dalam konteks ini, agama digital merupakan arena pertarungan aktor-aktor untuk mengakumulasi modal-modal dengan merebut simpati dan legitimasi publik. Pada sisi lain, agama digital juga menjadi medan perayaan hasrat kebebasan bagi kelompok-kelompok keagamaan marginal untuk menunjukkan eksistensinya.

Ideologi kebebasan yang terkonfirmasi sepenuhnya dalam dunia digital menyebabkan informasi-informasi keagamaan membanjiri ruang publik yang siap dikonsumsi kapan pun dan di mana pun. Publik hanya memerlukan data internet untuk mempelajari agamanya, tanpa harus datang langsung ke tempat suci atau tokoh-tokoh agama untuk sekadar mendengarkan ceramah keagamaan. Beragam aplikasi keagamaan, juga menawarkan kemudahan bagi umat beragama dalam menjalankan praktik-praktik beragama, misalnya aplikasi pengingat sembahyang. Orang yang ingin belajar meditasi, bahkan tidak memerlukan guru penuntun karena sudah disediakan aplikasi untuk itu, seperti misalnya *Insight Timer – Meditation App*. Artinya, agama digital menawarkan kebebasan bagi seluruh umat manusia untuk menggali pengetahuan, pengalaman, dan pengamalan keberagaman secara individual. Menurut Abdullah (2006:110), konsekuensi logis dari gejala tersebut dapat dilihat pada kecenderungan pembentukan status melalui simbol-simbol modernitas untuk menegaskan nilai-nilai otentik, sebagai berikut.

Pertama, sistem pengetahuan tampak dari perkembangan jenis [kualitas] pengetahuan yang beragam dan bertingkat-tingkat. Representasi dan artikulasi agama pada ruang digital, juga menunjukkan gejala munculnya kecenderungan ini. Para pendakwah agama yang tampil dan menguasai ruang digital menawarkan pengetahuan keagamaan yang beragam, bahkan acap kali kontradiktif satu sama lain. Perbedaan pengetahuan ini pun berpretensi membentuk level pengetahuan yang berbeda dalam diri audiennya. Contoh kecil misalnya, seorang pendakwah yang humoris ternyata memiliki jumlah pengikut dan penonton yang lebih besar, dibandingkan pendakwah-pendakwan lain yang lebih mengedepankan substansi. Artinya, jenis pengetahuan yang diserap oleh publik cenderung ditentukan oleh popularitas pendakwahnya, bukan pada

substansinya. Pada gilirannya, disparitas pengetahuan keagamaan menjadi keniscayaan seiring dengan beragamnya pilihan terhadap sumber literasi yang diakses oleh setiap individu melalui konten-konten digital.

Kedua, perbedaan dalam hal nilai juga terjadi secara meluas. Perbedaan alat ukur dan penilaian terhadap dimensi kehidupan terjadi dalam ruang dan waktu yang sama karena setiap kelompok memiliki relativitas nilainya sendiri. Hal ini tidak lepas dari transformasi digital yang disemangati dan digerakkan oleh globalisasi, terutama perubahan lanskap media [*mediascape*]. Globalisasi menciptakan dunia nirbatas [*borderless*] bahwa semua orang dapat menjadi bagian dari masyarakat digital, tanpa terhalang lagi oleh batasan-batasan sosial, geografis, politik, dan budaya. Dunia digital meniscayakan terjadinya pertukaran nilai-nilai antarbangsa, termasuk dalam hal religiusitas dan spiritualitas. Setiap individu pun bebas memilih nilai yang dipandang paling sesuai dengan kebutuhan, keinginan, kepentingan, dan seleranya. Pluralitas nilai yang diyakini setiap individu meniscayakan relativitas dalam menyikapi isu-isu keagamaan, bahkan berpotensi meningkatkan eskalasi konflik sosial ketika nilai-nilai individual tidak terintegrasi secara utuh dengan nilai-nilai kolektif di masyarakat tempatnya berada.

Ketiga, berbagai praktik yang berbeda dan bertentangan hadir dalam kehidupan secara bersamaan. Setiap kelompok dapat mengartikulasikan praktik-praktik keagamaan yang sangat berbeda dengan kelompok lain, sehingga totalitas tidak penting lagi dalam kehidupan aktual. Hal ini bertali-kelindan dengan melemahnya peran nilai-nilai kolektif [*shared value*] dalam membangun sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem tindakan individu. Representasi dan artikulasi agama di ruang digital, juga berpotensi mengekskalasi pluralitas praktik keagamaan di masyarakat dengan berbagai alternatif baru yang ditawarkan. Setiap orang pun bebas untuk memilih praktik-praktik keagamaan yang dipandang mampu mengisi kekosongan religiusnya, bahkan jika itu berbeda dengan praktik beragama masyarakat kebanyakan. Pluralitas praktik keagamaan di masyarakat tentu dapat memicu konflik-konflik sosiokultural akibat perbedaan standar nilai dan ukuran yang digunakan dalam memaknai religiusitas.

Menguatnya gejala privatisasi agama dan kecenderungan perubahan nilai yang terjadi akibat penetrasi media digital ke ruang-ruang keagamaan individu mengisyaratkan tingginya potensi terjadinya polarisasi massa. Perbedaan tokoh keagamaan idola tidak hanya membelah massa pada kutub-kutub yang bertentangan, tetapi juga berpretensi menciptakan kultifikasi dan profetisasi terhadap tokoh tersebut, sehingga ajarannya dipandang lebih berharga, ketimbang ajaran dalam kitab suci yang otentik. Nilai-nilai keagamaan individu yang bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan kolektif pun dapat mempertajam polarisasi massa dalam skema hirarki-

dikotomis, seperti konservatif vs progresif, arus utama vs sektarian, tradisional vs modern, dan seterusnya. Polarisasi massa yang dibentuk dan terbentuk dalam ruang digital tentu berdampak buruk bagi keharmonisan umat beragama, baik internal maupun eksternal. Ruang-ruang digital acap kali bertransformasi menjadi arena debat keagamaan yang apologetik, bahkan penyebaran disinformasi, fitnah, dan kebencian [DFK]. Untuk itu, diperlukan refleksi secara menyeluruh terhadap fungsi dan kebermanfaatan ruang digital sebagai sumber literasi keagamaan.

4. Tantangan Humaniora Digital dalam Literasi Keagamaan

Konsekuensi negatif agama digital sebagaimana uraian di atas, merupakan bagian tidak terpisahkan dari paradoks teknologi. Setiap teknologi, bahkan yang digunakan manusia purba sekali pun, tidak mungkin terhindar dari paradoks tersebut. Faktanya, tiada seorang pun mampu memastikan bahwa kapak batu hanya digunakan oleh manusia purba untuk membunuh hewan buruannya, bukan membunuh sesamanya. Dalam kondisi ideal, teknologi memang diciptakan untuk mempermudah manusia dalam menyelesaikan berbagai urusan kehidupannya sehingga dapat mewujudkan kesejahteraan. Namun dalam praktiknya, pemanfaatan teknologi juga dapat mengakibatkan kerusakan alam-lingkungan dan meluluh-lantakkan sendi-sendi kemanusiaan. Era kegelapan intelektual dan barbarisme etik yang melanda masyarakat modern menunjukkan bahwa kesadaran manusia terditindas oleh pengetahuan serta teknologi yang mereka ciptakan sendiri (Radhakrishnan, 1939, 2003; Leahy, 2001; Capra, 2004).

Karakter paradoks tersebut melekat [*embedded*] pada setiap teknologi, dari masa purba hingga termutakhir sekali pun. Demikian pula dengan teknologi internet yang mengendalikan urusan jutaan manusia dewasa ini. Kemudahan dan kecepatan yang diberikan internet dalam menyelesaikan berbagai urusan manusia adalah fakta yang tidak terbantahkan, termasuk dalam urusan-urusan religiusitas, dan/atau, spiritualitas. Internet membantu manusia untuk menyerap berbagai informasi keagamaan tanpa terikat lagi dengan batasan ruang dan waktu. Terlepas dari kebenaran dan kualitas informasi yang disajikan, media digital telah mengambil alih sebagian fungsi institusi keagamaan di dunia nyata. Pada titik inilah, peran dan fungsi teknologi internet sebagai sumber literasi keagamaan menemukan makna pentingnya, tentu saja dengan segala konsekuensi paradoksnya.

Hal tersebut menawarkan tantangan serius bagi pengembangan humaniora digital, baik sebagai pendekatan keilmuan maupun kerangka teknis, untuk meningkatkan peranan teknologi digital sebagai sumber literasi keagamaan yang menyasar seluruh kalangan masyarakat. Secara konseptual, humaniora digital [*digital humanities*] adalah komputasi digital dari berbagai aspek

kehidupan manusia. Humaniora digital mewadahi materi-materi yang telah didokumentasikan secara digital [*digitized materials*], maupun materi-materi yang terdigitalisasikan [*born digital materials*] (Berry (Eds.), 2012). Dalam konteks literasi keagamaan, humaniora digital dapat dibangun dengan mengembangkan pengarsipan dan pendokumentasian teks-teks keagamaan, baik secara tekstual, visual, maupun audio-visual. Mekanisme ini dapat dikembangkan secara fleksibel dengan melibatkan partisipasi berbagai institusi, baik akademisi, lembaga-lembaga keagamaan, media, masyarakat, bahkan juga perusahaan yang mempunyai kepedulian terhadap literasi keagamaan di masyarakat.

Humaniora digital sebagai sumber literasi keagamaan diharapkan dapat mengkomputasi teks-teks keagamaan otentik dalam kemasan digital sehingga arsip dan dokumen tersebut dapat diakses masyarakat untuk meningkatkan pengetahuan, pemahaman, penghayatan, pengalaman, serta pengamalan religiusnya. Simulakra keagamaan yang menghadirkan fenomena *post-truth*, di mana kebenaran dan kebohongan dapat diartikulasikan begitu rupa melalui ruang digital, menantang humaniora digital untuk menghadirkan referensi keagamaan otentik sebagai acuan masyarakat dalam menyikapi ketidakpastian atau disrupsi informasi keagamaan di jagat maya. Melalui reflektivitas terhadap berbagai representasi dan artikulasi keagamaan di ruang digital, maka ditawarkan beberapa langkah teknis dalam pengembangan humaniora digital sebagai literasi keagamaan, sebagai berikut.

Pertama, memastikan bahwa teks-teks keagamaan yang dijadikan sumber literasi sudah teruji otentitas dan otoritasnya. Hal ini diperlukan agar literasi yang ditawarkan ke publik tidak malah menjadi sumber *hoax* yang menyesatkan. *Kedua*, kecerdasan komputasi, terutama dalam pengarsipan dan pendokumentasian sumber-sumber literasi keagamaan, baik tekstual, visual, maupun audio-visual. Keterpercayaan, aksestabilitas, dan performativitas, setidaknya menjadi tiga aspek yang harus diperhatikan, mengingat literasi digital tidak saja harus terpercaya secara substantif, tetapi juga mudah diakses dan tampilannya menarik. *Ketiga*, mampu menumbuhkan kesadaran dan kecerdasan digital masyarakat. Kesadaran dan kecerdasan ini perlu dibangun secara konsisten, baik sebagai upaya penguatan pengetahuan, pemahaman, dan pengalaman keagamaan, maupun untuk menyikapi disrupsi informasi keagamaan. Dan *keempat*, pelibatan berbagai disiplin keilmuan dan institusi sosial dalam pengembangannya. Karakter keilmuan humaniora digital bukan saja memadukan teknologi digital dan ilmu-ilmu humaniora, sehingga diperlukan pendekatan yang multi, inter, serta transdisiplin, melainkan juga emansipatoris dan partisipatoris sebagai gerakan pencerahan [*enlightenment*] masyarakat global yang sarat dengan kontradiksi nilai sehingga pelibatan multisektor sosial amat dibutuhkan.

5. Penutup

Agama digital [*digital religion*] dan berbagai terminologi lainnya yang menggambarkan relasi agama dengan dunia digital, menandai karakter keberagamaan masyarakat kontemporer dengan segala paradoksnya. Simulakra keagamaan yang direpresentasikan dan diartikulasikan dalam ruang-ruang digital telah menjadi referensi penting umat beragama dalam membangun pengetahuan, pemahaman, pengalaman, penghayatan, serta pengamalan religiusnya, sehingga mereka terjebak pada realitas kebenaran yang imitatif. Religiusitas semu dan privatisasi agama merupakan keniscayaan yang sulit dihindari karena setiap individu memiliki kebebasan untuk melakukan redefinisi agamanya secara terus-menerus, sekaligus menentukan pola keagamaan yang dianggap paling sesuai dengan kepentingan, keinginan, dan seleranya. Menguatnya nilai-nilai keagamaan individual, dan sebaliknya, melemahnya nilai-nilai keagamaan kolektif, dapat mempertajam polarisasi massa yang secara laten berpotensi meningkatkan eskalasi konflik-konflik sosiokultural berlatar agama. Pada titik inilah, humaniora digital diharapkan mampu mengambil peran strategis sebagai sumber literasi keagamaan masyarakat kontemporer dengan menyajikan teks-teks keagamaan yang otentik pada ruang digital.

6. Daftar Pustaka

- Abdullah, I. (2006). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Antosca, A. R. (2019). Technological Re-Enchantment: Transhumanism, Techno-Religion, and Post-Secular Transcendence. *Humanities and Technology Review*, 38 (2):1-28.
- Barroso, M., & Laborda, J. (2022). Digital Transformation and the Emergence of the FinTech Sector: Systematic Literature Review. *Digital Business*, 2, Article 100028. <https://doi.org/10.1016/j.digbus.2022.100028>.
- Baudrillard, J. (1983). *Simulation and Simulacra*. London: Verso Books.
- Becker, G. (1976) *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, Chicago.
- Bell, G. (2006). *No More SMS from Jesus: Ubicomp, Religion and Techno-spiritual Practices*. In P. Dourish and A. Friday (Eds.): *Ubicomp 2006, LNCS 4206*, 141 – 158, Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Berry, D. M. (Ed.). (2012). *Understanding Digital Humanities*. Penerbit: Pallgrave Macmillan.
- Borisovich, A. I. (2017). Smart-society as a stage of development of new technologies for society or as a new of social development (progress): to the problem of the problem. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 38, 55–68. <https://doi.org/10.17223/1998863X/43/5>.
- Brasher, B. (2001). *Give Me That Online Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.

- Campbell, H. A. (2005). *Digital Religion Understanding Religious Practice in New Media*. London & New York: Routledge.
- Campbell, H. A. (2013). Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications. *New Media & Society*, 15(5), 680-694. <https://doi.org/10.1177/14614448124628>.
- Capra, F. (2004). *Kearifan Tak Biasa: Percakapan Dengan Orang-Orang Luar Biasa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Casanova, J. (2003). *Agama Publik Di Dunia Modern: Public Religion in the Modern World*. Surabaya: Pustaka Eureka; Malang: ReSIST, dan Yogyakarta: LPIP.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Coleman, J. (2017). *Dasar-dasar Teori Sosial: Foundation of Social Theory*. Penerjemah: Imam Muttaqien, Derta Sri Widowatie, Sri Purwandari. Cetakan V. Bandung: Nusa Media.
- Hasanova, Z., Huseynova, A., Mazanova, O. (2019). The State of Application of Electronic Systems in Higher Education in Azerbaijan. In *Economic and Social Development, Book of Proceedings 37th, International Scientific Conference on Economic and Social Development “Socio Economic Problems of Sustainability Development”*.
- Hidayat, A. M. (2012). *Menggugat Modernisme: Mengenali Rentang Pemikiran Postmodernisme Jean Baudrillard*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights Film and Media Studies Yearbook*, 6(1):9-26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1.
- Karaflogka, A. (2002). *e-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web*. London & New York: Routledge.
- Katzenbach, C., & Bächle, T.C. (2019). Defining concepts of the digital society. *Internet Policy Review*, 8(4), 1-6. <https://doi.org/10.14763/2019.4.1430>.
- Leahy, L. (2001). *Sanis dan Agama Dalam Konteks Zaman Ini*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lee, S. K., Bae, M., & Kim, H. (2017). Future of IoT networks: A survey. *Applied Science*, 7 (1072), 1-25. <https://doi.org/10.3390/app7101072>.
- Netesova, M. V. (2021). To the Issue of Smart Society: from Approaches to World Programs. *II International Conference on Economic and Social Trends for Sustainability of Modern Society*, 2797-2805. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2021.09.02.312>.
- Piliang, Y. A. (2017). *Dunia yang berlari: dromologi, implosi, fantasmagoria*. Yogyakarta: Aurora (CV. Cantrik Pustaka).
- Radhakrishnan, S. (1939). *Eastern Religions And Western Thought*. London, Geoffrey, Cambridge: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, S. 2003. *Agama-Agama Timur dan Pemikiran Barat*. Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia.
- Rollier, P. (2010). Texting Islam: Text messages and Religiosity among Young Pakistanis. *Contemporary South Asia*, 18(4), 413-426. <https://doi.org/10.1080/09584935.2010.526195>.

- Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva-Switzerland: World Economic Forum.
- Tester, K. (2013). *Media Culture & Morality*. London & New York: Routledge.
- Triguna, I. B. G. Y., Mayuni, A. A. I., Sutrisno, N. (2020). Strategi Adaptasi Umat Hindu Memasuki Era Baru: Refleksi Sosiologi Hindu Menyikapi Revolusi Industri 4.0, Pandemi Covid-19, dan Society 5.0. *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, 4(4), 237-244. <https://jayapanguspress.penerbit.org/index.php/JPAH/article/view/1226>.
- Turner, B. S. (2003). *Agama & Teori Sosial*. Yogyakarta: IRCiSoD.

IDEOLOGI CERITA MAYADENAWA DI DESA TAMPAKSIRING

Ni Luh Sutjiati Beratha
Universitas Udayana
Sutjiati59@gmail.com

Abstrak

Cerita rakyat Bali, Mayadenawa dinilai sarat akan makna. Cerita ini berasal dari lontar Usana Bali yang menceritakan tentang pertempuran raja Mayadenawa melawan Bhatara Indra dan pasukannya (sebagai simbol Dharma melawan Adharma). Dalam cerita tersebut tergambar pula tentang asal mula terciptanya Tirta Empul, yakni sungai beracun oleh Sang Kalawong dan kemudian dipastu oleh Bhatara Indra menjadi *toya empul* (Tirta Empul). Di samping itu, diceritakan pula tentang sungai Petanu dari aliran darah Mayadenawa. Kekalahan Mayadenawa melawan Bhatara Indra yang direpresentasikan melalui perayaan Hari Raya Galungan sebagai kemenangan dharma melawan adharma. Data artikel ini diambil dari penelitian cerita Mayadenawa, dan metode deskriptif kualitatif digunakan untuk menganalisis data tersebut. Teori semiotika yang dikembangkan oleh Barthes diaplikasikan untuk menemukan makna denotasi, dan konotasi hingga terciptanya mitos. Sedangkan teori ideologi yang dikembangkan oleh Thompson diterapkan untuk memahami ideologi yang melatarbelakangi cerita tersebut. Menurut Thompson, dengan memahami ideologi dan wacana, penggunaan bahasa sebagai suatu wacana tidak dapat terlepas dari ideologi yang melatarbelakanginya. Oleh sebab itu, hubungan antara penggunaan bahasa dan ideologi dapat dilakukan dengan mencermati wacana. Penggunaan bahasa dilakukan oleh seseorang dalam situasi tertentu bisa memiliki kekuatan dan kepastian yang tidak dimiliki oleh pengguna bahasa lain. Relasi dominasi dapat dipertahankan dengan menghidirkannya secara legitimate. Analisis ideologi sangat berkaitan dengan bahasa (tanda) karena bahasa merupakan medium dasar makna (pemaknaan) yang cenderung mempertahankan relasi dominasi. Hasilnya adalah: (1) disimulasi (relasi dominasi memiliki keinginan untuk selalu memperluas wilayah). (2) *Refication* (mewakili sesuatu yang bersifat sementara), dan (3) historis yang sebelumnya bersifat tetap, alami, dan berada di luar waktu.

Kata Kunci: ideologi, mitos, penanda, petanda, semiotika

Abstract

The Balinese folktale Mayadenawa is considered to be full of meanings. The story originates from the Usana Bali manuscript which tells of the battle between King Mayadenawa and Bhatara Indra and his armies. The data for this article was taken from the research on Mayadenawa story, The descriptive qualitative method is used to analyse it. The semiotic theory developed by Barthes was applied to uncover the meanings of denotation and connotation, leading to the creation of myths and ideologies underlying the story. Semiotics is recognized as a theory concerning signs and their meanings in society, as developed by Barthes. Barthes discusses myths through the process of connotation, which extends de Saussure's model of signifier and signified and exists within society. The emphasis of Barthes' theory in this research is placed on connotation and myth. According to Barthes, a sign is viewed as a dyadic concept, consisting of two distinct yet interrelated components (denotation and connotation) within a structure referred to by de Saussure as signifiant (an acoustic image rather than an acoustic entity). The results indicate that the origin of a place names Tukad

Petanu is recounted, where the river was first poisoned by Sang Kalawong before being purified by Bhatar Indra into toya empul (Tirta Empul). Additionally, the formation of Tukad Petanu (Petanu River) from the flow of Mayadenawa's blood is described. Mayadenawa was defeat by Bhatar Indra is commemorated in the celebration of Galungan Day as a representation of dharma's (goodness) victory over adharm (badness).

Keywords: myth; semiotics; signifier; signified; ideology

1. Pendahuluan

Cerita rakyat Bali, Mayadenawa dinilai sarat akan makna. Cerita ini berasal dari lontar Usana Bali yang menceritakan tentang pertempuran raja Mayadenawa melawan Bhatar Indra dan pasukannya (sebagai simbol dharma melawan adharm). Dalam cerita tersebut tergambar pula tentang asal mula terciptanya Tirta Empul, yakni sungai beracun oleh Sang Kalawong dan kemudian dipastu oleh Bhatar Indra menjadi *toya empul* (Tirta Empul). Disamping itu, diceritakan pula terbentuknya tukad Pakerisan (sungai Petanu) dari aliran darah Mayadenawa. Kekalahan Mayadenawa melawan Bhatar Indra yang direpresentasikan melalui Hari Raya Galungan sebagai kemenangan dharma melawan adharm.

Data penelitian ini diambil dari cerita Mayadenawa, dan metode deskriptif kualitatif digunakan untuk menganalisis data tersebut. Teori semiotika yang dikembangkan oleh Barthes diaplikasikan untuk menemukan makna denotasi, dan konotasi hingga terciptanya mitos dan ideologi yang melatarbelakangi cerita tersebut. Semiotika adalah teori tentang tanda dan makna tanda di masyarakat yang dikembangkan oleh Barthes. Barthes mengembangkan teori strukturalisme de Saussure dan menggunakan teori tanda yang sama, untuk mencoba melihat pemaknaan tanda secara lebih dinamis. Barthes membuat suatu kritik bahwa semua yang dianggap wajar dalam suatu kebudayaan merupakan hasil dari proses konotasi. Bila konotasi menjadi tetap, maka akan menjadi mitos, kemudian mitos menjadi mantap maka tercipta ideologi. Barthes berbicara tentang mitos melalui proses konotasi (perluasan model penanda dan petanda de Saussure) yang hidup di masyarakat.

Penekanan teori Barthes adalah pada konotasi dan mitos pada penelitian ini. Barthes memandang tanda sebagai konsep yang diadik, yaitu 2 komponen yg berbeda tetapi saling berkaitan satu sama lain (denotasi dan konotasi), dalam suatu bangun de Saussure menyebutnya dengan signifiant (citra akustik, bukan entitas akustik)

Barthes (1972) mendefinisikan semiotika sebagai ilmu tentang tanda dan makna tanda di Masyarakat. Tanda terdiri atas penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Sebuah tanda bisa memiliki makna denotasi, yakni makna literal, dan konotasi yaitu makna yang tersirat

untuk mendapatkan berbagai konotasi tanda. Barthes mengembangkan teori strukturalisme de Saussure (1966), dan menggunakan teori tanda yang sama, untuk mencoba melihat pemaknaan tanda secara lebih dinamis. Pemaknaan sebuah tanda dari de Saussure bersifat statis dan tunggal, sementara Barthes (1982) dinamis, dan jamak.

Mengingat suatu tanda selalu terdiri atas ekspresi, isi, dan relasi, Barthes (1982) menyebutnya sebagai sistem ERC (*Element, Content, and Relation*) kemudian pada akhirnya yang menjelaskan unsur dan menjadi ‘jembatan’ sistem tanda kedua, yaitu konotasi. Lebih jauh Barthes menjelaskan, konotasi inilah yang kemudian menjadi lebih ekstensif dibanding sistem tanda yang pertama. Dengan kata lain, makna konotasi sangat dimungkinkan berbeda tergantung pada subjek yang ditafsirkannya. Beratha, Sutjiati, dkk (2000), makna denotatif merupakan makna (konsep) dasar dari sebuah leksikon. Makna denotasi berkaitan dengan penggunaan *sense* untuk hal tertentu.

Di samping makna denotasi dan konotasi yang dikemukakan oleh Barthes, mitos dan ideologi yang juga merupakan fokus utama penelitian ini. Ketika apa yang dipahami sebagai sebuah konotasi, akan membentuk subjek menjadi begitu melekat dalam budaya, dan dianggap sebagai kebenaran universal, inilah yang disebut mitos. Mitos adalah konotasi yang dibudayakan. Barthes berpendapat bahwa mitos bekerja melalui berbagai hubungan tertentu melalui bentuk, konsep, dan penandaan. Mitos bukanlah sebuah proses bawah sadar, karena menurut Barthes, setiap orang memahami mitos memiliki nilai budaya, dan menerimanya sebagai sesuatu yang alami dan tak terelakkan (Strinati, 1995:141), Apabila mitos sudah mantap, maka menjadi sebuah ideologi. Menurut Thompson (1984), ideologi sebagai sebuah sistem pemikiran, sistem kepercayaan, atau sistem simbolik untuk mempertahankan tindakan sosial. Lebih lanjut Fairclough (2015:32) menyatakan bahwa ideologi merupakan representasi dari dunia nyata, dan terbuka, serta bersifat normatif untuk mempertahankan hubungan sosial. Oleh sebab itu, ideologi adalah sistem yang telah dilanggengkan oleh mitos. Menurut (van Dijk, 2009), ideologi sengaja diciptakan untuk menyampaikan pesan-pesan yang diciptakan melalui cerita rakyat, untuk kepentingan tertentu. Menurut Thompson (1990:63), ideologi merupakan representasi hubungan dominasi yang dipandang untuk melegitimi berdasarkan tanda atau bentuk simbolik dalam lingkungan tertentu. Hal semacam ini dapat dipahami melalui cerita rakyat Mayadenawa di Kecamatan Tampak Siring Kabupaten Gianyar, Bali. Dengan menggunakan bahasa sebagai alat komunikasi untuk menceritakan mitos ini memiliki kekuatan dalam sebuah wacana sehingga dapat dipercayai oleh masyarakat.

Cerita rakyat Mayadenawa dalam Lontar Usana Bali menceritakan tentang pertempuran Bhatara Indra dengan Mayadenawa (simbol dharma melawan adharma) yang menceritakan tentang Tirta Empul di Kecamatan Tampak Siring Kabupaten Gianyar, Bali. Kemudian terbentuknya Sungai Petanu dari aliran darah Mayadenawa. melihat bagaimana konsep-konsep yang dikembangkan oleh Barthes digunakan untuk menganalisis cerita rakyat Mayadenawa dalam makalah ini.

Berdasarkan latar belakang di atas, masalah dari makalah ini adalah apakah makna dan ideologi yang melatarbelakangi cerita rakyat Mayadenawa di Kecamatan Tampak Siring Kabupaten Gianyar, Bali

2. Metode

Berdasarkan rumusan masalah di atas, secara garis besar penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Mengingat penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif, Creswell (2022) mengatakan bahwa data dan informasi yang dibutuhkan digali melalui pengamatan terlibat dan wawancara mendalam dengan para tokoh adat, budayawan di Kecamatan Tampak Siring Kabupaten Gianyar Bali.

Teknik wawancara mendalam digunakan terutama untuk menggali informasi tentang cerita rakyat Mayadenawa di Kecamatan Tampak Siring Kabupaten Gianyar, Bali. Dengan cara ini memungkinkan wawancara berlangsung luwes, arahnya bisa lebih terbuka sehingga diperoleh informasi yang lebih kaya, pembicaraan tidak terlampau terpaku atau tidak menjenuhkan/membosankan baik bagi peneliti maupun bagi informan.

Analisis data/informasi dilakukan dengan analisis kualitatif. Secara konkret mekanismenya bahwa setiap informasi penting yang diperoleh dari responden langsung dianalisis untuk membuat hipotesis-hipotesis kecil. Data ini dianalisis dengan mengikuti prosedur analisis data kualitatif sebagaimana dikemukakan oleh Creswell (2018), yaitu reduksi data, menyajikan data, menafsirkan data, dan menarik simpulan. Kesemuanya ini tidak terlepas dari masalah yang ditelaah. Kegiatan pengumpulan data, reduksi data, penarikan kesimpulan dan penyajian data, merupakan rangkaian kegiatan yang terkait dan bisa berlangsung secara berulang-ulang, sampai mendapatkan hasil penelitian akhir, yakni bersifat holistik dan sarat makna, dalam konteks pemberian jawaban terhadap masalah yang dikaji dalam penelitian ini.

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan penelitian kualitatif yang lebih mengandalkan teknik pengamatan dan wawancara mendalam dalam pengumpulan data dan informasi melalui langkah-langkah sebagai berikut.

Sesuai dengan judul penelitian ini serta pemikiran yang dibangun berdasarkan telaah fakta-fakta pada bagian pendahuluan di atas, penelitian ini dilakukan di Kecamatan Tampak Siring Gianyar Bali. Mengingat penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif, maka data dan informasi yang dibutuhkan digali melalui pengamatan dan wawancara mendalam dengan informan kunci yakni budayawan, tokoh adat, dan sebagainya.

Metode pengamatan yang diterapkan dalam penelitian ini adalah pengamatan terlibat. Namun perlu dikemukakan di sini, bahwa dalam pengamatan juga dilakukan wawancara dengan menanyakan mitos Mayadenawa yang dikaji untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman yang lebih jauh seperti yang disampaikan oleh Creswell (2022). Menurut (Satori dan Komariah, 2009 : 117) langkah ini biasa dilakukan dalam pengamatan terlibat, sehingga para ahli mengatakan pengamatan terlibat sebagai pengamatan langsung bersama metode lainnya dalam pengumpulan informasi, atau sebagai pengamatan yang bercirikan interaksi peneliti dengan subjek. Dengan cara ini memungkinkan wawancara berlangsung luwes, arahnya bisa lebih terbuka sehingga diperoleh informasi yang lebih kaya, pembicaraan tidak terlampau terpaksa atau tidak menjenuhkan/membosankan baik bagi peneliti maupun bagi informan.

Analisis data/informasi dilakukan dengan teknik analisis interpretatif, terutama secara emik tetapi juga secara etik, sehingga dapat dihindari kemungkinan adanya masalah dengan informan yang telah melakukan sesuatu tindakan tetapi tidak mampu menginformasikan maknanya. Data ini dianalisis dengan mengikuti prosedur analisis data kualitatif sebagaimana dikemukakan oleh Creswell (2022), yaitu reduksi data, menyajikan data, menafsirkan data, dan menarik simpulan. Kesemuanya ini tidak terlepas dari masalah yang ditelaah. Kegiatan pengumpulan data, reduksi data, penarikan kesimpulan dan penyajian data, merupakan rangkaian kegiatan yang terkait dan bisa berlangsung secara berulang-ulang, sampai mendapatkan hasil penelitian akhir, yakni bersifat holistik dan sarat makna, dalam konteks pemberian jawaban terhadap masalah yang dikaji dalam penelitian ini.

3. Hasil dan Pembahasan

Berikut akan dibahas Makna dan ideologi yang melatarbelakangi cerita rakyat

Mayadenawa di Kecamatan Tampaksiring Kabupaten Gianyar, Bali. Menurut Thompson (2007), dengan memahami ideologi dan wacana, penggunaan bahasa sebagai suatu wacana tidak dapat terlepas dari ideologi yang melatarbelakanginya sehingga hubungan antara penggunaan bahasa dan ideologi dapat dilakukan memahami wacana tersebut. Penggunaan bahasa dilakukan dalam situasi tertentu bisa memiliki kekuatan dan kepastian yang tidak dimiliki oleh pengguna bahasa lain dalam situasi lain. Thompson (2007), mengatakan bahwa sebuah ideologi memiliki ciri-ciri: (1) relasi dominasi dapat dipertahankan dengan menghidrarkannya secara legitimate; (2) adanya disimulasi (relasi dominasi memiliki keinginan untuk selalu memperluas wilayah); (3) *refication* (mewakili sesuatu yang bersifat sementara, historis yang sebelumnya bersifat tetap, alami, dan berada di luar waktu. Mitos-mitos di Kecamatan Tampaksiring Gianyar disajikan seperti berikut.

a) Manukaya

Nama Manukaya bukan sekadar sebutan geografis, melainkan sebuah tanda budaya yang mengandung makna dan ideologis yang dalam. Apabila dikaji dengan teori semiotik Barthes, kata ini merupakan tanda yang terdiri atas penanda yakni kata Manukaya itu sendiri dan petanda yang merujuk pada penamaan sebuah desa di Kecamatan Tampaksiring, yang menurut narasi sejarah mitologis Mayadenawa, Desa Manukaya dulunya adalah tempat yang diyakini dalam narasi mitologis menjadi tempat di mana sang Mayadenawa menyamar sebagai Manuk Raya untuk mengelabui Dewa Indra, serta agar dapat terlepas dari kejaran Dewa Indra. Makna denotasi dari kata ini merujuk pada sebuah desa di Kecamatan Tampaksiring yang penamaannya berasal dari gabungan kata *Manuk* yang berarti ‘burung’ dan *Raya/Aya* yang artinya ‘besar’ karena diceritakan bahwa dalam mitos tersebut Mayadenawa yang merubah wujudnya menjadi burung yang besar yang menyebabkan desa tersebut dikenal dengan desa Manukaya. Makna konotasi yang melekat pada kata ini yakni melambangkan makna kegagalan, tipu daya, dan simbol bahwa kejahatan tidak mampu bersembunyi dari kekuatan dharma (kebaikan).

Thompson (2007) ideologi yang melatarbelakangi nama desa Manukaya termasuk dalam strategi legitimasi, khususnya melalui naratifisasi, karena menyematkan kisah penyamaran yang gagal sebagai bagian dari lanskap Bali untuk membenarkan kekuasaan Dewa Indra yang sah dan benar. Narasi ini tidak hanya memperkuat keunggulan moral kekuasaan baru, tetapi juga melemahkan citra kekuasaan lama

dengan menempatkannya sebagai sosok yang licik, penuh kejahatan dan kalah. Maka, Manukaya adalah bentuk konkret bagaimana bahasa, mitos, dan ruang bekerja sama untuk memperkuat tatanan politik dan spiritual yang baru secara sah/legitimate.

b) Tukad Petanu

Tukad Petanu tidak hanya diinterpretasikan sebagai nama geografis yang diberikan kepada salah satu sungai yang berada di Kecamatan Tampaksiring, melainkan simbol budaya yang mengandung makna ideologis. Sesuai dengan teori semiotik Barthes, kata ini merupakan tanda yang terdiri atas penanda Tukad Petanu dan petanda yang merupakan sebuah sungai yang menurut mitos, terbentuk dari darah Mayadenawa setelah ia dikalahkan oleh Dewa Indra. Secara Denotatif, Tukad Petanu hanyalah nama sungai biasa yang berasal dari bahasa Bali *Tukad* yang artinya ‘sungai’ dan Petanu berasal dari *Peta* (suara) dan *nu* (masih), yang merujuk pada suara/cerita dari Mayadenawa yang masih diceritakan oleh masyarakat hingga kini. Demikian Tukad Petanu adalah sungai yang menjadi saksi tempat yang menyimpan cerita terbunuhnya Mayadenawa. Apabila dilihat secara konotatif, karena sungai tersebut berasal dari darah Mayadenawa (disimbolkan sebagai sesuatu yang buruk dan jahat) yang dikutuk menjadi sebuah sungai, maka dapat membawa kerugian besar bagi masyarakat. Apabila air yang mengalir dari sungai tersebut digunakan sebagai aliran irigasi sawah, maka hasil panennya akan mengeluarkan darah serta mengeluarkan aroma yang busuk, serta melambangkan kekalahan dari kekuasaan lama.

Mengacu teori ideologi yang dikembangkan oleh Thompson (2007), Tukad Petanu termasuk dalam strategi reifikasi, khususnya dalam sub-strategi naturalisasi dan eternalisasi. Kutukan yang menyertai sungai ini dianggap sebagai bagian dari takdir alamiah dan berlangsung selama seribu tahun, seolah-olah berasal dari kehendak kosmos, bukan konstruksi naratif manusia. Hal ini menjadikan kekuasaan baru tampak lebih suci dan layak, sementara kekuasaan lama dikutuk secara abadi oleh lanskap itu sendiri. Dalam konteks ini, narasi mengenai Tukad Petanu menjadi instrumen ideologis yang menyamakan peristiwa politik sebagai kebenaran kosmis dan mengabdikan struktur dominasi melalui mitos yang tampak alami.

c) Tampaksiring

Kata “Tampaksiring” tidak hanya diinterpretasikan sebagai penanda geografis bagi wilayah lereng yang berada di Kabupaten Gianyar, melainkan juga sebagai tanda budaya yang mengandung makna mitologis dan ideologis. Apabila dikaji dalam

perspektif semiotik Barthes (1982), kata ini merupakan tanda yang terdiri dari penanda yakni kata Tampaksiring itu sendiri, dan petanda yakni berupa kawasan, yang menurut mitos dilalui oleh Mayadenawa dengan memiringkan kakinya sehingga muncul jejak langkah yang miring, serta menjadi kawasan dari Dewa Indra menancapkan tongkat saktinya atau *umbul-umbul* untuk memunculkan mata air yang murni dan suci. Secara denotatif, Tampaksiring adalah wilayah yang berada di lereng bukit yang penamaannya berasal dari kata *Tampak* yang memiliki arti telapak kaki/jejak dan *siring* yang memiliki arti miring, sehingga Tampaksiring memiliki arti secara etimologis yakni ‘telapak kaki yang miring’. Diberi nama demikian dikarenakan pada saat Mayadenawa lari dari kejaran Dewa Indra, ia berjalan dengan memiringkan kakinya sehingga menimbulkan jejak kaki yang miring untuk mengelabui Dewa Indra. Apabila dikonotasikan, kata Tampaksiring melambangkan pemurnian spiritual, serta bahwasanya kebenaran (dharma) tidak dapat dikelabui sedemikian rupa dan akan selalu menemukan jalan kemenangan bagi siapapun yang tetap berpegang teguh pada dharma/kebaikan.

Menurut teori ideologi yang dikembangkan oleh Thompson (2007), Tampaksiring tergolong dalam strategi legitimasi melalui sub-strategi naratifisasi. Adanya narasi bahwa tempat yang sempat dilalui oleh Mayadenawa dengan berjalan sambil memiringkan kakinya hingga kemudian Dewa Indra menciptakan mata air yang suci dan murni di kawasan tersebut digunakan sebagai pembenaran bahwasanya kawasan yang sebelumnya dilalui oleh kekuatan jahat akhirnya disucikan dengan kekuatan baru yang lebih baik. Narasi ini tidak hanya memurnikan ruang secara spiritual, tetapi juga secara politik mengesahkan kekuasaan baru yang tampil sebagai pemenang moral. Dengan demikian, Tampaksiring menjadi lebih dari sekadar tempat, melainkan adalah sebuah representasi tekstual dan spasial dari narasi dominasi, pembenaran kuasa, dan transformasi sejarah yang disahkan melalui mitos.

d) Sanding

Apabila dikaji dalam perspektif semiotik, kata “Sanding” tidak hanya memiliki interpretasi sebagai nama tempat, tetapi merupakan tanda budaya yang mengandung dimensi simbolik dan ideologis. Dalam teori semiotik Barthes (1982), Sanding sebagai tanda yang terdiri atas penanda yakni kata Sanding itu sendiri, dan petanda yang berupa wilayah nyata yakni sebuah desa yang berada di Kecamatan Tampaksiring. Asal-usulnya dipercaya melalui mitos yakni sebagai titik pertemuan atau benteng dari pasukan Dewa Indra sebelum menghadapi Mayadenawa. Kata ini merujuk pada sebuah

lokasi geografis yang berada di Kecamatan Tampaksiring. Namun jika dilihat dari sisi konotasi, kata ini memiliki makna sebagai simbol dari kesatuan, persiapan, dan koordinasi kekuatan dharma atau kebaikan dalam perjuangannya melawan adharma/kejahatan.

Menurut Thompson (2007), *Sanding* mengandung dua ideologi yakni unifikasi (persatuan) di mana kekuatan dharma digambarkan tidak berjalan sendiri, melainkan berjalan bersama melalui soidaritas yang utuh. Kemudian terdapat juga ideologi legitimasi khususnya dalam sub-strategi naratifisasi di mana adanya narasi yang membenarkan bahwa kekuasaan baru dibangun di atas prinsip kebenaran dan persatuan, layak mendapatkan kemenangan dan dihormati. Dengan demikian, *Sanding* tidak hanya menjadi titik geografis tetapi juga sebagai titik ideologis yang menyatukan dan mengesahkan kemenangan melalui kebersamaan dan organisasi spiritual yang harmonis.

e) Tirta Empul

Tirta Empul yang sebagai mata air suci terletak di Kecamatan Tampaksiring. Nama mata air ini tidak hanya berpegang pada fungsi geografis dan religius, tetapi juga terdapat simbol ideologis yang kuat dalam sejarah kebudayaan Bali. Apabila dianalisis dengan menerapkan teori semiotik yang dikembangkan oleh Barthes (1982), Tirta Empul merupakan tanda yang terdiri dari penanda yakni kata Tirta Empul dan petanda berupa mata air yang murni dan suci, yang secara mitologis, dipercaya terbentuk dari tindakan yang dilakukan oleh Dewa Indra pada saat mengalahkan Mayadenawa. Tirta Empul memiliki makna denotasi sebagai mata air suci yang menyembur dari tanah, yang sumber katanya dibentuk dari bahasa Bali *Tirta* yang berarti air suci dan *Empul* yang artinya menyembur atau mengalir keluar dari dalam tanah. Kata Empul merupakan bagian dari bahasa Bali yakni *makumpul* (berkumpul). Tirta Empul dipercaya sebagai sebagai tempat yang suci di mana air suci berkumpul dalam satu tempat yang sama. Kemudian secara konotasi, kata ini memiliki makna sebagai simbol pemurnian, keselamatan spiritual, serta campur tangan suci yang menghapus pengaruh jahat. Apabila dianalisis dengan teori ideologi Thompson (2007), Tirta Empul termasuk ke dalam ideologi reifikasi khususnya pada sub-strategi naturalisasi dan eternalisasi. Hal tersebut dikarenakan tempat ini dipercaya sebagai suci secara kodrati atau secara alami (natural) dan nilai kesuciannya dianggap abadi (eternal).

f) Pejeng

Kata Pejeng tidak hanya merujuk pada sebuah desa di Kecamatan Tampaksiring, tetapi juga menjadi tanda budaya yang memuat simbolisme spiritual dan kosmik yang kuat dalam kepercayaan masyarakat Bali. Menurut teori semiotik Barthes (1982), Pejeng sebagai tanda yang terdiri dari penanda berupa kata Pejeng itu sendiri dan petanda yang merupakan sebuah desa yang berada di Kecamatan Tampaksiring yang menurut mitos, terbentuk dari penyamaran Mayadenawa menjadi sebuah Payung (*Pajeng* dalam bahasa Bali) pada saat dikejar oleh Dewa Indra. Jika dilihat dari makna denotasi, Pejeng merupakan sebuah desa yang asal katanya berasal dari bahasa Bali *Pajeng* yang berarti payung, dan kemudian disahkan oleh masyarakat menjadi Pejeng. Pemberian nama Pejeng ini disebabkan adanya unsur mitologis yang diceritakan secara turun-temurun oleh masyarakat bahwasanya lokasi tersebut pada tahun sebelum masehi dipercaya sebagai tempat yang menjadi lokasi penyamaran Mayadenawa menjadi sebuah payung (*pajeng*) untuk mengelabui dan menyelamatkan diri dari kejaran Dewa Indra. Namun sayangnya, tindakan untuk mengelabui yang dilakukan oleh Mayadenawa ini berhasil terungkap oleh Dewa Indra. Dengan demikian apabila dilihat dari segi konotasi, kata ini memiliki makna ‘kebaikan yang sejati tidak akan bisa dikelabui dan dikalahkan dengan cara apapun’. Bagaimanapun kekuatan jahat berusaha untuk merusak kebaikan, maka kebaikan tersebut selalu mempunyai cara menemukan kemenangan.

Apabila dianalisis dengan menerapkan teori ideologi Thompson (2007), kata ini termasuk ke dalam ideologi Disimulasi dalam sub-strategi pengalihan/pemindahan (*displacement*). Hal ini disebabkan oleh tindakan Mayadenawa yang menyamarkan dirinya menjadi payung (*pajeng*). Ia berusaha mengalihkan fokus dari Dewa Indra agar Dewa Indra tidak bisa menangkap dirinya, akan tetapi makna dan identitas aslinya tetap bisa terbaca oleh Dewa Indra. Melalui hal ini, muncul sebuah narasi bahwasanya kebaikan (*dharma*) akan selalu menang bagaimanapun kekuatan jahat berusaha untuk menyamarkan identitasnya. Narasi ini juga tergolong ke dalam ideologi yang menurut Thompson yakni legitimasi pada sub-strategi naratifisasi, yang membenarkan bahwa tatanan kebaikan akan selalu menemukan jalan kemenangan.

g) Anguling / Pura Pagulingan

Kata Anguling tidak hanya semata-mata merujuk pada penamaan untuk Pura Pagulingan yang berada di Kecamatan Tampaksiring, melainkan juga sebuah bentuk konkret dari bagaimana ruang geografis memiliki makna secara ideologis melalui narasi mitologis. Anguling, apabila dianalisis dengan menggunakan teori semiotik versi

Barthes (1982), penamaan Pura Pagulingan termasuk ke dalam sebuah tanda, yang terdiri dari penanda yakni Pura Pagulingan itu sendiri, dan petanda yakni sebuah tempat yang disucikan dan digunakan oleh masyarakat agama Hindu di kawasan tersebut untuk melakukan persembahayangan. Dalam mitos cerita Mayadenawa, Pura Pagulingan adalah sebuah tempat yang digunakan oleh Dewa Indra beserta pasukannya untuk beristirahat. Anguling adalah tempat beristirahat saat malam hari tiba karena perang dihentikan untuk sementara waktu. Jika dilihat dari makna denotasinya, Pura Pagulingan adalah sebuah kawasan suci yang asal katanya berasal dari bahasa Bali *Anguling* yang berarti berbaring atau beristirahat. Dengan demikian, tempat itu diberi nama Pura Pagulingan dikarenakan menurut asal-usulnya dari cerita mitos Mayadenawa, pura tersebut digunakan untuk beristirahat oleh Dewa Indra dan pasukannya karena mereka tergolong ke dalam pihak yang suci dan menganut kebenaran. Secara konotasi, Pura Pegulingan dapat diartikan sebagai tempat untuk pemulihan energi yang habis setelah hampir seharian melakukan peperangan, melakukan perenungan jiwa, dan wujud kemanusiaan atau ke-Tuhanan dari kekuatan dharma.

Sedangkan ideologi yang terkandung dalam kata Pegulingan adalah menurut teori ideologi Thompson (2007), Pura Pagulingan termasuk ke dalam ideologi unifikasi atau persatuan yakni terkhusus pada standarisasi (simbolisasi persatuan). Ideologi unifikasi artinya Dewa Indra dan pasukannya bersama-sama memilih untuk beristirahat, melakukan pemulihan energi sejenak di sebuah tempat suci. Hal ini menunjukkan bahwa kekuatan dharma bekerja sebagai satu kesatuan yang pantas dihormati bahkan dalam momen istirahatnya. Maka, Pura Pagulingan tidak hanya menjadi tempat beristirahat, melainkan simbol dari kekuatan yang berhasil, bersatu, dan secara spiritual sah untuk dihormati serta dikenang.

h) Air Cetik (Mala)

Air Cetik dalam kosmologi mitologis Bali merujuk pada air yang tampak biasa secara kasat mata, namun sesungguhnya mengandung racun yang dapat membahayakan kesehatan tubuh. Dalam cerita mitos Mayadenawa, Air Cetik dibuat oleh Mayadenawa untuk membunuh bala tentara milik Dewa Indra saat mereka sedang kehausan setelah melalui masa perang dari pagi hingga sore hari. Menurut teori semiotik Barthes (1982), Air Cetik merupakan tanda yang terdiri dari penanda yakni Air Cetik itu sendiri dan petanda yakni berupa cairan yang beracun yang sangat berbahaya bagi tubuh hingga

dapat menyebabkan kematian. Apabila dilihat dari makna denotasinya, Air Cetik dapat dimaknai sebagai cairan yang beracun yang tidak baik untuk diminum yang dalam narasi mitologi cerita Mayadenawa, digunakan sebagai senjata pembunuh berupa racun oleh Mayadenawa untuk membunuh bala tentara dari Dewa Indra. Kemudian makna konotasinya dapat diartikan sebagai sesuatu yang menjadi saksi pengkhianatan sekaligus yang menjelaskan keburukan, kelicikan dan kejahatan dari Mayadenawa. Air Cetik juga dapat dikonotasikan sebagai hasil dari kecurangan Mayadenawa karena air tersebut diciptakannya dengan siasat ingin membunuh tentara Dewa Indra dengan mengelabui mereka bahwa air tersebut hanyalah air biasa. Dengan demikian, Air Cetik dapat dimaknai sebagai sesuatu yang mewakili pengkhianatan yang tersembunyi, keburukan yang disamarkan dalam bentuk wajar, serta penipuan.

Secara analisis ideologi, ini termasuk ke dalam strategi disimulasi, karena niat jahat Mayadenawa yang disembunyikan di balik bentuk air yang tampak netral dan alami. Hal ini memperkuat konstruksi ideologis bahwa kekuatan kejahatan tidak hanya bertentangan dengan kebaikan, tetapi juga dapat menipu, manipulatif, dan licik. Dengan demikian, Air Cetik tidak hanya sekadar elemen cerita, tetapi simbol retorik yang memperkuat ketegangan moral antara kebenaran dan kejahatan dalam wacana budaya Bali.

i) Banjar Saraseda

Kata Saraseda yang digunakan sebagai penamaan untuk sebuah banjar yang berada di Kecamatan Tampaksiring ini tidak hanya sekadar penamaan biasa namun, memiliki makna ideologis yang juga menyimpan sejarah mitologis. Banjar adalah sebuah tempat yang umumnya digunakan oleh masyarakat Bali untuk mengadakan pertemuan atau rapat bersama anggota masyarakat dalam suatu desa. Merujuk pada kerangka teori semiotik Barthes (1982), kata Saraseda dapat diartikan sebagai tanda yang terdiri dari penanda yakni kata Saraseda itu sendiri dan petanda yakni nama wilayah atau komunitas tradisional di Bali yang dipercaya menjadi bagian dari narasi sejarah mitologis, khususnya yang berkaitan dengan perjalanan atau jejak tokoh suci yang melambangkan kebaikan dan Mayadenawa yang melambangkan kejahatan. Kata Saraseda terdiri atas gabungan kata *sara* yang berarti (panah) dan *seda* yang berarti (patah, mati, atau lumpuh). Sehingga dapat disimpulkan bahwasanya Saraseda memiliki makna denotasi yakni panah yang telah dipatahkan. Dalam narasi mitologi cerita Mayadenawa, Saraseda adalah sebuah tempat yang diberi nama Saraseda karena tempat/lokasi tersebut menjadi

saksi bahwa panah yang dibawa oleh Dewa Indra sempat berhasil dipatahkan oleh Mayadenawa. Kemudian dari makna konotasi, Saraseda dapat diartikan sebagai tempat yang menjadi saksi bisu bahwa terkadang akan terdapat waktu di mana kebaikan dan kebajikan dapat dikalahkan oleh hal-hal yang negatif atau jahat namun ini tergantung dari dalam diri sendiri apakah kita memilih untuk larut dalam kekalahan tersebut, dan menyerah atas kebaikan atau memilih untuk tetap berjalan dan memperjuangkan kebaikan tersebut hingga mencapai kemenangan. Hal tersebut dapat dicerminkan demikian karena pada masa ini Dewa Indra memilih untuk tidak menyerah dan terus memperjuangkan apa yang menurutnya benar dan tidak memilih untuk terpuruk dan berlarut dalam keadaan.

Jika dianalisis dengan menerapkan teori ideologi yang dikembangkan oleh Thompson (2007), Saraseda dapat dikategorikan termasuk ke dalam strategi legitimasi khususnya melalui naratifisasi. Hal ini dikarenakan nilai-nilai sakral dan etis dilekatkan pada lokasi ini melalui cerita yang diwariskan secara lintas generasi. Melalui penceritaan yang mengandung nilai moral, kata Saraseda ini tidak hanya digunakan sebagai penamaan sebuah tempat/lokasi fisik, tetapi juga ruang ideologis yang mengajarkan bahwa kejahatan akan tetap runtuh, dan kebaikan akan selalu menemukan jalannya menuju kemenangan spiritual dan sosial.

j) Tanah Pegat

Tanah Pegat merupakan sebuah penamaan untuk lokasi yang menjadi tempat meninggalnya Mayadenawa. Tanah Pegat diberikan untuk penamaan wilayah tersebut memiliki pemaknaan yang mendalam dari segi nilai-nilai baik secara ideologis maupun kultural. Apabila dikaji melalui kerangka semiotik dari Barthes, Tanah Pegat merupakan sebuah tanda yang terdiri atas penanda yakni kata itu sendiri dan petanda yakni sebuah wilayah yang secara mitologis dipercaya sebagai titik putusnya hubungan spiritual atau kekuatan dari Adharma (kejahatan). Dalam konteks mitos keadaan ini seperti pelarian Mayadenawa atau kejatuhan dari kekuatan jahat. Makna denotasi yang terkandung dalam Tanah Pegat berasal dari bahasa Bali *Pegat* yang artinya putus dan tanah memiliki arti daratan atau permukaan bumi. Dalam sejarah mitologis cerita Mayadenawa, dengan diberikan penamaan Tanah pegat disebabkan tempat tersebut menjadi saksi bisu dari terputusnya hidup (kematian) dari Mayadenawa yang berubah wujud menjadi tebing atau batu padas akibat dipanah oleh Dewa Indra. Ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Tanah Pegat merupakan sebuah tempat atau daratan yang menjadi saksi bisu dari

kematian Mayadenawa itu sendiri. Sedangkan Tanah Pegat mengandung makna konotasi sebagai wilayah yang menyimpan pesan moral dari cerita mitos Mayadenawa. Tanah Pegat merupakan saksi bahwa seseorang yang kukuh, teguh dan memilih setia pada jalan Adharma hingga akhir hidupnya tanpa mau bertaubat atas kelakuannya, dan akan tetap mendapatkan ganjaran yang setimpal. Tanah Pegat juga memberikan pembelajaran bahwasanya kita selalu berpegang teguh pada kebaikan, tidak peduli sesulit apapun rintangan yang dihadapi kedepannya, akan selalu mendapatkan pencerahan dan kemudahan dalam setiap jalannya untuk mencapai kemenangan. Tidak hanya itu, Tanah Pegat juga membenarkan pepatah yang selama ini selalu terdengar di masyarakat “sepandai-pandai tupai melompat, pasti akan jatuh ke tanah juga”. Pepatah ini menggambarkan Mayadenawa yang selalu mencoba kabur, dan tidak memiliki rasa tanggung jawab dalam dirinya atas kejahatan yang telah diperbuatnya semasa hidup, dengan selalu merubah wujudnya untuk dapat terlepas dari kejaran Dewa Indra. Hal ini dapat mengisyaratkan bahwa sepintar apapun kejahatan untuk mengelabui agar terus dapat berada di jalan yang salah, maka di sanalah kekalahan itu akan tiba padanya. Sebaliknya, sesulit apapun jalan kebaikan untuk ditempuh, maka di sanalah kemudahan akan senantiasa menyertai dan memberikan kemenangan bagi mereka yang tidak goyah. Makna ini apabila dikaitkan dengan ideologi yang dikembangkan oleh Thompson (2007), Tanah Pegat termasuk ke dalam strategi legitimasi khususnya melalui naratifisasi, di mana kisah tentang kejatuhan Adharma disampaikan secara turun-temurun untuk membentuk kesadaran kolektif bahwa dharma (kebaikan) akan selalu memiliki cara untuk memutus dan mengalahkan kejahatan. Dengan demikian, Tanah Pegat berfungsi sebagai ruang naratif-ideologis yang tidak hanya menandai geografi, tetapi juga memberi pesan moral dan spiritual yang memperkuat tatanan sosial dan nilai etis masyarakat.

k) Dusun Taulun

Dusun Taulun dalam versi otentiknya sebagai tempat penguburan jasad Mayadenawa, juga berperan penting dalam mitologi Bali sebagai simbol berakhirnya adharma (kejahatan). Menurut analisis semiotik Barthes (1982), Dusun Taulun merupakan sebuah tanda yang tersusun dari penanda yakni kata itu sendiri dan petanda yakni berupa lokasi terakhir dari tokoh mitos yang melambangkan kejahatan. Makna denotasi dari kata ini merujuk pada nama wilayah kecil dengan asal kata *Taulan* yang artinya dikubur. Berdasarkan narasi mitologis, tempat ini merupakan tempat penguburan jasad

Mayadenawa setelah berhasil dikalahkan oleh Dewa Indra. Secara konotatif, Dusun Taulun dilambangkan sebagai petanda naratif kemenangan moral, tempat di mana kekuatan jahat dimakamkan secara simbolis, dan tatanan kosmis dipulihkan.

Secara ideologi dengan menerapkan teori Thompson (2007), tempat ini merupakan wujud dari strategi legitimasi khususnya melalui naratifisasi. Hal tersebut dikarenakan kisah penguburan Mayadenawa terus diwariskan secara lisan untuk menegaskan bahwa kebenaran (dharma) akan selalu menang. Dengan demikian, Dusun Taulun tidak hanya eksis secara geografis, tetapi juga menjadi monumen ideologis dan moral yang hidup dalam memori kolektif masyarakat Bali.

l) Desa Belusung

Desa Belusung dalam narasi mitologis Bali, merupakan simbol penyamaran Adharma yang gagal. Berdasarkan teori semiotik Roaland Barthes, nama ini adalah tanda yang terdiri dari penanda yakni kata Belusung itu sendiri yang merujuk pada *busung* yakni sebutan daun kelapa yang masih muda dalam bahasa Bali dan petanda yang berupa tempat di mana Mayadenawa mencoba menyamar untuk melarikan diri dari Dewa Indra. Jika dilihat dari makna denotasinya, Belusung adalah sebuah penamaan untuk salah satu desa yang berada di Gianyar, dengan asal katanya yakni Lusung. Kemudian menurut narasi mitologis cerita Mayadenawa, tempat yang dulunya disebut Lusung tersebut merupakan tempat di mana sang Mayadenawa merubah bentuk dirinya menjadi sebuah daun kelapa muda (dalam bahasa Bali disebut dengan *busung*) untuk mengelabui Dewa Indra. Hal tersebut yang menyebabkan kawasan tersebut kini disebut sebagai Desa Belusung. Sedangkan makna konotasi dari kata tersebut merupakan representasi dari kelicikan, pengelabuan, dan identitas yang tersembunyi yang berusaha dilakukan oleh Mayadenawa namun akhirnya pun tetap terbongkar oleh Dewa Indra.

Ideologi yang melatarbelakangi ideologi dalam kata Belusung menurut Thompson (2007) adalah strategi disimulasi, terutama dalam bentuk pengalihan diri dari yang sebenarnya (displacement), karena menyimpan narasi tentang pengalihan bentuk atau penyamaran sebagai upaya untuk menutupi jati diri yang sebenarnya. Meskipun menyamar menjadi objek yang biasa dan tidak mencolok (*busung*), Mayadenawa tetap tidak dapat mengelabui kebenaran. Oleh karena itu, Belusung menjadi jejak simbolik dari kegagalan adharma untuk lolos dari hukum kosmis, dan menegaskan bahwa kejahatan tidak bisa benar-benar menyembunyikan identitas aslinya di bawah bentuk apapun.

m) Tirta Amerta

Tirta Amerta dalam narasi mitologis Bali merupakan simbol tertinggi dari kekuatan untuk memulihkan tatanan kosmis dan menegaskan supremasi dharma. Menurut teori semiotika yang dikembangkan Barthes (1982), Tirta Amerta merupakan kategori tanda yang terbentuk dari penanda Tirta Amerta itu sendiri, dan petanda berupa air suci yang menghidupkan kembali pasukan Dewa Indra. Secara denotatif, Tirta Amerta memiliki makna sebagai air suci yang menghidupi kehidupan. Tirta Amerta berasal dari kata *Tirta* yang berarti air suci dan *Amerta* dengan gabungan kata ‘A’ yang berarti ‘tidak’, dan *Merta* yang berarti hidup, sehingga Tirta Amerta merupakan air suci yang memberikan kehidupan atau membuat abadi. Secara konotatif, Tirta Amerta menjadi simbol kekuatan spiritual absolut yang hanya bisa diciptakan oleh Dewa, bukan melalui upacara manusiawi. Menurut Teori ideologi yang dikembangkan oleh Thompson (2007), *tirta* ini merupakan bentuk legitimasi, melalui strategi naratifisasi dan rasionalisasi. Naratifisasi terjadi karena air ini hadir dalam kisah mitologis besar sebagai bagian dari perang kosmis, sementara rasionalisasi tampak saat air ini dijelaskan sebagai wujud sah dari kuasa Tuhan yang tidak bisa ditiru manusia, termasuk para Rsi. Dengan demikian, Tirta Amerta bukan sekadar simbol suci, tetapi juga sarana ideologis untuk mengukuhkan otoritas dharma, mempertegas batas kuasa manusia, dan menyatakan bahwa hanya kekuatan dewa yang mampu membawa hidup, keteraturan, dan kemenangan sejati.

n) Hutan Cemara / Pura Cemara

Hutan Cemara, sebagai lokasi suci tempat bersemadanya Dewa Indra, merupakan simbol kuat keterhubungan antara alam dan spiritualitas dalam budaya Bali. Menurut teori semiotik Barthes (1982), Hutan Cemara merupakan sebuah tanda yang terdiri atas penanda yakni Hutan Cemara itu sendiri dan petanda berupa kawasan hutan yang dipercaya sebagai tempat suci. Makna denotasinya adalah area yang dipenuhi pohon cemara, namun konotasinya meluas menjadi ruang sakral yang tenang, bersih, dan penuh aura ke-Tuhan-an. Tempat diyakini sebagai tempat Dewa Indra untuk bersemadi. Thompson (2007) dalam teori ideologinya mengusulkan salah satu strategi, yakni reifikasi. Hutan Cemara merupakan bentuk dari strategi reifikasi, khususnya melalui sub-strategi naturalisasi, karena kesakralan dan fungsi spiritual hutan ini dianggap wajar, alami, dan tidak terbantahkan oleh masyarakat. Padahal, makna tersebut merupakan hasil konstruksi budaya dan naratif mitologis yang diwariskan secara turun-

temurun. Dengan demikian, Hutan Cemara bukan hanya lanskap fisik, tapi juga simbol ideologis yang menjadikan alam sebagai sarana legitimasi spiritual yang dianggap kodrati dan abadi.

4. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat 14 buah mitos meliputi: (1) Tukad Petanu; (2) Manukaya; (3) Tampaksiring; (4) Sanding; (5) Tirta Empul; (6) Pejeng; (7) Anguling (Pura Pagulingan); (8) Air Mala; (9) Hutan Cemara (Pura Cemara); (10) Banjar Sareseda; (11) Desa Belusung; (12) Tirta Amerta; (13) Tanah Pegat (14) Dusun Taulun. Denotasi dan konotasi terkandung dalam mitos-mitos di atas. Denotasi adalah makna pertama dari sebuah tanda, sedangkan konotasi adalah makna tambahan yang berkembang dari konteks budaya tertentu. Sebuah tanda dalam mitos merupakan hasil dari dua proses, pertama sebuah tanda memiliki ekspresi dan isi yang saling terkait melalui relasi, dan pada proses kedua, tanda ini dapat berkembang menjadi sistem konotatif, di mana makna baru (konotasi) muncul dari tanda denotatif tersebut. Tiga ideologi ditemukan pada ke-14 mitos tersebut, yakni: (1) relasi dominasi dapat dipertahankan dan dihadirkan secara legitimasi; (2) adanya relasi dominasi untuk selalu memperluas wilayah; dan (3) refikasi yaitu sesuatu yang bersifat historis yang sebelumnya bersifat tetap, alami, dan berada di luar waktu.

5. Daftar Pustaka

- Althuser, Louis. 2008. *Tentang Ideologi: Marxisme, Strukturalis, Psikoanalisis, Cutltural Studies*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Aminuddin. 2002. “Pendekatan Linguistik Kritis Roger Flower”, dalam *Analisis Wacana dari Linguistik sampai Dekonstruksi*. Hal: 1-53. (Kris Budiman, Penyunting). Yogyakarta: Kanak
- Arta IGAI. 2023. *Mitologi Tirta Empul dalam Teks Usana Bali: Kajian Teologi Sosial*. MWB [internet]. [dikutip 12 Desember 2024]; Tersedia dari: https://scholar.google.com/scholar?hl=id&as_sdt=0%2C5&q=Mitologi+Tirta+Empul+dalam+Teks+Usana+Bali&btnG= . Vol: 5(1):8-16.
- Austin, J. L. 1962. *How to do with words*. London: Oxford University Press.
- Barthes, R. 1972. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, R. 1982. *Empire of Sign*. New York: Hill and Wang.
- Beratha, Ni Luh Sutjiati, dkk. 2000. *Keith Allans’s English Specch Acts*. Denpasar: Swasta

Nulus.

- Creswell, J.W. 2018. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 5th edition. Singapore: SAGE Publication Asia –Pasific.
- Creswell, J.W. 2022. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 6th edition. Singapore: SAGE Publication Asia –Pasific.
- De Saussure, Ferdinand. 1966. *A Course in General Linguistics*. New York: McGraw Hill.
- Fairclough, N. 2015. *Language and Power: An Introduction to Critical Discourse Analysis* 3rd Edition. London: Routledge.
- Pradnyan IGMSD, 2018. Rustiani KW. Masyarakat Anomie Di Era Mitos Mayadenawa Perspektif Psikologi Sastra. Ganaya [internet]. [dikutip 12 Desember 2024]; Tersedia dari <https://jayapanguspress.penerbit.org/index.php/ganaya/article/view/99>. Vol 1(2):213-24.
- Sriasih SAP, Marta IN, Rai IB, Aryana IBPM, Purnami IAP. 2014. Kontribusi Karya Karya Sastra Tradisional Bali dalam Pengembangan Pendidikan Karakter pada Materi Masatua dalam Peringatan Ulang Tahun Ke-18 KMHD YBV UNDIKSHA). In: Seminar Nasional Inovatif II: 416-424.
- Strinati, D. Popular. 1995. *Culture: An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, London.
- Satori, Djaman dan Aan Komariah. 2009. *Metodologi Artikel Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Storey, J. 2003. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. England: Pearson Education Limited.
- Storey, J. 2003. *Inventing Populer Culture from Folklore to Globalization*. Malde: Blackwell Publishing.
- Takwin, Bagus. 2003. *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi*. dari Plato Hingga Bourdeau. Yogyakarta: Jalasutra.
- Thompson, J.B. 1984. *Studies in The Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press.
- Thompson, J.B. 1990. *Ideology and Modern culture: Critical Sosial Theory in The Era of Mass Communication*. California: Standford University Press.
- Thompson, J.B. 2007. *Analisis Ideoplogi, Kritik Wacana, Ideologi-Ideologi Dunia* (Haqqul Yaqin, penerjemah). Yogyakarta: IRCiSoD.
- van Dijk, T.A. 2009. *Society and Discourse: How Sosial Context Influence Society and Talk*. United Kingdom: Bambridge University Press.

Wijaya IN. 2024. *The Galungan Holiday in Postmodern Historical Studies*. IHiS [internet]. [dikutip 12 Desember 2024]; Tersedia dari: <https://doi.org/10.14710/ihis.v8i2.23607>. Vol: 8(2):214-228.

Pengembangan Partisipatif Ingatan Kolektif Tradisi *Bulu Geles* Melalui Medium Kontemporer

I Putu Gede Wahyu Hermawan
Universitas Udayana
Email: hermawan.2201531015@student.unud.ac.id

Abstrak (Bahasa Indonesia)

Tradisi lisan *Bulu Geles* di Desa Tambakan merupakan warisan budaya yang mengandung nilai-nilai sosial, spiritual, dan historis masyarakat Bali, khususnya di Buleleng. Namun, keberadaan ingatan kolektif tersebut memerlukan catatan era kini untuk dapat merawat ingatan terhadap tradisi tersebut untuk menghindari adanya perubahan pola komunikasi, dan berkurangnya keterlibatan generasi muda. Artikel ini bertujuan untuk menelaah upaya pelestarian dan pengembangan tradisi lisan *Bulu Geles* melalui pendekatan interdisipliner yang memanfaatkan media kontemporer sebagai alat dokumentasi, ekspresi, dan penyebaran pengetahuan lokal. Artikel ini menggunakan dua sumber utama sebagai objek analisis: (1) patung instalasi *Bulu Geles* yang hadir sebagai representasi visual dan simbolik untuk memicu kesadaran publik terhadap tradisi tersebut; (2) konten pada platform digital seperti *YouTube*, *Intagram*, *Tiktok*, dan *Facebook* yang berisi rekaman pertunjukan dan dokumenter lokal sebagai bentuk revitalisasi dan distribusi digital. Dengan menggunakan pendekatan etnografi partisipatif digital penelitian ini mengkaji bagaimana ketiga medium tersebut berfungsi sebagai strategi pelestarian budaya yang relevan dengan era digital. Temuan awal menunjukkan bahwa penggunaan media visual dan digital dapat menjadi jembatan antara tradisi dan generasi muda, serta membuka ruang partisipatif yang lebih luas dalam proses pelestarian. Selain itu, keterlibatan sumber daya manusia lokal melalui seni instalasi dan narasi daring menunjukkan bentuk aktivisme budaya yang semakin penting dalam konteks keberlanjutan warisan takbenda. Dengan demikian, pelestarian tradisi lisan tidak hanya bersifat konservatif, tetapi juga adaptif dan transformatif.

Kata Kunci: *Bulu Geles*; ingatan kolektif; medium kontemporer; pengembangan partisipatif.

Abstract (Bahasa Inggris)

The Bulu Geles oral tradition in Tambakan Village represents a cultural heritage imbued with the social, spiritual, and historical values of Balinese society, particularly in Buleleng. However, the preservation of this collective memory requires contemporary documentation to sustain awareness of the tradition and to prevent shifts in communication patterns and declining youth engagement. This article aims to examine efforts to preserve and develop the Bulu Geles oral tradition through an interdisciplinary approach that utilizes contemporary media as tools for documentation, expression, and dissemination of local knowledge. The paper analyzes two primary sources: (1) the Bulu Geles installation sculpture, which serves as a visual and symbolic representation to raise public awareness of the tradition; and (2) digital content on platforms such as YouTube, Instagram, TikTok, and others, featuring recordings of performances and local documentaries as forms of revitalization and digital distribution. Using a participatory digital ethnography approach, this study explores how these three mediums function as cultural preservation strategies relevant to the digital age. Preliminary findings suggest that visual and digital media can serve as bridges between tradition and younger generations, while also opening broader participatory spaces in the preservation process.

Furthermore, the involvement of local human resources through installation art and online narratives reflects a form of cultural activism that is increasingly vital in sustaining intangible heritage. Thus, the preservation of oral traditions is not merely conservative, but also adaptive and transformative.

Keywords: *Bulu Geles; collective memory; contemporary media; participatory development.*

1. Pendahuluan

Berbagai medium sangat amat diperlukan dewasa ini sebagai upaya pelestarian kebudayaan. Salah satu bagian dari kebudayaan ialah tradisi lisan yang berkembang dan tumbuh dari mulut ke mulut di masyarakat. Keberlangsungan tradisi era kini tentunya harus mengikuti pola daripada era dewasa ini, terlebih lagi tradisi *Bulu Geles* yang berlangsung di Desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng yang nampaknya memerlukan catatan kekinian atau rekaman jejak yang berbentuk medium-medium kontemporer. Guna menjalankan amanat daripada UU No. 5 Tahun 2017 mengenai pemajuan kebudayaan, tentunya upaya pengembangan dan pelestarian kebudayaan khususnya tradisi lisan menjadi hal yang sangat perlu untuk dilakukan guna usaha daripada keberlangsungan sebuah ekosistem kebudayaan.

Tradisi lisan sebagai ingatan kolektif masyarakat tentu memerlukan upaya pengembangan bahkan pelestarian untuk keberlangsungan tradisi tersebut agar tetap lestari keberadaannya. Tradisi *Bulu Geles* sebagai ingatan kolektif masyarakat adat desa Tambakan menjadi bagian penting sebagai identitas budaya dan sosial desa Tambakan. Adapun *Bulu Geles* merupakan sapi jantan yang dihaturkan oleh masyarakat ketika harapannya telah tercapai, sapi jantan tersebut dihaturkan melalui serangkaian proses upacara hingga disebut sebagai *Bulu Geles*. Tentu, sebagai tradisi yang berlangsung secara lisan menjadi lebih rentan mengalami pergeseran pola komunikasi bahkan keterlibatan generasi muda yang menjadi penerus daripada berlangsungnya pelestarian tradisi *Bulu Geles* secara oral. Peran generasi muda dalam melestarikan budaya daerah sangatlah penting, mengingat budaya daerah merupakan budaya yang telah diwariskan secara turun temurun (Handayani, dkk., 2023: 165). Sejalan dengan pendapat tersebut maka, generasi muda memegang peranan penting ketika dihubungkan dengan adanya pelestarian kebudayaan era kini yang sangat dekat sentuhan digitalisasi dan memang pemegang eranya ialah generasi Z. Generasi Z atau gen Z atau yang juga biasa disebut sebagai *centennials*, merupakan generasi yang lahir pada tahun 1997-2012, tepatnya setelah generasi millennium atau generasi Y. Rata-rata generasi Z sedang menjalani

kehidupan di perguruan tinggi, sedangkan sebagian lainnya telah memasuki dunia kerja pada tahun 2020 (Arum et al., 2023).

Dengan produktivitas generasi muda yang sangat vital tersebut tentunya menjadikan tonggak untuk ikut serta dalam partisipasi keberlangsungan kebudayaan, dalam hal ini adalah tradisi *Bulu Geles*. Namun, tidak hanya bertitik tumpu pada generasi muda, diperlukan juga sumbangsih daripada lintas generasi untuk dapat berkolaborasi meningkatkan partisipasi yang kompleks. Dari generasi muda hingga dewasa tentunya dapat merajut sebuah siklus yang berkesinambungan dalam menjaga sebuah tradisi dalam hal ini berkonteks pada tradisi lisan yang pewarisannya memang melalui sistem oral. Jika memang benar pendapat dari Koentjaraningrat (dalam Usmaedi & Jumyadi, 2024) mengenai arti dari kebudayaan yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan cipta, rasa, karsa, dan hasil karya masyarakat, maka sesungguhnya generasi muda seyogyanya dapat mengamati aktivitas kebudayaan setempat untuk dapat mempelajari identitas dan memupuk jati diri. Dalam hal ini, yaitu tradisi *Bulu Geles* memerlukan kontribusi partisipatif dari lintas generasi untuk dapat melakukan proses pengembangan, pelestarian, dan pembinaan terhadap keberadaan tradisi *Bulu Geles*.

Etnografi partisipatif digital merupakan pendekatan metodologis yang menggabungkan prinsip keterlibatan langsung dalam etnografi klasik dengan dinamika ruang digital sebagai medan sosial. Dalam konteks ini, peneliti tidak hanya mengamati, tetapi juga berpartisipasi aktif dalam interaksi komunitas daring, memungkinkan pemahaman yang lebih mendalam terhadap konstruksi identitas, praktik budaya, dan dinamika partisipasi. Sebagaimana dijelaskan oleh Hine (2000: 65) *doing ethnography online means engaging with the field as a social space, not just a data source*, menekankan bahwa ruang digital adalah arena sosial yang kompleks dan bermakna. Studi oleh Octavia (2021: 123) menunjukkan bahwa budaya partisipasi di platform seperti Kompasiana mencerminkan bentuk afiliasi, ekspresi, pemecahan masalah kolaboratif, dan sirkulasi informasi, yang semuanya dapat ditangkap melalui etnografi partisipatif digital. Pendekatan ini juga relevan dalam mengkaji fenomena masyarakat informasi di media sosial, di mana identitas virtual menjadi representasi penting dalam interaksi sosial (Ariyani Iskandar & Irawati, 2023: 681). Dengan demikian, etnografi partisipatif digital tidak hanya memperluas cakupan observasi budaya, tetapi juga memperkuat posisi peneliti sebagai mitra dialogis dalam proses dokumentasi dan

revitalisasi tradisi dengan memanfaatkan medium kontemporer.

Dalam konteksnya pada ingatan kolektif masyarakat desa Tambakan tentang *Bulu Geles* juga memerlukan adanya sebuah medium yang dapat untuk meningkatkan keikutsertaan masyarakat dalam melestarikan adanya tradisi lisan tersebut. Pelestarian dengan cara medium kontemporer dilakukan untuk menyerap berbagai kalangan dalam berjalannya tradisi *Bulu Geles*. Adanya perkembangan teknologi di era kini, didukung juga dengan sumber daya manusia yang ada di desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng tentu menjadi daya dukung yang kuat untuk menambah partisipatif dalam upaya pemajuan kebudayaan khususnya tradisi *Bulu Geles*.

Tradisi lisan *Bulu Geles* menjadi penting untuk dapat dilestarikan dalam pengembangan medium kontemporer agar dapat lestari keberadannya untuk generasi yang akan datang. Permasalahan terhadap tradisi lisan yang ada saat ini ialah kurangnya catatan yang mendukung atas berlangsungnya aktivitas tradisi tersebut. Dengan hadirnya era digitalisasi serta sumber daya manusia setempat yang kreatif tentu menjadi angin segar dalam pengembangan partisipatif tradisi lisan *Bulu Geles*. Dalam konteks ini, pendekatan pengembangan partisipatif menjadi relevan sebagai strategi pelestarian yang tidak hanya bersifat konservatif, tetapi juga transformatif. Melalui keterlibatan aktif komunitas lokal, terutama generasi muda, proses revitalisasi tradisi dapat dilakukan secara inklusif dan berkelanjutan. Pendekatan ini menempatkan masyarakat bukan sebagai objek pelestarian, melainkan sebagai subjek yang memiliki otoritas atas narasi dan bentuk ekspresi budaya mereka.

Penelitian ini dilakukan karena keberadaan tradisi *Bulu Geles* yang berlangsung secara lisan memerlukan sebuah pengembangan partisipatif dalam keberlangsungan pelestarian tradisi tersebut. Dimana mengamati permasalahan yang terjadi yaitu, generasi muda desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng yang banyak merantau ke luar daerah bahkan ke luar negeri, ke luar kota, dan keluar daerah untuk keberlangsungan akademis bahkan pekerjaan, generasi dewasa yang memerlukan penerus untuk dapat menjalankan siklus guna menjalankan ekosistem lestarnya tradisi *Bulu Geles*, serta waktu yang terus berjalan yang tentunya ketika tidak adanya partisipasi dari berbagai kalangan akan menjadi permasalahan serius terhadap tradisi *Bulu Geles* tersebut.

Berkaca daripada permasalahan generasi muda yang banyak merantau untuk berbagai keperluan di daerah tersebut begitu juga mempertimbangkan daripada pelestarian tradisi *Bulu Geles* yang harus tetap lestari ditengah tuntutan zaman. Dengan demikian perhatian terhadap medium kontemporer sangatlah amat diperlukan dalam pelestarian era kini, khususnya untuk pengembangan partisipatif terhadap pelestarian tradisi lisan tersebut.

Adapun pada artikel menggunakan data yang diambil pada *Youtube*, *instagram*, dan *tiktok*. Selain pada platform digital, penulis juga mencoba untuk menggali melalui sisi seni patung dan instalasi. Adapun dewasa ini Desa Tambakan telah memiliki ikon unik di Desa Tambakan untuk memperkenalkan tradisi *Bulu Geles* melalui medium seni, baik patung maupun instalasi.

Penelitian terhadap tradisi *Bulu Geles* sudah dilakukan oleh beberapa peneliti. Seperti Tesis dengan judul “Penggunaan Sapi dalam Upacara *Naur Sesangi* di *Pura Dalem* Desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng” sangat membantu untuk mengetahui daripada fungsi dan makna keberadaan tradisi *Bulu Geles* yang telah dikaji sangat baik oleh I Ketut Wardana Yasa (2010) Ni Putu Okta Nuriani, dkk (2025) juga telah mengkaji keberadaan tradisi *Bulu Geles* dengan judul artikel “Filosofi Tradisi *Nyedaang Duwe* di Pura Prajapati Tambakan Kecamatan Kabupaten Buleleng” yang memberikan penggambaran mengenai filosofi keberadaan tradisi tersebut yang dimana terdapat ritus penting bernama *Nyedaang Due* berhubungan erat dengan keberadaan tradisi *Bulu Geles*. Begitu juga Darmawiguna dan Pradnyana (2017) yang sempat membahas mengenai Film Dokumenter Pembayaran *Kaul* dengan *Bulu Geles* di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng, tentunya artikel tersebut telah memberikan bahwasannya telah ada usaha dalam melestarikan tradisi tersebut melalui medium film, yang tentunya hal ini menjadi salah satu medium kontemporer.

Persamaan penelitian dalam tulisan ini dengan penelitian sebelumnya ialah terletak pada objek penelitiannya yaitu tradisi *Bulu Geles*. Perbedaannya tentu saja cukup jelas, penelitian sebelumnya mengenai tradisi *Bulu Geles* belum ada menelisk mengenai pengembangan partisipatif terhadap pelestarian tradisi *Bulu Geles* melalui medium kontemporer. Tentunya dengan adanya perbedaan terhadap penelitian ini, maka tulisan yang disajikan memiliki kebaruan yang bersifat objektif. Penelitian ini tentunya memiliki tujuan. Tentunya yang pertama (1) penelitian ini mencoba untuk

mengintegrasikan medium kontemporer sebagai sarana pelestarian tradisi *Bulu Geles*, kedua; (2) tentunya tulisan ini memiliki tujuan untuk melibatkan aktivitas-aktivitas partisipatif dalam pelestarian tradisi *Bulu Geles*.

Artikel ini merupakan sebuah rintisan awal yang bertujuan untuk membuka ruang kajian mengenai pengembangan partisipatif ingatan kolektif tradisi *Bulu Geles* melalui medium kontemporer. Sebagai upaya eksploratif, tulisan ini belum bermaksud memberikan kesimpulan final, melainkan menawarkan pendekatan metodologis yang bersifat praktis dan kontekstual untuk mendukung revitalisasi tradisi secara inklusif. Dengan demikian, artikel ini diharapkan dapat menjadi landasan awal bagi pengembangan penelitian lanjutan yang lebih mendalam dan terstruktur.

2. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian dengan jenis kualitatif menggunakan pendekatan etnografi partisipatif digital. Tujuan utama dari pendekatan ini adalah untuk menggali dan mengembangkan ingatan kolektif tradisi *Bulu Geles* melalui keterlibatan langsung masyarakat dalam proses kreatif berbasis media kontemporer. Teknik pengumpulan data yang dilakukan ialah wawancara, observasi lapangan, serta mengamati melalui platform media sosial seperti *Youtube*, *Instagram*, *Tiktok*, Dan *Facebook*.

Teknik analisis data yang dilakukan ialah data dianalisis menggunakan analisis tematik, dengan menelusuri pola-pola makna, simbol, dan narasi yang muncul dari wawancara, observasi, dan dokumentasi. Proses analisis dilakukan secara berulang dan reflektif, dengan melibatkan masyarakat dalam validasi interpretasi. Peneliti juga menggunakan triangulasi sumber dan metode untuk memastikan keabsahan data. Penelitian ini menjunjung tinggi prinsip etika partisipatif, termasuk persetujuan informasi (*informed consent*), penghormatan terhadap nilai lokal, dan keterbukaan dalam proses dokumentasi. Setiap partisipan diberikan ruang untuk menyampaikan pendapat, menyunting narasi, dan menentukan bentuk representasi yang sesuai dengan nilai komunitas.

3. Hasil dan Pembahasan

I. Keberlangsungan Tradisi *Bulu Geles*

Penelitian ini dilaksanakan di Desa Tambakan, Buleleng, sebuah wilayah yang kaya akan tradisi agraris dan spiritual, namun menghadapi tantangan dalam mempertahankan warisan budaya di tengah arus modernisasi. Tradisi *Bulu Geles*, yang

merupakan bagian dari siklus ritual lokal, menyimpan makna mendalam tentang hubungan manusia dengan alam, leluhur, dan komunitas. *Bulu Geles* merupakan tradisi yang sudah telah hidup dan berlangsung di desa Tambakan yang dimana penyebarannya melalui lisan. Melalui pendekatan etnografi partisipatif digital, penelitian ini berhasil mengungkap bahwa ingatan kolektif terhadap *Bulu Geles* masih hidup dalam benak masyarakat, meskipun tidak selalu terartikulasikan secara eksplisit dalam kehidupan sehari-hari.

Tradisi *Bulu Geles* ini telah berlangsung sejak lama. Adapun yang menjadi latar belakang daripada tradisi *Bulu Geles* ini ialah adanya cerita daripada peperangan antara kerajaan Buleleng dengan rakyat Bangli. Ketika peperangan terjadi, rakyat (prajurit) Kerajaan Buleleng terdesak, kemudian mereka berlindung di suatu hutan yang sekarang di sebut sebagai desa Tambakan (dulu bernama desa Belong). Para prajurit tersebut bersembunyi di tempat tersebut, jika di tempat tersebut tidak diketahui oleh musuh, maka mereka akan mempersembahkan seekor sapi muda yang sempurna. Nanti sapi inilah yang digunakan dalam tradisi *Nyedaang Due*. Dari sanalah awal mulan daripada tradisi *Bulu Geles* (Nuriani et al., 2025) . Hingga sekarang, masyarakat banyak yang menghaturkan *Bulu Geles* atau sapi jantan ketika harapannya tercapai.



Gambar I. *Duwe Bulu Geles* berada di Pura Dalem setelah melalui upacara *Ngaturang* .
Sumber: Penulis, diambil pada 23 Agustus 2025.

Bulu Geles yang dihaturkan tersebut sering disebut masyarakat dengan sebutan *I Dewa* atau *I Duwe*. Disebut demikian karena telah melewati serangkaian proses upacara. Jero I Komang Nita (60) selaku *bendesa adat* menuturkan bahwasannya, banyak yang menghaturkan *Bulu Geles* tidak hanya yang ada di dalam desa, tidak jarang

juga yang menghaturkan tersebut dari luar desa (Wawancara, 28 Juni 2025). Sejalan dengan hal tersebut, dituturkan juga oleh Jero Mangku Dalem Istri yang mengatakan bahwasannya memang *Bulu Geles* ini dihaturkan pada saat hari suci *Tilem*, biasanya yang menghaturkan dalam sehari bisa mencapai 1-3 ekor bahkan kadang lebih, yang menghaturkan tersebut biasanya dari kalangan pedagang yang dimana dagangannya telah laku melewati target, anak muda yang telah berhasil diterima kerja di luar negeri, sampai calon legislatif yang berhasil memenangkan daripada pemilihan umum (Wawancara, 23 Agustus 2025).

Setiap *Purnama Kasa* terdapat upacara yang bernama *Nyedaang Duwe* yang berlangsung dua tahun sekali. Dimana pada acara tersebut dilakukan penyembelihan *duwe* yang dilakukan oleh *Jero Pider* dan masyarakat desa Tambakan (laki-laki) membantu mulai dari membersihkan daging hingga membagi daging yang dilakukan secara gotong royong. Jumlah *duwe* yang disembelih tersebut tergantung kebutuhan daripada jumlah masyarakat Desa Tambakan. Pada saat melakukan observasi lapangan *Purnama Kasa*, 10 Juli 2025 terdapat 31 *due* yang akan di sembelih. Setelah di sembelih akan dibagikan dagingnya kembali pada masyarakat desa Tambakan. Terdapat bagian khusus yang tidak dibagikan, yaitu *prabu* atau kepala dari *duwe* tersebut. Dimana *prabu* tersebut akan dikumpulkan dan ditempatkan di Pura Prajapati, dimana sekarang desa Tambakan tekah memiliki wisata teo-ekologis yang diinisiasi oleh sumber daya manusia (SDM) setempat.

Dengan dikatakannya bahwasannya *Bulu Geles* ini tidak hanya dihaturkan oleh masyarakat desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, kabupaten Buleleng, maka dapat disimpulkan tradisi *Bulu Geles* ini telah menyebar ke luar desa keberadaannya. Begitu juga ditambah dengan *prabu* hasil daripada ritus *nyedaang due* yang ditempatkan di Pura Prajapati lebih-lebih untuk sarana edukasi. Dibalik telah membuminya tradisi *Bulu Geles* tersebut hingga sampai ke luar desa, tetap perlu upaya pengembangan daripada partisipatif tradisi lisan tersebut untuk memberikan catatan-catatan yang dapat memperkuat ingatan kolektif masyarakat desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, kabupaten Buleleng melalui medium kontemporer.

II. Pengembangan Tradisi *Bulu Geles* pada Medium Digital

Salah satu upaya pengembangan kebudayaan era kini ialah melalui medium digital. Dimana di era sekarang, medium digital ini menjadi fenomena untuk dikuasi sebagian besar anak muda. Salah satu platform digital yang paling dikuasi anak muda

ialah *Youtube* (Ryan et al., 2025). Tentunya tidak mengagetkan, sebab dalam platform tersebut disajikan audio-visual yang dapat memuaskan hasrat untuk dapat menambahkan keingintahuan penonton. Dengan demikian, *Youtube* menjadi salah satu platform pengembangan partisipatif pelestarian tradisi *Bulu Geles*.

Berikut merupakan konten yang terdapat di *Youtube* mengenai keberadaan tradisi *Bulu Geles*.

Tabel 1. Konten tradisi *Bulu Geles* pada platform *youtube*.

No	Judul Konten	Link Youtube	Nama Pengguna	Jumlah Komen	Jumlah Likes/suka	Jumlah Penonton
1.	NAUR BULU GELES (sapi) RING PURA DALEM DESA TAMBAKAN rahina TILEM KASA 18-06-23	https://youtu.be/B1SQZK uvWg	Blauk skercher bali	7	17	275 x tayang
2	Tradisi Nyedaang Duwe di Desa Tambakan	https://youtu.be/pgU7I6kQjkk	BALI EXPRESS	4	36	4.400 x tayang
3.	Tradisi Mungkah Wali Desa Tambakan & Kisah Sapi Duew	https://youtu.be/r-32PBdh1Xw	Bali Mesari	4	335	678 x tayang
4.	[Final Presentation] Film Dokumenter Pembayaran Kaul Dengan Bulu Geles	https://youtu.be/f_8sJl0XkpU	PTI UNDIKSHA	0	1	120 x tayang
5.	“Mengungkap Kekayaan Budaya: Menyaksikan Tradisi Desa Tambakan dalam Menangkap sapi Duwe”	https://youtu.be/PClyAH q1DY	Bali Mesari	5	83	626 x tayang
6.	TRADISI ADAT BALI BERBURU SAPI LIAR BALI	https://youtu.be/q6xwDupa mA	Bali Mesari	21	41	2198 x tayang
7.	Banteng Bali (Duwe) super gemuk di habitat aslinya	https://youtu.be/a16onx5BWl8	Alit Suke Pande	18	21	2.598 x tayang
8.	Menyaksikan Upacara Tradisi Tambakan Nunas Sapi Duwe 28 Ekor: Keajaiban Budaya yang Mempesona	https://youtu.be/W8d ZjN-utg	Bali Mesari	42	123	5.100 x tayang
9.	Menyaksikan Tradisi Unik Desa Tambakan: Potong Sapi Duwe 26 Ekor	https://youtu.be/vmvggrE3h8	Bali Mesari	2	232	1.418 x tayang

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

10.	SAPI BALI SUPER – DUWE WADAK DESA TAMBAKAN	https://youtu.be/oWN1FkQ6ePM	Kurnia Pratiwi	4	9	849 x tayang
11.	Duwe Wadak Tambakan - Sapi Bali yang disakralkan	https://youtu.be/f5FO6q2HQV0	Kurnia Pratiwi	12	15	1000 x tayang
12.	AWAL MULA SAPI DUWE @mesari	https://youtu.be/_Ip2hbOgu-g	Bali Mesari	37	164	569 x tayang
13.	Revealing the mystery of the unique tradition of cows every 2 years	https://www.youtube.com/shorts/CjsxxZKGj2Y?feature=share	Bali Mesari	2	144	16.000 x tayang
14.	Suasana alam di abitat Sapi Due (sapi bali super)	https://youtu.be/RtrrL5PXVAc	Alit Suke Pande	31	91	10.000 x tayang
15.	Banteng Due Desa Tambakan	https://youtu.be/aP732AzUM0M	Alit Suke Pande	68	160	36.000 x tayang
16.	Inilah Sapi Bali Liar dewasa	https://youtu.be/ZrTiZ31cfN8	Alit Suke Pande	40	89	13.000 x tayang
17.	Menantang Adrenalin: Proses Menangkap Sapi Duwe dalam Tradisi Adat Bali	https://youtu.be/dUEjqU6D8Ec	Bali Mesari	18	42	2.900 x tayang
18.	Due Banteng/sapi Bali 2(lagi bertarung #030)	https://youtu.be/j4IseN05610	Alit Suke Pande	45	196	36.000 x tayang
19.	sapi bali sakral di desa tambakan	https://youtu.be/d2m_Ua44jNq	Alit Suke Pande	9	20	2.000 x tayang
20.	Sakral – Duwe Wadak – Sapi Bali # Banteng	https://youtu.be/-p-iVqhbW1Q	Kuenia Pratiwi	127	1.300	337.000 x tayang
21.	Tradisi Desa Tambakan Buleleng Banyak Tengkorak Sapi !!	https://www.youtube.com/shorts/Upw8Pk3yvmg?feature=share	@EckyParianiPase panjerokepah	4	80	4000 x tayang
22.	Tradisi Desa Tambakan Daging sapi Duwe Segar Sekampung	https://www.youtube.com/shorts/RaVG7WD93TA?feature=share	Bali Mesari	0	4	649 x ditonton (1.4 juta dibagikan ulang)
23.	MUNGKAH WALI DESA TAMBAKAN POTONG SAPI(DUWE) 28 EKOR	https://youtu.be/-KwUcxkmHco	Bali Mesari	21	61	1.430 x tayang
24.	SAPI BALI TERBESAR #shorts	https://youtu.be/uIVvETWlg3c	Bali Mesari	18	52	2.200 x tayang
25.	Sakral Duwe Wadak-Sapi Bali Super	https://youtu.be/a_XXFEvlzPw?si=vUOTIDq87	Kurnia Pratiwi	8	59	8.000 x tayang

SEMINAR NASIONAL BAHASA, SASTRA, DAN BUDAYA 2025
“Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital”

		tgfD0E7				
26.	UNING TEN TON DESA ADAT TAMBAKAN NGIRING SAKSIKAN KSERUANNYA SEMETON	https://youtu.be/0DpLkiG_QFA	Dinas Kebudayaan Buleleng	0	1	106 x tayang
27.	Duwe (sapi sakral) sebagai simbol kesuburan di Desa TAMBAKAN	https://youtu.be/3f_h9rbcL3Y	Blauk sketcher bali	2	13	239 x tayang
28.	Sapi Bali -Sakral dan Unik Tradisi Nunas Duwe Desa Adat Tambakan	https://youtu.be/oYHQqYiEazA	Kurnia Pratiwi	32	135	21.000 x tayang
29.	PROFILE DESA TAMBAKAN - KECAMATAN KUBUTAMBAHAN BULELENG-BALI	https://youtu.be/aJsmMkaVsPA	Chanel Boedi Puspa	7	88	5.700 x tayang
30.	BANTENG DUWE YANG DISAKRALKAN MASYARAKAT DESA TAMBAKAN	https://youtu.be/ImFkNP-51fk	Rumah Intaran	74	759	138.000 x tayang
31.	Ini bukanlah Sapi Bali Betina	https://youtu.be/CjNHpqACVhI	Alit Suke Pande	16	25	2.800 x tayang
32.	sapi duwe dari desa tambakan	https://youtu.be/z6QY9w8skkE	Alit Suke Pande	2	64	25.000 x tayang
33.	mengenal sapi due sakral desa tambakan	https://youtu.be/S8xiov1EYdM	Alit Suke Pande	16	32	3.000 x tayang
34.	sapi Bali super kebanggaan warga desa tambakan Bali	https://youtu.be/YMDzos6zZGQ	Alit Suke Pande	12	27	3.1000 x tayang
35.	Sapi Bali - Duwe Wadak Desa Tambakan-Bali Cattle	https://youtu.be/5bJewdgJuaY	Kurnia Pratiwi	2	5	257

Sumber: Youtube, diakses pada 30 Agustus 2025

Konten mengenai tradisi *Bulu Geles* tidak hanya pada platform *Youtube* saja, terdapat juga di platform seperti *Instagram*, *Tiktok*, dan *Facebook*. Platform, *Instagram*, *Tiktok*, dan *Facebook* dipilih karena sudah awam dan menjadi wahana anak muda dalam mengekspresikan cerita. Dalam hal ini, tentu anak muda melabuhkan ceritanya pada platform tersebut, diluar platform *youtube* yang memang sudah fenomenal di kalangan dewasa, namun pada artikel ini juga memerhatikan wahana daripada anak muda dengan mempertimbangkan platform *Instagram*, *Tiktok*, dan

Facebook. Adapun pada platform *Instagram*, *Tiktok*, dan *Facebook* menggunakan pencaharian dengan tagar *#bulugeles* dengan demikian akan memudahkan untuk mengetahui konten yang memuat mengenai tradisi *Bulu Geles*.

Tabel 2. Konten tradisi *Bulu Geles* pada platform *instagram*, *tiktok*, dan *facebook*.

No	Takrir	Platform/link	Nama Pengguna	Jumlah Komen	Jumlah suka	Jumlah Penonton
1.	Lepas Liarkan Bulu Geles Lalu Diburu Saat Jadi Banteng. Banyak tradisi unik yang dilakukan oleh masyarakat Bali, Pada Purnama Kasa atau Bulan Purnama pada bulan pertama penanggalan Bali. Salah satunya di Desa Tambakan. Desa yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Tabanan, Bangli dan Denpasar ini, memiliki sebuah tradisi unik yang dilaksanakan secara turun-temurun. Tradisi tersebut yakni Nyedaang Duwe.	<i>Instagram/</i> https://www.instagram.com/p/CQ72E1Mqzw4/?utm_source=ig_web_copy_link	@koreanbali expres	0	65	1.940 x tayang
2.	TRADISI UNIK BANTENG DUWE DI BULELENG – BALI. Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun-kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa-desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,	<i>Instagram/</i> https://www.instagram.com/p/CQid0oTnX3n/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=ZjZic2dhcTEwMW4w	@seputarbaliku	0	76	Foto (0 x tayang)
3.	Upekara bulu geles,desa tambakan.	<i>Instagram/</i> https://www.instagram.com/p/CuMV4JUy5EE/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MWt5bzN6d3NzNXk3cw==	@madeduatmika_	2	76	Foto (0 x tayang)
4.	PASILAKRAMA ACI BUKU	<i>Instagram/</i>	@budi.arm	0	30	Foto (0 x

	GELES oleh Nyoman Budi Arma Upacara adat Pasilakrama Aci Bulu Geles diadakan di Desa Paktaman Bulian, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng, dan Desa Bulian merupakan salah satu desa tua atau ancient village di Bali. ...,	https://www.instagram.com/p/BIPeWbEhBne/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MXFrMWh0M2hvc3A0MQ==	a			tayang)
5.	Ritual Mungkah Wali menggunakan sarana bulu geles (godel) yang menjadi dasar keyakinan dalam ritual Nawur Bulu Geles dan Masegehan. Tradisi ini sebagai simbolisasi pemujaan Dewa Siwa yang dilaksanakan oleh masyarakat Desa Tambakan setiap dua tahun sekali pada Purnama Kasa. Godel ini tidak dipotong, melainkan dilepaskan begitu saja ke alam bebas...,	Instagram/ https://www.instagram.com/p/C2_I4Wiyl6d/?utm_source=ig_web_copy_link	@buleleng paten	0	50	Konten foto (0 x tayang)
6.	TRADISI UNIK DESA TAMBAKAN - BANTENG DUWE Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun- kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa- desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,	Instagram/ https://www.instagram.com/p/CQicCdLCQzs/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MTJmNDRnNTlyZW1uOQ==	@disbud_b uleleng	0	27	Foto (0 x tayang)
7.	Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun-	Instagram/ https://www.instagram.com/p/CQkOX5ULKpz/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=YW1yYnVjNjJwYnVq	@infoamla pura	0	24	Foto (0 x tayang)

	kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa-desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,					
8.	Ada kisah menarik dalam sejarah pendirian Desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Buleleng. Desa itu erat kaitannya dengan tradisi Mungkah Wali yang menggunakan sarana bulu geles atau godel (anak sapi) sebagai sarana ritual...,	Instagram/ https://www.instagram.com/p/CcPJ5UfPA4Q/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MwMzbDRIN3hhMHVsaw==	@korianbaliexpress	0	4	Foto (0 x tayang)
9.	Tradition sesnaggi bulu geles di pura dalem desa adat tambakan	Tiktok/ https://www.tiktok.com/@jeromangkudalem6/video/7457446848790269189	@jeromangkudalem6	1	18	524 x tayang
10.	Tambakan punya tradisi. Purnama kasa sudah dekat.	Tiktok/ https://www.tiktok.com/@blauketcher_BALI/video/7243974239815011590	@BLAUKs ketcher_BALI	61	2598	144.200 x tayang
11.	Ritual Mungkah Wali menggunakan sarana bulu geles (godel) yang menjadi dasar keyakinan dalam ritual Nawur Bulu Geles dan Masegehan. Tradisi ini sebagai simbolisasi pemujaan Dewa Siwa yang dilaksanakan oleh masyarakat Desa Tambakan setiap dua tahun sekali pada Purnama Kasa...,	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/1CS4UHRQcn/	Pemkab Buleleng	0	64	Foto (2 x dibagikan)
12.	TRADISI UNIK DESA TAMBAKAN - BANTENG DUWE Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun-	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/1C3jTqn5v9/	Dinas Kebudayaan Buleleng	6	92	Foto (9 x dibagikan)

	kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa-desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,					
13.	BANTENG DUWE Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun-kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa-desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/1FXEK2vgnc/	Svarakaka	87	755	Foto (61 x dibagikan)
14.	Tradisi Nyedaang Duwe di Desa Tambakan Lepas Liarkan Bulu Geles Lalu Diburu Saat Jadi Banteng Banyak tradisi unik yang dilakukan oleh masyarakat Bali, Pada Purnama Kasa atau Bulan Purnama pada bulan pertama penanggalan Bali. Salah satunya di Desa Tambakan...,	Facebook/ https://www.facebook.com/share/v/16tb4DWE5i/	Koran Bali Express	0	208	Foto (52 x dibagikan)
15.	BANTENG DUWE Ada tradisi yang sangat menarik di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. Masyarakat yang terpenuhi permintaannya menghaturkan Bulu Geles (Godel Muani atau anak sapi jantan yang belum ditelusuk hidungnya), lalu dilepas-liarkan di desa. Anak-anak sapi ini kemudian berkeliaran di kebun-kebun masyarakat, masuk ke hutan bahkan melintas ke desa-desa lain, bahkan hingga ke kabupaten lain...,	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/1HW26MP9Ec/	Gede Krisna	37	119	Foto (8 x dibagikan)
16.	~Desa Adat Tambakan~ Desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Buleleng kembali melangsungkan upacara Mungkah Wali di Pura Prajapati	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/161kf9zBws/	Dinas Kebudayaan Buleleng	0	28	Foto (2 x dibagikan)

	bertepatan Purnamaning Kasa pada Anggara Paing Sungsang. Upacara yang dilaksanakan dua tahun sekali ini menggunakan persembahan 28 ekor sapi duwe...,					
17.	BRIDA NEWS, 5/08/2025 ====KOORDINASI DAN KONSULTASI EKSPRESI BUDAYA TRADISIONAL KE DESA TAMBAKAN ==== Selasa, 5 Agustus 2025 Tim HKI BRIDA Buleleng melaksanakan koordiansi dan konsultasi Ekspresi Budaya Tradisional (EBT) Dresta Bulu Geles (Aturan Sapi Duwe) di Kantor Kepala Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan. Dari Desa dihadiri Kaur Kesra Kadek Yudi Yogantara, dari Penyarikan Desa diwakili oleh Jro Mangku Made Suarta dan Jro mangku Wayan Warsa...,	Facebook/ https://www.facebook.com/share/p/179zFw71fA/	Gede Suardika	0	8	0

Sumber: Instagram, Tiktok, dan Youtube. Diakses pada 30 Agustus 2025

Dari data diatas, baik tabel I maupun II dapat dilihat memang saja *youtube* menjadi platform yang memiliki banyak informasi yang memuat tradisi *Bulu Geles*. Terdapat 35 konten yang berisi muatan mengenai keberadaan tradisi tersebut. Dimana jika diamati, penonton dalam platform *youtube* sangatlah beragam, mulai dari puluhan hingga ratusan ribu pentonton. Tentunya penonton yang beragam tersebut menjadikan bukti bahwaasannya dinamika perkembangan tradisi *Bulu Geles* pada platform *youtube* sangatlah membumi dibuktikannya banyak kalangan yang memuat konten mengenai tradisi tersebut, mulai masyarakat desa Tambakan, media, bahkan instansi pemerintah. Tidak kalah jauh pada platform *instagram*, *facebook*, dan *tiktok*. Pada ketiga platform tersebut ditemukan konten yang bermuatan mengenai tradisi *Bului Geles* sebanyak 17 konten. Konten tersebut juga memiliki jumlah suka, komen, dan jumah dibagikan yang sangat beragam. Hal tersebut juga menjadi salah satu pengembangan partisipatif terhadap pelestarian tradisi *Bulu Geles*.

Pelestarian tradisi lisan seperti *Bulu Geles* di era digital membutuhkan pendekatan lintas platform yang tidak hanya memahami algoritma media sosial, tetapi juga mengintegrasikan strategi partisipatif berbasis komunitas. Gulo (2023: 178) menekankan bahwa revitalisasi budaya digital harus mencerminkan inklusivitas akses

teknologi agar keberlanjutan transformasi digital tidak meninggalkan komunitas tertentu menunjukkan pentingnya pendekatan multidisipliner dalam merancang strategi pelestarian yang berkelanjutan.

Lebih jauh, media sosial telah menjadi arena pertukaran nilai dan norma yang mempercepat proses akulturasi budaya. Media sosial memiliki pengaruh signifikan terhadap perubahan budaya, di mana terjadi proses homogenisasi dan transformasi cara pandang masyarakat (Risti et al., 2023: 481). Namun juga membuka peluang pelestarian melalui konten kreatif dan partisipatif. Hal ini menunjukkan bahwa keberhasilan pelestarian tradisi seperti *Bulu Geles* tidak hanya bergantung pada dokumentasi, tetapi juga pada kemampuan komunitas untuk mengemas ulang nilai-nilai tradisional dalam format yang resonan dengan algoritma dan estetika digital.

Jika kita lihat pada platform kita lihat pada platform *Youtube* sesuai algoritma, dimana platform ini menjadi penyebaran kebudayaan yang bisa berlangsung secara jangka panjang dikarenakan fitur yang mendukung mengunggah video dalam format durasi panjang dan fitur lain yang mendukung. Dalam artikel ini penulis mengamati pada platform ini pengguna lebih memfokuskan pada kontennya. Dibuktikannya banyaknya konten yang diunggah berdurasi panjang. Bahkan dari sisi pemerintah dalam hal ini Dinas Kebudayaan Buleleng membuat konten khusus untuk memperkenalkan desa Tambakan melalui konten yang sangat edukatif melalui balutan budaya. Tentunya pengguna pada *youtube* ini sangat bermanfaat untuk melakukan penyebaran konten yang berisikan pengetahuan mengenai tradisi *Bulu Geles* untuk masyarakat luas.

Ketika pengguna *youtube* fokus terhadap konten yang di unggah, pengguna *instagram*, *tiktok*, dan *facebook* memiliki fokus pada takarir yang dibubuhkan ketika mengunggah konten mengenai tradisi *Bulu Geles*. Dimana penyebaran narasi mengenai tradisi ini sangatlah bermanfaat bagi pembaca di media sosial khususnya pada platform tersebut. Penyebaran informasi yang terjadi pada platform tersebut terjadi pada narasinya yang sangat informatif, tidak menutup kemungkinan juga konten yang diunggah sangatlah menarik, dan sangat digemari oleh generasi mudah belakangan ini, hal tersebut dapat dibuktikan dengan postingan *tiktok* dengan nama pengguna @BLAUKsketcher_BALI yang tembus mencapai 144.200 x tayang (penelusuran 30 Agustus 2025). Tentunya penyebaran informasi sangat terjadi cukup cepat, terlebih lagi

penonton dapat mengetahui tradisi *Bulu Geles* baik dari sisi wujud dan makna simbolik yang terkandung di dalamnya.

Melihat banyaknya pengguna yang mengunggah informasi mengenai tradisi *Bulu Geles* yang ada di desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng melalui platform media sosial tentunya hal ini merupakan salah satu upaya pengembangan partisipatif dalam medium digital. Dengan adanya pengguna platform media sosial yang menggugah informasi mengenai tradisi *Bulu Geles* tentunya akan memperkaya informasi mengenai tradisi tersebut. Tentunya masyarakat luas dapat mengetahui informasi ini melalui medium kekinian yang menambah partisipatif dalam melestarikan tradisi *Bulu Geles* melalui sajian daripada audio-visual serta takarir yang berisikan mengenai narasi daripada tradisi tersebut.

III. Pengembangan Tradisi *Bulu Geles* Melalui Medium Seni Patung dan Instalasi

Transformasi tradisi *Bulu Geles* ke dalam medium seni patung dan instalasi merupakan langkah strategis dalam memperluas ruang ekspresi budaya yang tidak hanya bersifat dokumentatif, tetapi juga dialogis dan kontemporer. Patung dan instalasi memungkinkan artikulasi elemen-elemen simbolik dari *Bulu Geles* seperti gerak tubuh, motif pakaian, dan narasi kosmologis ke dalam bentuk visual yang dapat diakses oleh publik lintas latar belakang. Medium ini juga membuka ruang interpretasi baru, di mana tradisi tidak hanya ditampilkan sebagai warisan masa lalu, tetapi sebagai entitas hidup yang terus bertransformasi. Dalam konteks ini, seni patung dan instalasi berfungsi sebagai jembatan antara ruang ritual dan ruang publik, antara komunitas adat dan audiens urban.



Gambar II. Mahasiswa KKN UNUD PPM XXXI sedang berfoto di depan Patung Duwe
Sumber: Mahasiswa KKN PPM UNUD Desa Tambakan, 2025.

Terdapat medium seni patung dan instalasi yang otentik terhadap keberadaan Tradisi *Bulu Geles*. Yang pertama terletak di sentral daripada desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng berbentuk patung yang menggambarkan mengenai tradisi *Bulu Geles* yang dilukiskan melalui dua sapi yang mengisyaratkan bahwasannya terdapat sesuatu yang unik di desa tersebut. Kini patung atau sering disebut masyarakat sebagai tugu tersebut sering dihaturkan *canang* dan sesajen lainnya. Selain sebagai karya seni, patung tersebut juga terletak pada pertigaan yang dimana di Bali kental sebagai tempat yang sangat sakral. Maka dari itu, patung *Duwe Bulu Geles* tersebut sangat otentik dan penuh makna simbolik yang ada di dalamnya.



Gambar III. Wisata Teo-Ekologi Duwe Wadak, Desa Tambakan
Sumber: Penulis, 2025

Selain patung *Duwe Bulu Geles* tersebut, terdapat seni instalasi yang berbentuk tengkorak daripada *Duwe Bulu Geles*. Desa tambakan menjadi satu-satunya desa di Bali yang menyimpan tengkorak *duwe* atau biasa di disebut sebagai *prabu duwe* untuk dapat dijadikan sebuah ekowisata teo-ekologis. Adapun karya seni instalasi tersebut digagas oleh salah satu masyarakat asli desa Tambakan yang kerap disapa oleh masyarakat dengan sebutan Polenk yang memiliki nama asli I Nyoman Rediasa, beliau ialah seorang perupa dan dosen dari Undiksha Singaraja. Dengan adanya inisiasi instalasi seni tersebut memberikan upaya terhadap peningkatan partisipatif terhadap pelestarian tradisi *Bulu Geles*. Penuturan Jero mangku Dalem mengatakan sebelum ada inisiasi daripada membuat instalasi tersebut, dahulunya *prabu* daripada *Duwe* dilelang oleh warga (Wawancara, 11 Agustus 2025). Dengan adanya inisiasi daripada salah satu masyarakat desa Tambakan, yaitu Rediasa Polenk tersebut *Prabu Duwe* hasil daripada *Nyedaang Duwe* tersebut dikumpulkan sehingga menghasilkan sebuah rekam jejak

perihal tradisi *Nyedaang Duwe* .



Gambar IV. *Prabu Duwe* yang ditempatkan di Pura Prajapati.
Sumber: Penulis, 2025.



Gambar V. *Prabu Duwe* yang dijemur sebelum di tempatkan untuk edukasi Teo-Ekologi
Sumber: Penulis, 2025.

Dengan adanya sebuah karya seni patung (*tugu duwe*) dan instalasi tersebut menjadikan ingatan kolektif masyarakat desa Tambakan tersebut menjadi ingatan yang terekam melalui unsur seni. Dimana dengan adanya patung (*tugu duwe*) tersebut tentunya menambah kekhasan desa Tambakan melalui tradisinya yang dikemas dalam ikonik patung. Dimana selain menjadi karya seni, patung (*tugu duwe*) tersebut menjadi tempat untuk ritualistik. Tidak jarang masyarakat adat yang menghaturkan *canang* ketika melakukan ibadah sehari-hari. Simbolik patung (*tugu duwe*) ini sangat menyimpan memorial bagi masyarakat adat perihal keberadaan tradisi *Bulu Geles* melalui medium patung (*tugu duwe*).

Begitu juga karya instalasi dari sumber daya manusia (SDM) setempat yang sangat berfungsi untuk pelestarian tradisi tersebut melalui medium instalasi. Dimana yang dahulunya *prabu duwe* tersebut tidak terakomodir dengan baik, sekarang melalui desa adat tentunya *prabu duwe* tersebut dapat diorganisir pada wisata teo-ekologis. Dimana mengorganisir *prabu duwe* tersebut dilakukan gotong royong oleh masyarakat adat desa Tambakan setelah upacara *Nyedaang Duwe* dilakukan. Dengan demikian,

partisipasi masyarakat dalam pelestarian tradisi *Bulu Geles* dapat tercerminkan dalam mengorganisir *prabu duwe* untuk dijadikan wisata teo-ekologis tersebut. Tentunya upaya bahu-membahu tersebut dapat memberikan warisan terhadap generasi penerus desa Tambakan untuk mengetahui tradisi *Bulu Geles* melalui simbolik dan edukasi karya instalasi *Bulu Geles*.

4. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa pengembangan partisipatif terhadap ingatan kolektif tradisi *Bulu Geles* dapat diperkuat melalui pemanfaatan medium kontemporer yang bersifat digital dan visual. Platform seperti *YouTube*, *Instagram*, *TikTok*, dan *Facebook* terbukti mampu memperluas jangkauan informasi dan meningkatkan keterlibatan generasi muda serta masyarakat umum dalam memahami dan melestarikan tradisi ini. Melalui konten digital yang bersifat naratif, dokumentatif, dan interaktif, nilai-nilai spiritual dan sosial dari tradisi *Bulu Geles* dapat dikomunikasikan secara lebih inklusif dan dinamis.

Selain itu, pendekatan melalui seni patung dan karya instalasi berperan penting dalam membangun ruang partisipatif fisik yang memungkinkan masyarakat untuk berinteraksi langsung dengan simbol-simbol budaya. Medium ini tidak hanya berfungsi sebagai representasi estetis, tetapi juga sebagai alat edukatif untuk memperkenalkan tradisi *Bulu Geles* terhadap generasi penerus, terlebih lagi kepada masyarakat luas. Dengan demikian, seni kontemporer menjadi jembatan antara nilai adat dan ekspresi modern, memperkuat keberlanjutan tradisi melalui keterlibatan aktif lintas generasi. Secara keseluruhan, integrasi antara teknologi digital dan seni rupa kontemporer membuka peluang baru dalam pelestarian tradisi *Bulu Geles*, menjadikannya lebih relevan, partisipatif, dan berdaya edukatif di tengah perubahan zaman.

Daftar Pustaka

- Ariyani Iskandar, F., & Irawati, I. (2023). Penelitian Etnografi Virtual Dalam Mengkaji Fenomena Masyarakat Informasi Di Media Sosial: Tinjauan Literatur Sistematis. *Anuva*, 7(4), 679–696.
- Arum, L. S., Zahrani, A., & Duha, N. A. (2023). Karakter Generasi Z Dan Kesiapannya Dalam Menghadapi Bonus Demografi 2030. In *Accounting Student Research Journal* (Vol. 2, Issue 1).
- Darmawiguna, I. G. M., & Pradnyana, I. M. A. (2017). Film Dokumenter Pembayaran Kaul Dengan Bulu Geles Di Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. *Karmapati*, 73–83.
- Dalem, Jero Mangku (2025) Wawancara Pribadi 11 Agustus 2025, , Kecamatan Kubutambahan, Desa Tambakan Buleleng
- Gulo, A. (2023). *Revitalisasi Budaya Di Era Digital Dan Eksplorasi Dampak Media Sosial Terhadap Dinamika Sosial-Budaya Di Tengah Masyarakat*. 3(3), 172–184. <https://doi.org/10.55606/Jurdikbud.V3i3>
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. Sage Publications.
- Istri, Jero Mangku Dalem (2025) Wawancara Pribadi. 23 Agustus 2025, Kecamatan Kubutambahan, Desa

- Tambakan Buleleng.
- Made, N., Handayani, A. P., Wiandha Putri, P., Juniantari, M. R., & Arnawa, K. (2023). *Peran Generasi Z Sebagai Wadah Pelestarian Budaya Dan Lingkungan Dalam Mewujudkan Indonesia Emas*.
- Nuriani, N. P. O., Gata, I. W., & Darmawan, I. P. A. (2025). Filosofi Tradisi Nyedaang Duwe Di Pura Prajapati Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng. *Jurnal Mahasiswa Filsafat Hindu*, 137.
- Nita, I Komang. (2025) Wawancara Pribadi. 28 Juni 2025, Kecamatan Kubutambahan, Desa Tambakan Buleleng.
- Octavia, W. S. (2021). *Budaya Partisipasi Penulisan Berita Pada Media Online: Etnografi Virtual Pada Komunitas Virtual Kompasiana Skripsi Ditujukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh*.
- Putu Okta Nuriani, N., Gata, I. W., & Darmawan, I. P. A. (2025). *Filosofi Tradisi Nyedaang Duwe Di Pura Prajapati Desa Tambakan Kecamatan Kubutambahan Kabupaten Buleleng*.
- Risti, A., Fadilla Rahma, K., Puspitasari, N., Rovita, A., Manajemen, P., Pamulang, U., & Artikel, I. (2023). Analisis Pengaruh Media Sosial Terhadap Perubahan Budaya Masyarakat. *Prosiding Seminar Nasional Manajemen*, 2(2), 479–483. [Http://Openjournal.Unpam.Ac.Id/Index.Php/Psm/Index](http://Openjournal.Unpam.Ac.Id/Index.Php/Psm/Index)
- Ryan, G., Uin, A., Makassar, A., & Uin, N. Q. (2025). Revitalisasi Nilai-Nilai Keushuluddinan Melalui Media Sosial Di Era Digital 5.0. *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, 17(1), 144–165. [Https://E-Jurnal.Iainsorong.Ac.Id/Index.Php/Tasamuh](https://E-Jurnal.Iainsorong.Ac.Id/Index.Php/Tasamuh)
- Usmaedi, & Jummyadi. (2024). Tumbuh Menjadi Gen Z Yang Mampu Merawat Dan Menghidupkan Kembali Kebudayaan Lokal Pada Era Digital Di Kasepuhan Cibadak Desa Warung Banten. *Kalamanca: Jurnal Pendidikan Sejarah*.
- Yasa, I. K. W. (2010). *Penggunaan Sapi Dalam Upacara Naur Sesangi Di Pura Dalem Desa Tambakan, Kecamatan Kubutambahan, Kabupaten Buleleng*. IHDN Denpasar.

Pengembangan Program Edukasi Interaktif dan Kegiatan Inovatif di Museum Sejarah Purbakala Pleret Bantul, Yogyakarta

Karang Jimbaran Setyatrishila
Universitas Negeri Yogyakarta
Karangjimbaran01@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini memfokuskan pada implementasi kreativitas yang edukatif dan inovatif, baik menyangkut tata pameran dan kegiatan di Museum Sejarah Purbakala Pleret Bantul, Yogyakarta. Areal museum ini telah ditetapkan oleh Daerah Istimewa Yogyakarta sebagai kawasan cagar budaya yang diresmikan tahun 2014, menempati bekas keraton Sultan Agung yang memimpin Kerajaan Mataram Islam pada abad XV. Kondisi sekarang ini, museum-museum pada umumnya kurang diminati oleh masyarakat, terutama dari kalangan remaja. Hal ini menjadi permasalahan karena peran museum yang seharusnya sebagai pusat pembelajaran tentang edukasi publik yang interaktif belum terealisasi. Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi strategi inovatif yang tepat dalam tata pameran dan pengembangan program edukasi interaktif yang dapat meningkatkan partisipasi dan apresiasi pengunjung, terutama bagi kalangan anak muda. Manfaat dari penelitian ini dapat berkontribusi bagi pengelola museum dan pemerintah agar meningkatkan daya tarik dan minat para pengunjung ke museum. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif yang disampaikan secara deskriptif-naratif. Hasil dari penelitian ini, memetakan dan mengklasifikasi perkembangan museum dalam skala prioritas, sehingga museum berperan aktif sebagai pusat edukasi publik yang relevan dan dinamis.

Kata kunci: *Edukasi interaktif, kegiatan inovatif, Museum Sejarah Purbakala*

Abstract

This research focuses on the implementation of educational and innovative creativity, both regarding exhibition arrangements and activities at the Purbakala History Museum Pleret Bantul, Yogyakarta. This museum area has been designated by the Yogyakarta Special Region as a cultural heritage area, which was inaugurated in 2014, occupying the former palace of Sultan Agung who led the Islamic Mataram Kingdom in the 15th century. In current conditions, museums are generally less attractive to the public, especially teenagers. This is a problem because the role of museums which should be as learning centers for interactive public education has not been realized. This research aims to identify appropriate innovative strategies in exhibition layout and development of interactive educational programs that can increase visitor participation, especially for young people. The benefits of this research can contribute to museum managers and the government so that they can attract the interest of visitors to the museum. The research method used is qualitative, which is delivered descriptively-narratively. The results of this research to map and classify the development of museums on a scale of priority, so that museums can play an active role as relevant and dynamic centers of public education.

Keywords: *Interactive education, innovative activities, Purbakala History Museum*

PENDAHULUAN

Nama Pleret di kancah nasional masih terdengar sayup-sayup dan untuk mengingatnya pun kita harus kembali ke zaman Mataram Islam sekitar abad XV. Kerajaan Mataram Islam merupakan salah satu kerajaan besar di Nusantara yang meninggalkan jejak penting dalam sejarah politik, budaya, dan arsitektur Jawa. Kerajaan ini mula-mula berpusat di Kotagede setelah Panembahan Senapati mem-*babat* Alas Mentaok pada tahun 1577 (Ricklefs, 2008: 78). Sejak saat itu, Kotagede berkembang menjadi pusat pemerintahan, ekonomi, dan budaya Mataram. Tata ruang kota yang berpadu antara tradisi Islam dengan warisan Hindu-Buddha mencerminkan kekuatan politik sekaligus kebesaran peradaban Mataram Islam pada masa awal berdirinya. Pada tahun 1618, pusat kerajaan dipindahkan ke Kerta pada masa Sultan Agung. Di bawah kepemimpinannya, Mataram Islam mencapai puncak kejayaan politik, militer, dan budaya (Adrisijanti, 2000: 56). Puncak kejayaan ini menandai Kerta sebagai pusat kekuasaan yang strategis sekaligus simbol kebesaran Mataram Islam pada abad ke-17.

Setelah wafatnya Sultan Agung, tahta kerajaan dilanjutkan oleh putranya, Amangkurat I. Pada tahun 1647, Amangkurat I memutuskan memindahkan pusat pemerintahan dari Kerta ke Pleret (De Graaf, 1949: 208; Sasongko dkk., 2015: 1). Pemindahan ini melahirkan Keraton Pleret sebagai pusat kekuasaan baru yang dibangun dengan megah dan tata ruang yang menunjukkan kebesaran politik sekaligus kompleksitas sosial budaya Mataram Islam pada paruh kedua abad ke-17. Namun, seiring berjalannya waktu, keraton tersebut runtuh akibat konflik politik dan dinamika kerajaan terutama luluh lantak setelah diserang Trunajaya dari Madura. Kendati demikian, sisa-sisa kejayaan itu masih dapat ditelusuri melalui fondasi dan struktur bangunan, puing-puing arsitektur, dan berbagai artefak yang ditemukan di kawasan Pleret. Reruntuhan inilah yang menjadi bukti material keberadaan salah satu kerajaan besar yang pernah berkuasa di Jawa.

Jejak sejarah Keraton Pleret tersebut kemudian melatarbelakangi pendirian sebuah museum yang banguannya berada di atas sebagian kawasan bekas keraton. Museum ini pada awalnya menjadi tempat penyimpanan barang-barang purbakala di Bantul, sehingga dikenal dengan nama Museum Sejarah Purbakala Pleret yang diresmikan sebagai kawasan cagar budaya pada 10 Maret 2014 oleh Pemerintah Daerah Istimewa Yogyakarta (Dinas Kebudayaan DIY; Diakses: 16 Agustus 2025). Fungsi museum ini adalah untuk melestarikan tinggalan arkeologis sekaligus menyajikan pengetahuan sejarah Mataram Islam kepada masyarakat. Namun dalam perkembangannya, nama resmi museum kini disederhanakan menjadi Museum Pleret sejak tahun 2022, karena kurang representatif untuk penyimpanan barang-barang purbakala.

Perubahan nama ini mencerminkan upaya memperkuat identitas museum agar lebih mudah dikenal masyarakat, sekaligus menegaskan bahwa fokus utamanya adalah sejarah Pleret sebagai pusat kekuasaan Mataram Islam.

Keberadaan Museum Pleret memiliki peran strategis, tidak hanya sebagai wadah pelestarian benda cagar budaya, tetapi juga sebagai media edukasi publik yang mampu mempertemukan generasi sekarang dengan nilai-nilai sejarah masa lalu. Potensi historis dan kultural yang dimiliki menjadikan museum ini relevan untuk dikembangkan lebih lanjut sebagai pusat pembelajaran inovatif dan interaktif. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi strategi inovatif yang dapat diterapkan dalam tata pameran dan program edukasi publik di Museum Pleret. Fokus utama diarahkan pada pengembangan program yang mampu meningkatkan partisipasi pengunjung, khususnya kalangan remaja dan mahasiswa, sehingga museum berperan aktif sebagai pusat edukasi publik yang relevan, dinamis, dan berkelanjutan.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, maka permasalahan yang hendak dikaji dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

1. Bagaimana pengembangan Museum Pleret terkait program edukasi interaktif?
2. Bagaimana strategi yang ditempuh Museum Pleret dalam menarik minat pengunjung di era digital?

Tinjauan Pustaka

Sebagai penelitian ilmiah, tinjauan pustaka perlu disampaikan untuk menunjukkan keterkaitan penelitian ini dengan kajian sebelumnya, sekaligus menghindari adanya pengulangan atau plagiarisme. Beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan tema pengembangan Museum Pleret dapat dijabarkan sebagai berikut.

Penelitian yang dilakukan oleh Sulistyو dan Savitri (2023) mengenai *Identifikasi Potensi Wisata Berdasarkan Konsep Open-Site Museum: Studi Kasus Situs Kerto Pleret* menunjukkan bahwa konsep *open-site museum* memiliki peluang besar untuk menghidupkan kembali situs sejarah sebagai ruang edukasi publik yang interaktif. Dalam penelitiannya, mereka menemukan bahwa Situs Kerto memiliki potensi wisata sejarah, budaya, dan kuliner, namun masih menghadapi kendala berupa kurangnya fasilitas, informasi yang minim, dan rendahnya kunjungan masyarakat. Hasil penelitian tersebut menekankan pentingnya inovasi tata kelola situs dengan memadukan pelestarian sejarah, edukasi, dan keterlibatan masyarakat.

Penelitian yang dilakukan oleh Iskandar dan Djoko Suryo (2021) berjudul *Museum Sejarah Purbakala Pleret Sebagai Sarana Pembelajaran Sejarah* memberikan kontribusi penting dalam kajian pemanfaatan museum sebagai media pembelajaran sejarah. Museum ini memiliki 198 koleksi dari masa pra-sejarah, Hindu-Buddha, Islam, hingga kolonial, serta empat situs penting yang terkait dengan Kerajaan Mataram Islam Pleret. Hasil penelitian menunjukkan bahwa koleksi paling relevan dengan kurikulum sejarah di sekolah adalah koleksi peninggalan Mataram Islam, karena sesuai dengan materi sejarah SMA tentang kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia. Namun, pemanfaatan museum sebagai media pembelajaran masih terbatas. Kendala yang ditemui antara lain minimnya jam pelajaran sejarah, sulitnya perizinan sekolah, jarak yang jauh, dan kesulitan kontrol siswa di luar kelas.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, dapat digarisbawahi bahwa penelitian sebelumnya lebih banyak berfokus pada identifikasi potensi situs sejarah dan keterkaitannya dengan wisata dan pembelajaran luar sekolah. Akan tetapi, perbedaan dengan penelitian ini, yakni memetakan kebaruan sebagai daya dukung dan strategi konkret bagi Museum Pleret dalam mengembangkan program edukasi interaktif dan kegiatan inovatif sehingga tidak hanya melestarikan sejarah, tetapi juga meningkatkan partisipasi dan apresiasi pengunjung di era modern.

METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini mengacu pada konsep pendekatan *masterpiece* dan *public sphere*. *Masterpiece* dipahami sebagai koleksi unggulan yang menjadi daya tarik utama bagi pengunjung museum. Koleksi tersebut biasanya bersifat luar biasa, unik, langka, atau memiliki predikat tertentu seperti tertua, terbesar, terkecil, maupun terlengkap. Namun, *masterpiece* juga dapat berupa koleksi yang tampak sederhana tetapi menyimpan kisah penting mengenai tokoh, tempat, atau peristiwa bersejarah (Akbar, 2023: 89-90). Dalam penelitian ini, pendekatan *masterpiece* digunakan sebagai landasan untuk melihat bagaimana koleksi unggulan Museum Pleret dapat diangkat menjadi daya tarik utama bagi pengunjung. Koleksi yang dipamerkan tidak hanya dipahami sebagai benda mati, melainkan juga sebagai pintu masuk untuk memahami narasi besar sejarah Mataram Islam.

Sementara itu, konsep *public sphere* yang dipopulerkan oleh Jürgen Habermas dipahami sebagai ruang publik di mana masyarakat dapat berdiskusi, bertukar gagasan, dan membentuk opini secara terbuka. Dalam konteks museum, *public sphere* tidak hanya merujuk pada ruang fisik, tetapi juga fungsi museum sebagai media komunikasi sosial yang demokratis. Museum

yang berperan sebagai *public sphere* berarti membuka ruang partisipasi bagi pengunjung, memungkinkan mereka terlibat aktif dalam memahami, menafsirkan, dan memberi makna baru pada koleksi (Akbar, 2023: 164).

Selain itu, penelitian ini juga dilaksanakan melalui beberapa tahapan yang terstruktur, dimulai dari penelusuran sumber pustaka hingga pengumpulan data lapangan. Data lapangan diperoleh melalui survei yang mencakup kegiatan observasi dan wawancara. Survei dilakukan dengan mengunjungi Museum Purbakala Pleret, Bantul untuk mendapatkan gambaran nyata di lapangan dan observasi dilakukan dengan memperhatikan kondisi aktual museum, sedangkan wawancara dilaksanakan dengan berbagai pihak yang terkait, seperti penjaga museum dan educator Museum Purbakala Pleret, Bantul.

HASIL & PEMBAHASAN

Pengembangan Museum Pleret Bantul, Yogyakarta

Museum pada dasarnya merupakan lembaga kebudayaan yang memiliki peran penting dalam menjaga warisan sejarah, menyediakan wahana pembelajaran bagi masyarakat, sekaligus menjadi tempat rekreasi dan sumber inspirasi. Menurut Rumansa (dalam Yendra, 2018: 104) bahwa museum memberi kesempatan bagi anak muda masa kini untuk mempelajari lebih dalam berbagai koleksi benda peninggalan dari masa lampau. Akan tetapi, dalam realitasnya banyak museum di Indonesia masih menghadapi persoalan rendahnya minat kunjungan, khususnya dari generasi muda. Hal ini kerap muncul karena adanya pandangan bahwa museum hanyalah tempat penyimpanan benda kuno yang terkesan membosankan dan tidak sesuai dengan gaya hidup masa kini. Saat ini, sejumlah museum telah bertransformasi menjadi lebih modern dengan memanfaatkan teknologi canggih dalam pengelolaannya.

Salah satunya pengembangan Museum Pleret Bantul, Yogyakarta yang erat kaitannya dengan jejak sejarahnya sebagai pusat Keraton Pleret pada masa Amangkurat I. Letaknya yang berdiri tepat di atas bekas situs keraton memberikan nilai historis yang tinggi, sehingga upaya pengembangan tidak hanya menghadirkan ruang pameran, melainkan juga menumbuhkan kembali nuansa peradaban besar yang pernah berjaya di kawasan tersebut. Museum Pleret didirikan di area yang cukup luas dengan empat bangunan utama yang masing-masing memiliki fungsi berbeda. Perancangan tersebut dimaksudkan agar kegiatan pelestarian, edukasi, dan penyajian pameran dapat berlangsung secara maksimal. Bangunan pertama di kompleks Museum Pleret yang dinamai “Ruang Kedaton”, digunakan sebagai ruang edukasi- interaktif bagi para pengunjung dan juga kantor museum.

Di Ruang Kedaton, terdapat sebuah ruang interaktif yang dikenal dengan nama *spotlight*, yang secara khusus diperuntukkan bagi anak-anak. Ruangan ini dirancang agar dapat merasakan pengalaman belajar yang menyenangkan melalui aktivitas kreatif. Salah satu kegiatan yang banyak diminati adalah mewarnai, di mana anak-anak diberi kesempatan untuk menuangkan imajinasi mereka ke dalam gambar. Hasil karya tersebut kemudian dapat dipindai menggunakan perangkat khusus atau tempat scan (*scan station*), sehingga warna atau gambar yang telah dibuat langsung terlihat di layar besar dalam bentuk visual yang menarik (Wawancara dengan Tria Rahmawati, 26 Agustus 2025). Fasilitas ini bukan hanya memberikan hiburan, tetapi juga memperkenalkan mereka pada koleksi dan nilai-nilai sejarah museum dengan cara yang lebih partisipatif dan interaktif. Satu bangunan lainnya difungsikan sebagai ruang penyimpanan koleksi yang tidak dipamerkan secara langsung kepada publik. Ruangan ini dirancang dengan tujuan menjaga kondisi artefak dan benda-benda kuno agar tetap terpelihara dengan baik melalui sistem penyimpanan yang lebih baik.



Gambar 1. Suasana Ruang Kedaton (*spotlight*) dengan fasilitas edukatif-interaktif
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)

Dua bangunan yang difungsikan sebagai galeri pameran di Museum Pleret dirancang dengan konsep jalur naratif yang sistematis dan berkualitas. Bangunan pertama yang bernama “Ruang Kerta”, pengunjung terlebih dahulu memasuki ruangan yang menayangkan video pengantar singkat mengenai sejarah Pleret, sehingga mereka memperoleh gambaran umum sebelum memasuki area berikutnya. Sejumlah inovasi telah diterapkan di Museum Pleret untuk memperkaya pengalaman pengunjung, salah satunya berupa layar sentuh (*touch screen*) interaktif yang menampilkan peta kawasan Keraton Pleret lengkap dengan titik-titik lokasi temuan arkeologis serta penjelasan sejarah Mataram Islam. Selain itu, Museum Pleret juga memanfaatkan teknologi *hologram* sebagai sarana rekonstruksi visual. Dengan teknologi ini,

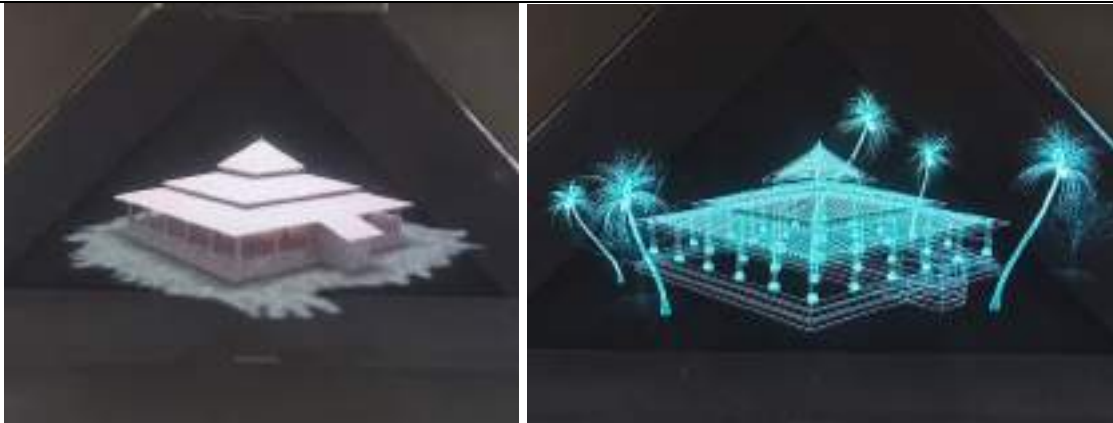
bangunan-bangunan penting, seperti keraton, masjid, siti hinggil, dan benteng yang kini hanya tersisa puing-puing dapat divisualisasikan kembali dalam bentuk aslinya. Tidak hanya arsitektur, *hologram* juga digunakan untuk menampilkan sarung keris (warangka) dan umpak, sehingga pengunjung dapat melihat detail bentuk, ukuran, dan keindahan keris serta umpak tersebut. Digitalisasi berupa *hologram* ini menjadikan koleksi Museum Pleret yang fragmentaris tetap bisa dipahami secara utuh, sekaligus memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai warisan budaya dan simbol-simbol penting dari masa lalu.



Gambar 2. *Hologram* situs Keraton Pleret
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)



Gambar 3. *Hologram* siti hinggil beserta umpak dan tiang
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)



Gambar 4. *Hologram Masjid Keraton Pleret*
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)



Gambar 5. *Hologram umpak dan sarung keris (warangka)*
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)

Selain media visual, Museum Pleret juga menyediakan tempat koleksi berbasis audio di titik yang berbeda. Pengunjung dapat menikmati alunan sastra lisan melalui *tembang macapat* yang diiringi Gending Jawa melalui perangkat *headphone* yang telah disediakan, sehingga nuansa budaya masa lampau dapat dirasakan secara lebih mendalam.



Gambar 6. Koleksi audio Sastra Gending
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)

Dari segi penataan ruang pameran, Museum Pleret tidak dilakukan secara sembarangan, melainkan disusun dengan mengikuti pembagian periodisasi yang selaras dengan konteks historis situs tempat museum ini berdiri. Letaknya yang berada di kawasan bekas Keraton Pleret, menjadikan aspek sejarah Mataram Islam menjadi titik fokus utama. Oleh karena itu, di Ruang Kerta menampilkan koleksi yang berkaitan erat dengan periode Mataram Islam, mencakup fragmen bangunan keraton, sisa umpak masjid, visualisasi arsitektur benteng, hingga benda-benda simbolik, seperti keris dan artefak kekuasaan lainnya. Tidak berhenti di situ, penataan koleksi juga diperluas hingga menyentuh fase berikutnya, seperti narasi dan foto tokoh salah satu pahlawan nasional, yakni Pangeran Diponegoro yang dimana kawasan Pleret pada masa lalu turut berhubungan dengan Perang Jawa (1825–1830). Alur pameran kemudian bergerak maju ke masa kolonial, menampilkan koleksi yang berkaitan dengan industrialisasi, diantaranya terdapat bekas alat-alat dari Pabrik Gula Kedaton Pleret.

Adapun gedung kedua yang bernama “Ruang Gunung Kelir”, menampung koleksi dari masa pra-sejarah meliputi alat-alat batu, pecahan gerabah, serta benda-benda kehidupan sehari-hari masyarakat zaman purba hingga periode Hindu-Buddha menampilkan koleksi arca-arca dan relief. Koleksi tersebut memang tidak memiliki keterhubungan langsung dengan keberadaan Keraton Pleret, namun sejak awal pendiriannya, Museum Pleret dibangun untuk menjalankan fungsi sebagai tempat penitipan dan pelestarian berbagai temuan benda-benda kuno dari daerah Bantul dan sekitarnya (Wawancara dengan Ira Dwi Astuti, 26 Agustus 2025). Dengan pembagian periodisasi ke dalam dua gedung pameran ini, Museum Pleret berupaya menghadirkan alur naratif yang jelas, satu sisi menekankan konteks lokal situs sebagai bekas Keraton Pleret hingga masa kolonial, sementara di sisi lain menampilkan koleksi kuno dari zaman prasejarah hingga Hindu-Buddha.



Gambar 7. Ruang Kedaton, ruang penyimpanan koleksi, Ruang Kerta, dan Ruang Gunung Kelir
(Sumber: Dokumentasi Tria Rahmawati, 2 September 2025)

Aspek penting lainnya yang patut diperhatikan adalah penataan Museum Pleret yang mengusung konsep ramah lingkungan sekaligus berorientasi pada keberlanjutan. Hal ini terlihat dari keberadaan pepohonan rindang yang berfungsi sebagai peneduh alami, jalur pedestrian yang dibuat cukup lebar, dan gazebo yang ditempatkan di beberapa sudut area museum serta beberapa peninggalan, seperti Sumur Gumuling (*in situ*) dan umpak-umpak Keraton Pleret. Kehadiran elemen-elemen tersebut tidak sekadar memperindah lanskap, tetapi juga menghadirkan ruang interaksi sosial dan rekreasi, sehingga museum berfungsi sebagai ruang publik yang inklusif dan ramah lingkungan.



Gambar 9. Penataan Museum Pleret yang ramah lingkungan
(Sumber: Dokumentasi Karang Jimbaran, 26 Agustus 2025)

Kegiatan Inovatif Museum Pleret Bantul, Yogyakarta

Di era digital, museum-museum di Indonesia menghadapi tantangan besar dalam mempertahankan eksistensi dan relevansinya. Perkembangan teknologi informasi telah mengubah cara masyarakat, terutama generasi muda dalam mengakses pengetahuan dan hiburan. Kini media sosial dan berbagai platform daring telah menjadi ruang utama bagi para generasi muda untuk mencari pengetahuan, berinteraksi, dan dapat mengisi waktu luang di museum (Istina, 2022: 99). Platform seperti Instagram, dengan kekuatan visualnya, menjadi ruang efektif untuk memperkenalkan kegiatan museum kepada publik.

Melalui pemanfaatan foto, video pendek, reels, maupun poster digital, museum mampu menjangkau khalayak luas dan menghadirkan citra yang lebih segar, modern, dan dekat dengan gaya hidup anak muda serta strategi ini juga membantu museum menepis dari kesan kuno. Disisi lain, saat ini, orientasi pengelolaan museum tidak lagi menitikberatkan pada koleksi semata (*collection oriented*), tetapi bergeser pada kepentingan pengunjung atau audiens (*people oriented*). Artinya, museum tidak lagi hanya sebatas sebagai “penjaga” benda

bersejarah, melainkan juga dituntut untuk memahami dan memenuhi kebutuhan audiens (Yulianto, 2016: 177).

Melihat fenomena tersebut, Museum Pleret mempunyai kesempatan sekaligus tantangan untuk menyuguhkan berbagai kegiatan kreatif yang menyatukan warisan sejarah dengan gaya hidup generasi muda. Salah satunya kegiatan Museum Pleret yang aktif dipromosikan melalui Instagram adalah *Gesit* (Gowes Situs). Program ini telah berlangsung secara konsisten selama kurang lebih tiga tahun. Pelaksanaannya dilakukan sekali dalam sebulan, biasanya dijadwalkan pada hari Sabtu (Wawancara dengan Tria Rahmawati, 26 Agustus 2025). Melalui program *Gesit*, para peserta diajak bersepeda sambil mengeksplor situs-situs bersejarah di Kawasan Kerta-Pleret. Melalui akun Instagram, Museum Pleret menampilkan poster jadwal *Gesit* hingga momen kebersamaan para peserta. Konten ini tidak hanya berfungsi sebagai informasi, tetapi juga membangun citra bahwa museum bukan sekadar ruang pameran benda kuno, akan tetapi juga sebagai pusat aktivitas rekreatif yang sehat, interaktif, dan menyenangkan.



Gambar 10. Poster dan konten reels *Gesit* Museum Pleret
(Sumber: Akun Instagram Museum Pleret)

Kegiatan lainnya yang dipromosikan melalui Instagram adalah *Coffee and Sites*. Program ini memadukan tren “ngopi” yang digemari anak muda dengan kegiatan eksplorasi situs sejarah di sekitar Pleret. Melalui akun Instagram, museum membagikan foto suasana diskusi santai sembari menikmati kopi, perjalanan keliling situs, dan poster informasi acara. Selain itu, Museum Pleret juga pernah menyelenggarakan program *Pasaran Pleret*, sebuah kegiatan unik yang memadukan kuliner dengan sejarah. Dalam acara ini, masyarakat tidak hanya menikmati sajian makanan, tetapi juga diajak memahami tradisi kuliner pada masa Mataram Islam. Acara

ini semakin hidup dengan adanya diskusi dan *live cooking*. Kegiatan ini sempat berjalan rutin sejak dua tahun lalu dan memberi warna baru bagi peran museum sebagai ruang publik yang hidup. Namun, tahun ini program Pasaran Pleret disesuaikan dengan kondisi efisiensi, sehingga museum hanya memfokuskan pada dua program besar, satu untuk anak-anak dan satu untuk dewasa (Wawancara dengan Tria Rahmawati, 26 Agustus 2025).



Gambar 11. Poster kegiatan *Coffee and Sites* dan *Pasaran Pleret*
(Sumber: Akun Instagram Museum Pleret)

Untuk segmen anak-anak, museum mengembangkan program yang bernama *Edu Kids*. Kegiatan ini dibuat agar belajar sejarah terasa menyenangkan dan ringan bagi anak-anak, misalnya lewat dongeng, prakarya, hingga menonton film tentang Sultan Agung. Kemudian juga ada *Gambreng* (Gambar Bareng) yang biasanya diselenggarakan saat liburan sekolah. Anak-anak diajak untuk menggambar di area museum dengan suasana santai dan menyenangkan. Museum memanfaatkan Instagram untuk menampilkan momen anak-anak sedang mewarnai dan mencoba kegiatan kreatif lainnya (Wawancara dengan Ira Dwi Astuti, 26 Agustus 2025). Dokumentasi visual semacam ini berhasil membangun citra bahwa Museum Pleret adalah ruang ramah anak sekaligus destinasi edukatif. Sementara, program *Sinareng* (Sinau Bareng) ditujukan bagi kalangan dewasa, mahasiswa, dan komunitas yang ingin membahas tema-tema sejarah, seni, maupun budaya secara lebih mendalam. Poster pengumuman dan cuplikan materi biasanya diunggah ke Instagram, sehingga menjangkau audiens akademis maupun komunitas yang lebih luas. Kehadiran Sinau Bareng ini memperkuat peran Museum Pleret sebagai ruang publik untuk bertukar gagasan yang sejalan dengan konsep museum sebagai *public sphere*.



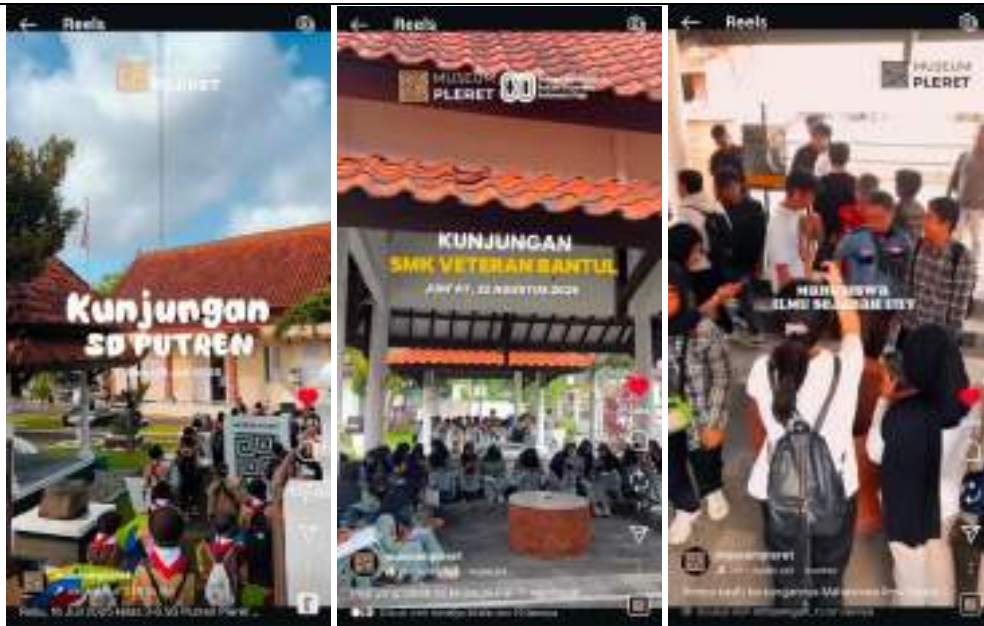
Gambar 12. Poster dan dokumentasi kegiatan *Edu Kids* serta *Gambreng*
(Sumber: Akun Instagram Museum Pleret)



Gambar 13. Poster dan dokumentasi serta konten reels kegiatan *Sinareng*
(Sumber: Akun Instagram Museum Pleret)

Tidak kalah penting, Museum Pleret juga memberikan ruang bagi kunjungan dari berbagai institusi, mulai dari sekolah, perguruan tinggi, hingga komunitas. Biasanya, kunjungan tersebut dipadukan dengan kegiatan edukatif yang dikhususkan sesuai dengan usia dan kebutuhan peserta. Dokumentasi rombongan pelajar atau mahasiswa yang mengikuti tur dan sesi edukasi biasanya diunggah ke Instagram, sehingga memberikan kesan bahwa museum aktif bekerja sama dengan dunia pendidikan sekaligus menjaga perannya sebagai pusat pengetahuan sejarah.

Dengan demikian, strategi Museum Pleret dalam menarik minat pengunjung di era digital tidak hanya berhenti pada promosi lewat Instagram, melalui rangkaian program inovatif yang menggabungkan edukasi, rekreasi, dan gaya hidup, Museum Pleret berhasil menegaskan perannya sebagai lembaga budaya yang adaptif terhadap kebutuhan masyarakat masa kini, sehingga museum masih tampil relevan dan dinamis, tanpa meninggalkan nilai-nilai sejarah dan budaya yang menjadi identitas utamanya.



Gambar 14. Kunjungan dari berbagai institusi, seperti SD, SMA, dan universitas
(Sumber: Akun Instagram Museum Pleret)

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil pembasahan yang disampaikan, maka dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, Museum Pleret memiliki peran strategis sebagai pusat pelestarian sejarah sekaligus ruang edukasi publik yang dinamis. Upaya pengembangan museum tampak jelas melalui pembangunan gedung yang representatif. Keberadaan museum di atas bekas Keraton Pleret memberikan nilai historis yang tinggi dan bangunan yang cukup luas ini dibagi ke dalam empat bagian, yakni satu gedung untuk ruang edukasi interaktif, satu gedung untuk penyimpanan koleksi yang tidak dipamerkan, serta dua gedung pameran utama. Pembagian ini menunjukkan adanya keseriusan dalam menghadirkan tata kelola museum yang profesional dan terstruktur. Selain itu, pengembangan juga dilakukan melalui penyediaan ruang atau studio digital. Teknologi modern seperti *touchscreen*, *hologram*, dan pemindaian gambar 3D yang ditampilkan pada layar memberikan pengalaman interaktif kepada pengunjung. Bahkan, penggabungan unsur budaya lokal berupa alunan *tembang macapat* yang diiringi Gending Jawa bisa dinikmati melalui *headphone*, hal ini semakin memperkaya atmosfer kunjungan. Dari sisi penataan ruang pameran, Museum Pleret telah menata koleksinya dengan alur yang jelas dan kronologis serta penataan museum juga diarahkan pada prinsip ramah lingkungan dan berkelanjutan. Area museum yang terbuka, dilengkapi taman dan gazebo, memberi kenyamanan sekaligus menegaskan peran museum sebagai ruang publik yang inklusif.

Kedua, Di samping pengembangan fisik dan tata pamer, strategi inovatif juga diwujudkan melalui berbagai kegiatan. Program *Coffee and Site* menghadirkan pengalaman unik dengan

menggabungkan budaya “ngopi” yang populer di kalangan anak muda dengan kegiatan jelajah situs, dilanjutkan diskusi santai. Program rutin *Gesit* (Gowes Situs) digelar sebulan sekali untuk mengenalkan kawasan cagar budaya Kerta–Pleret melalui aktivitas bersepeda. Program lainnya seperti Pasaran Pleret menjadi ajang pertemuan masyarakat dengan menghadirkan kuliner tradisional Mataram Islam dan *live cooking*. Program ini memperlihatkan bahwa museum tidak hanya fokus pada artefak, tetapi juga pada warisan budaya tak benda yang sama pentingnya untuk dilestarikan. Dikalangan anak-anak, kegiatan *Edu Kids* dan *Gambreng* memberikan ruang pembelajaran kreatif melalui dongeng, prakarya, dan lomba menggambar, sementara program *Sinareng* dikhususkan bagi kalangan dewasa dengan diskusi sejarah dan seni secara lebih mendalam. Museum juga rutin menerima kunjungan dari sekolah, kampus, maupun komunitas, menjadikannya sebagai bagian dari jaringan pendidikan dan kebudayaan.

Seluruh kegiatan ini banyak dipromosikan melalui media sosial, khususnya Instagram yang berfungsi memperluas jangkauan audiens sekaligus memperkuat daya tarik museum di era digital. Dengan kombinasi kegiatan inovatif tersebut, Museum Pleret berhasil menarik minat masyarakat di era digital dan memperkuat posisinya sebagai ruang publik yang edukatif, inklusif, dan relevan dengan perkembangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Adrisijanti, Inajati. (2000). *Arkeologi Perkotaan Mataram Islam*. Yogyakarta: Jendela.
- Akbar, Ali. (2023). *Museum di Indonesia: Kendala dan Harapan*. Jakarta: Penerbit Papas Sinar Sinanti.
- De Graaf, H.J. (1949). *Geschiedenis van Indonesië*. Bandung: W. Van Hoeve.
- Iskandar & Suryo, Djoko. (2021). “Museum Sejarah Purbakala Pleret sebagai Sarana Pembelajaran Sejarah”. *Heuristik: Jurnal Pendidikan Sejarah*. Vol. 1, No. 1, pp. 18-33.
- Istina, Dhiyah. (2022). “Keberadaan dan Fungsi Museum Bagi Generasi Z”. *Jurnal Tata Kelola Seni*. Vol. 8, No. 2, pp. 95-104.
- Ricklefs, M.C. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200-1008*. Jakarta: Serambi.
- Sasongko, Wahyu Indro, dkk. (2015). *Masjid Kagungan Dalem dan Masjid Cagar Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan D.I.Yogyakarta.
- Sulistyo, M.Y & Savitri, M. (2023). “Identifikasi Potensi Wisata Berdasarkan Konsep Open-Site Museum: Studi Kasus Situs Kerto Pleret”. *Jambura History and Culture Journal*. Vol. 5, No. 1, pp. 39-53.

Yulianto, Kresno. (2016). *Di Balik Pilar-Pilar Museum*. Jakarta: Penerbit Wedatama Widya Sastra.

DAFTAR NARASUMBER

1. Ira Dwi Astuti (23 tahun); Edukator Museum Pleret
2. Tria Rahmawati (37 tahun); Edukator Museum Pleret

Dinamika Kebudayaan di Era Digital: Politik Representasi Dresta dan Sampradaya dalam Mediascape Spiritualitas Bali

I Made Budiasa
Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar
budiasa@uhnsugriwa.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dinamika kebudayaan di era digital dengan menyoroti politik representasi antara dresta Bali sebagai simbol tradisi lokal dan sampradaya sebagai arus spiritualitas Hindu transnasional dalam mediascape spiritualitas Bali. Transformasi digital menciptakan ruang baru bagi perebutan makna, di mana otoritas adat dan nilai tradisi tidak lagi hanya berakar pada ruang sakral fisik, tetapi juga dipertarungkan dalam arena digital yang cair dan interaktif. Kajian ini menggunakan pendekatan cultural studies dengan memadukan teori representasi Hall, kuasa-pengetahuan Foucault, artikulasi hegemonik Laclau dan Mouffe, serta modal budaya Bourdieu. Analisis wacana kritis diterapkan terhadap konten media sosial di Facebook, YouTube, TikTok, dan Instagram. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ruang digital bukanlah ruang netral, melainkan arena simbolik tempat tokoh adat, pemuka agama, sampradaya transnasional, dan kreator konten spiritual saling mengartikulasikan narasi serta kuasa representasi. Dresta Bali tidak lagi tampil sebagai wacana tunggal yang stabil, tetapi direproduksi, dinegosiasikan, dan ditantang oleh narasi baru yang mengusung estetika global dan legitimasi spiritual alternatif. Studi ini berkontribusi pada cultural studies kontemporer dengan menegaskan bahwa kontestasi digital tidak hanya menggeser otoritas spiritual di Bali, tetapi juga mencerminkan dinamika kebudayaan global yang ditentukan oleh negosiasi identitas, kuasa simbolik, dan logika algoritmik.

Kata Kunci: *Dinamika Kebudayaan, Politik Representasi, Dresta, Sampradaya, Mediascape Spiritualitas Bali*

Abstract

This study aims to analyze the dynamics of culture in the digital era by examining the politics of representation between dresta Bali, as a symbol of local tradition, and sampradaya, as a stream of transnational Hindu spirituality, within Bali's spiritual mediascape. Digital transformation has created a new arena of meaning-making, where traditional authority and cultural values are no longer confined to sacred physical spaces but are also contested within fluid and interactive digital platforms. Adopting a cultural studies approach, the research integrates Hall's theory of representation, Foucault's concept of power-knowledge, Laclau and Mouffe's notion of hegemonic articulation, and Bourdieu's theory of cultural capital. Critical discourse analysis was applied to digital content on Facebook, YouTube, TikTok, and Instagram. The findings reveal that digital space is not neutral; it functions as a symbolic arena where traditional leaders, religious authorities, transnational sampradaya movements, and spiritual content creators articulate competing narratives and representational power. Dresta Bali no longer appears as a singular, stable discourse but is continuously reproduced,

negotiated, and challenged by emerging narratives infused with global aesthetics and alternative forms of spiritual legitimacy. This study contributes to contemporary cultural studies by demonstrating that digital contestation not only reshapes spiritual authority in Bali but also reflects global cultural dynamics marked by identity negotiation, symbolic power, and algorithmic logic.

Keywords: *Cultural Dynamics, Politics of Representation, Dresta Bali, Sampradaya, Digital Spiritual Mediascape*

1. Pendahuluan

Transformasi budaya di era digital merupakan fenomena global yang memengaruhi berbagai aspek kehidupan, termasuk spiritualitas. Praktik dan nilai kebudayaan tidak lagi hanya diwariskan melalui ruang fisik seperti pura, desa adat, atau upacara tradisional, tetapi kini dinegosiasikan dalam ruang maya yang cair. Perubahan ini bersifat epistemologis karena menggeser pemahaman kita tentang otoritas, legitimasi, dan representasi budaya. Dalam konteks Bali, spiritualitas lokal yang sebelumnya terikat pada struktur adat kini berhadapan dengan wacana-wacana spiritual transnasional yang melintas batas geografis dan ideologis melalui media digital.

Manifestasi dari pertemuan dan pertarungan makna tersebut tampak dalam interaksi antara dresta Bali dan sampradaya. Dresta merujuk pada praktik, nilai, dan sistem keyakinan lokal yang dihidupi masyarakat adat sebagai fondasi spiritual sekaligus identitas kultural. Sebaliknya, sampradaya merupakan aliran spiritual Hindu transnasional dengan sistem keyakinan, ritus, dan otoritas tersendiri yang hadir dengan semangat ekspansi global. Kedua entitas ini bertemu dalam arena digital yang oleh Appadurai (1996) disebut sebagai *mediascape*, sebuah lanskap budaya di mana representasi visual, narasi spiritual, dan otoritas simbolik dipertarungkan oleh aktor-aktor lokal maupun transnasional.

Penelitian ini merespons meningkatnya kontestasi antara narasi dresta dan sampradaya di media sosial seperti YouTube, Facebook, Instagram, dan TikTok. Platform-platform ini bukan sekadar ruang berbagi konten, tetapi juga medan wacana di mana simbol-simbol spiritual diproduksi, didistribusikan, dan dinegosiasikan. Keberadaan *content creator*, tokoh adat, pemuka sampradaya, dan audiens awam membentuk jaringan relasi kuasa yang kompleks. Distribusi makna semakin dipengaruhi oleh algoritme digital, sehingga otoritas spiritual tidak lagi tunggal dan terbuka bagi artikulasi wacana baru.

Dalam kajian akademik, penelitian mengenai mediascape spiritualitas Bali masih terbatas, khususnya yang mengkaji secara kritis dinamika antara dresta dan sampradaya dalam konteks digital. Studi-studi sebelumnya umumnya menekankan deskripsi relasi dresta dengan sampradaya dalam konteks konflik dan resistensinya terhadap mainstream Hindu Bali, seperti kajian Sampradaya dari Numertayasa et al. (2024), Widiantera et al. (2025), dan Widianana (2022). Kajian ini menawarkan kebaruan dengan menggunakan perspektif *cultural studies* untuk menyoroti politik representasi, distribusi kuasa, dan dinamika hegemonik dalam produksi makna budaya.

Secara teoretis, penelitian ini menggunakan kerangka interdisipliner yang berakar pada teori representasi Hall, yang memandang budaya sebagai arena produksi makna yang tidak netral. Konsep kuasa-pengetahuan Foucault membantu menjelaskan bagaimana otoritas spiritual dikonstruksi dalam ruang diskursif, sementara artikulasi hegemonik Laclau dan Mouffe relevan untuk membaca kontestasi makna dan perebutan posisi dominan. Bourdieu menambahkan lensa modal budaya untuk memahami legitimasi simbolik antara aktor lokal dan transnasional. Penelitian ini memperluas cakupan *cultural studies* dengan menunjukkan bagaimana logika algoritmik turut membentuk medan representasi spiritualitas Bali.

Kajian ini tidak muncul dari ruang hampa, melainkan melanjutkan sekaligus mengkritisi studi-studi sebelumnya. Appadurai (1996) menekankan bahwa *mediascapes* membentuk lanskap imajinasi budaya yang memungkinkan narasi lokal dan global berkelindan. Dalam konteks Bali, Eiseman (1990) menunjukkan bahwa tradisi Bali selalu dinamis dan penuh negosiasi makna. Penelitian Howe (2005) mencatat praktik hibrid antara agama global dan tradisi lokal, tetapi belum menyoroti praktik representasional dalam platform digital. Dengan mengacu pada kerangka Hall, Foucault, Laclau & Mouffe, dan Bourdieu serta memperkaya dengan literatur mutakhir tentang digital religion (Campbell & Tsuria, 2021) dan mediatization (Couldry & Hepp, 2017), penelitian ini berupaya menjembatani kekosongan tersebut. Fokusnya adalah membedah representasi spiritualitas Bali di media sosial dan strategi aktor-aktor budaya dalam kontestasi wacana digital.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis politik representasi antara dresta Bali dan sampradaya dalam mediascape spiritualitas Bali, serta menelaah bagaimana distribusi kuasa dan modal budaya membentuk posisi dan legitimasi keduanya di mata publik digital. Kajian ini tidak hanya memperkaya

pemahaman tentang dinamika kebudayaan Bali kontemporer, tetapi juga memberikan kontribusi teoretis pada studi budaya digital dan spiritualitas transnasional.

2. Metode

Penelitian ini berada dalam kerangka paradigma *cultural studies* yang memandang kebudayaan sebagai arena politik representasi, yang berasumsi bahwa makna tidak pernah tetap, melainkan selalu dinegosiasikan melalui praktik diskursif dan relasi kuasa. Seperti ditegaskan oleh Hall (1997), representasi bukanlah refleksi pasif atas realitas, melainkan praktik aktif pembentukan makna yang sarat ideologi. Dengan demikian, penelitian ini tidak bertujuan menemukan "kebenaran objektif" tentang dresta atau sampradaya, melainkan untuk mengungkap bagaimana keduanya dikonstruksikan, dipertentangkan, dan dinegosiasikan dalam ruang digital sebagai medan kuasa simbolik.

Kerangka teoretis yang digunakan memadukan beberapa pemikiran utama dalam *cultural studies*. Pertama, teori representasi Hall (1997) digunakan untuk memahami bagaimana makna budaya dikonstruksi melalui bahasa dan simbol, serta bagaimana aktor-aktor budaya membentuk identitas dan legitimasi melalui media. Kedua, konsep kuasa-pengetahuan dari Foucault (1972) membantu menelusuri bagaimana praktik diskursif membentuk struktur otoritas spiritual dalam ruang digital. Ketiga, teori artikulasi hegemonik dari Laclau dan Mouffe (2001) memungkinkan pemetaan bagaimana narasi tertentu menjadi dominan dan yang lain dimarginalkan. Terakhir, teori modal budaya Bourdieu (1990) digunakan untuk menilai bagaimana posisi sosial dan kapital simbolik dari para aktor mempengaruhi kemampuan mereka untuk menentukan wacana spiritualitas di ruang digital.

Dari segi metode, penelitian ini menggunakan pendekatan analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*) dengan model Fairclough (1995) yang menekankan tiga dimensi: teks, praktik diskursif, dan praktik sosial. Analisis dilakukan terhadap konten digital seperti video YouTube, caption Instagram, siaran langsung spiritual, dan konten TikTok yang secara eksplisit menyinggung atau membingkai dresta Bali dan sampradaya. Analisis teks meliputi pemilihan diksi, gaya visual, dan retorika yang digunakan. Pada level praktik diskursif, ditelusuri bagaimana teks diproduksi, disebar, dan dikonsumsi dalam konteks platform digital. Sedangkan pada tingkat praktik sosial, dianalisis relasi kuasa, posisi aktor, dan struktur ideologis yang melatari

dan membentuk makna tersebut.

Selain CDA, pendekatan ini juga terinspirasi oleh metode *reading against the grain* (Hall, 1980) dalam *encoding/decoding* model, yang memungkinkan pembacaan kritis terhadap pesan-pesan dominan maupun oposisi dalam media. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya mengungkap apa yang dikatakan, tetapi juga siapa yang berkata, dalam posisi apa, dan untuk kepentingan siapa. Tujuan akhirnya adalah membuka lapisan-lapisan kekuasaan simbolik yang tersembunyi di balik narasi digital tentang spiritualitas Bali, sehingga pembaca tidak hanya memahami dinamika kontestasi tersebut, tetapi juga mampu memosisikan dirinya secara kritis dalam arus informasi spiritual yang semakin kompleks dan global.

3. Hasil

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa representasi dresta Bali dan sampradaya dalam ruang digital membentuk lanskap wacana yang kompleks dan penuh kontestasi. Melalui analisis terhadap 30 konten digital yang tersebar di YouTube, TikTok, dan Instagram selama periode 2020–2024, ditemukan bahwa terjadi pergeseran otoritas dalam mendefinisikan makna spiritualitas Bali. Tradisi lokal yang sebelumnya dikontrol oleh otoritas adat kini berhadapan dengan narasi-narasi spiritual alternatif dari sampradaya yang hadir lebih aktif dan atraktif di media digital.

Temuan pertama menunjukkan bahwa dresta Bali direpresentasikan dalam dua model utama. Pertama, sebagai warisan adat yang sakral dan harus dijaga. Kedua, sebagai nilai yang terbuka untuk diinterpretasi ulang sesuai konteks zaman. Representasi pertama banyak ditemukan dalam konten yang dibuat oleh tokoh adat dan lembaga keagamaan lokal, sedangkan model kedua lebih sering muncul dalam narasi kreator muda Bali yang mencoba menjembatani nilai lokal dengan global. Hal ini mengindikasikan adanya upaya artikulasi baru terhadap makna dresta oleh generasi digital Bali.

Sebaliknya, sampradaya sering muncul dengan narasi spiritualitas transformatif yang menekankan pengalaman personal, pencerahan universal, dan konektivitas global. Konten mereka menggunakan visual yang profesional, bahasa Inggris campur Bali, serta strategi branding spiritual yang kuat. Dalam banyak konten, sampradaya tidak secara langsung menyerang dresta, tetapi menampilkan alternatif yang tampak lebih "modern", "ilmiah", dan “*spiritually advanced*”. Ini memberi daya tarik tersendiri bagi

anak muda perkotaan yang mencari spiritualitas di luar struktur adat.

Dari sisi kuasa simbolik, ditemukan bahwa aktor-aktor sampradaya sering kali memiliki modal budaya yang tinggi: pendidikan luar negeri, kemampuan *public speaking* yang baik, dan jejaring internasional. Ini sejalan dengan analisis Bourdieu tentang bagaimana modal budaya mempengaruhi kekuatan representasi dalam ruang simbolik. Sebaliknya, banyak tokoh adat atau pemuka lokal masih cenderung kurang terlibat aktif dalam media sosial atau hanya hadir secara sporadis dan reaktif.

Tabel berikut merangkum pola-pola representasi utama yang ditemukan dalam penelitian:

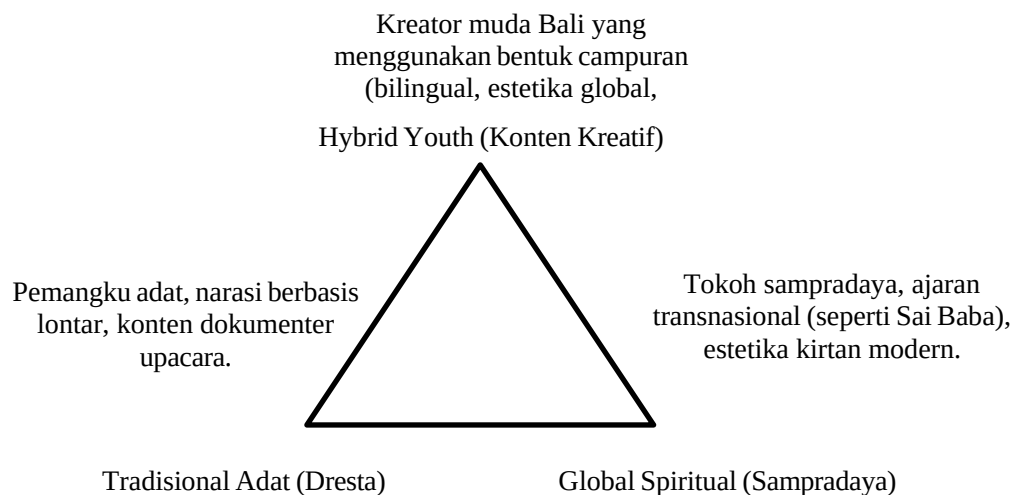
Tabel 1. Pola Representasi Dresta dan Sampradaya di Media Digital

No	Aspek Representasi	Dresta Bali	Sampradaya
1	Narasi Dominan	Sakral, diwariskan, berbasis komunitas	Transformasional, universal, spiritual modern
2	Aktor Utama	Tokoh adat, pemangku, lembaga lokal	Guru sampradaya, yogi, influencer spiritual (<i>new spirituality movement</i>)
3	Visualisasi	Dokumenter tradisi, upacara adat	Estetika digital, sinematik, emotif
4	Bahasa	Bahasa Bali formal	Bilingual (Bali–Inggris), simplifikasi konsep
5	Modal Budaya	Otoritas adat	Jaringan global, piawai bermedia (<i>media-savvy</i>)

Sumber: Diolah dari data penelitian, 2025

Dalam hal penggunaan media, ditemukan bahwa konten sampradaya cenderung lebih media literate dan strategis dalam distribusi pesan. Mereka menggunakan fitur live, reels, dan interaksi komentar dengan sangat aktif. Sedangkan pihak dresta lebih banyak menggunakan media untuk dokumentasi atau klarifikasi polemik. Ini menegaskan bahwa ruang digital bukan hanya soal siapa yang berbicara, tetapi bagaimana cara berbicara itu dikapitalisasi secara kultural dan teknologis.

Gambar berikut merekomendasikan model visualisasi hasil berupa peta kontestasi wacana digital, yang memperlihatkan posisi aktor-aktor budaya dalam tiga kutub: (1) Tradisional-Adat, (2) Global-Spiritual, (3) Hybrid-Youth.



Berikut adalah visualisasi dalam bentuk peta segitiga wacana yang menggambarkan tiga poros kontestasi dalam mediascape spiritualitas Bali:

Secara umum, hasil ini menegaskan bahwa mediascape spiritualitas Bali menjadi arena baru dalam menentukan makna sah tentang spiritualitas. Representasi bukan hanya perkara tampilan, melainkan instrumen kuasa untuk menentukan arah kebudayaan. Dalam konteks ini, aktor-aktor yang mampu menguasai modal digital, simbolik, dan budaya akan memiliki pengaruh lebih besar dalam memproduksi “kebenaran” baru tentang apa itu spiritualitas Bali di era digital.

1. Poros Tradisional-Adat (Dresta): Pemangku adat, narasi berbasis lontar, konten dokumenter upacara.
2. Poros Global-Spiritual (Sampradaya): Tokoh sampradaya, ajaran transnasional (seperti Sai Baba), estetika kirtan modern.
3. Poros Hybrid-Youth: Kreator muda Bali yang menggunakan bentuk campuran (bilingual, estetika global, pendekatan kreatif).

Temuan lain yang menarik adalah adanya praktik hibridisasi dalam beberapa konten. Beberapa kreator Bali mencoba menggabungkan narasi sampradaya dengan simbol-simbol lokal, seperti mengaitkan ajaran Sai Baba dengan nilai tatwam asi dalam Bali, atau menyisipkan nyanyian kirtan dalam upacara adat keluarga. Ini menunjukkan bahwa tidak semua kontestasi bersifat antagonistik; ada pula wilayah negosiasi dan dialog antar wacana.

Namun demikian, tidak sedikit konten yang justru menciptakan konflik. Beberapa video debat, ceramah polemik, hingga komentar saling mengejek memperlihatkan

bagaimana digitalisasi spiritualitas juga menimbulkan fragmentasi epistemik di kalangan umat Hindu Bali. Dresta sering dituduh ketinggalan zaman, sementara sampradaya dianggap merusak kesakralan adat. Ini memperkuat posisi Stuart Hall bahwa ruang media adalah ruang ideologis yang tidak pernah netral.

Tabel 2. Rangkuman Temuan Representasi

Tipe Aktor Digital	Konten/Platform	Narasi Utama	Strategi Representasi
Pemangku adat/tradisional	YouTube, FB Video	Pelestarian dresta, ritual berbasis desa adat	Dokumentasi upacara, kutipan lontar
Tokoh Sampradaya	YouTube, Instagram Reels	Kesadaran global, bhakti transnasional	Musik kirtan, kutipan Bhagavad Gita, live streaming
Kreator muda Bali	TikTok, Instagram	Narasi spiritual cair, campuran antara dresta dan modern	Bahasa gado-gado, reel estetik, storytelling hybrid
Penonton & netizen	Komentar, forum, duplikasi	Fragmentasi dan afiliasi emosional terhadap nilai tertentu	Reposting, narasi kontra, filter budaya

Sumber: Diolah dari data penelitian, 2025.

Hall (1997) mengungkapkan bahwa ruang digital menjadi lokasi produksi makna di mana representasi dresta dan sampradaya tidak bersifat pasif atau tetap, melainkan diproduksi, dinegosiasikan, dan dipertarungkan. Dalam banyak unggahan YouTube maupun TikTok, makna "dresta Bali" sering kali direpresentasikan melalui simbol-simbol visual yang menekankan kemurnian adat dan keaslian tradisi. Namun, simbol ini tidak selalu diterima secara universal. Hall menegaskan bahwa makna selalu terbuka terhadap pembacaan yang beragam. dalam konteks ini, audiens juga menghasilkan interpretasi aktif, sering kali dalam bentuk komentar yang mendukung, mengkritik, atau bahkan menertawakan narasi yang dianggap terlalu eksklusif atau konservatif.

Foucault (1978) melalui gagasan *power/knowledge* menunjukkan bahwa kuasa bukan hanya terletak pada institusi adat atau pemuka sampradaya, tetapi juga dalam produksi dan sirkulasi pengetahuan yang dianggap sah. Dalam ruang digital, produksi konten spiritual bukan lagi monopoli lembaga keagamaan formal, tetapi dibagikan oleh individu-individu yang memiliki akses teknologi dan keterampilan digital. Dengan demikian, praktik spiritual menjadi bentuk *governmentality* baru. Dalam konteks ini netizen tidak hanya sebagai pengikut pasif, tetapi juga sebagai agen dalam

pembentukan norma, melalui *like*, *share*, hingga *report*. Kuasa, menurut Foucault, bersifat tersebar. Hal ini terlihat jelas dalam kontestasi antara video ritual adat dengan *live streaming* bhajan sampradaya.

Artikulasi wacana yang dibawa oleh Laclau dan Mouffe (1985) tampak dalam cara dresta Bali direkonstruksi sebagai rantai ekuivalen terhadap konsep “tradisi Bali yang autentik”, sementara sampradaya diasosiasikan dengan “modernitas spiritual” atau bahkan “penyimpangan”. Ketika narasi dresta diklaim sebagai representasi hegemonik, aktor-aktor sampradaya membentuk kontra-hegemoni melalui strategi diskursif yang menarik massa digital, seperti konten musikal dan pengajaran spiritual dengan visual yang estetik. Artikulasi ini bersifat terbuka dan kontestatif, memperlihatkan bagaimana identitas spiritual Bali bukanlah esensial, melainkan hasil dari pergulatan diskursif yang selalu berubah.

Bourdieu (1986) memberikan kerangka penting dalam melihat bagaimana modal budaya berperan dalam mempengaruhi posisi para aktor di ranah digital. Tokoh adat memiliki modal simbolik kuat dalam konteks ritual fisik dan komunitas lokal, tetapi sering kalah dalam modal digital seperti teknik presentasi visual, jaringan followers, dan penguasaan algoritma platform. Sementara tokoh sampradaya atau kreator muda memiliki keunggulan dalam modal kultural baru yang lebih selaras dengan logika media sosial. Perbedaan ini menentukan siapa yang lebih terlihat, lebih sering direkomendasikan oleh algoritma, dan akhirnya lebih dipercaya oleh publik digital.

Secara keseluruhan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mediascape spiritualitas Bali menjadi medan simbolik di mana representasi dresta dan sampradaya diproduksi melalui relasi kuasa, praktik simbolik, dan modal kultural yang tak setara. Proses ini tidak hanya menggambarkan dinamika kultural dalam konteks lokal Bali, tetapi juga mencerminkan tantangan globalisasi digital terhadap konstruksi identitas spiritual yang selama ini dianggap stabil. Dengan menggabungkan teori-teori pascastrukturalis dalam kerangka *cultural studies*. Studi ini memperlihatkan bahwa era digital menuntut pemaknaan ulang terhadap apa itu ‘otoritas’, ‘tradisi’, dan ‘keaslian’ dalam konteks budaya lokal yang kini hidup berdampingan dengan jejaring spiritual global.

4. Pembahasan

Dinamika representasi antara dresta Bali dan sampradaya di ruang digital

mencerminkan suatu pergeseran besar dalam lanskap kebudayaan Bali kontemporer. Tradisi, yang sebelumnya terjaga dalam ruang fisik dan ritual adat, kini dipertemukan dengan spiritualitas global yang cair, cepat, dan visual. Hal ini menandai pergeseran arena produksi makna dari ruang sosial komunitas menuju ruang digital yang mediatif dan penuh kontestasi. Sebagaimana dikemukakan oleh Appadurai (1996), mediascape telah menjadi arena di mana ide, simbol, dan identitas beredar lintas batas, termasuk batas antara lokal dan global.

Representasi *dresta* Bali dalam platform seperti YouTube, Facebook, dan TikTok sebagian besar menampilkan narasi tradisional tentang keaslian, warisan leluhur, dan otoritas adat. Namun representasi ini tidak berdiri sendiri, melainkan selalu berhadapan dengan narasi tandingan yang dibawa oleh aktor-aktor spiritualitas sampradaya. Seperti dijelaskan Hall (1997), representasi bukanlah cerminan realitas, melainkan praktik budaya yang mengonstruksi makna dan membentuk wacana. Dalam konteks ini, *dresta* maupun sampradaya menjadi entitas yang direpresentasikan secara strategis oleh masing-masing aktor dengan tujuan ideologis tertentu.

Dresta Bali tidak lagi bisa dipahami sebagai satu wacana tunggal yang mapan. Dalam ruang digital, *dresta* mengalami proses reartikulasi. Wacana *Dresta* Bali diangkat, disusun ulang, bahkan ditafsirkan ulang sesuai dengan posisi dan kepentingan diskursif sang produsen makna. Di sinilah gagasan artikulasi hegemonik dari Laclau & Mouffe (1985) menjadi relevan. Aktor-aktor lokal berusaha mempertahankan *dresta* sebagai simbol otoritas adat, namun sering kali harus menghadapi narasi baru yang mengasosiasikan spiritualitas dengan kebebasan, kesadaran global, dan pengalaman pribadi. Dalam konteks inilah nilai-nilai yang lebih dekat dengan diskursus sampradaya.

Konten sampradaya sering kali tampil lebih menarik secara visual dan emosional. Ini menjadi modal penting dalam merebut perhatian publik digital yang terpapar ratusan informasi setiap hari. Menurut Bourdieu (1986), kekuasaan simbolik tidak hanya berasal dari otoritas formal, melainkan juga dari kemampuan menguasai kode budaya dominan, dalam hal ini adalah estetika digital, bahasa visual global, dan strategi algoritmik. Sampradaya tidak hanya bersaing dalam makna spiritual, tetapi juga dalam estetika representasi.

Foucault (1978) mengajarkan bahwa kuasa dan pengetahuan tidak terpisahkan. Dalam konteks ini, siapa yang bisa memproduksi wacana spiritual yang dianggap sah

oleh publik digital, maka dialah yang memegang bentuk kuasa baru. Tokoh-tokoh spiritual sampradaya yang aktif dalam media sosial, secara tidak langsung, sedang membangun rezim pengetahuan alternatif yang menggeser legitimasi narasi adat. Mereka menciptakan “kebenaran” baru tentang bagaimana menjadi spiritual, siapa yang sah sebagai guru, dan bagaimana ritual seharusnya dijalankan.

Namun, penting dicatat bahwa narasi dresta tidak selalu kalah dalam medan ini. Dalam banyak kasus, tokoh adat dan pemuka agama Hindu Bali mulai mengadaptasi gaya komunikasi digital. Mereka menggunakan bahasa yang lebih populer, visual yang lebih menarik, bahkan memanfaatkan media digital sebagai sarana edukasi spiritual. Ini menunjukkan adanya negosiasi diskursif yang berlangsung antara kekuatan lokal dan global. Seperti yang dikatakan Hall (1996), identitas bukanlah sesuatu yang tetap, tetapi sesuatu yang terus-menerus dikonstruksi dalam praktik diskursif.

Dengan demikian, ruang digital menjadi medan simbolik di mana otoritas spiritual tidak lagi sepenuhnya berdasarkan pada asal usul atau lembaga formal, tetapi juga pada kemampuan artikulatif dalam menyampaikan pesan secara efektif di ruang virtual. Konten yang viral atau populer tidak selalu yang paling ortodoks, melainkan yang paling komunikatif dan menyentuh emosi audiens. Ini menantang cara lama dalam mendefinisikan “yang sah” dan “yang benar” dalam ranah spiritualitas Bali.

Dalam hal ini, kita menyaksikan terjadinya pergeseran epistemik dalam dunia keagamaan Bali. Tradisi dan otoritas tidak lagi berdiri sendiri, melainkan menjadi bagian dari arena yang lebih luas yang melibatkan pertarungan simbolik dan kultural dalam ruang digital. Mediascape menjadi ruang reproduksi sekaligus dekonstruksi makna-makna spiritual yang sebelumnya stabil. Hal ini membawa konsekuensi besar bagi pendidikan agama, pelestarian adat, serta relasi antar kelompok spiritual dalam masyarakat Bali.

Secara teoretis, fenomena ini menunjukkan relevansi pendekatan *cultural studies* yang menolak esensialisasi budaya. Budaya bukanlah warisan tetap, melainkan medan yang penuh tarik-menarik kekuasaan dan negosiasi identitas. Dalam konteks ini, dresta dan sampradaya tidak bisa diposisikan dalam dikotomi hitam-putih. Keduanya merupakan hasil dari artikulasi ideologis yang berinteraksi dan bertarung dalam ranah diskursif yang berubah seiring perkembangan teknologi.

Adanya artikulasi ulang terhadap makna dresta juga menimbulkan tantangan internal dalam komunitas Hindu Bali itu sendiri. Perbedaan pandangan terhadap

keabsahan sampradaya misalnya, sering kali memicu konflik internal, baik di tingkat diskursus maupun praktik keagamaan. Ini menunjukkan bahwa yang dipertaruhkan bukan hanya representasi budaya, tetapi juga identitas kolektif dan otoritas spiritual dalam masyarakat.

Muncul pula ambiguitas dalam posisi beberapa aktor, terutama generasi muda Bali yang aktif di media sosial. Di satu sisi, mereka ingin menjaga tradisi, namun di sisi lain mereka juga tertarik pada spiritualitas global yang lebih inklusif dan personal. Ini menciptakan posisi-posisi diskursif yang tidak pasti, sekaligus membuka peluang bagi terciptanya bentuk spiritualitas hibrid yang khas era digital. Di sinilah wacana lokal dan global tidak hanya bertarung, tetapi juga saling meresap dan membentuk konfigurasi baru.

Oleh karena itu, pembacaan terhadap dinamika dresta dan sampradaya dalam ruang digital harus dilakukan secara kritis dan kontekstual. Bukan untuk menentukan mana yang lebih benar atau lebih murni, tetapi untuk memahami bagaimana makna spiritualitas Bali dikonstruksi, dinegosiasikan, dan dipertarungkan dalam konteks globalisasi digital. Ini adalah tugas utama *cultural studies*: membuka ruang dialog tentang kekuasaan, representasi, dan identitas di tengah perubahan zaman.

Dalam konteks kontestasi representasi ini, konsep hegemoni dari Gramsci (1971) juga menjadi sangat relevan. Meskipun tidak dibahas secara eksplisit dalam bagian sebelumnya, hegemoni menjelaskan bagaimana dominasi budaya dapat terjadi bukan melalui kekuasaan koersif, tetapi melalui persetujuan dan naturalisasi nilai-nilai dominan. Dalam kasus spiritualitas Bali, sampradaya mulai membentuk hegemoni baru dalam ruang digital dengan menawarkan narasi spiritualitas yang fleksibel, modern, dan universal. Narasi ini mendapat legitimasi karena resonan dengan kebutuhan spiritual individu urban yang cenderung mencari pengalaman personal, bukannya keterikatan pada otoritas adat. Sementara itu, dresta masih mempertahankan nilai komunal dan sakralitas lokal yang kuat, namun menghadapi tantangan dalam menjangkau khalayak muda digital yang terbiasa dengan bahasa visual dan narasi global.

Argumentasi ini menunjukkan bahwa perebutan makna bukanlah pertarungan antara benar dan salah secara moral atau spiritual, melainkan pertarungan antara rezim representasi dan praktik diskursif yang saling berebut ruang dalam kesadaran publik. Seperti dikatakan oleh Foucault (1980), “kebenaran” adalah hasil dari relasi kuasa-pengetahuan yang mengkonstruksinya. Oleh karena itu, baik dresta maupun

sampradaya sama-sama beroperasi dalam kerangka diskursif yang mengupayakan legitimasi dan otoritas. Ketika ruang digital menjadi arena utama pertarungan wacana, maka yang lebih mampu mengartikulasikan dan mengestetisasi makna spiritual akan lebih berpeluang mengkonsolidasikan hegemoninya di mata publik. Inilah yang menjadikan *cultural studies* sebagai pendekatan yang vital: ia tidak hanya membaca teks, tetapi juga mengungkap relasi kuasa di baliknya.

5. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa era digital telah menjadi ruang baru bagi pertarungan makna dan otoritas spiritualitas di Bali. Dresta Bali yang selama ini diasosiasikan dengan otoritas tradisional dan adat, kini tidak lagi berada dalam posisi tunggal dan tak terbantahkan. Kehadiran sampradaya, dengan jejaring transnasional dan estetika digital yang kuat, telah membentuk medan diskursif baru dalam mediascape spiritualitas Bali. Di ruang ini, nilai-nilai tradisional dan narasi spiritual global tidak hanya bertemu, tetapi juga saling bersaing dalam membentuk makna dan legitimasi spiritual yang sah di mata publik digital.

Artikulasi wacana yang terjadi dalam media digital memperlihatkan dinamika budaya yang kompleks, di mana kekuasaan simbolik dan modal budaya menjadi instrumen penting dalam kontestasi representasi. Teori Hall tentang representasi, konsep kuasa-pengetahuan dari Foucault, hegemoni artikulatif menurut Laclau dan Mouffe, serta modal budaya dari Bourdieu menjadi alat analisis yang menjelaskan bagaimana proses dominasi, resistensi, dan negosiasi makna berlangsung. Dresta tidak lenyap, tetapi direproduksi dalam berbagai bentuk diskursif, sementara sampradaya tidak serta-merta hegemonik, namun terus berusaha membentuk posisi dominan melalui berbagai strategi mediatik.

Dengan demikian, mediascape spiritualitas Bali mencerminkan lanskap budaya yang cair dan penuh pertarungan wacana. Representasi dresta dan sampradaya dalam ruang digital tidak dapat dipisahkan dari relasi kuasa yang terus bergerak, menegosiasikan posisi, nilai, dan otoritas. Kajian ini menegaskan bahwa kebudayaan di era digital bukan sekadar pelestarian nilai, melainkan medan konflik simbolik yang menuntut pembacaan kritis terhadap setiap narasi yang beredar. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi kontribusi dalam memahami dinamika spiritualitas Bali kontemporer, sekaligus membuka ruang bagi pendekatan budaya yang lebih reflektif

dan transformatif.

6. Daftar Pustaka

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Barkin, G. (2019). Hybrid Hinduism: Global flows and local negotiations in Indonesian religious practice. *Journal of Southeast Asian Studies*, 50(3), 367–389. <https://doi.org/10.1017/S0022463419000363>
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Bourdieu, P., (1990) *The Logic of Practice* (R.Nice, Trans.). Stanford University Press.
- Campbell, H. A., & Tsuria, R. (2021). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367186979>
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Polity Press.
- Eiseman, F. B. (1990). *Bali: Sekala and niskala* (Vols. 1–2). Periplus Editions.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1: An introduction* (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977* (C. Gordon, Ed.). Pantheon.
- Gillespie, T. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300235029>
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding. In S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis (Eds.), *Culture, media, language* (pp. 128–138). Routledge.
- Hall, S. (1997). The work of representation. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (pp. 13–74). SAGE Publications.
- Howe, L. (2005). *The changing world of Bali: Religion, society and tourism*. Routledge.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.
- Numertayasa, I Wayan, Santoso, Anang., Syahri, Moch., Adiwijaya, Pande Agus. (2024). *A Battle on Social Media: Critical Discourse Analysis of The Sampradaya in Bali*. Manusya: Journal of Humanities, 27(1), 1–28.
- Widiana, I. M. (2022). *Dinamika Sampradaya di Bali*. Sphatika: Jurnal Teologi, 13(1), 50–60. <https://ojs.uhnsugriwa.ac.id/index.php/Sphatika/article/view/1121>
- Widiantara, I Komang Agus., Darmawan, I Gusti Ngurah Aan., Pitra, I Nyoman Buda Asmara., Wasisto, Roni Han., Supada, Wayan . (2025). *Resistensi Tokoh Hindu Bali terhadap*

Kelompok Sampradaya Hare Khrisna dan Sai Baba di Media Sosial . Jurnal Ilmu Komunikasi UHO, 6(1), 13–27.
<https://jurnalilmukomunikasi.uho.ac.id/index.php/journal/article/view/1329>

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Potensi Penerapan Teknologi Digital untuk Edukasi Pengunjung sebagai Upaya Pemajuan Museum di Era Digital: Studi Kasus Museum Bali

Intan Maulida Al Barroh
Universitas Udayana
intanmaulidaalbarroh@unud.ac.id

Abstrak (Bahasa Indonesia)

Era digital yang semakin kompleks membuat pemajuan museum yang dinamis dengan mengikuti perkembangan teknologi yang terjadi menjadi hal yang penting. Oleh karena itu, penelitian mengenai potensi penerapan teknologi digital yang dapat diterapkan di museum perlu dilakukan. Museum dikenal sebagai instansi yang berperan dalam pengkajian, pendidikan, dan kesenangan. Hal ini menunjukkan bahwa edukasi memegang peran yang signifikan dalam kegiatan museum. Maka, museum perlu senantiasa meningkatkan upaya untuk melakukan edukasi kepada pengunjung agar peran tersebut dapat dilakukan dengan optimal. Penelitian ini berfokus pada aspek edukasi pengunjung dikarenakan edukasi pengunjung menjadi salah satu fungsi dan kegiatan utama yang dilakukan oleh setiap museum. Museum Bali dipilih menjadi studi kasus dalam penelitian ini karena museum ini merupakan salah satu museum yang memiliki signifikansi tinggi di wilayah Bali maupun di Indonesia. Museum Bali memiliki peran penting dalam mengenalkan budaya Bali serta memiliki potensi tinggi yang dapat dikembangkan. Metode pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah observasi lapangan, studi pustaka dan dokumen, serta wawancara. Metode analisis data yang digunakan adalah analisis deskriptif kualitatif. Penelitian ini menemukan bahwa Museum Bali memiliki potensi yang tinggi dan dapat dikembangkan dalam hal penerapan teknologi digital. Berbagai potensi tersebut dapat digali dan dioptimalkan dengan menyesuaikan berbagai gaya pembelajaran untuk dapat memberikan pembelajaran yang efektif dan efisien kepada pengunjung. Hasil penelitian dapat berkontribusi dalam memberikan rekomendasi maupun ide yang dapat digunakan dalam pemajuan museum.

Kata Kunci: Museum, Teknologi Digital, Edukasi, Pemajuan Museum

Abstract (Bahasa Inggris)

The increasing complexity of the digital era makes it crucial to develop dynamic museums that keep pace with technological developments. Therefore, research into the potential application of digital technology in museums is necessary. Museums are known as institutions that play a role in research, education, and enjoyment. This indicates that education plays a significant role in museum activities. Therefore, museums must continually improve their efforts to educate visitors to optimally fulfill their role. This research focuses on the aspect of visitor education because visitor education is one of the main functions and activities carried out by every museum. Museum Bali was chosen as a case study in this research because it is one of the museums with high significance in the Bali region and Indonesia. Museum Bali plays a crucial role in introducing Balinese culture and has high potential for development. The data collection methods used in this research were field

observation, literature and document studies, and interviews. The data analysis method used was descriptive qualitative analysis. This research found that the Bali Museum has high potential and can be developed in terms of implementing digital technology. These various potentials can be explored and optimized by adapting multiple educational styles to provide effective and efficient learning for visitors. The research results can contribute to providing recommendations and ideas that can be used in museum advancement.

Keywords: *Museum, Digital Technology, Education, Museum Advancement*

1. Pendahuluan

Edukasi merupakan salah satu peran penting yang menjadi aktivitas utama museum. Peraturan Pemerintah nomor 66 tahun 2015 tentang Museum membahas mengenai peran penting museum dalam pendidikan. Selain itu, dalam konteks internasional, museum juga memiliki tugas untuk memberikan berbagai pengalaman untuk edukasi bagi publik (International Council of Museums, 2022). Dari penjelasan tersebut, dapat dilihat bahwa peran museum sebagai lembaga yang bertugas untuk mengedukasi pengunjung menjadi hal utama yang perlu dimaksimalkan. Untuk mendukung hal tersebut, teknologi digital dapat dimanfaatkan untuk memaksimalkan pembelajaran yang dilakukan di museum.

Museum Bali merupakan museum di Provinsi Bali yang memiliki tugas untuk melakukan edukasi terhadap masyarakat mengenai kebudayaan Bali. Hal ini dapat dilihat dari visi utama Museum Bali yang berupaya untuk melestarikan dan mengembangkan kebudayaan daerah (Museum Bali, 2025). Selain itu, Museum Bali memiliki salah satu misi yang berkaitan dengan upaya edukasi museum, yaitu bagaimana Museum Bali “mengkomunikasikan dan memamerkan Koleksi Museum kepada masyarakat guna meningkatkan kesadaran dan pemahaman masyarakat dalam pelestarian warisan budaya” (Museum Bali, 2025). Hal tersebut menunjukkan bagaimana Museum Bali menjadikan edukasi sebagai bagian yang penting dalam kegiatan museum.

Penelitian berkaitan dengan teknologi digital di Museum Bali telah dilakukan. Penelitian yang telah ada membahas mengenai digitalisasi untuk peningkatan pengunjung (Arditaloka *et al*, 2025), pembuatan aplikasi kependidikan (Darmawiguna *et al*, 2017), pengembangan sistem informasi koleksi (Sista *et al*, 2015), pengembangan *Augmented Reality* untuk sistem panduan *mobile* (Feoh dan Yanti, 2018) dan pengembangan multimedia interaktif untuk pengenalan museum (Widasari *et al*, 2022). Meskipun begitu, penelitian tentang teknologi digital di

Museum Bali yang berfokus pada edukasi pengunjung dengan gaya pembelajaran belum dilakukan.

Oleh karena itu, penelitian ini akan membahas mengenai topik tersebut. Secara spesifik, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana potensi penerapan teknologi digital untuk edukasi pengunjung di Museum Bali. Penelitian ini akan diawali dengan pembahasan mengenai hasil penelitian yang mengungkap edukasi pengunjung dan penggunaan teknologi digital di Museum Bali saat ini. Kemudian bagian pembahasan akan merumuskan potensi serta rekomendasi penerapan teknologi digital yang dapat dilakukan di Museum Bali untuk edukasi pengunjung sesuai dengan gaya belajar pengunjung.

2. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan objek kajian adalah ruang pameran Museum Bali serta berbagai aspek yang ada di dalamnya yang terdiri atas Gedung Timur, Gedung Buleleng, Gedung Karangasem, dan Gedung Tabanan. Proses penelitian dilakukan dari pengumpulan data, analisis data, hingga penarikan kesimpulan. Data dikumpulkan melalui beberapa metode, yaitu observasi, studi pustaka, dan wawancara. Data yang telah dikumpulkan diolah menggunakan analisis kualitatif dan potensi untuk dapat mengetahui potensi serta menyusun rekomendasi untuk penerapan teknologi digital untuk edukasi pengunjung di Museum Bali yang diformulasikan sesuai dengan gaya belajar pengunjung, baik itu visual, auditori, maupun kinestetik.

3. Hasil

Edukasi Pengunjung di Museum Bali

Edukasi yang dilakukan oleh Museum Bali dilakukan melalui pameran yang terbagi menjadi empat ruang pameran, yaitu Gedung Timur, Gedung Buleleng, Gedung Karangasem, dan Gedung Tabanan. Berikut merupakan narasi masing-masing ruang:

- Gedung Timur digunakan untuk memamerkan koleksi yang berkaitan dengan masa prasejarah dan sejarah serta berbagai koleksi yang menunjukkan pusat kebudayaan Bali.
- Gedung Buleleng menunjukkan berbagai koleksi uang kepeng yang ditampilkan kepada pengunjung untuk menunjukkan perjalanan perekonomian

Bali.

- Gedung Karangasem menampilkan narasi mengenai Cili yang menjadi unsur kebudayaan yang sangat lekat dalam kebudayaan Bali sebagai lambang kesuburan.
- Gedung Tabanan menjadi penutup rangkaian ruang pameran di Museum Bali yang memamerkan berbagai pusaka dan benda sakral dalam kebudayaan Bali.

Edukasi yang dilakukan kepada pengunjung terbagi menjadi edukasi secara langsung maupun tidak langsung. Edukasi secara langsung dilakukan oleh pemandu museum yang memandu pengunjung selama kunjungan berlangsung di museum. Pemandu museum memberikan pengunjung berbagai informasi terkait dengan koleksi yang ada di museum. Selain itu, edukasi secara tidak langsung dilakukan melalui pameran yang ditampilkan. Berbagai informasi yang tersaji dalam bentuk wujud koleksi, tulisan, hingga gambar tersaji di ruang pameran menjadi media untuk mengedukasi pengunjung.

Penggunaan Teknologi Digital di Museum Bali

Teknologi digital menjadi salah satu penunjang yang penting dalam edukasi pengunjung. Oleh karena itu, Museum Bali menggunakan teknologi *QR code* untuk menunjang edukasi yang dilakukan di ruang pameran museum. *QR (Quick Response) code* merupakan *barcode* dua dimensi dalam bentuk pola matriks persegi yang dapat diproses oleh perangkat digital. Teknologi ini biasa digunakan untuk menyimpan berbagai jenis informasi digital, baik berupa gambar, video, suara, maupun *website*. Dalam konteks Museum Bali, *QR code* berisi informasi tambahan dari koleksi maupun narasi yang dipamerkan oleh museum. Salah satu contohnya adalah *QR code* yang berada di Gedung Buleleng yang menampilkan informasi mengenai uang kepeng dalam konteks kebudayaan Bali. Untuk melengkapi informasi tersebut, *QR code* menampilkan video tentang makna dan fungsi uang kepeng tersebut. Dengan adanya *QR code*, diharapkan informasi yang disampaikan dapat lebih lengkap. *QR code* ini diletakkan di beberapa tempat di setiap ruang di Museum Bali. Informasi yang terdapat dalam *QR code* tersebut menyesuaikan tema setiap ruang di mana *QR code* tersebut berada.

4. Pembahasan

Potensi Penerapan Teknologi Digital

Potensi Koleksi Museum

Koleksi yang ada di Museum Bali memiliki berbagai potensi yang dapat dimaksimalkan. Museum Bali dikenal sebagai museum yang memiliki koleksi melimpah dengan jenis yang beragam. Beragamnya koleksi ini membuat potensi museum untuk dapat melakukan edukasi yang beragam pada pengunjung semakin besar. Selain itu, Museum Bali telah melakukan penelitian terkait dengan koleksi tersebut sehingga informasi yang didapatkan cukup beragam. Hal ini membuat edukasi yang dilakukan oleh museum dapat disesuaikan dengan gaya belajar pengunjung dengan memanfaatkan teknologi digital yang berkembang.

Potensi Pengunjung

Kondisi pengunjung di Museum Bali memiliki potensi besar untuk dapat dioptimalkan melalui edukasi dengan teknologi digital. Berdasarkan wawancara dengan pihak Museum Bali, diketahui bahwa sebagian besar kunjungan yang terdapat di Museum Bali adalah secara berkelompok, baik berupa kelompok turis maupun pelajar dari berbagai jenjang. Hal ini menunjukkan besarnya potensi pengunjung yang dapat dioptimalisasi oleh Museum Bali. Pengunjung kelompok terdiri atas banyak individu dengan minat yang beragam. Oleh karena itu, eksplorasi terhadap edukasi yang sesuai dengan pengunjung dapat dilakukan.

Potensi Teknologi Digital

Penerapan teknologi digital di Museum Bali memiliki potensi yang cukup besar untuk dieksplorasi lebih jauh. Saat ini, penerapan teknologi digital yang ada di Museum Bali untuk mendukung edukasi kepada pengunjung masih terbatas pada penggunaan *QR code* yang disesuaikan pada tema masing-masing ruangan. Oleh karena itu, potensi untuk digunakannya teknologi digital yang lebih optimal sangat tinggi. Meskipun begitu, isu mengenai *maintenance* dari teknologi yang digunakan juga perlu untuk diperhatikan untuk dapat membuat teknologi digital dapat berkelanjutan.

Potensi Sumber Daya

Meskipun sumber daya yang ada di Museum Bali masih memiliki keterbatasan dalam beberapa aspek, hal ini telah berusaha diatasi dengan penerapan kolaborasi dengan berbagai pihak. Untuk dapat menerapkan teknologi digital yang sesuai dengan kebutuhan, keberadaan sumber daya menjadi aspek yang penting. Sumber daya internal di Museum Bali belum memiliki kompetensi yang sesuai di bidang

pengembangan teknologi digital. Oleh karena itu, kolaborasi menjadi strategi yang sedang dilakukan untuk dapat mewujudkan tujuan museum. Kolaborasi yang telah dilakukan melibatkan berbagai pihak, di antaranya akademisi, perguruan tinggi, museum lainnya, institusi pemerintahan lainnya hingga pihak swasta.

Rekomendasi Penerapan Teknologi Digital

Setelah analisis potensi dilakukan, peneliti merumuskan beberapa rekomendasi penerapan teknologi digital yang dapat dilakukan oleh Museum Bali menyesuaikan dengan gaya belajar pengunjung.

Pembelajaran Visual

Gaya belajar ini memiliki karakteristik di mana seseorang cenderung menerima dan memproses informasi yang diperoleh dari penglihatan (Rahmawati & Gumindari, 2021). Untuk saat ini, Museum Bali telah menerapkan hal ini melalui adanya *QR code* yang dipasang di setiap ruang pameran. Meskipun begitu, penerapan ini dapat lebih dioptimalkan dengan mengoptimalkan visual konten digital yang tersedia di *QR code* serta membuat visualisasi digital yang dapat dilihat langsung, seperti *hologram* maupun *video mapping*.

Pembelajaran Audio

Pembelajaran audio dilakukan dengan memaksimalkan pemberian informasi melalui media suara (Rahmawati & Gumindari, 2021). Penerapan pembelajaran ini dapat dilakukan oleh Museum Bali dengan menambahkan elemen audio di dalam ruang pamernya menggunakan teknologi digital. Elemen audio tidak hanya ditambahkan dalam bentuk alih media informasi tulis menjadi suara, melainkan juga dapat digunakan sebagai penambah *experience* dalam ruang pameran museum.

Pembelajaran Kinestetik

Gaya belajar kinestetik dikenal sebagai cara belajar bagi individu melalui gerakan, sentuhan, maupun aktivitas (Rahmawati & Gumindari, 2021). Museum Bali dapat menerapkan edukasi untuk pengunjung yang memiliki gaya belajar tersebut dengan membuat titik-titik instalasi segmen atau aspek yang dapat membuat pengunjung melakukan aktivitas. Hal ini dapat dilakukan melalui media permainan maupun simulasi aktivitas yang berkaitan dengan koleksi sehingga pengunjung dapat mempelajari informasi koleksi museum melalui kegiatan yang dilakukan.

5. Kesimpulan

Dari penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa edukasi pengunjung dengan menerapkan

teknologi digital telah dilakukan oleh Museum Bali. Edukasi yang dilakukan pada keempat ruang pameran museum dilakukan melalui edukator maupun dari ruang pameran itu sendiri. Selain itu, teknologi digital telah diterapkan untuk edukasi pengunjung, meskipun penggunaannya masih sangat terbatas pada penerapan *QR code*.

Meskipun begitu, potensi penerapan teknologi digital untuk edukasi pengunjung sebagai upaya pemajuan budaya di Museum Bali cukup tinggi. Beberapa rekomendasi dirumuskan untuk meningkatkan edukasi museum dengan teknologi digital, seperti peningkatan visual museum melalui optimalisasi visual *QR code* dan elemen visual lainnya, penambahan elemen suara dalam bentuk media informasi atau *experience* untuk pembelajar auditori, dan pengunjung yang memiliki gaya belajar kinestetik dapat mempelajari koleksi melalui berbagai titik aktivitas di ruang pameran museum.

Penelitian ini memberikan kontribusi penting terhadap kajian permuseuman di Indonesia. Hasil dari penelitian ini menambah khasanah penelitian yang berfokus pada edukasi pengunjung serta penggunaan teknologi digital di museum. Selain itu, temuan penelitian ini juga dapat diterapkan dalam kegiatan museum sehingga upaya edukasi museum dapat semakin ditingkatkan. Meskipun begitu, penelitian ini masih terbatas pada ruang lingkup yang diteliti sehingga penelitian lanjutan tentang penerapan teknologi digital yang spesifik pada pengunjung dengan profil tertentu dapat dilakukan.

6. Daftar Pustaka

- Arditaloka, I., Gunadi, I., & Indrawan, Gede. (2025). Analisis Penerimaan Sistem Digitalisasi Museum Bali Berbasis VT360° Menggunakan Metode MDLC & TAM. *Jurnal Processor*, 20(1). <https://doi.org/10.33998/processor.2025.20.1.1837>.
- Darmawiguna, I. G. M., Putrama, I. M., Suwindra, I. N. P., & Dermawan, K. T. (2017). Pengembangan Prototipe Sistem Pemandu Cerdas Dengan Teknologi Beacons (Studi Kasus: Museum Bali), dalam *Seminar Nasional Riset Inovatif ke-5*, 2(18).
- Feoh, G., & Yanti, C. P. (2018). Pengembangan Sistem Panduan Mobile Dengan Audio dan Teks Berdasarkan Augmented Reality (Android) Untuk Pengunjung di Museum Bali. *AITI*, 15(1), 27–37. <https://doi.org/10.24246/aiti.v15i1.27-37>.
- International Council of Museums (2022). *Museum definition*. <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/> (Juli 20, 2025).

- Museum Bali [@sahabatmuseumbali]. (2025, 7 Agustus). *Visi dan Misi Museum Bali* [Caption]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/DNCO0WcyVRS/>.
- Pemerintah Indonesia. (2015). *Peraturan Pemerintah nomor 66 tahun 2015 tentang Museum* [Peraturan Pemerintah]. Sekretariat Negara.
- Rahmawati, L., & Gumiandari, S. (2021). Identifikasi gaya belajar (visual, auditorial dan kinestetik) mahasiswa tadris Bahasa Inggris kelas 3F IAIN Syekh Nurjati Cirebon. *Pedagogik: Jurnal Pendidikan*, 16(1), 54-61.
- Sista, D. N. A., Darmawiguna, I. G. M., & Sunarya, I. M. G. (2015). Pengembangan Sistem Informasi Koleksi Museum Bali Berdasarkan Metadata Standar International Committee for Documentation (CIDOC). *KARMAPATI (Kumpulan Artikel Mahasiswa Pendidikan Teknik Informatika)*, 4(5), 539-550.
- Widasari, M. B. Y. R., Sudana, O., & Wiranatha, A. C. (2022) Multimedia Interaktif Pengenalan Museum Bali. *JITTER- Jurnal Ilmiah Teknologi dan Komputer*, 3(2).

Representasi Budaya dalam Buku Ajar Bahasa Arab: Kajian Komparatif dalam Perspektif Humaniora Digital

Khoirin Nikmah¹, Muhammad Asdi Nurkholis², Alin Safaraz Himam³, Shinta Adella⁴, Retno Wulandari⁵

Universitas Muhammadiyah Purwokerto¹

Universitas Muhammadiyah Purwokerto²

Universitas Muhammadiyah Purwokerto³

Universitas Muhammadiyah Purwokerto⁴

Universitas Muhammadiyah Purwokerto⁵

Email: khoirinnikmah@ump.ac.id

Abstrak

Dalam proses pembelajaran, buku ajar digital (*e-book*) memiliki peran strategis dalam mendukung keberhasilan pembelajaran bahasa sekaligus merepresentasikan nilai-nilai budaya yang menyertainya. Dalam konteks pengajaran bahasa Arab di era global dan digital, pemahaman terhadap representasi budaya dalam bahan ajar menjadi semakin penting. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji representasi budaya dalam dua buku ajar bahasa Arab yang banyak digunakan di lembaga pendidikan, yaitu *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* dan *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik*. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif yang melibatkan beberapa tahapan, yakni pengumpulan data, analisis data, dan penyajian hasil penelitian. Sumber data primer diperoleh dari bahan pustaka digital (*library research*). Sementara itu, analisis data dilakukan melalui tinjauan komparatif dalam perspektif humaniora digital dengan menerapkan analisis isi dan analisis multimodal terhadap unsur-unsur verbal, visual, dan audio dalam versi *e-book*. Adapun fokus utama kajian terletak pada nilai-nilai budaya Arab yang direpresentasikan dalam konten pembelajaran melalui konteks wacana yang meliputi aspek situasional, sosial budaya, dan visual. Hasil analisis menunjukkan bahwa buku *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* lebih menekankan pada budaya Arab Saudi dalam representasi sosial dan religious. Adapun *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* cenderung menampilkan pendekatan yang lebih umum, sehingga lebih mudah diadaptasi di berbagai konteks budaya pembelajar. Studi ini menegaskan bahwa pemanfaatan pendekatan humaniora digital membuka ruang baru dalam memahami peran budaya dalam pengajaran bahasa Arab. Implikasi dari temuan ini juga menunjukkan perlunya kebijakan kurikulum yang memperhatikan keragaman budaya dalam konteks globalisasi dan digitalisasi pendidikan Bahasa Arab.

Kata Kunci: Representasi Budaya, Buku Bahasa Arab Digital, Humaniora Digital, Analisis Isi, Analisis Multimodal.

Abstract

Digital textbooks (*e-book*) play a strategic role in supporting the success of language learning while simultaneously reflecting the cultural values embedded within them. In the context of teaching Arabic in an increasingly global and digital era, understanding cultural representation in instructional materials has become increasingly crucial. This study aims to examine the

representation of culture in two widely used Arabic language digital textbooks, namely *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* and *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik*. It uses a qualitative descriptive approach, which follows several stages: data collection, data analysis, and presentation of findings. Primary data were obtained through library research by examining the e-book versions of both textbooks. The analysis was carried out through a comparative lens within the framework of digital humanities by applying content analysis and multimodal analysis to verbal, visual, and audio elements. The study focuses on identifying Arab cultural values represented in the learning content through discourse context, which encompasses situational, sociocultural, and visual aspects. The findings reveal that *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* places greater emphasis on Saudi Arabian culture, particularly in its portrayal of social and religious dimensions. In contrast, *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* tends to adopt a more neutral and general cultural approach, making it more adaptable to learners from diverse cultural backgrounds. This study underscores how the digital humanities perspective offers new avenues for understanding the role of culture in Arabic language education. It also suggests the need for curriculum policies that account for cultural diversity amid the globalization and digitalization of Arabic language teaching.

Keywords: *Cultural Representation, Arabic E-book, Digital Humanities, Content Analysis, Multimodal Analysis.*

1. Pendahuluan

Bahan ajar memiliki peranan yang esensial dalam proses pembelajaran. Pemilihan bahan ajar yang tepat dapat menjadi salah satu faktor utama yang mendukung kesuksesan belajar. Bahasa Arab merupakan salah satu bahasa internasional yang dianggap memiliki posisi yang sama dengan bahasa Inggris, yakni sebagai bahasa asing dengan keunikannya tersendiri (Aulia & Anggraini, 2023). Ketertarikan masyarakat untuk mempelajari bahasa Arab pun semakin meningkat. Hal ini terlihat dari fenomena jumlah pembelajar bahasa Arab yang semakin bertambah di Indonesia. Ketertarikan untuk mempelajari bahasa Arab tentunya dilatarbelakangi oleh berbagai faktor dan motivasi (Miao & Wang, 2023). Beberapa faktor tersebut antara lain adalah untuk pembelajaran agama Islam, komunikasi global, ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Di samping itu, bahasa Arab juga telah digunakan sebagai salah satu bahasa resmi dalam sidang PBB, bersamaan dengan bahasa lainnya, yaitu Inggris, Mandarin, Prancis, Spanyol, dan Rusia (Nikmah, 2019; Keshav et al., 2022). Hal ini menunjukkan bahwa bahasa Arab memiliki pengaruh yang cukup besar, baik di kancah nasional maupun internasional.

Di Indonesia, pembelajaran bahasa Arab telah dilakukan di berbagai lembaga pendidikan, baik pada instansi formal maupun non formal, baik pada instansi keagamaan maupun non keagamaan, baik di tingkat sekolah dasar, sekolah menengah pertama, hingga sekolah menengah atas (Afroni, 2022). Tidak saja pada tataran pendidikan di sekolah, beberapa perguruan tinggi pun telah banyak yang membuka program studi pendidikan bahasa Arab dan

sastra Arab.

Pembelajaran bahasa Arab di Indonesia bertujuan untuk membekali mahasiswa kemampuan berbahasa Arab yang melibatkan empat keterampilan berbahasa, yaitu menyimak (*istima'*), membaca (*qiraah*), berbicara (*kalam*), dan menulis (*kitabah*). Dalam hal ini, kemampuan untuk berbahasa asing secara pasif dan aktif menjadi nilai yang dibutuhkan untuk dapat bersaing di era globalisasi (Khoiriyah, 2020; Azimah & Kusuwati, 2021; Hindun, 2024). Di samping itu, terdapat tiga kompetensi yang seyogyanya terpenuhi kaitannya dengan tujuan pembelajaran bahasa asing di Indonesia, yakni kompetensi kebahasaan, kompetensi komunikasi, dan kompetensi budaya (Annova & Rehani, 2022). Ketiga kompetensi tersebut seyogyanya dapat dilatih tatkala pembelajaran bahasa Arab di kelas.

Adapun salah satu komponen penting dalam proses pembelajaran adalah buku ajar atau buku teks. Buku teks merupakan sekumpulan materi yang disusun untuk mencapai tujuan pembelajaran dan telah disesuaikan dengan kurikulum (Ediyani, 2020). Melalui buku teks, mahasiswa didorong untuk meningkatkan wawasan kebahasaan serta memahami komunikasi lintas budaya (Aburub, 2023). Sebab, bahasa dan budaya merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana pepatah Arab اللغة وعاء ثقافة ‘bahasa merupakan bejananya kebudayaan’. Oleh sebab itu, proses pembelajaran bahasa Arab belum dapat dikatakan sempurna tatkala mengabaikan pemahaman terhadap kebudayaan Arab dan Islam (Ihsan & Dendodi, 2024). Buku teks merepresentasikan pemahaman bahasa dan budaya dari penulis serta penerbit. Buku teks adalah alat yang memuat berbagai informasi dari budaya, identitas, serta bahasa target (Kuraedah et al., 2022).

Lebih lanjut, di era saat ini, perkembangan pesat teknologi informasi dan komunikasi telah membawa perubahan signifikan dalam praktik pendidikan, terutama melalui pemanfaatan sumber belajar digital. Banyak di antara buku teks yang telah dilengkapi dan dialihkan ke buku ajar digital atau e-book. Transformasi ini semakin populer sebab aksesibilitasnya yang tinggi, fitur interaktif, serta kemampuannya beradaptasi dengan berbagai lingkungan belajar.

Digitalisasi pendidikan merupakan wujud transformasi dan modernisasi di dunia pendidikan. Dalam hal ini, digitalisasi berkaitan dengan peralihan beragam bentuk informasi atau pengetahuan baik berupa teks, audio, gambar, video, maupun data lain menjadi produk digital (Bilalova et al., 2020). Adapun model digitalisasi yang banyak diterapkan di dunia pendidikan seperti halnya penggunaan referensi digital seperti bahan ajar elektronik, media presentasi, dan video konferensi.

Penelitian ini mengkaji representasi budaya dalam buku ajar bahasa Arab yang ditinjau

dengan kajian komparatif dalam perspektif humaniora digital. Adapun *e-book* yang digunakan adalah *Silsilah Ta’lim al-Lughah al-‘Arabiyyah*¹ dan *al-‘Arabiyyah Bayna Yadaik*², yang mana keduanya berasal dari Arab Saudi. Sebab, sampai saat ini, bahan ajar berbahasa Arab yang banyak digunakan di Indonesia berasal dari Timur Tengah, salah satunya Arab Saudi (Ilyas & Sulkifli, 2022).

Buku *Silsilah Ta’lim al-Lughah al-‘Arabiyyah* terdiri atas beberapa seri, yang mana setiap keterampilan berbahasa disajikan secara terpisah. Namun, buku yang digunakan sebagai sumber data penelitian adalah buku *qiraah, mustawa 2* (keterampilan membaca, jilid 2). Sementara itu, keterampilan berbahasa pada buku *Al Arabiyyah bayna Yadayk* tidak disajikan secara berseri. Buku ini memuat materi untuk pembelajaran empat keterampilan berbahasa dalam satu buku sekaligus, yakni *istima’* (menyimak), *qiraah* (membaca), *kalam* (berbicara), dan *kitabah* (menulis). Namun, sumber data yang digunakan sebagai kajian komparatif dalam buku ini hanya difokuskan pada materi *qiraah, mustawa 2* (keterampilan membaca, jilid 2).

Penelitian ini mengkaji tentang studi komparatif pada buku *Al Arabiyyah bayna Yadayk* dan *Silsilah Ta’lim Al Lughah Al ‘Arabiyyah* dengan menerapkan analisis isi dan analisis multimodal. Analisis difokuskan pada unsur verbal, visual, dan audio untuk mengidentifikasi representasi budaya yang terkandung di dalamnya. Analisis ini mengadopsi perspektif humaniora digital, yang mana penelitian tidak hanya terbatas pada analisis teks konvensional, namun juga melibatkan dimensi multimodal yang menjadi ciri khas dari buku ajar digital (*e-book*).

2. Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan tujuan untuk mengkaji representasi budaya dalam buku ajar bahasa Arab digital. Penelitian ini menggunakan tiga tahapan, yaitu pengumpulan data, analisis data, dan penyajian hasil penelitian. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah dua buku ajar bahasa Arab, yaitu *Silsilah Ta’lim al-Lughah al-‘Arabiyyah* dan *al-‘Arabiyyah Bayna Yadaik* dalam versi digital.

Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka (*library research*). Sementara itu, analisis data dilakukan melalui tinjauan komparatif dalam perspektif humaniora digital dengan

¹ Al-Fawzan, A., et al. (2014). *Al-‘Arabiyyah bayna Yadayk: Kitāb al-Tālib (Juz’ al-Tsānī)* [E-book]. Mu’assasat al-Waqf al-Islāmī, Riyadh. <https://www.arabicforall.net>.

² Jāmi’at al-Imām Muḥammad bin Su’ūd al-Islāmiyyah. (2004). *Silsilat Ta’līm al-Lughah al-‘Arabiyyah: al-Mahārah al-Qirā’ah (al-Mustawā al-Tsānī)* [E-book]. <https://www.imamu.edu.sa>

menerapkan analisis isi dan analisis multimodal terhadap unsur-unsur verbal, visual, dan audio dalam kedua buku ajar digital tersebut. Analisis isi digunakan untuk mengidentifikasi representasi budaya dalam teks dan wacana. Adapun analisis multimodal diterapkan guna memahami makna yang dibangun melalui kombinasi unsur verbal, visual, dan audio.

Adapun fokus utama kajian terletak pada nilai-nilai budaya Arab yang direpresentasikan dalam konten pembelajaran, baik melalui pemilihan kosakata, konteks wacana, ilustrasi, maupun pelafalan oleh penutur asli pada materi audio.

Selanjutnya, uji validitas dilakukan dengan metode triangulasi, yakni triangulasi peneliti, triangulasi teori, triangulasi metode, dan triangulasi sumber data. Kemudian hasil penelitian disajikan dalam bentuk deskripsi komparatif yang menekankan pada aspek situasional, sosial budaya, dan visual dalam representasi budaya Arab.

3. Hasil

Kajian komparatif dalam dua *e-book* berjudul *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* dan *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* ini dikaji dengan menggunakan dua pisau analisis, yakni analisis isi dan multimodal. Analisis isi merupakan suatu metode analisis data yang digunakan untuk mengidentifikasi, mengkategorikan, dan menafsirkan isi komunikasi secara sistematis, objektif, serta kuantitatif maupun kualitatif. Dalam konteks buku ajar, analisis isi mencakup pemeriksaan teks, narasi, maupun representasi budaya yang termuat di dalamnya untuk menilai sejauh mana konten tersebut relevan dengan tujuan pembelajaran dan nilai-nilai yang ingin ditanamkan.

Sementara itu, analisis multimodal berfokus pada pemaknaan pesan yang disampaikan melalui beragam mode semiotik, seperti teks, gambar, warna, tata letak, dan simbol visual lainnya. Kajian multimodal menekankan bahwa makna tidak hanya dihasilkan oleh bahasa verbal, tetapi juga dari interaksi antar mode yang hadir dalam suatu media. Dalam perspektif humaniora digital, analisis multimodal memungkinkan peneliti mengkaji representasi budaya secara lebih komprehensif dengan mempertimbangkan hubungan antara teks, ilustrasi, serta elemen visual lain yang mendukung konstruksi makna.

Di dalam buku teks digital atau *e-book*, gambar memiliki fungsi informatif yang signifikan. Gambar mampu menyampaikan pesan lebih efektif daripada kata-kata, sebab visual mampu menyajikan informasi secara cepat, rinci, dan mudah dipahami. Dengan demikian, keberadaan gambar dalam buku berkontribusi besar terhadap keterbacaan serta pemahaman isi bacaan (Ghoushchi et al., 2021). Hubungan antara gambar dan teks dapat dibagi menjadi tiga,

yaitu; 1) hubungan setara, yaitu relasi antara gambar dengan teks dimana terdapat relevansi makna dari keduanya. 2) hubungan melengkapi, yaitu ketika terdapat makna tambahan pada gambar, namun tidak terkandung dalam teks. 3) hubungan bertentangan, yaitu ketika makna yang disampaikan oleh gambar dan teks berbeda total (Nurmahani, 2023). Di sisi lain, relasi antara gambar dengan teks ini juga dapat diistilahkan dengan *anchorage*, *illustration*, dan *relay*. Pada relasi *anchorage*, teks berfungsi untuk mengikat makna pada gambar agar tidak ditafsirkan secara bebas, sebab gambar bersifat polisemik/ multi tafsir. Adapun relasi *illustration* merujuk pada gambar yang mengilustrasikan teks tanpa menambah makna baru. Kemudian relasi *relay* merujuk pada teks dan gambar yang bersifat setara, makna penuh hanya muncul jika keduanya dibaca bersama (Cheema et al., 2023).

Penelitian ini mengkaji tentang representasi budaya Arab pada buku *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* dan *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik*. Buku *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* terdiri atas 4 jilid, yang mana setiap buku dilengkapi dengan empat kemahiran berbahasa. Adapun buku yang digunakan sebagai sumber penelitian adalah jilid 2, dengan fokus analisis pada bab *maharah qiraah*. Sementara itu, buku *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* terdiri atas 4 level, yang mana setiap levelnya terdapat beberapa seri dengan materi yang berbeda. Dalam hal ini, buku yang digunakan sebagai sumber penelitian adalah level 2, dengan fokus analisis pada seri buku *maharah qiraah*.

Tabel 1. Analisis Isi dan Multimodal pada Buku *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* (Jilid 2)

Bab	Topik	Analisis Isi		Analisis Multimodal	
		Unsur Verbal (Bahasa/ Teks)	Representasi Budaya	Visual	Relasi Gambar & Teks
1	<i>Al 'Inayah bi Sihhah</i> (Memelihara kesehatan)	Teks 1: kosakata tentang anggota tubuh, makanan sehat, aktivitas olahraga, kalimat nasehat. Teks 2: Kosakata tentang makanan sehat dan tak sehat, penyakit, ayat al Quran dan hadits.	Menekankan pentingnya kesehatan sesuai nilai Islam, gaya hidup sehat di masyarakat Arab, serta ayat al Quran dan hadits tentang menjaga kesehatan.	Gb. 1: Posisi menimbang badan. Gb. 2: Perut buncit dan <i>fast food</i> .	<i>Anchorage</i> <i>Anchorage</i>
2	<i>At Tarwih 'an an Nafsi</i> (Refreshing)	Teks 1: Berisi tentang kegiatan rekreasi, hobi,	Merepresentasikan rekreasi Islami dan aktivitas sosial masyarakat Arab,	Gb. 1: Remaja berlari dan remaja membaca buku	<i>Anchorage</i> ,

		olahraga, dan hadits. Teks 2 : Aktivitas berkemah, hobi, dan olahraga.	seperti melakukan hobi atau berolahraga, disertai dengan anjuran pada hadits.	Gb. 2: Seorang pria berkemah	<i>Illustration</i>
3	<i>Al Hayah Az Zaujiyyah</i> (Kehidupan rumah tangga)	Teks 1 : Kosakata tentang keluarga, problematika rumah tangga Teks 2: Kosakata tentang kehidupan rumah tangga di era dahulu dan modern	Memperlihatkan peran keluarga dalam budaya Arab dengan penekanan pada nilai Islami dalam relasi suami-istri.	Gb. 1: Ilustrasi patah hati Gb. 2: Perbandingan dua model keluarga	<i>Anchorage,</i> <i>Illustration</i>
4	<i>Al Hayah Fil Madinah</i> (Kehidupan di kota)	Teks 1: Kosakata tentang transportasi, pasar, tempat umum. Teks 2: Kosakata tentang problematika hidup di kota besar	Menggambarkan suasana kota Arab, termasuk pasar tradisional, masjid, dan interaksi sosial perkotaan	Gb. 1: Suasana perkotaan Gb. 2: Landmark 3 kota besar di dunia	<i>Illustration</i> <i>Illustration</i>
5	<i>Al 'Ilmu Wa Ta'allum</i> (Menuntut Ilmu)	Teks 1: Istilah pendidikan, tradisi Arab, motivasi belajar umat Islam. Teks 2: Sistem pendidikan di negara Arab	Menunjukkan nilai Islam yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan.	Gb. 1: Ilustrasi pendidikan di era lampau dan modern Gb. 2: Tabel level dan durasi tempuh jenjang pendidikan	<i>Illustration</i> <i>Illustration</i>
6	<i>Al Mihan</i> (Profesi)	Teks 1: Kosakata tentang profesi, pro kontra wanita bekerja. Teks 2: Opini Islam tentang pekerjaan, hadits tentang bekerja,	Representasi Wanita bekerja di masyarakat Arab (dokter, guru, pedagang), menekankan kerja halal dan bermanfaat.	Gb. 1 : Ilustrasi guru Arab Wanita Gb. 2: Ilustrasi orang bekerja dan tukang peminta	<i>Anchorage</i> <i>Illustration</i>
7	<i>Al Lughah Al 'Arabiyya</i> (Bahasa Arab)	Teks 1: kosakata tentang perkembangan bahasa Arab di Jazirah Arab, ayat Al quran tentang bahasa Arab Teks 2: kosakata tentang bahasa Arab sebagai bahasa	Merepresentasikan bahasa Arab sebagai bahasa agama, identitas, dan persatuan umat Islam.	Gb. 1: Al quran Gb. 2: Peta negara-negara Arab dan buku	<i>Illustration</i> <i>Relay</i>

		dunia dan fenomena bahasa ‘ <i>ammiyah</i>			
8	<i>Al Jawaiz</i> (Penghargaan)	Teks 1: kosakata tentang jenis penghargaan, Teks 2: kosakata tentang penghargaan di bidang keislaman dan umum	Menggambarkan budaya memberi penghargaan di bidang keislaman, bahasa, dan sains.	Gb. 1 : Piala Gb. 2 : Tokoh yang memperoleh penghargaan	<i>Illustration</i> <i>Relay</i>
9	<i>Al ‘Alam Qaryah Saghira</i> (Dunia ibarat desa kecil)	Teks 1: Kosakata tentang alat transportasi dan komunikasi di era dulu dan modern. Teks 2: Perbandingan tentang kehidupan di wilayah utara dan selatan (kehidupan masyarakat marginal dan kota)	Representasi dunia Arab dalam era globalisasi: teknologi dan komunikasi, serta perbedaan kehidupan masyarakat Arab di wilayah marginal dan pusat kota.	Gb. 1: Unta, merpati, pesawat, dan jaringan telekomunikasi Gb. 2: Ilustrasi rumah modern dan rumah reyot.	<i>Illustration</i> <i>Relay</i>
10	<i>An Nadhafah</i> (Kebersihan),	Teks 1: Kosakata tentang ajakan menjaga kebersihan, relasi antara kebersihan dan ibadah, ayat al Quran dan hadits. Teks 2: Opini tentang menjaga kebersihan lingkungan	Menyajikan prinsip kebersihan dalam Islam, serta relasinya dengan ibadah.	Gb. 1 : Pria muslim berwudhu Gb. 2: Petugas mengepel lantai	<i>Illustration</i> <i>Illustration</i>
11	<i>Al Islam</i> (Agama Islam)	Teks 1: Konsep tentang rukun Islam dan dalilnya (al quran dan hadits)	Islam direpresentasikan sebagai fondasi budaya Arab yang mencakup aspek ibadah dan akhlak.	Gb. 1: Bagan rukun Islam	<i>Illustration</i>
12	<i>Asy Syabab</i> (Pemuda)	Teks 1: Kosakata tentang masa muda dan masa tua, contoh tokoh-tokoh muslim Teks 2: kosakata tentang problematika anak muda	Pemuda digambarkan sebagai agen perubahan, mengemban tanggung jawab moral dan sosial.	Gb. 1: Lelaki paruh baya dan pemuda hendak memukul alarm dengan palu Gb. 2: Pemuda dengan gaya rambut <i>punk</i> .	<i>Anchorage</i> <i>Illustration</i>

13	<i>Al ‘Alam Al Islamiy</i> , (Dunia Islam)	Teks 1: Kosakata tentang Sejarah Islam di Jazirah Arab. Teks 2: Negara Islam dari ujung Jazirah Arab hingga benua Afrika	Menampilkan citra persatuan umat Islam lintas negara, identitas bangsa Arab sebagai bagian dari dunia Islam.____	Gb. 1 dan 2: Peta dunia Arab dan Islam	<i>Relay Relay</i>
14	<i>Al Amnu</i> (Keamanan)	Teks 1: Kosakata tentang perang dan perdamaian Teks 2: Anjuran islam tentang menjaga perdamaian (ayat al Quran dan hadits)	Merepresentasikan sejarah bangsa dalam peperangan, pentingnya menjaga stabilitas sosial, serta kepatuhan pada hukum Islam dan aturan negara.	Gb. 1: Angkatan bersenjata dan tank Gb. 2: terdapat 3 gambar (landmark kota Makkah, <i>illustration</i> pemuda, dan tank)	<i>Anchorage Anchorage</i>
15	<i>At Talawwuts</i> (Polusi)	Teks 1: Kosakata tentang pencemaran lingkungan (udara, air, tanah), Teks 2: Tips menjaga lingkungan, hadits tentang menjaga lingkungan	Menggambarkan kesadaran lingkungan, relasi antara kebersihan dengan iman, dan tanggung jawab kolektif dalam menjaga bumi.	Gb. 1: Terdapat 3 gambar (cerobong asap pabrik, limbah pabrik, sampah) Gb. 2: <i>Illustration</i> membuang sampah dan tangan mengelilingi globe	<i>Anchorage Illustration</i>
16	<i>Ath Thaqah</i> . (Energi)	Teks 1: kosakata tentang minyak bumi dan pemanfaatannya Teks 2: kosakata tentang energi matahari dan pemanfaatannya.	Merepresentasikan dunia Arab sebagai penghasil minyak global, menampilkan peran strategis kawasan dalam isu energi internasional, dan mengaitkan dengan inovasi energi alternatif.	Gb. 1 : Pabrik kilang minyak dan bendera Arab Saudi Gb. 2: Matahari dan panel surya	<i>Illustration Illustration</i>

Tabel 2. Analisis Isi dan Multimodal pada Buku *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* (level 2)

Bab	Topik	Analisis Isi		Analisis Multimodal	
		Unsur Verbal (Bahasa/ Teks)	Representasi Budaya	Visual	Relasi Gambar & Teks
1	<i>Sulaiman</i> <i>Yadrusu fii</i> <i>Ma'had</i> <i>Ta'liimi-l-</i> <i>lughah al</i> <i>'Arabiyyah</i> (Sulaiman Belajar di Institut Bahasa Arab)	Menggambarkan seorang pemuda bernama Sulaiman yang mendapatkan beasiswa untuk belajar bahasa Arab di Saudi Arabia.	Nilai menuntut ilmu, beasiswa, dan prosedur administratif dalam budaya akademis bangsa Arab	Suasana di depan gedung <i>Ma'had Ta'liimi-l-lughah al 'Arabiyyah</i>	<i>Illustration</i>
2	<i>Al Mamlakah Al Arabiyyah As Saudiyyah</i> (Kerajaan Arab Saudi)	Deskripsi geografis, batas wilayah, kota utama, dan pertanian modern Arab Saudi (dengan penyebutan kurma dan tomat).	Menunjukkan geografi dunia Arab, pertanian modern disana, dan kota suci umat Islam: Makkah dan Madinah.	Peta Jazirah Arab	<i>Relay</i>
3	<i>Rihlah</i> <i>Qashiirah</i> (Perjalanan Singkat)	Teks berisi dialog dua teman (Salem dan Fahd) yang merencanakan piknik ke taman untuk melepas lelah.	-	Suasana taman dan orang-orang yang sedang bercengkrama	<i>Relay</i>
4	<i>Al Hijra ila Ardhi Habasyah</i> (Hijrah ke Negeri Habsyah)	Narasi sejarah hijrah pertama kaum Muslimin ke Habsyah (Ethiopia) untuk menyelamatkan akidah, dan menceritakan para sahabat yang hijrah.	Hijrah awal umat Islam di jazirah Arab dan sikap salah satu raja Arab (Najasyi) yang menggambarkan toleransi dalam budaya Arab	Peta Hijrah (Mekkah, Habasyah, Laut merah, dsb)	<i>Illustration</i>
5	<i>Ibrahim wa Qaumih</i>	Narasi dakwah Nabi Ibrahim AS terhadap kaum	Menggambarkan budaya Arab	Gurun dan langit berbintang	<i>Anchorage</i>

	(Ibrahim dan Kaumnya)	penyembah berhala, termasuk perdebatan dengan Namrud dan penghancuran berhala.	jahiliyyah yang menyembah berhala		
6	<i>Waraqah bin Naufal</i> (Waraqah bin Naufal)	Kisah Nabi pasca wahyu pertama, pertemuan dengan Khadijah dan Waraqah bin Naufal yang mengkonfirmasi kenabiannya.	Menggambarkan suasana awal turunnya wahyu kepada Nabi, dan menunjukkan dukungan sosial kaum Quraisy.	Ilustrasi cahaya dengan latar biru disertai tulisan “Wahyu”	<i>Anchorage</i>
7	<i>Al Haatif</i> (Telepon)	Sejarah penemuan telepon oleh Graham Bell, deskripsi telepon kuno dan modern, dialog menggunakan telepon umum dan internasional.	-	Ilustrasi dua orang sedang menggunakan telepon kuno	<i>Relay</i>
8	<i>Musa wa Fir’aun</i> (Musa dan Firaun)	Narasi kisah Nabi Musa AS sejak bayi hingga menerima wahyu di Gunung Thur. Berdasarkan sumber Islam (Al-Qur'an dan sejarah).	Menggambarkan tradisi dan kepercayaan Mesir kuno.	Kapal di atas sungai Nil dengan latar belakang gurun pasir dan Piramida	<i>Anchorage</i>
9	<i>Al Wiqaayatu Khairun minal ‘ilaaj</i> (Pencegahan Lebih Baik dari Pengobatan)	Dialog antara dua orang teman (Kholil dan Sulaiman) yang berbicara mengenai kunjungan ke dokter.	Menjelaskan peribahasa Arab mengenai <i>Al Wiqaayatu Khairum minal ‘Ilaaj</i>	Ilustrasi dokter memeriksa pasien	<i>Illustration</i>
10	<i>Al Asyhuru-l-Hurum</i> (Bulan-bulan Suci)	Asal usul dinamakannya bulan-bulan suci hijriah.	Merepresentasikan latar belakang bulan suci dalam agama Islam yang disebabkan oleh budaya perang Arab	Gambar jam kuno dengan patung burung di atasnya, berlatar belakang gurun pasir dan unta.	<i>Relay</i>

11	<i>Al Qiblah</i> (Kiblat)	Sejarah kiblat umat Islam: dari Baitul Maqdis ke Kakbah di Mekkah	Menggambarkan beberapa wilayah Arab seperti Baitul Maqdis dan Kakbah di Mekkah beserta arah mata anginnya.	Peta beberapa negara-negara Arab dengan symbol kakbah di kota Mekkah	<i>Relay</i>
12	<i>Ziaarah</i> (Berkunjung/berziarah)	Kisah kunjungan paman ke rumah Salim dan percakapan keduanya mengenai kabar, makanan dan minuman, dan berita terbaru	Menjelaskan adab dan adat bangsa Arab dalam bertamu dan menerima tamu.	Dua orang sedang bercengkrama di ruang tamu sebuah rumah	<i>Illustration</i>
13	<i>Al Imam Muslim</i> (Imam Muslim)	Biografi perjalanan Imam Muslim; salah seorang perawi hadist masyhur, dalam meriwayatkan hadist dan menulis buku-bukunya.	Menggambarkan sejarah penulisan hadist dalam bahasa Arab dan ditulis oleh penutur asli bahasa Arab.	Tumpukan buku shahih Muslim	<i>Illustration</i>
14	<i>Ibnu Jarir At Thabariy</i> (Ibnu Jarir At Thabariy)	Biografi Ibnu Jarir at Thabariy dan kisah perjalanan beliau dari negara ke negara Arab lain untuk menuntut ilmu, sampai menjadi mufassir terkenal.	Menjelaskan beberapa negara Arab dan sejarah salah satu tokoh Arab terkenal dalam menuliskan buku-buku masyhur berbahasa Arab	Tumpukan buku tafsir at Thabariy	<i>Illustration</i>
15	<i>As Shidqu</i> (Kejujuran)	Kisah kejujuran seorang narapidana yang gila yang membuatnya dimaafkan oleh Hajjaj	Budaya jujur dalam masyarakat sosial Arab	Ilustrasi keadaan di dalam penjara	<i>Relay</i>

4. Pembahasan

Penelitian ini mengkaji tentang representasi budaya Arab pada buku *Silsilah Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah* dan *al-'Arabiyyah Bayna Yadaik* dengan tinjauan komparatif. Studi komparatif merupakan bidang kajian yang diterapkan guna mengamati persamaan dan perbedaan (Uzum et al., 2021). Dalam hal ini, penerapan studi komparatif dilakukan dengan menerapkan analisis isi dan multimodal pada kedua sumber data.

Berdasarkan hasil analisis data di atas, pada buku *al-‘Arabiyyah Bayna Yadaik* jilid 2, ditemukan 16 bab dengan topik yang variatif, yaitu meliputi Kesehatan, Wisata, Kehidupan Rumah Tangga, Kehidupan di Kota, Menuntut Ilmu, Profesi, Bahasa Arab, *Award*, Globalisasi, Teknologi, Komunikasi, Kebersihan, Agama Islam, Kepemudaan, Dunia Islam, Keamanan, Polusi, dan Energi. Secara spesifik, data difokuskan pada materi *qiraah*. Dari 16 bab di atas, seluruh materi *qiraah* memuat representasi kebudayaan Arab dan Islam. Representasi ini ditunjukkan melalui tradisi masyarakat Arab dan tradisi Islam yang tersebar pada seluruh teks, serta terdapat penambahan ayat al quran maupun hadits pada sebagian besar teks.

Sementara itu, pada buku *Silsilah Ta‘lim al-Lughah al-‘Arabiyyah* terdapat 15 bab dengan topik yang beragam, diantaranya adalah: Sulaiman Belajar di Institut Bahasa Arab, Kerajaan Arab Saudi, Perjalanan Singkat, Hijrah ke Negeri Habsyah, Ibrahim dan Kaumnya, Waraqah bin Naufal, Telepon, Musa dan Fir’aun, Pencegahan Lebih Baik dari Pengobatan, Bulan-bulan Suci, Kiblat, Ziarah, Imam Muslim, Ibnu Jarir At Thabariy, dan Kejujuran. Dari 15 topik di atas, seluruhnya merepresentasikan budaya Arab dan Islam. Hal ini ditunjukkan pada keterkaitan bahasa, adat istiadat, lingkungan geografis, dan kehidupan sosial masyarakat Arab yang digambarkan di dalam sebagian besar isi buku.

Tabel 3. Tinjauan Komparatif

Buku Digital (<i>E-book</i>)	Analisis Isi	Analisis Multimodal
<i>Al-‘Arabiyyah Bayna Yadaik</i> Jilid 2 (Bagian <i>Qiraah</i>)	Terdapat 16 bab yang seluruhnya memuat representasi kebudayaan Arab dan Islam. Sebagian besar teks juga memuat ayat al quran dan hadits.	• Pada relasi gambar dan teks, ditemukan 9 <i>anchorage</i>, 17 <i>illustration</i>, dan 5 <i>relay</i>. • Teks dilengkapi audio dengan suara <i>native</i> Arab.
<i>Silsilah Ta‘lim al-Lughah al-‘Arabiyyah</i> Jilid 2 (Seri <i>Qiraah</i>)	Terdapat 15 bab yang tidak seluruhnya merepresentasikan budaya Arab, sebagian di antaranya menggambarkan budaya global.	• Pada relasi gambar dan teks ditemukan 3 <i>Anchorage</i>, 6 <i>Illustration</i>, dan 6 <i>Relay</i>. • Teks belum dilengkapi audio dengan suara <i>native</i>.

Dengan demikian, berdasarkan hasil analisis di atas, persamaan pada kedua sumber data di atas berupa dominasi representasi budaya Arab dalam kedua buku ajar, baik dalam bentuk teks maupun visualisasi gambar. Adapun perbedaan di antara keduanya adalah audio yang hanya ada di buku *Arabiyyah bayna Yadaik* dan tidak di buku *Silsilah Ta’lim Lughah ‘Arabiyyah*. Keberadaan audio dengan pengisi suara *native* tentunya menjadi poin tambahan, sebab peserta didik dapat menyimak dan menirukan pelafalan yang sesuai dengan *makharijul huruf*. Selain itu, buku *al ‘Arabiyyah Bayna Yadaik* lebih menekankan pada budaya Arab dalam representasi sosial dan religious. Adapun *Silsilah Ta’lim al-Lughah al- ‘Arabiyyah* cenderung menampilkan pendekatan yang lebih umum.

5. Kesimpulan

Dari penelitian di atas, dapat disimpulkan bahwa buku *Arabiyyah bayna Yadaik* lebih banyak merepresentasikan budaya Arab, sedangkan buku *Silsilah Ta’lim Lughah Arabiyyah* secara seimbang menggambarkan budaya Arab dan global di dalam banyak teksnya. Meskipun demikian, keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing yang dapat dijadikan pertimbangan dalam penggunaannya sebagai buku ajar. Pemilihan buku ajar tentunya dengan mempertimbangkan latar belakang peserta didik dan tujuan pembelajaran.

Studi ini menegaskan bahwa pemanfaatan pendekatan humaniora digital membuka ruang baru dalam memahami peran budaya dalam pengajaran bahasa Arab. Implikasi dari temuan ini juga menunjukkan perlunya kebijakan kurikulum yang memperhatikan keragaman budaya dalam konteks globalisasi dan digitalisasi pendidikan bahasa Arab.

6. Daftar Pustaka

- Aburub, I. (2023). An Evaluation of the Arabic Language Textbook for First Grade from the Teachers’ Point of View. *Journal of Higher Education Theory and Practice*, 23(9), 131 – 142. <http://repository.aaup.edu/jspui/handle/123456789/1686>
- Afroni, M. (2022). Kriteria Telaah Materi Ajar Bahasa Arab. *Jurnal Madaniyah*, 12(1), 99 – 110. <https://doi.org/10.58410/madaniyah.v12i1.456>
- Al-Fawzan, A., et al. (2014). *Al- ‘Arabiyyah bayna Yadayk: Kitāb al-Tālib (Juz’ al-Tsānī)* [E-book]. Mu’assasat al-Waqf al-Islāmī, Riyadh. <https://www.arabicforall.net>.
- Annova, F. & Rehani. (2022). Konsep Pengembangan Bahan Ajar Bahasa Arab bagi Pembelajar di Indonesia. *Alibbaa’: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, 3(2), 141 – 162. <https://doi.org/10.19105/ajpba.v3i2.6228>
- Aulia, V. I. & Anggraeni, W. (2023). Urgensi Pembelajaran Bahasa Arab dalam Pendidikan Islam. *Uktub: Journal of Arabic Studies*, 3(1), 22-0. DOI: [10.32678/uktub.v3i1.7854](https://doi.org/10.32678/uktub.v3i1.7854)

- Azimah, N & Kusuwati, E. (2021). Penggunaan Laman Indonesiaalyoum.com sebagai Bahan Ajar Qiraah Berbasis Kearifan Lokal. *Prosiding Seminar Inovasi Pembelajaran Bahasa Arab*.
- Bilalova, et al. (2020). Digital Educational Resources in the Study of Humanities Subjects in a Technical University. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 437, 315 – 319.
- Cheema, et al., (2023). Understanding Image-Text Relations and News Values for Multimodal News Analysis. *Front. Artificial Intelligence*, 6, <https://doi.org/10.3389/frai.2023.1125533>.
- Ediyani, M., dkk. (2020). The Analysis of Arabic Learning Materials in Al-‘Arabiyah Baina Yadaik Book with the Principle of Material Development Approach. *Budapest International Research and Critics Institute-Journal*, 3(2), 965 – 974.
- Ghoushchi, et al. (2021). A Multimodal Discourse Analysis of Pictures in ELT Textbooks: Modes of Communication in Focus. *Jordan Journal of Modern Languages and Literatures*, 13(4), 623-644.
- Hindun, (2024). Istikhdamu al-Tasykiil Li Tarqiyah Maharah al-Qiraah bi Madrasah Dar al-Salafi. *Al-Wazan: Journal of Arabic Education*, 2(1), 65 – 77.
- Ihsan, M. N. & Dendodi. (2024). Adaptasi Elemen Budaya Lokal Dalam Materi Ajar Bahasa Arab Untuk Perguruan Tinggi, *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies*, 7(2), 310 – 319.
- Ilyas, H. & Sulkifli, (2022). Prosedur Penyusunan dan Pengembangan Bahan Ajar Bahasa Arab. *JAEL: Journal of Arabic Education and Linguistic*, 2(2), 77 – 84. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.950>
- Jāmi‘at al-Imām Muḥammad bin Su‘ūd al-Islāmiyyah. (2004). *Silsilat Ta‘līm al-Lughah al-‘Arabiyyah: al-Mahārah al-Qirā’ah (al-Mustawā al-Tsānī)* [E-book]. <https://www.imamu.edu.sa>.
- Keshav, M., Julien, L., Miezal, J. (2022). The Role of Technology in Era 5.0 in the Development of Arabic Language in the World of Education. *Journal International of Lingua and Technology*, 1(2), 79-98. <https://doi.org/10.55849/jiltech.v1i2.85>
- Khoiriyah, H. (2020). Metode Qirā’ah dalam Pembelajaran Keterampilan Reseptif Berbahasa Arab untuk Pendidikan Tingkat Menengah. *LISANUNA*, 10(1), 32 – 44. DOI: <http://dx.doi.org/10.22373/ls.v10i1.7804>
- Kuraedah, et al. (2022). Cultural Representation in English and Arabic Textbooks Endorsed by Indonesian Government: What Do Textbooks Tell Us About?. *Journal of Social Studies Education Research*, 13(3), 229 – 255.
- Miao, X. & Wang, P. (2023). A Literature Review on Factors Affecting Motivation for Learning Arabic as a Foreign Language. *Journal of Social Sciences*, 11, 203-211. doi: [10.4236/jss.2023.116014](https://doi.org/10.4236/jss.2023.116014).
- Nikmah, K. (2019). Interrogative Sentence: A Contrastive Study of Arabic and Indonesia. *Izdiyar: Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature*, 2(3), 183-200. <https://doi.org/10.22219/jiz.v2i3.10148>.
- Nurmahani, I. (2023). Analisis Literasi Multimodal Buku Cerita Anak Bergambar Sebagai Upaya Pemilihan Bahan Ajar Membaca Permulaan Siswa Sekolah Dasar. *Edukasia: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran*, 4(1), 541 – 546.
- Uzum et al. (2021). A Comparative Analysis of Cultural Representations in Collegiate World Language Textbooks (Arabic, French, and German), *Linguistics and Education*, 61. <https://doi.org/10.1016/j.linged.2020.100901>.

Kuliner Ritual dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur*

I Ketut Eriadi Ariana
Universitas Udayana
eriadiariana@unud.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengeksplorasi warisan kuliner ritual dalam teks *Gama Patemon*, salah satu teks *Rajapurana Pura Ulun Danu Batur*. Data utama diperoleh dari digitalisasi lontar *Gama Patemon Rajapurana Batur* yang dikerjakan atas kerja sama Unit Lontar Universitas Udayana bersama Pangemong Pura Ulun Danu Batur, Kintamani, Bangli, pada tahun 2024. Data tersebut didukung oleh alih aksara naskah *Gama Patemon Rajapurana Batur* koleksi Museum Bali, Gedong Kirtya-Singaraja, dan Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali-Denpasar. Data dianalisis menggunakan pendekatan gastrokritik yang ditekankan pada interpretasi terhadap wacana kuliner ritual di dalam teks. Hasil kajian menemukan bahwa teks *Gama Patemon* menarasikan beragam kuliner ritual yang menyimpan nilai-nilai kultural-ekologis. Kuliner ritual menjadi tanda kekayaan hayati Bali sekaligus indikator daya lenting ekologi yang dapat menjadi refleksi kondisi ekologi Bali saat ini.

Kata Kunci: kuliner ritual, *Gama Patemon*, sastra ekologis

Abstract

This article explores the ritual culinary heritage contained in the *Gama Patemon* manuscript, one of the *Rajapurana Pura Ulun Danu Batur*. The primary data were obtained from the digitization of the *Gama Patemon Rajapurana Batur* palm-leaf manuscript, a project carried out in 2024 through a collaboration between the Unit Lontar Universitas Udayana and the administrators of Pura Ulun Danu Batur, Kintamani, Bangli. The primary data are further supported by transliterations of the *Gama Patemon Rajapurana Batur* manuscript held at the Bali Museum, Gedong Kirtya–Singaraja, and the Bali Cultural Documentation Center in Denpasar. The material was analyzed using a gastrocritism approach, with particular emphasis on interpreting the discourse of ritual cuisine found within the text. The study reveals that *Gama Patemon* narrates a variety of ritual foods imbued with cultural and ecological significance. Ritual cuisine signifies the richness of Bali's biodiversity, while also serving as an indicator of ecological resilience, offering a reflection of Bali's current ecological condition.

Keywords: ritual culinary; *Gama Patemon*, ecological literature

1. Pendahuluan

Isu krisis iklim mendorong diskusi hangat tentang masa depan pangan dunia. Peningkatan suhu rata-rata bumi diperkirakan akan berdampak pada adaptasi berbagai jenis tanaman pangan di masa depan. Kondisi ini dikhawatirkan akan bermuara pada krisis pangan dan bencana kelaparan global. Pada tahun

2022 Greenpeace mencatat bahwa 11,7 persen dari populasi dunia atau sekitar 924 juta jiwa umat manusia mengalami kerawanan pangan pada tingkat parah. Mereka memantau tren situasi ini kian meningkat pada tahun-tahun setelahnya (<https://www.greenpeace.org/indonesia/cerita/55507/krisis-pangan-dan-tantangan-masa-depan/>).

Krisis pangan oleh Pemerintah Republik Indonesia dipandang sebagai ancaman bagi kedaulatan negara. Meskipun memunculkan diskursus baru dalam hal keadilan sosial-lingkungan, Presiden Joko Widodo pada periode kedua pemerintahannya menggagas program lumbung pangan nasional (*food estate*) di sejumlah daerah. Sementara itu, pada masa pemerintahan Presiden Prabowo Subianto, arah kebijakan pangan ditegaskan melalui program unggulan “Asta Cita”. Pada program prioritas itu, swasembada pangan dipandang pemerintah sebagai salah satu “alat pertahanan keamanan negara” selain energi, air, ekonomi kreatif, ekonomi hijau, dan ekonomi biru.

Cita-cita mewujudkan swasembada pangan untuk ketahanan dan kemandirian negara tentu merupakan kebijakan strategis yang perlu diapresiasi. Namun demikian, dalam perspektif ekologi, kebijakan ini ditengarai turut berpartisipasi memicu dampak domino lingkungan lantaran alih fungsi hutan untuk lahan pertanian dan modifikasi lingkungan di luar ambang batas. Selain itu, kebijakan swasembada juga dikhawatirkan kian membuka jarak antara masyarakat dengan pangan lokal sebagaimana yang pernah terjadi pada masa Orde Baru. Melansir Tempo (<https://www.tempo.co/gaya-hidup/daya-tahan-pangan-lokal-ntt-2081388>), program Revolusi Hijau pada masa Orde Baru diduga berkontribusi pada terpinggirkannya bahan pangan lokal seperti jagung, umbi-umbian, atau sagu. Bahan pangan lokal tersebut digeser oleh beras yang sukses dinarasikan sebagai simbol pangan kelas sosial lebih tinggi.

Apabila ditinjau dari perspektif kebudayaan, peristiwa keterpinggiran pangan lokal merupakan penanda penting dalam dinamika kebudayaan. Makanan pada hakikatnya merupakan wujud kebudayaan itu sendiri. Kuliner adalah identitas kebudayaan yang diwarisi sebagai ingatan kolektif masyarakat. Artinya, kuliner yang tersaji di meja makan merupakan citra kebudayaan yang terhubung dengan cara pandang manusia terhadap lingkungan tempatnya hidup dan bertumbuh; pengetahuan dalam mengelola sumber daya alam; teknologi produksi yang digunakan untuk bertahan hidup; bahkan tertaut dengan sistem keyakinan religi yang dianut oleh komunitas setempat.

Barthes (1997) memandang kuliner sebagai seperangkat tanda yang berhulu pada ideologi dan identitas masyarakat. Makanan bukan sekadar benda yang dapat dikonsumsi, tetapi sistem tanda yang dapat dibaca sebagai sistem komunikasi manusia. Kuliner menjadi cermin atas identitas sosial sekaligus sebagai media memahami ideologi masyarakat. Maka dari itu, mengonsumsi makanan tidak ada bedanya dengan mengonsumsi nilai-nilai dari masyarakat tempat kuliner itu terlahir.

Pendapat Barthes sejalan dalam pandangan studi sastra yang belakangan dikenal sebagai gastrokritik, yakni studi kritik sastra dalam perspektif gastronomi. Saryono (dalam Endraswara, S., 2021) mengatakan bahwa gastrokritik atau studi sastra-gastronomi merupakan bidang kajian transdisipliner yang memusatkan perhatian pada pertautan gastronomi (boga) dengan sastra. Menurut Endraswara (2021) menjelaskan bahwa sastra sering menghadirkan pertautan antara makanan dengan tokoh-tokoh, seting, dan berbagai metafora kehidupan. Sastra tidak hanya melukiskan tokoh-tokoh mengonsumsi dan menikmati makanan, tetapi juga bersifat sosial kultural, di mana tokoh-tokoh tersebut sedang mengkonstruksi identitas budaya dan prinsip hidup melalui makanan. Sementara itu, menurut Rosalia Ayuning Wulansari (dalam Budiarni, A.D. & Mulyawati, I.M., 2024) makanan dapat dilihat sebagai wahana pembentukan karakter. Identitas lokal maupun nasional dari para tokoh digambarkan dengan kecondongan melestarikan makanan yang berakar lokal dan nasional melalui memasak, menyajikan, dan menikmatinya,

Kehadiran kuliner dalam sastra tidak hanya muncul dalam teks sastra modern. Sastra pramodern Indonesia, misalnya sastra Jawa Kuno—teks sastra pramodern yang menggunakan bahasa Jawa Kuno atau Kawi—pun menunjukkan model yang tidak jauh berbeda. Karya sastra seperti *Adiparwa*, *Kakawin Ramayana*, *Kidung Tantri*, *Tantu Panggelaran*, hingga teks-teks yang lebih muda dari tradisi Bali seperti *Sri Purana Tattwa*, *Kakawin Purwaning Gunung Agung*, hingga teks-teks *babad* dan *purana* banyak menarasikan prihal makanan dan bahan pangan masyarakat. Kehadiran kuliner maupun bahan pangan di dalam karya sastra tersebut tampaknya tidak serta-merta diupayakan sebagai unsur pelengkap, tetapi sebagai se bentuk struktur makna untuk merujuk identitas maupun ideologi tertentu.

Salah satu teks tradisional Bali yang banyak membicarakan kuliner adalah teks berjudul *Gama Patemon*. Teks ini adalah satu dari 13 *cakep* (bendel) *Rajapurana Pura Ulun Danu Batur* (selanjutnya ditulis *Rajapurana Batur*). Teks-teks *Rajapurana Batur* dalam kehidupan kultural-spiritual masyarakat Bali—khususnya bagi masyarakat adat Batur dan masyarakat *subak* yang berhulu pada Pura Ulun Danu Batur—sangat disakralkan (Ariana, 2023). Posisi penting teks-teks *Rajapurana Batur* tidak terlepas dari narasi yang memuat tentang praktik agraris manusia Bali, khususnya *subak* yang kini diakui menjadi warisan budaya dunia. Teks-teks *Rajapurana Batur* secara kuat merekam kearifan ekologis manusia Bali yang dapat direfleksikan ke masa kini untuk menjawab tantangan zaman, khususnya dalam bidang pangan.

Naskah lontar *Gama Patemon Rajapurana Batur*¹ saat ini disimpan di Pura Ulun Danu Batur sebagai benda sakral yang disucikan. Naskah tidak boleh dibaca pada waktu, tempat, dan oleh sembarang

¹ Sampai saat ini naskah lontar *Gama Patemon Rajapurana Batur* koleksi Pura Ulun Danu Batur dianggap sebagai autograf dengan berbagai pertimbangan, antara lain runutan penyajian wacana, dan sejarah penyalinannya. Pada perkembangannya, naskah ini tampaknya telah disalin ulang dan disertakan sebagai sampalan pada beberapa *cakep* naskah *Rajapurana Batur*

orang. Kondisi ini selama ini menjadi salah satu hambatan untuk memasyarakatkan, terlebih melakukan kajian untuk menunjang bidang akademik yang bermanfaat bagi masyarakat. Beruntung pada tahun 2024, Pangemong Pura Ulun Danu Batur yang bekerja sama dengan Unit Lontar Universitas Udayana melakukan digitalisasi naskah-naskah tersebut untuk akses naskah yang lebih inklusif. Hasil digitalisasi menjadi sumbangan yang berharga untuk inklusivitas teks ke depan, di samping memperkuat naskah hasil alih aksara yang telah dilakukan pada masa-masa yang lebih dahulu (lihat Budiastara, P., dkk, 1979a; Budiastara, P., dkk, 1979b; Mertha, I P. 1997).

Berpijak pada alasan-alasan akademis maupun praktis di atas, penelitian ini dipandang penting untuk dilakukan. Penelitian dilakukan tidak saja berupaya membaca, mendeskripsikan, dan “mengorbitkan” kembali teks-teks lama warisan leluhur Bali ke era saat ini. Jauh dari itu, penelitian ini mencoba merefleksikan teks ke dalam kehidupan saat ini untuk menjawab tantangan umat manusia yang kian kompleks, khususnya dalam keberlanjutan ekologi dan ketahanan pangan.

2. Metode

Penelitian ini dilakukan berpijak pada metode studi pustaka. Data dikumpulkan melalui kajian terhadap pustaka-pustaka yang tersedia, baik dalam bentuk naskah lontar maupun hasil kajian. Sumber utamanya adalah digitalisasi lontar *Gama Patemon Rajapurana Batur* yang digitalisasinya dikerjakan oleh Unit Lontar Udayana (2024). Pada proses ini data dikumpulkan dengan teknik membaca, mencatat, mengalih aksara, dan mengalih bahasa.

Data yang terkumpul selanjutnya dipilah dan dipilih sesuai kebutuhan. Data yang terkurasi dikaji menggunakan metode deskriptif analisis dengan pendekatan teori gastrokritik dibantu dengan teori semiotik sebagaimana dinyatakan Roland Barthes. Hasil analisis data disusun dalam bentuk laporan dengan ejaan bahasa Indonesia sesuai dengan kaidah penyajian prosiding Seminar Nasional Bahasa, Sastra, dan Budaya (SNBSB) Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana tahun 2025.

3. Hasil

Gama Patemon Rajapurana Batur secara fisik adalah naskah yang terdiri atas 53 lembar naskah lontar yang disatukan dalam cakep dengan sampul kulit aren berwarna coklat dengan variasi corak kehitaman.

lainnya. Pada tahun 1979, naskah *Gama Patemon* bersama dengan 12 naskah lainnya dialih aksara oleh Budiastara, dkk (1979a; 1979b) dan disajikan dalam dua jilid naskah. Alih aksara ini selanjutnya diketik ulang untuk dijadikan koleksi Gedong Kirtya Singaraja pada tahun 1980. Naskah koleksi Kirtya terdiri atas beberapa naskah, yang dikembalikan menurut masing-masing judul. Naskah alih aksara Budiastara, dkk (1979) pada tahun 1997 juga dijadikan dasar untuk pengadaan koleksi Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali (Mertha, I P., 1997) serta disalin untuk pengadaan duplikat naskah tembaga yang saat ini disimpan di Pura Ulun Danu Batur.

Dimensi naskah adalah 46,5 cm (panjang) dan 3,4 cm (lebar). Setiap lembar naskah disatukan dengan seutas tali berwarna coklat keputihan berukuran 117 cm pada lubang tengah lontar. Ujung tali di bagian depan disimpul uang kepeng dengan hiasan permata berwarna biru, sedangkan pada bagian belakang tali hanya disimpul uang kepeng.

Apabila ditinjau menurut nomor naskah, naskah ini dapat dibagi menjadi tiga kelompok, yakni kelompok dengan nomor naskah (ditulis di sebelah kiri atas sebelum) sejumlah 39 lembar; kelompok tanpa nomor pertama sebanyak 10 lembar; dan kelompok tanpa nomor kedua sebanyak 4 lembar. Naskah kelompok pertama bernomor 1 s.d. 40, tetapi nihil nomor 28. Namun demikian, apabila ditinjau secara narasi, kelompok pertama ini menunjukkan wacana yang masih terhubung dari lembar pertama s.d. lembar ke-40.

Naskah ditulis dengan aksara Bali dengan ejaan *purwa dresta* model *jajar sambung*. Setiap lembar ditulis empat baris, kecuali pada halaman 1b (lembar ke-1 verso) dan halaman 2a (lembar ke-2 rektro). Teks ditulis dari halaman 1a (lembar ke-1 rektro) dengan kalimat awal, “*nyan gama patēmon, ddhinane mwañ natmu, mwah masomahan, mwañ masomahan*”. Sementara itu, halaman 40b (lembar ke-40 verso) tertulis kalimat akhir, “*niyan gamannya woñ yatna mañalah ukur, ne kaduh yolih sañ nyañ desa, maka mwa jro sañ nyañ ka bali...*”

Ditinjau dari wacana yang disampaikan, *Gama Patemon Rajapurana Batur* menjelaskan tata sosial masyarakat Batur, khususnya terkait pernikahan. Wacana ini sejalan dengan judul teks, di mana *Gama Patemon* disusun oleh dua kata. *Gama* dalam khazanah bahasa Jawa Kuna berarti ‘kemungkinan sesuatu terjadi’, ‘kesempatan’. Kata ini merupakan kata serapan dari bahasa Sanskerta yang berarti ‘perjalanan’, ‘jalan’ (Zoetmulder, P.J., 2011:267). Kata *gama* dalam bahasa Bali tampak mengalami perkembangan menjadi ‘hukum’ atau ‘ketetapan’. Sementara itu, kata *patemon* berasal dari kata dasar *temu* yang berarti ‘bertemu’, ‘berhubungan’, ‘bersentuhan’ (Zoetmulder, P.J., 2011:1238). Kata ini kemudian mendapat konfiks *pa-an* yang dapat memberi makna kata dasarnya sebagai tempat atau kumpulan keseluruhan (Gautama, 1928: 50-51). Konfiks *pa-an* mengubah kata *gama* secara morfologis menjadi *patemon* yang memberikan arti sebagai ‘tempat pertemuan’ atau ‘kumpulan pertemuan’. Menurut konteks isinya, *Gama Patemon* yang diidentifikasi sebagai judul naskah ini dapat diartikan sebagai ‘kumpulan ketetapan atau hukum tentang pernikahan’ (Ariana, I K. E., 2023).

Wacana disusun secara deskriptif pasal per pasal dengan sekitar 32 pasal. Pada wacana-wacana tersebutlah narasi tentang kuliner banyak dibicarakan. Hampir seluruh kuliner yang muncul dalam teks terkait dengan pelaksanaan ritual, baik ritual dalam kategori *dewa yadnya* (persembahan kepada dewa), *rsi yadnya* (ritual kepada orang suci dan inisiasi pengurus desa), *manusa yadnya* (ritual untuk manusia:

pernikahan), dan *buta yadnya* (persembahan kepada unsur *bhuta*).

Secara umum, ragam kuliner yang muncul dalam teks terdiri atas makanan dan minuman. Kuliner ritual berbentuk makanan setidaknya dapat dibedakan menjadi 10 ragam olahan makanan serta dua jenis minuman. Sepuluh jenis olahan kuliner ritual yakni (1) olahan serelia (biji-bijian), (2) olahan daging babi dan kambing, (3) olahan daging bebek, (4) olahan daging ayam, (5) olahan telur, (6) olahan ikan dan binatang air, (7) olahan daging dengan sayuran, (8) beragam jenis buah-buahan, (9) sirih-pinang, dan (10) rempah. Selanjutnya dua jenis minuman yang banyak muncul dalam teks adalah *arak* (minuman alkohol hasil fermentasi nira kelapa, aren, atau lontar) dan *tuak* (nira kelapa, aren, atau lontar). Berikut ini akan ditampilkan ragam kuliner tersebut dalam tabel sbb.

Tabel 1. Ragam Kuliner Ritual yang Muncul Dominan dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur*

Ragam Olahan	Ragam Kuliner	Keterangan
Olahan Serelia	beragam olahan nasi	olah-olahan nasi
	<i>penek</i>	nasi yang dibentuk berbentuk silinder sebagai lambang <i>yonis</i> (unsur feminis), biasanya ditumbuk halus sebelum dibentuk.
	<i>tumpeng</i>	nasi yang dibentuk berbentuk kerucut sebagai simbol <i>lingga</i> (unsur maskulin)
	<i>tumpeng kuning</i>	<i>tumpeng</i> yang diwarnai kuning
	<i>kuskus ketan</i>	olahan ketan
	<i>kuskus injin</i>	olahan ketan hitam
	<i>kacang goreng</i>	olahan dari kacang yang digoreng
	<i>kacang jambal</i>	sejenis olahan kacang
	<i>krutuk</i>	olahan jenis kacang tertentu yang digoreng kering
	<i>kedelai</i>	kedelai
Olahan Daging Babi dan Kambing	<i>komak</i>	sejenis kacang
	<i>be karangan</i>	daging babi dipotong dadu yang berisi bagian kulit, lemak, dan sedikit daging.
	<i>bawi maserotutu</i>	daging babi yang diolah dalam bentuk tertentu, umumnya digunakan sebagai <i>unuhan</i> (kurban) ritual.
	<i>jatah; sate</i>	sate
	<i>lawar</i>	olahan daging, kelapa, dan bahan lain yang umumnya menggunakan bagian dari kulit babi.
Olahan Daging Bebek	<i>wdus masarotutu</i>	daging kambing yang diolah dalam bentuk tertentu untuk <i>unuhan</i> (kurban) ritual
	<i>Bebek maserotutu</i>	bebek yang diolah dalam bentuk tertentu, umumnya sebagai <i>unuhan</i> (kurban) ritual
	<i>bebek panggang</i>	bebek yang diolah dipanggang
Olahan Daging Ayam	<i>ayam</i>	ayam yang diolah dengan cara dipanggang

Bahasa, Sastra, dan Budaya dalam Perspektif Humaniora Digital		
	<i>ayam rempah</i>	ayam yang diolah dalam bentuk tertentu untuk keperluan ditual
Telur	<i>taluh</i>	telur
	<i>taluh madadar</i>	telur dadar
Olahan Ikan dan Binatang Air	<i>nyalian goreng</i>	ikan wader yang digoreng
	<i>be pasih</i>	jenis ikan air asin (ikan laut)
	<i>kuyuh</i>	ikan gabus
	<i>simbuh</i>	ikan lele danau
	<i>bedu</i>	ikan betok
	<i>lindung</i>	belut
Buah-buahan	<i>pisang</i>	berbagai jenis pisang, misalnya pisang kayu
	<i>kelapa</i>	berbagai jenis buah kelapa
Sirih Pinang	<i>base</i>	sirih
	<i>buah</i>	pinang
Rempah	<i>basa-basa</i>	berbagai macam rempah
	<i>basa genep</i>	rempah-rempah dalam formula lengkap
Olahan perpaduan tumbuhan dan daging lainnya	<i>lawar</i>	olahan daging (khususnya babi) yang dipadukan dengan sayur tertentu
	<i>urab</i>	olahan beberapa jenis sayuran (umumnya kacang dan kecambah) dengan parutan kelapa
	<i>gegencok</i>	sejenis olahan sayuran

Sumber: Ariana, I K.E. (2025)

4. Pembahasan

Berbagai macam jenis kuliner yang tercatat dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur* sebagaimana yang disajikan dalam Tabel 1. Di depan akan dianalisis dalam dua sub-pembahasan. Pembahasan pertama menyangkut tentang klasifikasi kuliner ritual yang muncul dalam teks. Selanjutnya, pembahasan kedua akan berupaya memahami makna yang terkandung dalam ragam kuliner yang mencitrakan identitas dan ideologi yang termuat di dalam teks.

a. Ragam Kuliner Ritual

Ragam kuliner ritual yang muncul dalam teks *Gama Patemon Rajapurana Batur* secara umum dapat dibedakan dalam tiga kelompok besar, yaitu (1) kuliner yang muncul sebagai bagian dari ritual pernikahan, (2) kuliner yang difungsikan sebagai unsur ritual inisiasi (penyucian) tetua desa, (3) serta ritual berfungsi dalam ritual ruwatan desa. Berikut ini dijelaskan contoh kuliner tersebut.

1. Kuliner Ritual Pernikahan

Pernikahan dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur* dijelaskan sebagai ritual yang sangat sakral dan memerlukan kesiapan mental maupun material dari mempelai, khususnya laki-laki. Menurut teks, pernikahan wajib disahkan oleh para tetua desa yang disebut sebagai Jro Balirama, Jro Hulu Tengah, dan Jro Kubayan. Tetua desa yang berperan dalam pengesahan pernikahan selanjutnya akan dipersembahkan makanan menurut tatanan yang ditentukan.

Pertama, ketika akan merencanakan pernikahan, mempelai laki-laki wajib menyatakan komitmen melalui persembahan sirih bernama *base kekojongan* pada enam dan tiga hari sebelum pelaksanaan upacara serta pada hari pelaksanaan. Kedua, selain mempersembahkan sirih, mempelai juga wajib mempersembahkan makanan-minuman yang terdiri atas tuak, rempah, kacang goreng matang, *nasi panjunjung* (olahan nasi), dan *be karangan* sebagaimana tampak dalam kutipan berikut ini.

*nyan gama patēmon, ddhinane mwañ ñatmu, mwah masomahan, mwañ masomahan, bwin hasiya dina patmone raris **maturan base**, mañaturan **base** riñ jro balirama pada maka kakojoñan wiji-wiji, pada madwañ kakojoñan katur riñ jro balirama, **base mañēñēm dinayañ, base mañatēlunañ, base mañatusan**, malih di mañatusane mañaturan **twak, basa** atakēh ajun gde, makacañ goreng lebeñañ aceeñ, tur base kakojoñan aturan jro balirama ka bale deśa, mañañrawosan kahyañane, mwah apañ kna titiyañ desane kuniñ, lwih jro kubayan mwah bahu, mwah jro hulu tēñah, di patēmone jro kubayan katurran **nasi pañjuñjuñ acupak be akarañ**, jro bahu katuran **nasi pañjuñjuñ acupak**, be karañan, jro hulu tñah katuran **nasi pañjuñjuñ acupak be karañan**, makentēn gama sakeñ ñuni, elñakna (GP, 1a-1b)*

Terjemahannya:

Inilah Gama Patemon. [tatanan tentang] hari dan pertemuan, menikah dan menikahkan. Sembilan hari sebelum pernikahan digelar patut mempersembahkan *base* (sirih) *mangatusang* kepada Jero Balirama sama-sama berbentuk *kojong*, satu per satu, yang jumlahnya sama sebanyak dua *kojong*. Persembahkan *base mangelēm dinayang* (sirih pemberitahuan H-6 acara) kepada Jro Balirama, demikian pula *base mangetelunang* (sirih pemberitahuan H-3 acara), serta *base mangatusang* (sirih pemberitahuan saat pelaksanaan acara). Selanjutnya saat hari pelaksanaan persembahkan tuak rempah sebanyak satu kendi besar, lengkap dengan kacang goreng matang sebanyak satu *ceeng*, serta *base kekojongan*. Mohon Jro Balirama hadir ke balai desa, mengantarkan puja persembahan di pura, demikian pula tujuannya agar tetua desa tahu, yang terkemuka yakni Jero Kubayan, Bawu, serta Jro Hulu Tengah. Pada saat pelaksanaan pernikahan, Jro Kubayan dipersembahkan seporsi *nasi pañjungjung* dan *be karangan*. Jro Bahu dipersembahkan seporsi *nasi pañjungjung* dan *be karangan*. Jro Hulu Tengah juga dipersembahkan seporsi *nasi pañjungjung* dan *be karangan*. Demikianlah tatanan yang telah ditetapkan sejak dahulu

2. Kuliner Ritual Inisiasi Tetua Desa

Beberapa bentuk ritual inisiasi yang dilaksanakan untuk mengangkat atau menyucikan kembali tetua desa juga berkaitan keberadaan kuliner tertentu. Bentuk-bentuk ritual inisiasi itu antara lain adalah ritual *munggah makraman* untuk menobatkan seorang Jro Balirama, ritual penobatan *pamangku*, serta ritual *parebuan* yang secara esensi berfungsi sebagai penyucian kembali tetua desa setelah melewati kondisi tertentu, misalnya setelah seorang *pemangku* menikah.

Pada saat salah seorang tetua desa akan melakoni ritual *munggah makraman*, maka selain yang bersangkutan wajib melengkapi sesajian ritual berupa beragam jenis makanan berupa *tatebogan* dengan olahan ketan dan beras, di mana beras akan diolah menjadi *nasi kuning* dengan lauk ikan *nyalian goreng*,

telur, dan arak sebagaimana kutipan berikut ini.

malih kaknan sañ amungah makraman, tatebogan, kêtannya petañ catu, orat siyu tĕlah ipune bĕrasnya pĕtañ catu, orat siyu tĕlah ipune bĕrasnya petañ catu tĕlah gen nasi kuniñ, magĕnceñ ñalyan goreñ, mataluh, arak pada magĕlas adiri. (GP, 30v)

Terjemahannya:

Adapun kewajiban lainnya bagi orang yang akan melaksanakan ritual *mungghah makraman* adalah *tatebogan* dengan ketan empat *catu* seberat seribu sehabisnya, beras empat *catu* seberat seribu sehabisnya, di mana berasnya yang empat *catu* diolah menjadi *nasi kuning* dengan lauk ikan wader digoreng, lengkap dengan telur, serta arak sebanyak satu gelar tiap orangnya.

Berbeda dengan ritual penobatan *mungghah makraman* untuk Jro Balirama, penobatan seorang pemimpin spiritual bernama *pamangku* dilengkapi dengan ritual yang didominasi olah-olahan ikan, antara lain olahan ikan *be pasih* yang lengkap, *kuyuh*, *simbuh*, *bedu*, *lindung*, *nyalian goreng*. Kuliner pelengkap ritual tersebut dapat dilihat dalam kutipan berikut ini.

malih pamañkune makarya sasantun, mwah magut, dagiñ magute, tumpĕñ dadwa, syap pañgañan ukud, be pasih gnĕp, tahañ kuyuh ukud, tahañ simbuh, ta[hañ] bĕdu, tahañ linduñ, ñalyan goreñ, kakrutukan sarwa magoreñ, kakupa magoreñ, kuskus kĕtan magoreñ, kuskus iñjin magoreñ,.. (GP, 25r)

Terjemahannya:

Selanjutnya *pemangku* membuat *sasantun* dan *magut* yang berisi dua buah *tumpeng*, ayam panggang seekor, ikan laut lengkap, *tahang* seekor ikan gabus, *tahang* seekor lele danau, *tahang* seekor ikan betok, *tahang* belut, ikan wader yang digoreng, berbagai jenis *krutuk* yang digoreng, jajan *kekupa* yang digoreng, *kuskus ketan* yang digoreng, *kuskus* ketan hitam digoreng,...

Selanjutnya, apabila dilaksanakan ritual penyucian kembali yang disebut *parebuan* atau *pateles ring Ratu Bhatara Sri*, maka peserta ritual akan dikenakan persembahan kuliner yang terdiri atas olahan nasi berupa *tumpeng*, ayam panggang, olahan *kuskus* ketan dan ketan hiatam, biji-bijian, pisang *kayu*, hingga kelapa yang bernama *nyuh sangging*. Persembahan tersebut ditujukan kepada entitas Tuhan yang bergelar Ida Ratu Bhatara Sri yang bersemayam di Pura Bale Agung.

3. Kuliner Ruwatan

Teks *Gama Patemon Rajapurana Batur* merekam berbagai informasi tentang ruwatan yang harus dilakukan warga desa dalam mengupayakan harmonisasi alam. Wacana ruwatan dalam teks ini sejatinya cukup dominan. Rekomendasi pelaksanaan ritual ruwat dilatarbelakangi oleh tindakan-tindakan tertentu

yang dilakukan oleh seseorang dan/atau sekelompok orang yang dipandang berdampak pada situasi mendegradasi kesucian. Satu wacana yang menarik untuk dilihat adalah pelaksanaan ritual ruwat yang dilatarbelakangi oleh pelaksanaan pernikahan terlarang.

Gama Patemon Rahapurana Batur sebagai teks yang banyak membicarakan tatanan pernikahan menjelaskan pernikahan-pernikahan yang ditabukan untuk dilakukan oleh warga desa. Pernikahan-pernikahan tersebut antara lain adalah pernikahan *masomahan misan* (menikahi sepupu), *mamaduung nyama* (memadu saudara), dan *makedengan ngad* (pernikahan silang antara dua keluarga). Apabila ada warga melakukan pernikahan seperti disebutkan, maka yang bersangkutan akan dikenakan pelaksanaan ritual ruwatan dengan sarana ritual yang menyajikan makanan tertentu.

Pernikahan antara sepupu dilarang dalam adat pernikahan Batur sebagaimana yang tercatat dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur*. Apabila ada warga adat yang nekat melakukan pernikahan ini, maka yang bersangkutan akan dikenakan upacara *pagegendan* ke hadapan I Ratu Solas Lubang dengan ritual yang cukup rumit. Pada ritual itu terdapat beberapa bentuk makanan seperti daging babi yang diolah *masarotutu*, *penek* sejumlah 22 buah, nasi, *nasi manuju kraman*, *sate*, *urab*, dan lain sebagainya. Penjelasan tentang praktik ruwatan itu dapat dilihat pada kutipan berikut.

peliñ gaman anak kasomahan misan, kna mañaturan pagëgëndan riñ i ratu solas lubañ, unuhan bawi, 1000, ebat gnëp sarotutu, sasayut aguñ, pabañkit gnëp, sahononan, pabañkit, pëñëk, 22, buñkul, nasi maceeñ, nasi manuju kraman, sasate makatih, urab barak aceeñ, putih aceeñ, gagecok aceeñ, lawar aceeñ, raris jro kraman desa masaji di bale aguñe, raris kramane mañankëpin, raris ne madwe karya mañaturan padañka riñ ida i ratune, ne maduwe pañuñgine carikan ida pandañkane mantuk riñ pañuñgin ida, tumpëñ kalih, benya bebek, 2, wnañ syap, 1, wnañ taluh, 10 (GP, 3r)

Terjemahannya:

Peringat bagi seseorang yang melakukan pernikahan *masomahan misan*, dikenakan mempersembahkan *pagegendan* (sanksi) ke hadapan I Ratu Solas Lubang dengan kurban berupa babi seberat 1000 diolah lengkap *sarotutu*, dengan *sasayut agung*, *pabangkit* lengkap, berbagai kelengkapan *pabangkit* berupa *penek* sebanyak 22 buah, nasi dalam ukuran *ceengan*, nasi *manuju kraman*, dua tusuk *sate*, *urab* merah satu *ceeng*, *urab* putih satu *ceeng*, *gagecok* satu *ceeng*, dan *lawar* satu *ceeng*. Selanjutnya Jro Kraman Desa mempersembahkan di Bale Agung, sedangkan masyarakat melengkapi. Ketika itu warga yang melaksanakan ritual mempersembahkan *padangka* ke hadapan Ida I Ratu, yang menyunggi Beliau diberikan *pandangka* tersebut, yang berupa dua buah *tumpeng* dengan daging bebek sebanyak dua ekor. Apabila tidak ada, dibenarkan seekor ayam atau 10 butir telur.

Seperti halnya pernikahan *masomahan misan*, praktik memadu saudara juga ditabukan dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur*. Sanksi yang diberikan kepada warga adat yang berani melakoni praktik seperti

itu adalah pelarangan untuk tinggal di kawasan inti desa. Pelaku harus tinggal di luar *mandala* inti permukiman, agar tidak “merusak tatanan suci” untuk menjaga energi suci permukiman. Sanksi tersebut baru akan dicabut apabila salah satu istrinya meninggal. Apabila pelanggar ingin kembali tinggal di pusat permukiman, maka ia wajib mempersembahkan ritual *pabangkit* dengan kurban berupa olah babi seharga 1000 yang diolah *sarotutu* lengkap dengan ritual pelengkapannya. Persembahan itu ditujukan ke hadapan Ida I Ratu Dalem sebagaimana tertulis dalam kutipan berikut ini.

peliñ gaman anak mamadwañ ñama, reñcañ jro baliwayah mwah jro balirama, yanya masomahan mamadwañ ñama, nora dados magenah riñ tampurhyañ, mapaumahan mwah madesa mwah patakaturun boya dados manoños riñ batur, wanrah ka jaba bubuñ, magēnah ka dura desa magēnah, samañkana gama ika, yen pamati somahnyane asiki kados mulih ka batur madesa, naniñ mañaturan pisalit di tañgun bale aguñe, unuhanya bawi, ji, 1000, pēñek solas, abuñkul lēbēñan, dwañ catu nasi mapabañkit, gnēp sahononan pabañkit bawi ēbat, gnēp sarotutu, katur riñ i ratu dalēm, tiñkah anak maturan mañayun balyan, mahēlis kalambigi, damah sagawu gnēp saeteh-eteh pañahēp saha, raris krama macacar nasi di bale aguñe, maceeñ nasi, ulamnya ebat-ebatan mwañ pada maceeñ asuwahan, tandiñane manuju kraman, baluñ iga pada nuju kawos, mapēñek solas aneh, pēñek aguñ dadwa, mapadañka, sabatēk i ratune madwe pamañkune (GP, 4r)

Terjemahannya:

Pengingat bagi warga yang melaksanakan pernikahan *mamaduang nyama*. Apabila ada warga Jro Baliwayah maupun Jro Balirama melakoni seperti itu tidak diperbolehkan tinggal di Tampurhyang. Mereka tidak dibenarkan bermukim maupun menjadi bagian adat indi di Desa Batur. Mereka dibenarkan untuk ditempatkan di Jaba Bubung, di luar permukiman. Demikian aturan sejak dahulu kala. Namun, apabila salah satu istrinya ada yang meninggal dunia, diperbolehkan untuk kembali ke desa, tetapi dengan syarat mempersembahkan *pisalit* di ujung Bale Agung dengan kurban berupa babi seberat 1000 lengkap dengan 11 buah *penek* matang, dua *catu* nasi dengan *pabangkit*. Kelengkapan *pabangkit* yakni daging babi yang diolah *sarotutu* lengkap, dipersembahkan ke hadapan I Ratu Dalem. Tatanan mempersembahkan ritual itu adalah dihantarkan oleh [Jero] Balian, dengan sarana *helis kalambigi, damah sagawu*, lengkap dengan *pahatep*. Setelah itu masyarakat disajikan nasi di Bale Agung sebanyak satu *ceeng* dengan lauk ebat-ebatan sama-sama satu bagian. Itu semua disajikan kepada semua tetua berupa daging iga sebagai *kawos*, dengan 11 bagian *penek*, dua buah *penek* besar, lengkap dengan *padangka* yang dipersembahkan kepada seluruh dewa yang memiliki pamangku.

Praktik pernikahan lain yang ditabukan dalam *Gama Patemon* adalah pernikahan *makedengan ngad*. Pernikahan jenis ini terjadi ketika ada laki-laki dari keluarga A menikahi seorang perempuan di keluarga B, tetapi sebelumnya adik atau kakak perempuan dari laki-laki keluarga A itu telah menikah dengan laki-laki yang merupakan adik atau kakak dari perempuan di keluarga B. Pernikahan semacam ini dianggap telah melanggar ketentuan, sehingga yang bersangkutan wajib melaksanakan ritual ruwatan desa dengan sarana bernama *pabangkit lidi*. Kuliner yang harus ada dalam ritual tersebut antara lain *bebek blangkalung* yang diolah *sarotutu*, babi *sarotutu*, *jatah*, *jerimpen*, *penek*, *urab*, *gagecok*, serta lawar. Berikut

ini penjelasan ritual ruwatan yang harus dilakukan mempelai ketika terjadi praktik pernikahan *makedengan ngad*.

nyan gaman anak masomahan makēdēnan nād, ne durian mañuwañ ñakapi salit, anak dukiñ ratu, kna masakapan di bale pegat, raris katañguñ tukad, unuhanya bebek blangkaluñ, mapabañkit lidi raris makēdēñ hēñade, bebek ebat masarotutu, malih di tañgun bale aguñe, unuhanya bawi ebat gnēp masarotutu, mapabañkit gnēp sahononan pabañkit, majajatah majērimpēñ, mapēñēk dwalikur, manasi tandiñan manuju kraman, ulamnya urab barak putih gagecok lawar pada maceeñ, asuwahan, mapane añar, maduwi-duwi maimbuh sañket, mapañuskusan, yeh mahadan mañali janur, raris makakēdēnan tēken ipahe, mañayunin balyan, magadēñ aketi nēmdasa, matutup (GP, 4)

Terjemahannya:

Inilah adat *masomahan makedengan ngad*, ketika pasangan yang menikah belakangan mengambil *nyakapi salit*, maka yang bersangkutan dimarahi oleh dewa. Sanksinya dikenakan ritual *masakapan* di Bale Pegat, kemudian ke ujung jurang dengan sarana *bebek blangkalung* dengan *pabangkit lidi* yang selanjutnya sembilunya ditarik. Selanjutnya dipersembahkan bebek yang diolah *sarotutu* dipersembahkan di Bale Agung dengan kurban berupa babi yang diolah lengkap *sarotutu*, lengkap dengan *pabangkit* dengan kelengkapan berupa sate, *jerimpen*, 22 buah *penek*, dengan nasi yang disajikan kepada tetua desa. Lauknya adalah *urab* putih, *gagecok*, *lawar* sejumlah masing-masing satu *ceeng*, dengan gerabah baru, duri-durian serta *sangket*, kukusan, air pilihan *mangali janur*. Selanjutnya ditarik oleh iparnya, Jero Balian menghantarkan pujanya, dengan *gegaden* 1060 ditutup.

b. Kuliner, Identitas, dan Ideologi

Kuliner ritual yang muncul dalam teks *Gama Patemon* memberi gambaran tentang bagaimana masyarakat pendukung teks tersebut menciptakan pranata masyarakat yang mapan. Seperti pandangan Barthes (1997), dalam kasus ini kuliner-kuliner tersebut bukan saja bermakna sebagai makanan konsumsi belaka. Jauh lebih dalam, kuliner-kuliner itu hadir sebagai media dalam membangun identitas dan ideologi komunal.

Kuliner yang dipersembahkan sebagai piranti dalam melaksanakan pernikahan dapat dibaca kehadiran kelas sosial. Persembahan sirih-pinang hingga makanan kepada tetua desa adalah bentuk legitimasi atas kelompok masyarakat yang dituakan di desa tersebut. Tetua desa tampak sangat dihormati oleh warga, sehingga menimbulkan pranata masyarakat yang khas dengan nuansa yang penuh kekeluargaan. Pada satu sisi tetua desa dihormati penuh dengan persembahan makanan sementara seorang lelaki “diuji” kemapamanannya sebelum menginjakkan langkah untuk membangun keluarga. Kemapaman mental dan material ini tentu sangat penting dalam upaya membangun keluarga yang sehat secara mental maupun material di kemudian hari.

Pada sisi yang lain, kuliner juga difungsikan sebagai media melegitimasi kesucian hingga kontrol

sosial. Kuliner dalam kasus persembahan ritual bagi pernikahan-pernikahan yang dilarang seolah “menjadi alat” untuk membangun keteraturan. Persembahan babi seberat 1000 sebagaimana dinyatakan di atas bukan saja bermakna objek konsumtif, melainkan alat untuk melindungi perempuan dari praktik dimadu dengan saudaranya hingga menjaga jarak aman pernikahan sedarah yang sangat berisiko secara kesehatan.

Apabila ditinjau dalam perspektif keberagaman kuliner yang muncul dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur*, tampak adanya pandangan holistik masyarakat pendukung teks tersebut dalam melihat sumber daya alam. Ragam kuliner dalam setiap ritual berpadu antara aspek keragaman tumbuhan dan binatang. Meskipun nasi paling konsisten disebut di dalam wacana, tetapi teks tidak lupa menyebut jenis serelia yang tidak kalah pentingnya dalam bingkai keberagaman sumber pangan. Asupan protein juga menunjukkan pandangan holistik antara sumber daya daratan dengan perairan. Berbagai jenis ikan mendapat sorotan yang cukup banyak dalam teks yang memperkuat latar belakang ekologis masyarakat pendukung teks. Pada sisi yang tidak kalah penting, kehadiran sumber daya pangan dalam teks, baik tumbuhan maupun binatang, menjadi indikator esensial dalam upaya menjaga kelestarian sumber daya secara berkelanjutan dan berkeadilan. Narasi ini turut serta menjaga keanekaragaman pangan lokal sebagai bentuk kedaulatan atas pangan.

Pada akhirnya citra kuliner yang hadir di dalam teks telah merajut identitas maupun ideologi masyarakat pendukung teks sebagai komunitas yang menghargai, memuliakan, dan terhubung langsung dengan alam. Upaya-upaya harmonisasi alam diupayakan bukan saja dengan menjaga unsur fisiknya, tetapi menata laku selaras alam.

5. Kesimpulan

Kuliner ritual yang muncul dalam teks *Gama Patemon Rajapurana Batur* sangat beragam. Kuliner tersebut berupa makanan maupun minuman. Makanan antara lain berupa olahan serelia, olahan daging, ikan, buah-buahan, hingga rempah. Sementara itu minuman antara lain berjenis tuak dan arak.

Kuliner ritual di dalam *Gama Patemon Rajapurana Batur* terkait dengan praktik kultural-spiritual masyarakat pendukung teks, seperti pernikahan, inisiasi, maupun ruwatan alam (wilayah desa). Kehadiran kuliner ini telah membentuk identitas maupun ideologi teks, yang adalah citra dari identitas dan ideologi masyarakat pendukungnya sebagai komunitas yang terhubung, memuliakan, dan selaras dengan alam.

6. Daftar Pustaka

Naskah

Digitalisasi Lontar *Gama Patemon Rajapurana Pura Ulun Danu Batur* (koleksi pribadi)

Naskah Alih Aksara *Gama Patemon* Koleksi Gedong Kirtya Singaraja (Kode Koleksi: IIA/4482)

Naskah Alih Aksara *Gama Patemon* Koleksi Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali (Kode Koleksi Kan. 101)

Buku dan Jurnal

Ariana, I. K. E. (2023). “*Sapatha dalam Gama Patemon Rajapurana Pura Ulun Danu Batur*”. dalam W. Indiarti & Suyami (eds.), *Khazanah Pernaskahan Nusantara: Rekam Jejak dan Perkembangan Kontemporer* (hal. 227–254). Penerbit BRIN.

Barthes, R. (1997). “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”, dalam C. Counihan and P. van Esterik (eds), *Food and Culture: a Reader*. Routledge.

Budiarni, A.D. & Mulyawati, I.M. (2024). “Kuliner Tumpeng di Kabupaten Boyolali: Tinjauan Gastronomi Sastra” dalam *Basastra: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajaran*, Vol. 12, No. 1, april 2024, (hal. 1-10)

Budiastra, P., & dkk. (1979a). *Rajapurana Pura Ulun Danu Batur KIntamani Bangli Volume 1*. Museum Bali.

Budiastra, P., & dkk. (1979b). *Rajapurana Pura Ulun Danu Batur Kintamani Bangli Volume 2*. Museum Bali.

Endraswara, S. (2021). *Metodologi Penelitian Botani Sastra*. Gajah Mada University Press

Gautama, W. B. (2006). *Tata Bahasa Kawi*. CV Kayumas Agung

Mertha, I P. (1997). *Alih Aksara Lontar Tahun 1997 Raja Purana Hulun Danu Batur*. Kantor Dokumentasi Budaya Bali

Zoetmulder, P. J., & Robson, S. O. (2011). *Kamus Bahasa Jawa Kuna-Indonesia (Darusuprpta dan Sumarti Suprayitna, Penerj.)*. Gramedia Pustaka Utama.

Artikel Internet

<https://www.greenpeace.org/indonesia/cerita/55507/krisis-pangan-dan-tantangan-masa-depan>

<https://www.tempo.co/gaya-hidup/daya-tahan-pangan-lokal-ntt-2081388>