TRADISI LISAN

dalam Perspektif Pedagogi, Ekonomi Kreatif, dan Pemajuan Budaya



Scripta Cendekia

Tradisi Lisan

dalam Perspektif Pedagogi, Ekonomi Kreatif, dan Pemajuan Budaya

Sainul Hermawan, dkk

Editor:
Rusma Noortyani

Scripta Cendekia

Tradisi Lisan dalam Perspektif Pedagogi, Ekonomi Kreatif, dan Pemajuan Budaya

© 2024, Sainul Hermawan, Achmad Akbari, Lydia Sela Ardine, Muhammad Rafiek, Noor Cahaya, Istiqomah HM, Wardiman, Yullya Natae, Muhammad Luthfi, Ummi Kalsum, Yuyun Maulidah, Ananda Fauziah, Nadia Mahfuzah, A Oktofanny Hidayat, Arina Fitriana, Maimun, Rasuna, Radiatul Jannah, Arum Murdianingsih, Dwi Wahyu Chandra Dewi, Edelweis Gardena E. N., Rahmariani, Siti Halimah, Eri Astuti, Oktaviani, Hajriansyah, Fatchul Mu'in, Fitriani, Ahsani Taqwiem, Aryadi, Fitriani, Ade Ida Indriyani, Airin Winita Kristina, Dewi Suci Hartini, Eqmi Avi Daviria, Marini, Naomi Grascia, Jamiatul Hamidah, Dewi Putri Noviana, Diani Fitri, Rusmalina, Fatma, Lytia Putri Apriliana, Jamiatul Hamidah, Istiqamah, Humairah, Ni'matul Ismah, Yusuf Al Arief, Noor Eka Chandra, I Ketut Suardana, Rusma Noortyani, Aulia Novitasari, Silverter Dull Payon, Muhammad Ihza, Derri Ris Riana, Rissari Yayuk, Jahdiah

Editor: Rusma Noortyani

352 halaman, 15,5 x 23 cm

Terbitan Pertama: Mei 2024

ISBN: 978-623-8285-06-8 (PDF)

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun, baik secara elektronik, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan menggunakan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari penulis atau penerbit.

Penerbit
Scripta Cendekia
Banjarbaru, Kalimantan Selatan, Indonesia
E: scriptacendekia@gmail.com
L: www.scriptacendekia.com

Kata Pengantar

Buku ini menghimpun pemikiran para akademisi dari berbagai universitas dan lembaga riset di Indonesia yang memiliki perhatian pada keberadaan tradisi lisan. Pemikiran mereka dikelompokkan menjadi tiga bagian. Bagian pertama mendiskusikan tentang pemertahanan dan pewarisan tradisi lisan. Sainul Hermawan mencermati kebangkitan *palamutan karasmin*, yaitu para penutur cerita Lamut dalam konteks hiburan yang keberadaannya lebih langka jika dibandingkan dengan tradisi lisan madihin. Dia melihat bahwa lima *palamutan* pemula yang mulai bersemi dalam beberapa tahun terakhir perlu diberi panggung yang lebih luas agar semangat mereka dapat ditularkan ke lebih banyak pemula yang lain. Dalam catatannya, para *palamutan* muda itu tersebar di tiga tempat: Banjarmasin, Banjar, dan Hulu Sungai Tengah.

Tulisan Achmad Akbari dkk menjelaskan pemertahanan tradisi lisan legenda Batu Balian kepada masyarakat Desa Paau dari sudut pandang sosiolinguistik. Legenda Batu Balian merupakan salah satu warisan budaya takbenda yang diwariskan secara turun-temurun di Desa Paau. Tradisi lisan melalui legenda ini cukup berpengaruh di tengah Masyarakat Desa Paau. Legenda ini sangat dipercaya sehingga diadakan tradisi *sesarahan* hutan setiap tahunnya. Mereka menunjukkan bahwa pemertahanan tradisi lisan legenda Batu Balian dilakukan melalui media lisan, tulisan, dan unggahan video. Pemertahanan tradisi lisan dilakukan melalui cerita rakyat yang dituturkan oleh para tetua kepada generasi muda.

Pemertahanan tulisan dilakukan melalui teks-teks yang ditulis dalam bahasa lokal maupun bahasa Indonesia. Teks legenda ini bisa didapatkan di beberapa media berita daring, web, atau blogspot. Pemertahanan melalui video dilakukan melalui media youtube. Pemertahanan tradisi lisan legenda Batu Balian di Desa Paau menghadapi beberapa tantangan, yaitu pengaruh budaya modern, kurangnya minat generasi muda terhadap budaya lokal, dan kurangnya dokumentasi yang memadai. Upaya yang dilakukan untuk mengatasi tantangan tersebut adalah dengan memperkuat pendidikan budaya di sekolah, mengadakan kegiatan budaya secara rutin, dan mendokumentasikan tradisi lisan legenda Batu Balian dalam bentuk video yang diunggah melalui media youtube. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Pemertahanan tradisi lisan legenda Balian di Desa Paau masih berlangsung dengan baik, meskipun menghadapi beberapa tantangan. Upaya yang dilakukan untuk mengatasi tantangan tersebut perlu terus dilakukan agar tradisi lisan ini dapat dilestarikan dan diwariskan kepada generasi penerus. Pemertahanan ini juga tidak luput dari bantuan pemerintah. Bantuan dan dukungan dari pemerintah akan mempermudah dan akses dan fasilitas dalam pemertahanan ini.

Meskipun demikian, tidak semua pemertahanan tradisi lisan tergantung pada dukungan pemerintah. Fakta tersebut antara lain tampak pada tulisan Istiqomah HM dkk yang mendeskripsikan pelaksanaan tradisi lisan *bapidara* pada masyarakat Banjar; proses pewarisan tradisi lisan *bapidara* oleh masyarakat Banjar; dan peran masyarakat Banjar dalam mempertahankan tradisi lisan *bapidara* sebagai pengobatan tradisional. Merekan menunjukkan bahwa pelaksanaan tradisi *bapidara* memiliki masing-masing proses. *Bapidara* dilakukan dengan mengoleskan ramuan kunyit dan kapur sirih pada bagian dahi, tangan, kedua siku tangan, dan lain-lain sampai kaki. Orang yang dapat melakukan *bapidara* hanyalah orang yang diwariskan kemampuan bapidara oleh generasi

sebelumnya. Bacaan penawar yang dimiliki *pamidara* bukanlah hafalan dari bacaan *pamidara* sebelumnya, melainkan bacaan yang diperoleh pewaris tradisi melalui bisikan ketika dalam keadaan antara tidur dan bangun. Eksistensi tradisi *bapidara* di Desa Mekar, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan masih terjaga. Pelestarian tersebut dilakukan dengan cara pemanfaatan kemampuan yang diwariskan oleh keturunan pamidara serta dengan penyebaran informasi terkait alternatif pengobatan tradisional *bapidara*.

Tulisan terakhir pada bagian pertama ditulis oleh Ummi Kalsum dkk. Mereka mendeskripsikan peran anak muda dalam upaya pelestarian budaya. Menurut mereka ada beberapa peran anak muda dalam proses melestarikan budaya Kalimantan Selatan: Mengapresiasi pelaku budaya lokal, mulai dari menonton wayang, teater lokal, membaca karya seniman lokal, dan lain-lain; turut serta dalam menyampaikan informasi tentang budaya daerah, bisa secara langsung atau memanfaatkan media masa; mempelajari budaya lokal, baik secara akademik atau otodidak; dan turut serta dalam kegiatan budaya lokal atau tradisi lokal, misalnya ikut lomba atau upacara adat.

Pemikiran tentang tradisi lisan pada bagian kedua buku ini mendiskusikan hubungan tradisi lisan dan pendidikan. Arina Fitriana dkk memaparkan nilai-nilai tradisi lisan "madihin" di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin sebagai bentuk pelestarian budaya. Mereka menjelaskan bahwa nilai-nilai tradisi lisan yang terkandung dalam "madihin" SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin adalah sebagai berikut (1) nilai religiulitas atau agama, (2) nilai sosial dan komunikatif, (3) nilai kesenangan, (4) nilai toleransi, (5) nilai kreatif budaya.

Arum Murdaningsih dan Dwi Wahyu Candra Dewi mendiskusikan pemanfaatan cerita rakyat Banjar sebagai bahan ajar di sekolah. Bagi mereka tindakan tersebut perlu dilakukan

sebagai upaya untuk mengatasi krisis moral yang terjadi pada generasi muda. Mereka menggali nilai-nilai karakter yang terdapat dalam cerita rakyat Lambung Mangkurat. Mereka menemukan sembilan nilai karakter dalam cerita, yaitu bertanggung jawab, pemberani, bersahabat, menghargai prestasi, santun, kasih sayang, bijaksana, integritas, dan percaya diri.

Edelweis Gardena E. N., dkk. mengeksplorasi proses internalisasi makna dan nilai moral yang terkandung dalam Syair Gula Gelapung, sebuah cerita rakyat mengenai Hantu Sandah di Banjarmasin. Mereka menemukan bahwa bahwa Syair Gula Gelapung bukan hanya sekadar cerita hiburan, tetapi juga mengandung makna dan nilai moral yang mendalam, yang dapat diinternalisasi oleh masyarakat setempat. Proses internalisasi ini dipengaruhi oleh faktor budaya, agama, dan konteks sosial. Temuan ini memberikan wawasan baru tentang pentingnya warisan budaya dalam membentuk identitas dan moralitas masyarakat, serta relevansinya dalam konteks kontemporer. Pemikiran mereka juga memberikan kontribusi pada pemahaman lebih lanjut tentang dinamika budaya dan nilai-nilai lokal dalam masyarakat Banjarmasin.

Berbeda dari penulis lain pada bagian ini, Hajriansyah menulis tentang Tambang Liring (TL) karya Gusti Jamhar Akbar. Baginya, TL memiliki kekhasan dalam susunan komposisi dan pemaknaannya. Umumnya, tambang liring digunakan sebagai jimat pengasihan karena diyakini memiliki tuah magis yang bersifat mistik dan sakral, dan masing-masing pembuatnya memiliki kekhasan dalam pembuatannya. Namun dari sekian itu, tulisannya diarahkan pada tambang liring karya Gusti Jamhar, yang dalam penjelasan tutur lisannya mengungkapkan hal-hal yang bertalian dengan ajaran tasawuf Islam. Dalam telaah dia menemukan adanya nilai pendidikan sufistik yang seiring dengan makna Ta'dib oleh Syed Muhammad al-Naquib Al-Attas. Nilai pendidikan tersebut

terkait dengan pembentukan akhlak atau karakter bagi peserta didik, yang ditanamkan secara berangsur-angsur ke dalam jiwa mereka sesuai kapasitas intelektual dan kesadaran rohaninya. Dengan demikian, terdapat kesinambungan antara konsep pewarisan tradisi, adab budi pekerti dan budaya Banjar yang menaungi penggunaan jimat tambang liring, terutama melalui karya Gusti Jamhar Akbar.

Bagian ini ditutup dengan tulisan Fatchul Mu'in, dkk yang ditulis dalam bahasa Inggris. Mereka menulis tentang Syi'ir Tanpo Waton, sebuah mahakarya sastra Jawa yang secara rumit memadukan tema pujian dan introspeksi spiritual, mengajak pendengarnya untuk mempererat hubungan dengan Allah SWT. Bagi mereka syair tersebut lebih dari sekadar puisi, bergema secara mendalam di kalangan penonton dan menginspirasi mereka untuk memupuk kebaikan dalam hidup mereka. Syair tersebut menekankan tiga aspek utama: tauhid, otonomi, dan kepuasan. Keyakinan monoteistik, yang menjadi inti syair, menanamkan pengabdian penuh kepada Tuhan, membimbing semua tindakan dan keputusan. Pengabdian ini menumbuhkan kemandirian dan rasionalitas, memberdayakan individu untuk mengintegrasikan kearifan agama ke dalam kehidupannya. Hidup selaras dengan kepercayaan monoteistik membawa kedamaian dan kepuasan batin, karena individu mengakui kehidupan sebagai anugerah ilahi yang dimaksudkan untuk mengabdi kepada Tuhan dan umat manusia. Internalisasi Syi'ir Tanpo Waton mengarah pada transformasi mendalam, membentuk keyakinan, sikap, dan perilaku, serta mendorong individu untuk menjalani kehidupan yang memiliki tujuan dalam mengabdi pada panggilan yang lebih tinggi.

Bagian ketiga mengeksplorasi berbagai macam isu yang menarik, mulai dari mantra, mahalabiu, nilai-nilai filsafat, persoalan dekolonisasi, dan makna serta inovasi tradisi lisan untuk ekonomi kreatif.

Buku ini penting dibaca oleh berbagai kalangan pembaca yang tertark dengan isu-isu dalam tradisi lisan sebagai warisan budaya, bahan ajar, dan potensi ekonomi kreatif.

Selamat membaca.

Penerbit.

Daftar Isi

Pemertahanan dan Pewarisan Tradisi Lisan

Kebangkitan *Palamutan Karasmin* *3*
Sainul Hermawan
(Universitas Lambung Mangkurat)

Pemertahanan Tradisi Lisan Legenda Balian pada Masyarakat Desa Paau: Kajian Sosiolinguistik *19*
Achmad Akbari, Lydia Sela Ardine, Muhammad Rafiek, Noor Cahaya
(Universitas Lambung Mangkurat)

Pewarisan Tradisi Lisan *Bapidara* sebagai Upaya Pelestarian Budaya Pengobatan Tradisional Masyarakat Banjar *39*
Istiqomah HM, Wardiman, Yullya Natae, Muhammad Luthfi
(Universitas Lambung Mangkurat)

Peran Anak Muda dalam Melestarikan Budaya Kalimantan Selatan *59*
Ummi Kalsum, Yuyun Maulidah, Ananda Fauziah, Nadia Mahfuzah, A Oktofanny Hidayat
(Universitas Lambung Mangkurat)

Tradisi Lisan dan Pendidikan

Pelestarian Budaya dan Nilai-Nilai Tradisi Lisan "Madihin" di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin *77*
Arina Fitriana, Maimun, Rasuna, Radiatul Jannah
(Universitas Lambung Mangkurat)

Pemanfaatan Cerita Rakyat Banjar dalam Pembelajaran Pendidikan Karakter di Sekolah *97*
Arum Murdianingsih, Dwi Wahyu Chandra Dewi
(Universitas Lambung Mangkurat)

Internalisasi Makna dan Nilai Moral pada Syair Gula Gelapung Cerita Rakyat Hantu Sandah di Banjarmasin *123*
Edelweis Gardena E. N., Rahmariani, Siti Halimah, Eri Astuti, Oktaviani
(Universitas Lambung Mangkurat)

Tambang Liring Karya Gusti Jamhar Akbar: Telaah Estetika Sufi dan Nilai Pendidikan Sufistik *135*
Hajriansyah
(Universitas Islam Negeri Antasari)

Pedagogical Values in Syi'ir "Tanpo Waton" *159*
Fatchul Mu'in, Arina Fitriana, Fitriani
(Univesitas Lambung Mangkurat)

Tradisi Lisan, Filsafat, Budaya, dan Ekonomi Kreatif

Studi Pustaka Definisi, Fungsi, dan Eksistensi Mantra dalam Masyarakat Banjar *183*
Ahsani Taqwiem
(Universitas Lambung Mangkurat)

Fungsi dan Makna dalam Tradisi Mantra Pengobatan Urang Banjar *203*
Aryadi, Fitriani, Ade Ida Indriyani, Airin Winita Kristina
(Universitas Lambung Mangkurat)

Tradisi Lisan *Mahalabiu* dalam Keragaman Budaya Masyarakat Banjar *213*
Dewi Suci Hartini, Eqmi Avi Daviria, Marini, Naomi Grascia, Jamiatul Hamidah
(Universitas Muhammadiyah Banjarmasin)

Dinamika Penyebaran Pamali di Berbagai Suku: Pengaruh dan Perubahannya dalam Masyarakat *223*
Dewi Putri Noviana, Diani Fitri, Rusmalina, Fatma, Lytia Putri Apriliana, Jamiatul Hamidah
(Universitas Muhammadiyah Banjarmasin)

Unsur Budaya Tradisi Pantun pada Masyarakat Banjar Pasar Terapung Lok Baintan *237*
Istiqamah, Humairah, Ni'matul Ismah
(Universitas Muhammadiyah Banjarmasin)

Dekolonialisasi Budaya dan Tradisi Lisan: Sebuah Kajian Reviu Literatur Sistematis *249*
Yusuf Al Arief, Fatchul Mu'in, Noor Eka Chandra
(Universitas Lambung Mangkurat)

Filosofi Cerita Rakyat Bali "Men Brayut": Suatu Kajian Linguistk Fungsional Sistemik *277*
I Ketut Suardana
(Universitas Bali Dwipa)

Nilai Filsafat dalam Naskah Japin Carita Berjudul "Hayatun" Karya H. Bahtiar Sanderta *297*
Rusma Noortyani, Aulia Novitasari, Silverter Dull Payon, Muhammad Ihza
(Univesitas Lambung Mangkurat)

Kreasi dan Inovasi Seni Pertunjukan Wayang Kulit Banjar sebagai Adaptasi Menuju Ekonomi Kreatif *311*
Derri Ris Riana, Rissari Yayuk, Jahdiah
(Badan Riset dan Inovasi Nasional)

Pemertahanan dan Pewarisan Tradisi Lisan

Kebangkitan *Palamutan Karasmin*

Sainul Hermawan

Pendahuluan

Sejak Gusti Jamhar Akbar wafat pada Minggu, 28 Februari 2021 (17 Rajab 1442 Hijriah), beberapa pertanyaan beredar di beberapa media tentang apakah kematian beliau berarti kemusnahan tradisi lisan balamut atau lamut? Pertanyaan ini biasanya ditanyakan oleh para pihak yang mengira bahwa beliau adalah *palamutan* (penutur cerita Lamut) yang terakhir. Penanya belum tahu bahwa saat itu beberapa *palamutan* masih ada tetapi hanya untuk ritual domestik dan tertutup. Ketiadaan *palamutan* yang bersedia tampil untuk hiburan (*balamut karasmin*) sering dijadikan alasan bagi proyek pelestarian. Misal, proyek revitalisasi balamut melalui bengkel sastra. Pada 2015, Badan Bahasa dan Badan Arkeologi Kalimantan Selatan pernah mengadakan bengkel sastra balamut yang dilatih oleh Gusti Jamhar Akbar, Gusti Hanafiah, dan Masrun (Yulianto, 2015)

Pelatihan atau bengkel sastra untuk merevitalisasi lamut ternyata belum menjamin munculnya *palamutan* baru. Beberapa *palamutan* muda yang akhir-akhir ini mulai tampil belum pernah tersentuh pelatihan tetapi mungkin tersentuh oleh sebab lain yang kemudian merasa terpanggil untuk ikut menghidupkan kembali balamut hiburan (*karasmin*). Kemunculan para *palamutan* muda itu menerbitkan kegembiraan menyambut era baru balamut hiburan. Optimisme

merekah lagi bahwa lamut atau balamut tidak akan pernah mati. Ketika Gusti Jamhar Akbar masih ada, beliau sangat mengharapkan ada pihak-pihak yang mau meneruskan tradisinya dalam berbagai bentuk: film, komik, teater, dan lain-lain. Balamutnya memang punya pola tetap tetapi beliau sangat terbuka bagi inovasi.

Lamut dalam buku Mukhlis Maman diartikan sebagai sesuatu yang tidak pernah mati, *la mauta.* Almarhum Gusti Jamhar Akbar juga setuju dengan itu. Dalam semua siklus kisah lamut versinya, Lamut memang tidak pernah mati karena dia bukan manusia tetapi dewa. Tugasnya melindungi raja-raja keturunan Negeri Palinggam Cahaya. Dalam kenyakinan komunitas balamut, komunitas yang meyakini dia bisa dihadirkan dalam ritual hajat dan pengobatan (*tatamba*), Lamut selalu siaga di suatu ruang gaib dan dapat dipanggil oleh Palamutan. Palamutan fana, Lamut abadi. Setelah beberapa seniman sastra lisan wafat, kesadaran untuk melestarikan seni tutur bermunculan, baik melalui jalur formal dan informal, melalui sekolah atau kampus dan komunitas kesenian.

Keinginan Gusti Jamhar Akbar agar *balamut* dikembangkan merupakan wujud kesadarannya sebagai *palamutan* yang terbuka pada perubahan. Perubahan pasti akan terjadi dalam balamut para palamutan muda. Dengan sikap terbuka tersebut balamut bisa lestari, mampu bertahan dan bersanding dengan tradisi lain.

Esai ini hasil wawancara (yang masih memerlukan pendalamam lebih lanjut) dengan para palamutan muda yang terpanggil untuk belajar balamut. Esai ini menjawab beberapa pertanyaan tentang kapan mereka mulai tertarik dan belajar balamut? Gaya balamut siapa yang menjadi rujukan? Berapa kali mereka mendapatkan pengalaman tampil balamut? Bagaimana tingkat kefasihan mereka berdasarkan palamutan yang menjadi rujukan? Apa kesulitan-kesulitan yang mereka

alami? Bagaimana mereka mendapatkan dukungan dan penghargaan dari pemerintah daerah dan masyarakat?

Empat Palamutan Muda

Balamut hiburan bisa menitipkan harapan kepada empat palamutan muda yang dalam beberapa tahun terakhir mulai menantang diri untuk menaklukkan terbang lamut. Mereka Ferdi Irawan dan Muhammad Maulidan Anwar (Banjarmasin), Ahmad Nuryadin dan Muhammad Amin (Martapura), dan Feryan (Hulu Sungai Tengah). Mereka dapat diharapkan untuk menjadi aktor yang dibina secara kolektif, bukan hanya oleh pemerintah, tetapi juga oleh masyarakat. Kesempatan untuk tampil perlu diberikan kepada mereka untuk latihan.

Ferdi Irawan dan Muhammad Maulidan Anwar (Banjarmasin)

Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Kalimantan Barat menggelar parade Lamut (Revitalisasi dan Generasi) bersama pegiat Balamut Muda di Kampung Buku Banjarmasin, Sultan Adam pada 27 Mei 2022. Acara yang diinisiasi oleh Maulidi NB atau Wanyi memberikan panggung kepada beberapa palamutan muda, antara lain Ferdi Irawan.

Ferdi (kelahiran 2002) adalah mahasiswa Program Studi (PS) Pendidikan Seni Pertunjukan (PSP) di Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP) Universitas Lambung Mangkurat (ULM) angkatan 2019 FKIP ULM. Dia mengaku memang dari keluarga seniman, mulai dari kakek hingga orang tuanya yang berasal dari Banyiur, Basirih, Banjarmasin. Dia tertarik dengan balamut karena dia punya garis keturunan dari keluarga penopengan dan palamutan. Selain itu, abahnya meminta agar dia menekuni balamut. Oleh karena itu dia langsung belajar kepada Gusti Jamhar Akbar ketika beliau masih ada.

Sebelumnya, Ferdi sudah sangat dikenal terampil dalam tradisi lisan madihin. Penampilan balamut terbarunya pada 26 April 2024 di Kampung Buku Banjarmasin menunjukkan keterampilan balamutnya nyaris sempurna. Dia telah mampu membuka dan menutup pertunjukan dengan mulus. Kendala besarnya masih tampak dalam percakapan antartokoh yang masih kaku dan masih kikuk bercerita (lihat Lensa SH, 2024) Seiring waktu dan jam terbang, kendala ini akan bisa dia atasi dengan mudah. Setiap yang hidup perlu waktu untuk berkembang. Kepedulian para pihak yang peduli dengan kebangkitan palamutan muda sangat dibutuhkan melalui penyediaan panggung yang luas. Karena aktivitasnya, Ferdi meraih Anugerah Kebudayaan dari Kemendikbud RI pada 2020 (Helman, 2020)

Sementara itu, M Maulidan Anwar, palamutan muda kelahiran Banjarmasin, 24 Mei 2003, mulai belajar balamut sejak 2017, ketika dia masih kelas IX SMP. Dia langsung belajar kepada Gusti Jamhar Akbar. Beberapa kali dia datang ke saya bersama kedua orang tuanya untuk menggali informasi tentang balamut. Pada 2019 dia mendapatkan Anugerah Kebudayaan dan Penghargaan Maestro Seni Tradisi dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan untuk kategori anak dan remaja. Namun pada saat yang sama orang tua Maulidan kurang mendapat dukungan dari Taman Budaya Kalimantan Selatan (banjarhits.id, 2019)

Kedua *palamutan* ini beruntung karena sempat berguru langsung kepada Sang Maestro Gusti Jamhar Akbar dan mendapat dukungan penuh dari keluarga. Meskipun demikian mereka memiliki kelancaran bertutur yang berbeda. Ferdi dengan jam terbang yang lebih banyak dalam madihin tampak lebih cepat menguasai gaya bertutur seperti mentornya. Mereka tentu mengharapkan dukungan dari pemerintah tetapi jika memang dukungan itu tak dapat terlalu diharapkan, *balamut* di

media sosial perlu dipikirkan sebagai alternatif. Mereka perlu tahu bahwa apa yang mereka alami juga pernah dialami oleh Sang Maestro. Beliau merasa kembali memili momentum ketika *balamut*-nya diteliti secara sungguh-sungguh dengan pendekatan penelitian yang melibatkan kekuatan nonpe-merintah yang tidak mengikat.

Ahmad Nuryadin dan Muhammad Amin (Kabupaten Banjar)

Di Kabupaten Banjar ada dua pemuda yang berniat menguasai keterampilan balamut: Nuryadin dan Amin. Awalnya Nuryadin punya kawan akrab (Ma'ruf Hidayat) yang juga ingin menguasai keterampilan balamut. Mereka berdua anggota Sanggar Ar-Rumi IAI Darussalam. Sayangnya, Ma'ruf tidak diizinkan oleh keluarga. Sekarang tinggal Yadin yang masih aktif. Terakhir kali dia *manggung* balamut pada Aruh Teater Kalsel pada Mei 2023.

Berbeda dari Yadin, Amin adalah mahasiswa PS PSP FKIP ULM angkatan 2020. Selain belajar keterampilan tradisi lisan secara formal di kampus, dia mengasah keterampilannya dan memenuhi rasa ingin tahunya dengan bergabung di Kampoeng Seni Boedaya (KSB) ULM, unit kegiatan mahasiswa yang memberikan perhatian pada pengembangan bakat seni mahasiswa ULM.

Kesempatan untuk mendapatkan jam terbang (baca: waktu manggung menabuh terbang) yang terbatas tampak dari kekurangfasihan mereka dalam membuka, mengembangkan, dan menutup pertunjukan. Kesulitan yang mereka hadapi ketika memanggungkan lamut sama dengan kesulitan para pemula yang lain. Tidak seperti madihin yang hanya fokus pada dua genre sastra (syair dan pantun), balamut versi Gusti Jamhar Akbar memerlukan keterampilan tambahan: keterampilan

naratif dan dialog dramatis.

Feryan, Barabai

Feryan mulai belajar balamut sekitar tahun 2015 di Sanggar Maritam Ulu, Barabai. Gurunya bernama Fiqri Ramoy (alm.). Selain itu secara mandiri, dia belajar melalui kanal YouTube. Ada banyak rujukan pertunjukan yang dia telah lihat dan beberapa di antaranya adalah pertunjukan balamut Gusti Jamhar Akbar. Sejak tahun itu, dia sudah tampil sekitar 6 kali dalam acara resmi. Rekor pertunjukannya yang paling lama selama dua jam ia lakukan pada perayaan Hari Jadi Kabupaten HST di Kecamatan Batang Alai Utara.

Dia beruntung didukung oleh almarhum ibunya. Karena tak didukung oleh abahnya, dia berkesenian dengan sembunyi. Dia menyimpan peralatan kesenian di rumah neneknya. Kata neneknya, Feryan kecil sering sakit-sakitan. Beberapa kali dia akan dilamutkan sambil diayun di pinggir sungai di Amuntai mengikuti tradisi keluarga neneknya yang berasal dari Amuntai. Namun, niat itu tak pernah terlaksana karena sikap abahnya. Abahnya mulai berubah pikiran dan mau mendukungnya setelah ibunya tiada. Dukungan keluarga dan seniman tradisi lain seperti Dalang Diman, membuatnya kian bersemangat untuk menaikkan jumlah jam terbang.

Dibandingkan dengan palamutan karasmin pemula di Banjarmasin dan Banjar, Feryan tampak lebih beruntung. Dia mendapatkan dukungan yang baik dari Pemerintah Daerah dan komunitas seniman tradisi di daerahnya. Katanya, dia sudah pernah tampil balamut selama dua jam. Pencapaian ini belum pernah dialami oleh palamutan pemula yang lain.

Refleksi

Deskripsi perbandingan pengalaman *palamutan* pemula di atas menunjukkan bahwa keinginan untuk menghidupkan kembali *balamut karasmin* didorong oleh telah tiada *palamutan karasmin* yang pernah ada di Banjarmasin (Gusti Jamhar Akbar dan Gusti Hanafiah). Mereka berusaha belajar secara otodidak dengan mengandalkan rekaman yang dihasilkan oleh RRI Banjarmasin dan rekaman penelitian saya yang sekarang bisa diakses melalui *YouTube*. Namun, mereka merasa rekaman itu belum efektif. Mereka mengharapkan transkrip lengkap dari penelitian saya dipublikasikan secara utuh. Mereka ingin menciptakan cerita lain sebagai kreasi percabangan yang belum pernah diceritakan oleh Sang Maestro. Meskipun mereka bagian dari tradisi lisan, tampaknya budaya visual sudah terlalu kuat memengaruhi perilaku komunikasi mereka. Membaca teks masih sangat diharapkan untuk menghasilkan cerita lisan versi mereka sendiri.

Palamutan pemula yang memiliki kebiasaan merekam pertunjukannya hanyalah Ferdi. Rekaman bagi palamutan itu penting untuk mencatat jam terbang dan portofolio digital. Rekaman sangat penting bagi pemula yang ingin mendapatkan umpan balik dari berbagai pihak yang menyukai balamut. Tanpa rekaman, umpan balik yang presisi jadi mustahil. Kenyataan ini juga menunjukkan hal lain, bahwa kemajuan teknologi yang dikaitkan dengan era ini tidak serta merta memudahkan generasi yang diidentikkan dengan era tersebut. Masih ada kesenjangan dalam perekaman dan penyimpanan yang dialami oleh palamutan pemula. Dalam kasus ini, peran pihak dokumentator sangat penting. Media, relawan, dan peneliti bisa ambil peran. Fakta ini pula menunjukkan betapa peran lembaga resmi kebudayaan masih sangat terbatas dalam mendokumentasikan tradisi yang sering disuarakan terancam punah.

Dukungan pemerintah daerah sebagai pihak pengemban amanah Undang-Undang Pemajuan Kebudayaan untuk membina keberadaan para *palamutan* muda tampaknya belum optimal meskipun tidak bisa dikatakan tidak ada. Dalam keadaan seperti ini, dukungan masyarakat peneliti, media, kampus, dan sekolah sangat diharapkan. Dukungan tersebut akan ikut merawat kuncup yang sedang mekar. Dengan adanya perhatian dari berbagai pihak, mereka akan tambah semangat dan tidak mustahil salah satu atau beberapa dari mereka berhasil merintis kemaestroan balamut yang baru, balamut yang mampu merespons zaman barunya.

Peran Kampus

Sedikitnya ada tiga tempat di Universitas Lambung Mangkurat (ULM) punya andil penting bagi munculnya palamutan muda: Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia (PS PBSI) pada semua jenjang, Program Studi Pendidikan Seni Pertunjukan (PS PSP), dan Unit Kegiatan Mahasiswa Kampoeng Seni Boedaja (UKM KSB).

Sastra lisan telah menjadi objek kajian sastra sejak PS PBSI bernama Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah (PS PBSID) di Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP) ULM. Sastra lisan sebagai keterampilan mulai masuk kurikulum PBSI pada tiga tahun terakhir. Di PBSI ada beberapa alumni (seperti Mona Julia dan Salim Ma'ruf) yang memiliki keterampilan berpantun dan bermadihin. Pada 2022 mata kuliah Tradisi Lisan (AIND 2207) mulai diajarkan di Pascasarjana dan pada 2023 di Program Doktor PBI ULM. Tradisi lisan mulai masuk kurikulum PS PSP pada 2020 dengan nama mata kuliah Keterampilan Tradisi Lisan (AKBK 3401) dengan bobot 3 SKS.

Minat Ferdi dan Amin pada balamut mungkin terkait juga

dengan mata kuliah tradisi lisan yang ada dalam kurikulum PS PSP. Mungkin pula karena mereka secara intensif mengasah perhatian pada pelestarian budaya tradisional di UKM KSB. Selain ULM, perhatian untuk membangkitkan kembali balamut dalam bentuk lain juga pernah dilakukan oleh Universitas PGRI Kalimantan ketika masih bernama STKIP PGRI Banjarmasin. Pada 2020, Program Studi Seni Tari di kampus tersebut menggarap tari kolosal berdasarkan transkrip cerita Bujang Maluala dari penelitian saya tahun 2017 (Aulia, 2020). Sejak empat tahun silam, videonya di YouTube telah dilihat lebih dari empat ribu kali.

Peran kampus mengampanyekan tradisi lisan akhir-akhir ini tampak dari penggunaan pantun dalam berbagai acara formal oleh pembawa acara. Pantun dalam acara resmi yang cenderung kaku tampak selalu berhasil menjadi tutur yang merelaksasi suasana.

Keberadaan mata kuliah sastra dan tradisi lisan di kampus mungkin punya peran penting baik secara langsung atau tidak langsung dalam upaya perlindungan sastra dan tradisi lisan melalui pembelajaran yang sistematis dan penelitian. Peran tersebut akan makin kuat dengan kehadiran Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) yang secara resmi para pengurusnya dilantik pada 11 Mei 2024 oleh Ketua ATL Pusat. Ini bisa menjadi tonggak sejarah baru upaya pelestarian dan pengembangan tradisi lisan di Kalimantan Selatan secara khusus dan Kalimantan secara umum. ATL Kalsel diharapkan bisa menjadi mitra banyak pihak untuk mendayagunakan keberadaan tradisi lisan untuk berbagai macam keperluan. ATL Kalsel bisa menjadi episentrum pemikiran tradisi lisan sehingga khazanah tradisi lisan yang kaya di Kalimantan Selatan bisa ditambang menjadi pengetahuan yang bermanfaat.

Simpulan

Dalam kasus *palamutan* muda yang telah dibahas di atas, garis keturunan bukan satu-satunya motivasi *palamutan* pemula untuk belajar lamut. Mereka seperti orang yang terpanggil untuk meneruskan tradisi komunitasnya. Mereka bisa anak, cucu, atau cicit dari *palamutan* yang pernah ada. Selain garis keturunan, restu keluarga juga sangat menentukan. *Palamutan* muda ada yang mendapat dukungan penuh dari keluarga tetapi ada juga yang tak diizinkan.

Dalam kekosongan rekaman pertunjukan balamut sebelumnya, rekaman yang telah saya buat sepuluh tahun lalu, sekarang mulai dirasakan manfaatnya sebagai bahan melestarikan dan mengembangkan serta mengkaji tradisi balamut. Palamutan muda merasakan betapa penting punya rekaman pertunjukan yang baik tetapi mereka kesulitan untuk melakukannya sendiri. Dalam hal ini diperlukan perekam yang bersedia merekam pertunjukan palamutan secara utuh dan gratis.

Tunas muda yang kini muncul ini sangat tergantung pada respons komunitas dan masyarakat. Komunitas balamut ritual punya kepentingan berbeda dari komunitas pendidikan, kesenian, kebudayaan, dan pariwisata. Keduanya adalah arena yang bisa dimasuki oleh palamutan. Dia bisa hanya masuk ke dalam satu arena atau ke beberapa arena sekaligus dan bertemu dengan Lamut dengan cara yang berbeda. Keberadaan pertemuan ini akan menjamin pemertahanan budaya Banjar. Jadi, mempertahankan *balamut* bukan hanya soal pemertahanan kesenian atau sebuah jenis hiburan (*karasmin*).

Kampus dan ATL Kalsel bisa diharapkan dapat menjadi inkubator kebangkitan palamutan melalui kontribusinya dalam pembelajaran, penelitian, dan pemanggungan para pelaku tradisi lisan, termasuk balamut. Meskipun demikian, lembaga apa pun tak bisa menghalangi kematian palamutan apa pun

yang fana tetapi lamut abadi, tak akan pernah mati. Apalagi kini keberadaannya bisa ditemukan rekaman tuturan Gusti Jamhar Akbar di YouTube. Setiap orang bisa menghidupkannya kapan saja mereka mau.

Daftar Rujukan

Arfianty, Desy (2019) Maulidan Anwar, Anak Muda Kalsel Terima Anugerah Kebudayaan dan Maestro Seni Tradisi! *Kanal Kalimantan*. https://www.kanalkalimantan.com/maulidan-anwar-anak-muda-kalsel-terima-anugerah-kebudayaan-dan-maestro-seni-tradisi/ (diakses pada 6 Mei 2024)

Aulia, Kharisman (2020) Sendratari Kolosal "Maurak Maandung Lamut Bujang Maluala" - STKIP PGRI Banjarmasin. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v= CignpqGx1kA (diakses pada 10 Mei 2024)

Fahriza (2022) Lewat Parade Lamut, BPNB Kalbar Ingin Ciptakan Generasi Pelamutan Muda. *Jejakrekam.Com*.https://jejakrekam.com/2022/05/29/lewat-parade-lamut-bpnb-kalbar-ingin-ciptakan-generasi-pelamutan-muda/ (diakses pada 5 Mei 2024)

Helman (2020) Dua Budayawan Banjarmasin Raih Anugerah Kebudayaan Kemendikbud RI. *Duta TV.Com*. https://dutatv.com/dua-budayawan-banjarmasin-raih-anugerah-kebudayaan-kemendikbud-ri/ (diakses pada 10 Mei 2024)

Hermawan, S. (2017) *Kisah Bangbang Teja Aria dalam Balamut Gusti Jamhar Akbar*. Banjarbaru: Scripta Cendekia.

Hermawan, S. (2017) *Kisah Bujang Laut dan Bujang Sakti dalam Lamut Gusti Jamhar Akbar*. Banjarbaru: Scripta Cendekia.

Hermawan, S. (2017) *Tradisi Lisan Balamut dalam Perspektif Sastra, Pertunjukan, Ekologi, dan Pendidikan* (2017) Banjarbaru: Scripta Cendekia.

Kurikulum KKNI Program MBKM Program Studi Pendidikan Seni Pertunjukan FKIP ULM 2020. https://psp.fkip.ulm.ac.id/kurikulum-kkni-2020/ (diakses pada 5 Mei 2024)

Kurikulum Program Magister PBSI ULM. https://psmpbsi.ulm.ac.id/kurikulum/ (diakses pada 6 Mei 2024)

Lensa SH (2024) Balamut Ferdi Irawan 1. Dokumentasi oleh Sainul Hermawan. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=jcm0raxnZxs (diakses pada 10 Mei 2024)

Lensa SH (2024) Balamut Ferdi Irawan 2. Dokumentasi oleh Sainul Hermawan. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=5QIvyROuPJg (diakses pada 10 Mei 2024)

Lensa SH (2024) Lamut Gusti Jamhar Akbar. Dokumentasi oleh Sainul Hermawan. *YouTube*. https://youtube.com/playlist?list=PLIl4LlrYdRIA5HTNYysbcX8XJB3NEFulk&feature=shared (diakses pada 10 Mei 2024)

Sukarli (2021) Maestro Kesenian Tradisi Kalsel Jamhar Akbar Meninggal Dunia. *Antara Kalsel*. https://kalsel.antaranews.com/berita/237744/maestro-kesenian-tradisi-kalsel-jamhar-akbar-meninggal-dunia (Diakses pada 6 Mei 2024).

Tim Editor (2019) Ironi Maulidan, Pewaris Seni Balamut Tanpa Dukungan Taman Budaya. *Banjarhits.id*. https://kumparan.com/banjarhits/ironi-maulidan-pewaris-seni-balamut-tanpa-dukungan-taman-budaya-

1s2FDSbKfWJ/1 (diakses pada 10 Mei 2024)

Visi dan Misi. *Kampoeng Seni Boedaja*. https://kampoengsb.wordpress.com/2016/08/11/sejarah-2/ (diakses pada 10 Mei 2024)

Yulianto, Agus (2015) Revitalisasi Kesenian Lamut di Kalimantan Selatan. *Naditira Widya* Vol.9, No. 2. Halaman 135-146.

Lampiran



Ferdi Irawan
(Sumber foto: FB Hajriansyah, https://www.facebook.com/photo/?fbid=1023292278544 2700&set=pcb.10232922788122767, diakses pada 10 Mei 2024)



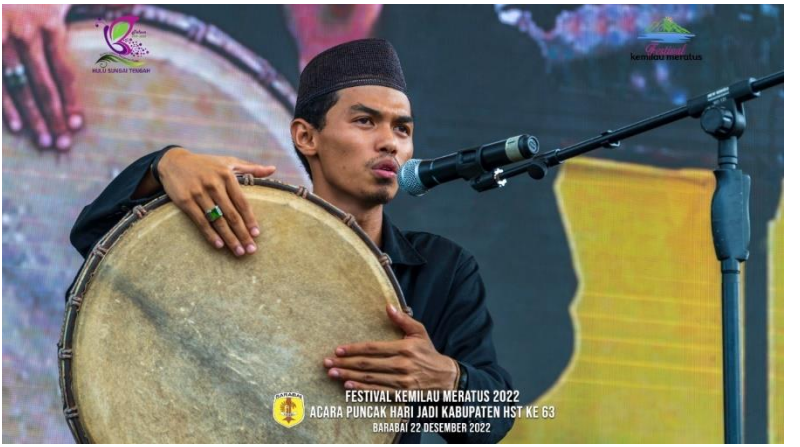
M Maulidan Anwar
(Sumber foto: Tribun Banjarmasin.com, 2019)



Muhammad Amin
(Sumber foto: dokumen pribadi)



Ahmad Nuryadin
(Sumber foto: dokumen pribadi)



Feryan
(Sumber foto: dokumen pribadi)

Pemertahanan Tradisi Lisan Legenda Balian terhadap Masyarakat Desa Paau: Kajian Sosiolinguistik

Achmad Akbari, Lydia Sela Ardine ,
Muhammad Rafiek, Noor Cahaya

Pendahuluan

Indonesia memiliki kekayaan budaya yang beragam, termasuk pulau Kalimantan Selatan. Kekayaan budaya yang dimiliki negara Indonesia, salah satunya adalah tradisi lisan. Tradisi lisan merupakan warisan budaya lokal takbenda yang diwariskan secara turun-temurun melalui mulut ke mulut (tidak dituliskan). Tradisi lisan memiliki nilai penting dalam melestarikan budaya bangsa, memperkuat identitas lokal, dan menanamkan nilai-nilai moral kepada generasi muda.

Kekayaan alam dan kebudayaan di Indonesia memuat cerita masing-masing untuk dikaji. Selain itu, menawarkan berbagai budaya yang unik dan menarik untuk dipelajari dari bahasa, ritual adat, kesenian, kuliner, kepercayaan masyarakat, dan kearifan lokal masyarakat yang menggambarkan filosofi kehidupan. Salah satu bentuknya ialah tradisi lisan legenda Batu Balian. Legenda ini berasal dari Batu Balian-Desa Paau, Kecamatan Aranio-Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan. Desa Paau memang terletak jauh dari perkotaan. Akses untuk menuju desa Paau harus menyeberang menggunakan perahu mesin di dermaga waduk Riam Kanan desa Tiwingan Lama. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banjar telah menetapkan Desa Paau sebagai salah satu destinasi wisata di

Kabupaten Banjar yang patut dijaga.

Sebagian dari masyarakat Desa Paau mempercayai bahwa wilayah Batu Balian merupakan tempat sakral. Tempat itu dipercayai sebagai gerbang gaib dan tempat komunikasi suku Dayak. Bukan hanya itu, mereka juga percaya bahwa Batu Balian adalah wujud dari seorang *balian* yang dikutuk menjadi batu. Cerita tersebut muncul ketika suku Dayak Meratus yang tinggal di Desa Paau melakukan ritual *batandik*. Ritual itu dipercaya akan menyembuhkan orang yang sakit. Ritual ini dilakukan dipimpin oleh kepala adat (tetua) dan pemanggilan roh halus oleh *balian*.

Selain tradisi lisan legenda Batu Balian. Sebagian masyarakat juga percaya adanya legenda orang sakti (*Balian*) yang berkomunikasi dengan penunggu wilayah Desa Paau. Legenda ini masih berkaitan dengan Batu Balian. Sebelum *Balian* dikutuk menjadi batu, ia pernah menyelamatkan Desa Paau. *Balian* melakukan pertapaan dan melakukan negosiasi agar hutan dan alam di Desa Paau bisa ditempati. hasil dari negosiasi tersebut melaksanakan upacara *sesarahan hutan*. Upacara *sesarahan hutan* dilakukan bertepatan pada malam bulan purnama yang sempurna. Upacara ini dilakukan dengan tujuan pengungkapan rasa syukur warga setempat kepada leluhur yang telah menjaga alam. Upacara ini harus menyajikan aneka kue dan makanan yang sudah disiapkan warga sejak pagi sebagai seserahan. Sebagian diletakkan di atas meja bundar yang ada di tengah-tengah balai adat, lalu sebagian lagi diletakkan di lantai yang lebih tinggi. Sajian yang harus ada ialah nasi kuning dan nasi wajik sebagai syarat sah.

Sesarahan hutan ini sikap dari Masyarakat Desa Paau terhadap tradisi lisan legenda Batu Balian. Masyarakat percaya legenda batu balian ini sudah ada sejak zaman dahulu (nenek moyang). Tradisi lisan melalui legenda ini cukup berpengaruh di tengah Masyarakat Desa Paau. Legenda ini sangat dipercaya

sehingga diadakan tradisi *sesarahan hutan* setiap tahunnya. Bahkan, Batu Balian dijadikan sebuah nama tempat. Batu Balian sesuatu gugusan batuan yang berada di tengah aliran sungai tayub. Cerita Batu Balian berawal dari pertarungan adu kesaktian kesatria suku Dayak.

Sosiolinguistik merupakan ilmu yang sangat penting dalam mengkaji bahasa pada masyarakat. Sederhananya, para sosiolinguis akan mencari tahu mengenai bahasa yang mempengaruhi Masyarakat atau Masyarakat yang mempengaruhi bahasa. Sosiolinguistik terbagi menjadi dua, yaitu sosiolinguistik mikro dan makro. Sosiolinguistik mikro berfokus pada ruang lingkup kecil, misalnya tegur sapa. Sedangkan sosiolinguistik makro mencakup ruang lingkup lebih besar seperti perilaku bahasa dengan lingkungan sosial (Rafiek, 2010). Semua akan dicari tahu para sosiolinguis berdasarkan teori dan penerapannya pada suatu peristiwa realita. Kajian sosiolinguistik sebenarnya memiliki cakupan yang luas, mulai dari menganalisis variasi bahasa (dialek, sosiolek, register, serta gaya bahasa), bahasa dan identitas, bahasa dan kekuasaan, bahasa dan pendidikan, bahasa dan perubahan sosial, hingga pemertahanan bahasa.

Kajian sosiolinguistik memiliki kaitan yang erat dengan pemertahanan tradisi lisan legenda *Balian* di Desa Paau. Sosiolinguistik meneliti hubungan antara bahasa dan masyarakat, termasuk bagaimana bahasa digunakan dalam konteks sosial sehingga melahirkan budaya. Sebagaimana pendapat dari Rafiek (2010) mendefinisikan sosiolinguistik sebagai studi bahasa dalam pelaksanaannya itu bermaksud/bertujuan untuk mempelajari bagaimana konvensi-konvensi tentang relasi penggunaan bahasa untuk aspek-aspek lain tentang perilaku sosial. Sejalan dengan pendapat tersebut, Isnaniah (2015) Sosiolinguistik didefinisikan sebagai disiplin ilmu yang mengkaji bahasa dan individu yang

menggunakannya dalam konteks masyarakat, serta sebagai bidang penelitian yang menguraikan hubungan antara bahasa dan faktor sosial, terutama variasi bahasa yang terkait dengan karakteristik masyarakat atau situasi sosial. Kemudian, didukung pendapat dari Ayu dan Hadiwijaya (2024) Fokus utama sosiolinguistik adalah untuk memahami variasi bahasa, termasuk yang terkait dengan perbedaan geografis, sosial, atau situasional.

Hal ini sangat relevan dengan penelitian tentang pemertahanan tradisi lisan, karena tradisi lisan merupakan bagian dari budaya masyarakat dan diwariskan melalui bahasa. Sosiolinguistik dapat membantu untuk memahami bagaimana bahasa digunakan dalam proses pemertahanan, seperti bagaimana cerita rakyat diceritakan. Sosiolinguistik dapat membantu untuk menganalisis bagaimana bahasa digunakan dalam tradisi lisan, seperti bagaimana penggunaan kata, kalimat, dan struktur bahasa dalam legenda Batu balian. Sosiolinguistik dapat membantu untuk mengidentifikasi faktor-faktor sosial dan budaya yang memengaruhi pemertahanan tradisi lisan, seperti pengaruh budaya modern, kurangnya minat generasi muda terhadap budaya lokal, dan kurangnya dokumentasi yang memadai.

Objek dan topik yang diangkat pada penulisan ini berdasarkan pertimbangan dari penulis serta keunikannya. Pertimbangan tersebut ialah sebagai salah satu referensi pembelajaran dan nilai sejarah. Keunikan yang terkandung pada artikel ini berupa tradisi lisan yang dipilih. Tradisi lisan yang dipilih merupakan faktor utama munculnya budaya *sesarahan hutan* sikap Masyarakat Desa Paau terhadap tradisi lisan legenda Batu balian. Legenda Batu Balian ini sangat erat dengan unsur kelokalan dan sangat jarang diteliti oleh orang lain. Artinya, ada unsur kebaruan pada penulisan artikel ini.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini mencoba

menjawab masalah-masalah sebagai berikut: Bagaimana Masyarakat Desa Paau dalam menyikapi tradisi lisan legenda *Balian*? Berdasarkan rumusan masalah yang telah ditentukan, didapatkan juga tujuan dari penulisan penelitian ini, yaitu menjelaskan pengaruh tradisi lisan legenda *Balian* terhadap sikap Masyarakat Desa Paau. Selain itu, tujuan penulisan ini dilakukan agar menjadi nilai sejarah. Seiring perjalanan waktu yang cukup panjang, situasi kondisi Masyarakat bisa berubah-ubah, dan pengaruh globalisasi yang cukup kuat. Tradisi lisan legenda Batu Balian akan tergeser dan akan musnah. Oleh karena itu, penulis berharap agar tulisan ini menjadi nilai sejarah dan saksi bahwa adanya tradisi lisan legenda Batu Balian ini di Batu Balian-Desa Paau, Kecamatan Aranio-Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan.

Metode yang dipakai untuk mencapai menjawabnya ialah deskriptif-kualitatif. Alasan memilih metode deskriptif-kualitatif karena sesuai dan sejalan dengan penelitian yang dilakukan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelajahi atau menjelaskan suatu fenomena, peristiwa, atau realitas sosial yang ada. Penelitian deskriptif berupaya untuk memberikan deskripsi tentang sejumlah variabel yang terkait dengan masalah dan unit yang sedang diteliti (Syahrizal, 2023:18-19). Penelitian deskriptif tidak mempertanyakan hubungan antar variabel yang ada, karena fokusnya adalah memberikan gambaran yang jelas tentang fenomena tersebut tanpa bermaksud untuk membuat asumsi tentang penyebab terjadinya fenomena tersebut.

Data yang digunakan pada penelitian ini adalah tradisi lisan legenda *Balian*. Sumber data penelitian ini berasal dari video (*youtube*) yang relevan, terpercaya, dan pastinya memuat legenda Batu Balian dan budaya *sesarahan hutan*. Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini berupa tuturan dari tokoh narasumber yang ada dalam video tersebut. Berikut ini

beberapa video yang dijadikan sebagai referensi legenda Batu Balian dan Masyarakat Desa Paau:

a) Video 1: https://youtu.be/GhUzawatGjg?si=UzNDftzvUiPnJUps
b) video 2: https://youtu.be/7q1ZhWLZMmA?si=0LohehdyU_rw2I0v
c) video 3: https://youtu.be/FMggeZG1pxI?si=qDSWPlyQ-TzjqCw-
d) Video 4: https://youtu.be/r4fEsQpEWV0?si=5mjfT7_4rovNJl3y
e) video 5: https://youtu.be/Rpw3WmkwgTg?si=q8C0EgtuQdVy9i7D

Data yang digunakan pada penelitian ini merupakan hasil dari studi dokumen dan pengumpulan video dari *youtube*. Studi dokumen melibatkan pengumpulan dan analisis pada sumber audio-visual untuk mendapatkan informasi mengenai legenda *Balian*. Kemudian, teknik pengumpulan video dari *youtube* ialah pengumpulan berbagai video yang diunggah melalui kanal *youtube*. Video tersebut telah disortir berdasarkan sumber terpercaya, misalnya dari konten, narasumber video, dan kanal *youtube* yang bersangkutan.

Setelah data berhasil dikumpulkan dilanjutkan langkah berikutnya ialah teknik analisis data. Teknik analisis data yang digunakan pada penelitian ini ialah teknik analisis isi. Analisis isi merupakan metode penelitian yang digunakan untuk memahami makna dan pesan yang terkandung dalam teks atau bentuk komunikasi lainnya. Teknik ini dapat diterapkan pada penelitian ini dengan cara mentranskripsikan dari beberapa video yang telah dikumpulkan sebagai sumber data. Teknik analisis isi digunakan untuk menganalisis penggunaan bahasa,

seperti dialek, aksen, dan penggunaan bahasa untuk memahami identitas sosial, latar belakang budaya, dan konteks situasi penutur.

Cerita ini berdasarkan dari video yang diunggah oleh kanal *youtube*, Andri Perjuangan, sebagai berikut: https://www.youtube.com/watch?v=GhUzawatGjg. Diakses pada 4 Mei 2024 terdapat pada durasi video (0:00-3:24).

Desa Paau sebuah perkampungan di pedalaman Meratus yang hanya dihuni 600 jiwa penduduk dengan 172 Kepala Keluarga. Desa ini terletak di Kecamatan Aranio Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan. Tempat ini menyimpan sebuah kisah Legenda Dayak Meratus Kalimantan Selatan "Batu Balian" yang mana tempat ini merupakan tempat suku Dayak adu kekuatan magis mungkin sudah cukup dikenal masyarakat khususnya bagi masyarakat kawasan Kalimantan Selatan. Tempat ini terisolir dan jarang didatangi oleh pendatang. Bahkan pemerintah daerah setempat jarang sekali bertandang ke kawasan ini yang mayoritas penduduknya menggantungkan hidup dengan bertani dan memanfaatkan hasil hutan. Desa Paau seperti ibarat mutiara terpendam di dasar laut lantaran memiliki bentang alam yang dapat memukau para wisatawan berkunjung kesini. Namun aura mistis disini masih sangat kuat sisa-sisa peradaban Suku Dayak pedalaman.

Terdapat beberapa objek wisata yang dibuka untuk wisatawan seperti puncak gunung haur bunak, air terjun mandin penyuluhan luar dan air terjun mandin penyuluhan dalam. Ditambah lagi dengan keindahan dan estetika susunan batu besar di sepanjang sungai berbatu yang disebut warga setempat sebagai batu balian. Keindahan alam di Desa ini masih berbalut mistis yang secara turun menurun diturunkan warga sekitar serta orang yang pernah datang ke tempat ini. Bahkan ada cerita beberapa warga lokal yang pernah mengalami hal

diluar nalar ketika berada di puncak gunung haur bunak. Mereka menyaksikan bambu berdahan duri bergerak-gerak melambai agar orang tersesat ditelan hutan padahal tidak ada sama sekali desir angin pada saat itu. Nama Batu Balian berasal dari tradisi lisan legenda Batu Balian yang kemudian dijadikan nama tempat. Tempat wisata Batu Balian memiliki cerita dibaliknya. Berikut beberapa legenda tradisi lisan yang berkembang di Desa Paau.

Legenda Batu Balian dan Adu Kesaktian Suku Dayak

Cerita ini berdasarkan dari video yang diunggah oleh kanal *youtube*, Kisah Tanah Dayak, sebagai berikut: https://www.youtube.com/watch?v=7q1ZhWLZMmA. Diakses pada 4 Mei 2024 terdapat pada durasi video (4:50-8:08).

Konon pada sebelum masuknya ajaran Islam, Desa Paau menjadi perkampungan Suku Dayak pedalaman pegunungan Meratus yang menganut kepercayaan animisme (mensucikan pohon dan memuja-muja roh para leluhur). Dalam kurun waktu tertentu, masih diadakan acara adat *Balian* dengan ritual *batandik* (tarian khusus memanggil roh gaib). Penari dalam ritual tersebut kerasukan roh halus. Lokasi Batu Balian dikeramatkan dan dianggap tempat sakral secara turun-temurun, sebagai pintu gerbang untuk menembus dimensi lain dan menjadi alat komunikasi antar suku Dayak yang tersebar di daerah lain. Bahkan lokasi ini diyakini masyarakat sekitar pada zaman dahulunya menjadi tempat ajang beradu kesaktian antara suku Dayak. Batu Balian merupakan sebuah legenda cerita rakyat yang diceritakan secara turun-temurun sejak orang tua zaman dahulu. Jadi, batu-batu tersebut dari kepercayaan orang tua dulu adalah manusia suku Dayak yang kemudian berubah menjadi batu.

Pada zaman dahulu kala, ada kelompok suku Dayak pedalaman yang sedang melakukan ritual Balian. Di dalam ritual Balian suku Dayak, jika ada orang yang sakit, maka bisa

diobati secara magis lewat ritual Balian itu. Maka berkumpulah orang-orang untuk menyaksikan ritual Balian itu sebagai sebuah hiburan sekaligus pengobatan kepada masyarakat di kala itu. Rumah-rumah pun didirikan untuk tempat orang bebalian. Lengkap dengan pemain musik, ada yang menabuh gendang, memukul gong dan lain-lain sebagai sarana pemanggil roh para leluhur, sehingga suasana desa ramai pada saat itu karena setiap warga berkumpul untuk menyaksikan. Pada saat ritual Balian berlangsung, ada seseorang pemukul gendang yang bisa dikatakan kurang normal tingkah lakunya. Dia membawa pemukul gendang yang terbuat dari buntut kera putih yang sudah dikeringkan lalu dipukul-pukul ke gendangnya dalam acara ritual itu. Melihat kejadian itu, maka Tetua Adat menegurnya, namun dia tetap saja melakukannya dan mengacuhkan kata-kata dari Tetua Adat itu. Karena tidak mau menuruti kata Tetua Adat, maka pada saat itu juga terjadilah peristiwa alam yang tidak biasa di desa itu, sehingga membuat orang-orang desa yang melaksanakan Balian panik dan berlari ketakutan kesana kemari. Para orang-orang yang *bebalian* lari ke tengah, sedangkan rumah-rumah yang mereka buat untuk ritual itu pun porak-poranda terbagi ke hulu dan ke hilir, pelatarannya ke arah hulu dan panggungnya di bagian hilir. Langsung seketika itu juga pelataran yang di hulu, orang-orang Balian yang lari ke tengah dan panggungnya yang di bagian hilir semuanya berubah menjadi batu, yang hingga kini masyarakat sekitar menamainya dengan sebutan Batu Balian.

Legenda Perang Ilmu dan Penari Wanita Kesurupan

Dalam kurun waktu tertentu, masih diadakan acara Adat Balian dengan ritual Batandik atau tarian khusus memanggil roh gaib. Penari dalam ritual tersebut akan kerasukan roh halus. Cerita dimulai dengan konflik antara dua tokoh utama yang mahir dalam ilmu sihir atau ilmu kebatinan. Keduanya saling bersaing untuk membuktikan kehebatan ilmu mereka masing-

masing. Pertarungan mereka tidak hanya berlangsung di bidang fisik, tetapi juga dalam dimensi spiritual dan magis. Di tengah-tengah pertempuran, muncul seorang penari wanita cantik yang tiba-tiba kesurupan oleh roh atau kekuatan gaib. Penari tersebut menjadi medium atau perantara bagi kekuatan supranatural yang ingin berbicara atau berinteraksi dengan dunia manusia melalui tubuhnya. Lokasi Batu Balian dikeramatkan dan dianggap tempat sakral secara turun temurun. Tempat tersebut dianggap pintu gerbang untuk menembus dimensi lain, menjadi alat komunikasi antar suku Dayak yang tersebar di daerah lain. Bahkan, lokasi ini diyakini masyarakat sekitar menjadi ajang beradu sakti antara suku Dayak.

Tradisi lisan legenda Batu Balian merupakan salah satu warisan budaya takbenda yang diwariskan secara turun-temurun di Desa Paau, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan. Legenda ini menceritakan tentang seorang pahlawan sakti bernama Batu Balian yang memiliki kekuatan luar biasa dan mampu mengalahkan musuh-musuhnya.

Legenda Komunikasi Seorang Sakti dengan Penunggu Wilayah Desa Paau

Legenda ini berdasarkan kisah dari Ketua Lembaga Adat Desa Paau, Halidi. Cerita tersebut di dapatkan dari video yang diunggah melalui *youtube*, sebagai berikut:

https://youtu.be/r4fEsQpEWV0?si=5mjfT7_4rovNJl3y, diakses pada 4 Mei 2024 terdapat pada durasi video (3:38-5:50).

Zaman dahulu itu di desa ini diliputi kabut, artinya kada kawa diliat dan tak bisa dimasuki oleh orang lain (hutannya balum tabuka). Nah, pada saat itu ada seorang sakti (orang pintar) yang berkunjung ke wilayah Desa Paau ini, dalam arti bahasa di Muhara Kalaan (nang tatutup ni). Nah, berkunjung ka situ "ada apa garang jadi kada kawa dilihati?". Oh! ternyata, ada penunggunya. Lalu, orang sakti/orang

pintar tadi, betapa di wilayah nang kada kawa diliat tadi. Nah, maka terjadilah komunikasi antara penunggu wilayah di sini lawan orang betapa tadi. Jadi, orang betapa tadi meminta, supaya hutan atau wilayah di sini kawa dimasuki oleh orang atau kawa diliat. Nah, jadi ujar nang ampun wilayah "bisa dilihat asal sanggup melaksanakan permintaan ku nih!". "napa permintaan pian?". "sanggupkah meulah akan nasi wajik segantang, nasi kuning segantang?!" "napabila sanggup InsyaAllah aku buka akan wan aku lihat akan". Pada waktu itu, disanggupi. "pelaksanaannya kayak apa?" "artinya setiap tahun itu sekali, waktunya bulan purnama". Setelah digawi, disarah akan, kada sampat lawas, siang harinya tabuka wilayah ini (kalihatan gunung Kahung, Gunung haur bunak). Artinya diberi izin sudah untuk malihat dan memasuki. Jadi, parjanjian tadi tarus-menarus dilaksanakan, sampai ke generasi kami (sudah ampat generasi).

Kisah diatas berdasarkan transkrip asli dari video tersebut. Agar cerita di atas dapat dipahami dengan mudah, peneliti menyederhanakan dan menterjemahkannya ke bahasa Indonesia. Pada zaman dahulu diceritakan bahwa situasi dan kondisi Desa Paau tertutup kabut tebal. Hingga ada seseorang yang dipercaya sakti (*Balian*) berkunjung ke Desa Paau. Orang tersebut mencari tahu "ada hal apa sehingga tidak bisa dilihat (tertutup kabut) desa ini?". Setelah dicari tahu, ternyata ada penunggu Desa Paau (makhluk gaib). Kemudian, orang sakti tersebut melakukan pertapaan di wilayah yang tidak bisa dilihat (tertutup kabut). Pada saat proses pertapaan itu terjadilah komunikasi antara penunggu wilayah dengan orang sakti. Singkat cerita, hasil dari komunikasi antara penunggu wilayah (makhluk gaib) dengan orang sakti tersebut ialah berupa permintaan dari penunggu wilayah. Permintaan tersebut harus disanggupi dan dilaksanakan agar wilayah ini bisa terlihat lagi (kabut menghilang). Permintaan dari penunggu wilayah ialah dibuatkan nasi wajik 10 litar dan nasi kuning 10 litar. Setelah diberi tahu syarat agar desa tersebut bisa dilihat dan dihuni. Setelah itu, mereka melanjutkan komunikasi

dan bertanya "bagaimana cara pelaksanaannya?". Kemudian, penunggu wilayah tersebut mengatakan bahwa pelaksanaannya setiap tahun satu kali pada saat bulan purnama. Pada saat itu masyarakat Desa Paau melaksanakan kegiatan upacara *sesarahan hutan* pertama kalinya. Tidak berlangsung lama, hutan Desa Paau pada siang hari langsung bisa terlihat (diberi izin oleh penunggu wilayah).

Ritual adat seserahan hutan Desa Paau

Berdasarkan cerita dari kanal *youtube* Wisata Kalimantan, sebagai berikut:

https://youtu.be/r4fEsQpEWV0?si=5mjfT7_4rovNJl3y.

Video tersebut diakses pada 4 Mei 2024 (terdapat pada durasi video (1:44-40:28). Masyarakat Desa Paau percaya bahwa nenek moyang mereka dihidupi oleh hutan. Hingga saat ini Ritual adat seserahan hutan Desa Paau Kecamatan Aranio merupakan ritual yang masih dipertahankan oleh warga Desa. Kegiatan ini dilaksanakan untuk berpartisipasi melestarikan hutan dengan cara adat dan budaya, sehingga diharapkan tumbuh pola pendidikan bagi generasi muda dalam ikut serta peduli dan melestarikan hutan berkelanjutan.

Berdasarkan hal tersebut ritual *sesarahan hutan* merupakan sikap dari Masyarakat Desa Paau dalam mempercayai salah satu tradisi lisan legenda "Komunikasi Seorang Sakti dengan Penunggu Wilayah Desa Paau". Ritual ini dilaksanakan sebagai wujud rasa syukur kepada Tuhan Yang maha Esa atas limpahan karunia atas hasil alam yang mereka dapatkan dan menjalankan adat terdahulu. Cerita legenda "Komunikasi Seorang Sakti dengan Penunggu Wilayah Desa Paau" yang masih melekat di benak masyarakat menumbuhkan rasa menghargai dan menghormati kekayaan hutan mereka dengan cara menyelenggarakan ritual adat setiap tahunnya. Lebih tepatnya

ritual ini dilaksanakan pada malam bulan purnama. Ritual ini dilakukan oleh masyarakat Desa Paau dengan bergotong royong. Sebelum acara *sesarahan hutan* dimulai, beberapa dari masyarakat Desa Paau manampilkan bela diri lokal. bela diri tersebut diberi nama *bakuntau*. Setelah acara bela diri dan diwaktu malam hari, upacara *sesarahan hutan* dilakukan. Kegiatan ini berisikan pembacaan doa-doa secara agama islam oleh para tokoh adat. Setelah prosesi adat selesai dilaksanakan, makanan yang dimasak seperti nasi wajik, nasi kuning, lamang dan lainnya akan dibagikan kepada para tamu dan pengunjung. Ritual adat ini sudah dilaksanakan warga setempat setiap tahunnya sejak tahun 1800-an, karena merupakan adat turun temurun.

Bentuk Pemertahanan

Pemertahanan terhadap tradisi lisan legenda *Balian* yang ada pada Desa Paau telah dilakukan pemertahanan melalui berbagai media, yaitu lisan, tulisan, dan video. Pemertahanan lisan dilakukan melalui cerita rakyat yang dituturkan oleh para tetua kepada generasi muda. Cerita rakyat ini biasanya diceritakan pada acara-acara tertentu, seperti malam adat, ritual panen, atau saat berkumpul bersama keluarga. Pemertahanan tulisan dilakukan melalui teks-teks yang ditulis dalam bahasa lokal maupun bahasa Indonesia. Teks-teks ini dapat berupa cerita rakyat, puisi, atau lagu yang terinspirasi dari legenda Batu Balian. Teks-teks ini biasanya disimpan di rumah-rumah adat atau di museum desa. Pemertahanan melalui video dilakukan melalui media sosial, salah satunya ialah *youtube*. Pemertahanan melalui video harus memuat narasumber yang terpercaya. Narasumber yang dimuat dalam video bisa tokoh terkemuka di Desa Paau seperti ketua adat atau kepala Desa Paau.

Kajian Sosiolinguistik

Beberapa legenda tradisi lisan telah dijabarkan dan telah dilakukan pemertahanan terhadap tradisi lisan tersebut. Beberapa tradisi lisan legenda di desa Paau merupakan media yang digunakan untuk menyampaikan nilai-nilai budaya, moral, dan identitas sosial. Salah satu cara tradisi lisan legenda menandakan identitas sosial melalui penggunaan bahasa. Berikut ini beberapa penggunaan bahasa yang ditemukan dari beberapa tradisi lisan legenda di Desa Paau:

Penggunaan bahasa pada beberapa tradisi lisan legenda Balian di Desa Paau

Legenda tradisi lisan yang diceritakan langsung oleh Ketua Lembaga Adat Desa Paau (Halidi) dengan judul "Legenda Komunikasi Seorang Sakti dengan Penunggu Wilayah Desa Paau". Beliau menceritakan legenda tersebut dalam bahasa yang bercampur, yaitu bahasa Indonesia bercampur bahasa Banjar. Hal ini dikarenakan kuatnya bahasa ibu (bahasa Banjar) dapat memengaruhi bahasa Indonesia yang seharusnya digunakan. akan tetapi, penggunaan bahasa Banjar dalam legenda ini menunjukkan identitas sosial masyarakat Desa Paau sebagai penutur bahasa Banjar.

Setelah itu, ada tradisi lisan legenda "batu balian dan adu kesaktian suku Dayak". Tradisi lisan ini memang dibawakan menggunakan bahasa Indonesia. Akan tetapi, penamaan "Balian" sudah mencerminkan identitas bahwa legenda ini berasal dari suku Dayak (lebih khusus Dayak Ngaju dan Dayak Meratus). Kata "Balian" pada Suku Dayak merujuk pada sebutan untuk seorang rohaniawan dalam agama Kaharingan. Balian bertugas memimpin ritual keagamaan, berkomunikasi dengan roh leluhur, dan membantu masyarakat dalam berbagai hal, seperti penyembuhan, pengusiran roh jahat, dan penyelesaian konflik. Balian memiliki pengetahuan yang mendalam tentang adat istiadat, ritual, dan kepercayaan agama

Kaharingan.

Dialek dan aksen

Dialek mengacu pada variasi bahasa yang digunakan oleh sekelompok orang dalam wilayah geografis tertentu atau komunitas sosial tertentu. Dialek memiliki ciri khasnya sendiri dalam hal tata bahasa, kosakata, pengucapan, dan intonasi. Misalnya dialek yang digunakan pada tradisi lisan "legenda komunikasi seorang sakti dengan penunggu wilayah Desa Paau". Terdapat dialek khas bahasa Banjar seperti imbuhan awalan "ta". Awalan "ta" memiliki fungsi sama awalan "ter" dalam bahasa Indonesia. Awalan "ta" ditemukan pada kata "*tabuka* dan *tatutup*" artinya "terbuka dan tertutup". Setelah itu, ada penggunaan khas kata depan "ka" yang mana fungsinya sama dengan "ke" dalam bahasa Indonesia. Kata depan ini didapati pada kata "*ka situ*" artinya "ke situ".

Aksen mengacu pada variasi bahasa yang digunakan oleh individu atau sekelompok kecil orang. Aksen memiliki ciri khasnya sendiri dalam hal pengucapan, nada suara, dan intonasi. misalnya pada tradisi lisan "legenda komunikasi seorang sakti dengan penunggu wilayah Desa Paau". Terdapat aksen khas bahasa Banjar seperti pada kata "*disarah akan* dan *tarus-menarus*" artinya "diserahkan dan terus-menerus". Ada perubahan bunyi huruf yaitu, "E" (jika dalam bahasa Indonesia), ketika pada bahasa Banjar menjadi huruf "A". Aksen ini dikenal sebagai bahasa Banjar hulu.

Beberapa penelitian sebelumnya telah mengangkat topik antara sosiolinguistik dan tradisi lisan sebelum dilakukannya penelitian ini. Jika dilihat dari fokus penelitian. Penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya karena fokus penelitian ini pada pemertahanan tradisi lisan legenda *Balian* di Desa Paau. Fokus penelitian ini merupakan aspek yang unik dan belum banyak diteliti. Penelitian ini juga berbeda dengan penelitian sebelumnya karena menggunakan pendekatan sosiolinguistik.

Pendekatan sosiolinguistik memungkinkan untuk memahami bagaimana bahasa digunakan dalam proses pemertahanan tradisi lisan, dan bagaimana faktor-faktor sosial dan budaya memengaruhi proses tersebut. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baru dalam memahami masalah pemertahanan tradisi, khususnya pemertahanan tradisi lisan. Pengetahuan ini dapat membantu untuk melestarikan tradisi lisan legenda *Balian* dan tradisi lisan lainnya di Indonesia.

Penelitian dari Stepanus, dkk (2014) mengangkat topik mengenai "Pantang Larang Masyarakat Dayak Sungkung Kecamatan Siding Kabupaten Bengkayang (Suatu Kajian Sosiolinguistik)". Penelitian tersebut sejalan dengan penelitian yang dilakukan saat ini. Pada artikel tersebut mengangkat objek *pantang* dan *larang*. Objek tersebut merupakan bagian dari tradisi lisan yang berkembang di tengah masyarakat, terutama masyarakat Dayak. Ilmu sosiolinguistik digunakan dalam penelitian untuk mempelajari bahasa dalam kaitannya dengan adat istiadat dan tradisi masyarakat Sungkung Dayak. Penelitian ini menggunakan analisis sosiolinguistik untuk mengeksplorasi makna, fungsi, klasifikasi, dan posisi sosial dari larangan pantang dalam komunitas Dayak Sungkung.

Penelitian dari Anekawati (2022) mengangkat topik sosiolinguistik yang berhubungan dengan tradisi lisan mantra "Kajian Mantra Dewi Sri Yang Mengandung Unsur *Consultive* dan *Emotive* Di Lingkungan Perkebunan Teh Kemuning, Karanganyar (Pendekatan Sosiolinguistik". Penelitian ini berfokus pada mantra Dewi Sri dalam pertunjukan tari Bedhoyo Pucuk Putri di daerah perkebunan teh Kemuning, Karanganyar, menggunakan pendekatan sosiolinguistik untuk menganalisis fenomena bahasa untuk berdampak pada pelestarian alam. Studi ini mengidentifikasi empat gaya bahasa (beku, formal, intim, konsultatif) dan empat fungsi gaya register (emotif, konatif, puitis, metalingual) yang ada dalam mantra Dewi Sri

selama pertunjukan tari. Sosiolinguistik digunakan untuk mengidentifikasi fenomena bahasa yang ada dalam mantra dan bagaimana mereka berkontribusi pada pelestarian lingkungan di lingkungan perkebunan teh. Analisis sosiolinguistik membantu mengungkap signifikansi sosial dan budaya penggunaan bahasa dalam konteks mantra Dewi Sri, menekankan peran mereka dalam menumbuhkan kohesi masyarakat, rasa syukur, dan pengelolaan lingkungan.

Penelitian ini juga sejalan seperti penelitian Khoir dan Purba (2022) dengan topik "Upacara Adat Saur Matua Etnis Batak Toba: Analisis Peristiwa Tutur". Penelitian ini berfokus pada upacara etnis tradisional Batak Toba yang disebut Saur Matua, secara khusus menganalisis peristiwa pidato atau "peristiwa tutur" yang terjadi selama acara budaya ini. Artikel ini terkait erat dengan sosiolinguistik karena berfokus pada analisis peristiwa pidato dalam konteks budaya kelompok etnis Batak Toba selama upacara Saur Matua. Sosiolinguistik meneliti hubungan antara bahasa dan masyarakat, termasuk bagaimana bahasa digunakan dalam konteks sosial yang berbeda dan dampaknya terhadap komunikasi. Dalam penelitian ini, analisis peristiwa pidato selama upacara Saur Matua memberikan wawasan tentang aspek sosiolinguistik komunikasi dalam komunitas Batak Toba.

Setelah itu, penelitian dari Aswan, dkk (2023) dengan topik "*Heritage Language* Sebagai Identitas Etnis Anak Imigran Indonesia Di Malaysia: Studi Sosiolinguistik dalam Pewarisan Bahasa". Artikel tersebut menjabarkan mengenai makalah penelitian berfokus pada krisis identitas yang dihadapi oleh anak-anak migran Indonesia di Malaysia, menekankan urgensi mempelajari fenomena ini. Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan bagaimana praktik bahasa warisan memperkuat identitas etnis anak-anak migran Indonesia di Malaysia, menggunakan pendekatan sosiolinguistik kualitatif

untuk penelitian ini. Sosiolinguistik membantu dalam menggambarkan situasi bicara melalui bahasa, dialek, atau gaya linguistik yang digunakan setiap hari, berkontribusi pada pemahaman komprehensif tentang warisan bahasa dan identitas etnis di antara komunitas migran.

Kesimpulan

Tradisi lisan adalah warisan yang disampaikan secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Ini mencakup cerita, lagu, puisi, legenda, dongeng, mitos, serta pengetahuan lain yang ditransmisikan melalui kata-kata, nyanyian, atau bentuk-bentuk ekspresi lisan lainnya. Tradisi lisan sering kali menjadi bagian integral dari identitas suatu masyarakat atau kelompok etnis, dan mereka memainkan peran penting dalam menjaga dan meneruskan nilai-nilai, kepercayaan, sejarah, dan pengetahuan dalam budaya tersebut. Lahirnya beberapa tradisi lisan legenda yang ada di Desa Paau ini dijadikan sebagai warisan berharga yang melahirkan budaya, seperti tradisi budaya *sesarahan hutan*.

Peneliti menyadari bahwa sudah banyak yang mengangkat topik pemertahanan terhadap tradisi lisan ini. Akan tetapi topik pemertahanan tradisi lisan yang dikomparasikan dengan kajian sosiolinguistik tidak terlalu banyak dilakukan. Sebagai rekomendasi dari penelitian ini ialah melakukan studi komparatif antara kajian sosiolinguistik dengan tradisi lisan daerah lainnya. Hal ini bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih luas tentang pelestarian dan transmisi warisan budaya. Selain itu, penelitian topik ini juga bisa dikaitkan dengan penelitian pengajaran, misalnya pemertahanan tradisi lisan pada siswa sekolah x. Tujuan dikaitkan dengan pengajaran ialah agar tumbuh rasa peduli dan bangga pada diri siswa terhadap tradisi lisan yang mereka miliki. Bisa juga dijadikan penelitian yang lebih luas lagi,

misalnya pemertahanan tradisi lisan pada masyarakat desa/kab/kota x. Hal ini akan menjadi lebih bagus lagi karena menjadi sebuah usaha besar untuk mempertahankan tradisi lisan di tengah masyarakat langsung.

Daftar Rujukan

Andri. P. (2021). Legenda Batu Balian Kalimantan Selatan. Diakses tanggal 4 Mei 2024 dari https://www.youtube.com/watch?v=GhUzawatGjg.

Anekawati, F. (2022). Kajian Mantra Dewi Sri yang Mengandung Unsur Consultive dan Emotive di Lingkungan Perkebunan Teh Kemuning, Karanganyar (Pendekatan Sosio Linguistik). Jantra, 17(1), 29-40.

Aswan, A., Hermawan, D., & Amir, A. (2023). Heritage Language Sebagai Identitas Etnis Anak Imigran Indonesia Di Malaysia: Studi Sosiolinguistik dalam Pewarisan Bahasa. Sirok Bastra, 11(2), 133-148.

Ayu, C. S., & Hadiwijaya, M. (2024). Sosiolinguistik: Hubungan Antara Bahasa dan Masyarakat. Argopuro: Jurnal Multidisiplin Ilmu Bahasa, 2(1), 19-27.

Busu, B. (2020). Sesarahan Hutan Desa Pa'au 2020. Diakses tanggal 4 Mei 2024 dari https://www.youtube.com/watch?v=r4fEsQpEWV0.

Dayak, K.T. (2021). Misteri Haur Bebunak dan Batu Balian. Diakses tanggal 4 Mei 2024 dari https://youtu.be/7q1ZhWLZMmA?si=BnCP8s61ZR-o6cvJ.

Isnaniah, S. (2013). Kajian sosiolinguistik terhadap bahasa Dakwah aktivis Dakwah kampus (ADK) Surakarta. KARSA Journal of Social and Islamic Culture, 21(2), 270-284.

Kalimantan, W. (2022). Sesarahan Hutan Desa Paau-Kab. Banjar-Wisata Kalimantan. Diakses tanggal 4 Mei 2024 dari https://www.youtube.com/watch?v=FMggeZG1pxI.

Khoir, A. L., & Purba, A. R. (2022). Analisis Peristiwa Tutur dalam Upacara Adat Saur Matua Etnis Batak Toba: Kajian Sosiolinguistik Universitas Sumatera Utara. Kompetensi, 15(2), 187-193.

Paau. (2021). Asal-Usul Ritual Upacara Sesarahan Hutan dan Di Desa

Paau Kecamatan Aranio. Diakses tanggal 4 Mei 2024 dari https://www.youtube.com/watch?v=Rpw3WmkwgTg.

Rafiek, M. (2010). Dasar-Dasar Sosiolinguistik. Yogyakarta: Pustaka Prisma.

Syahrizal, H., & Jailani, M. S. (2023). Jenis-Jenis Penelitian dalam Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif. QOSIM: Jurnal Pendidikan, Sosial & Humaniora, 1(1), 13-23.

Stepanus., Sulissusiawan, A., & Seli, S. (2014). Pantang Larang Masyarakat Dayak Sungkung Kecamatan Siding Kabupaten Bengkayang (Suatu Kajian Sosiolinguistik). *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa (JPPK)*, *3*(6).

Pewarisan Tradisi Lisan *Bapidara* sebagai Upaya Pelestarian Budaya Pengobatan Tradisional Masyarakat Banjar

Istiqomah HM, Wardiman , Yullya Natae , Muhammad Luthfi

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara dengan keragaman suku dan budaya di dalamnya. Keberagaman tersebut dapat menciptakan dan memperkuat persepsi bahwa satu individu berbeda dari individu lain. Tidak sebatas sebagai identitas, budaya di setiap daerah tentunya membagikan bahan kajian yang luas dan membagikan manfaat di tengah kehidupan masyarakat.

Berbicara tentang kebudayaan, contoh kebudayaan yang akrab di kalangan masyarakat adalah tradisi lisan. Elvandari (2020) mengatakan bahwa tradisi bisa dikatakan sesuatu yang diwariskan secara turun temurun, oleh karena fungsi dari tradisi tersebut dirasa terus mempunyai manfaat bagi masyarakat tempat tradisi itu lahir dan berkembang, akhirnya dengan segala upaya, masyarakat pemilik tradisi tersebut akan secara bersama-sama berupaya untuk dapat melestarikan kegiatan tradisi tersebut. Salah satu jenis tradisi Indonesia ialah adanya tradisi pengobatan tradisional. WHO (*World Health Organization*) mengatakan bahwa pengobatan tradisional merupakan hasil praktik yang didasari oleh teori, keyakinan, dan pengalaman suatu budaya. Pengobatan tradisional

umumnya tidak hanya digunakan sebagai pemeliharaan kesehatan secara fisik, tetapi juga secara mental.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, salah satu tradisi pengobatan tradisional di Indonesia yaitu tradisi *bapidara*. Rico (2024) mengatakan bahwa *bapidara* merupakan salah satu teknik pengobatan yang berasal dari masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan, lebih tepatnya berasal dari masyarakat Dayak Meratus. Akan tetapi, tradisi ini sudah mendapat pengaruh agama Islam. Saat ini, tradisi *bapadira* sudah tersebar di berbagai daerah Kalimantan Selatan, tidak terkecuali di Kelurahan Desa Mekar, Martapura Timur. Nama penyakit orang yang *bapidara* disebut *kapidaraan*. *Kapidaraan* adalah sejenis penyakit yang tidak dapat dideteksi secara medis namun dapat diobati dengan cara *bapidara*. *Kapidaraan* bukan sekadar penyakit demam pada umumnya. Demam yang diderita oleh orang yang kapidaraan terkait dengan adanya pengaruh kekuatan gaib yang biasanya menyerang anak dan balita, akan tetapi tidak menutup kemungkinan juga menyerang orang dewasa.

Di era modern ini, dapat dikatakan bahwa eksistensi tradisi lisan mulai memudar. Terlebih, tidak sedikit penelitian yang menyatakan bahwa banyak kalangan muda yang belum mengenal berbagai tradisi lisan, tidak terkecuali tradisi lisan di daerah mereka sendiri. Hal ini karena, kalangan muda saat ini lebih fokus pada sesuatu yang berbau modern (Yandi: 2023). Selain itu, kalangan muda yang tidak mengenal atau acuh terhadap tradisi di daerah mereka ialah mereka yang terkena dampak negatif dari berkembangnya teknologi. Kalangan muda saat ini cenderung bersikap individualis dan jarang bersosialisasi dengan masyarakat. Akhirnya, hal yang demikian membuat mereka jarang ikut serta dalam pelestarian budaya di daerah mereka. Padahal, Emilia (2023) mengatakan bahwa pelestarian warisan budaya bangsa merupakan ikhtiar untuk memupuk kebanggaan nasional dan memperkokoh jati diri

bangsa.

Pada dasarnya, pelestarian tradisi lisan tidak hanya dapat dilakukan oleh pewaris tradisi tersebut dengan memakai tradisi yang diwariskan. Pelestariannya juga dapat dilakukan dengan beragam cara mulai dari mempelajari tradisi yang ada; memperkenalkan tradisi tersebut; dan lain-lain. Akan tetapi, kekuatan untuk mempertahankan tradisi tersebut bergantung pada ketangguhan masyarakat pendukung tradisi tersebut untuk tidak terpengaruh oleh perubahan zaman yang berpotensi menggeser nilai-nilai tradisi yang selama ini sudah ditanamkan kepada generasi penerus secara turun temurun.

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini mendeskripsikan pelaksanaan tradisi lisan *bapidara* pada masyarakat Banjar; mendeskripsikan proses pewarisan tradisi lisan bapidara oleh masyarakat Banjar; dan mendeskripsikan peran masyarakat Banjar dalam mempertahankan tradisi lisan bapidara sebagai budaya pengobatan tradisional.

Daerah yang menjadi objek tulisan ini adalah Jalan KH Anang Sya'rani Arief, nomor 15, Kelurahan Desa Mekar, Kecamatan Martapura Timur. Lokasi tersebut mudah dijangkau oleh penulis sehingga data-data mudah diperoleh. Selain itu, berdasarkan informasi dari masyarakat sekitar Martapura, tempat tersebut sering dikunjungi untuk mengobati *kapidaraan*.

Pelaksanaan Tradisi Lisan Bapidara pada Masyarakat Banjar

Tradisi *bapidara* termasuk tradisi masyarakat Banjar, tidak terkecuali masyarakat yang tinggal di Desa Mekar, Kecamatan Martapura Timur, Kabupaten Banjar, di Kalimantan Selatan. Orang yang dapat melakukan *bapidara* disebut *pamidara* (Aulia: 2023). Tradisi *bapidara* dilakukan oleh seseorang yang memang merupakan keturunan dari generasi sebelumnya yang juga memiliki keturunan *pamidara*. Seseorang yang ingin *bapidara*

umumnya mendatangi rumah *pamidara*, namun jika orang tersebut benar-benar merasa sakit dan tidak dapat mendatangi rumah *pamidara*, *pamidara* dapat mendatangi orang yang *kapidaraan*. Sebagai aturan dari generasi ke generasi, tradisi ini harus dilakukan sore hari. Jika dalam keadaan terdesak pasien meminta untuk *bapidara* selain pada waktu yang ditentukan, maka *pamidara* akan tetap bersedia mengobati pasien. Akan tetapi, berdasarkan pengalaman *pamidara* yang menjadi informan pada penelitian ini, tradisi *bapidara* yang dilakukan selain pada waktu yang ditentukan tidak akan manjur.

Berdasarkan informasi dari Ibu Syarifah Syifa selaku narasumber (*pamidara*) pada penelitian ini, *kapidaraan* bukan sekadar demam biasa yang dapat disembuhkan secara medis. *Kapidaraan* biasanya disebabkan oleh adanya sapaan dari makhluk halus. Orang yang *kapidaraan* biasanya adalah orang yang baru saja pulang dari perjalanan yang dalam perjalanan tersebut memang melintasi tempat yang diyakini akan banyaknya makhluk gaib. Tempat tersebut seperti hutan, gunung, kuburan, dan lain-lain. Penyebab *kapidaraan* pada anak-anak umumnya juga dapat terjadi karena anak tersebut keluar rumah atau bermain pada waktu senja. Tradisi *bapidara* tidak dapat dilakukan sebelum seseorang melakukan perjalanan tersebut atau dengan alasan menjaga diri dari gangguan makhluk halus sewaktu di perjalanan. Selain disebabkan oleh hal-hal tersebut, *kapidaraan* juga dapat dialami setelah seseorang melayat. Dengan adanya perbedaan sebab, berbeda pula pelaksanaan *bapira* yang dilakukan.

Berdasarkan informasi dari narasumber (*pamidara*), setiap *pamidara* memiliki masing-masing proses pelaksanaan *bapidara*. Akan tetapi, pada dasarnya tujuan dilakukannya *bapidara* tetaplah sama, yaitu untuk menyembuhkan penyakit yang tidak terdeteksi secara medis. Berdasarkan informasi yang diperoleh dari masyarakat Kabupaten Banjar selain Masyarakat Desa

Mekar, bahan untuk *bapidara* pada dasarnya adalah daun bidara, kunyit, dan kapur sirih. Terlebih, kata *bapidara* merujuk dari daun bidara, yaitu daun yang dipercaya masyarakat Banjar dapat mengusir roh-roh jahat (Megawati: 2022). Berbeda dengan *bapidara* yang dilakukan oleh pamidara Syarifah Syifa, beliau mengatakan bahwa bahan yang disediakan untuk *bapidara* hanyalah kunyit dan kapur sirih. Melalui observasi yang peneliti lakukan ketika Ibu Syarifah Syifa mengobati pasien, peneliti memang tidak melihat adanya daun bidara. Adapun kunyit yang disediakan diparut dengan *parodon* (parutan kelapa). Setelah itu dicampur dengan kapur, kemudian *ditawar* (dibacakan bacaan tertentu yang dipercaya *pamidara* dapat menyembuhkan sakit). Setelah itu, *pamidara* mengobati pasien dengan cara mengoleskan ramuan yang sudah dibacakan tersebut ke dahi, tangan, kedua siku tangan, dan lain-lain sampai ke kaki. Menurut *pamidara*, bagian-bagian tubuh tersebut memang sudah menjadi khas tempatnya *bapidara*. Namun, ada pula *pamidara* lain yang mengoleskan di bagian tubuh tertentu saja. Setelah itu, *pamidara* memutarkan parang ke atas kepala pasien. Tujuan dilakukannya hal tersebut adalah untuk mengukur semangat pasien. Ibu Syarifah Syifa meyakini bahwa orang yang *kapidaraan* telah kehilangan semangat. Hal tersebut nampak dari kondisi fisik pasien yang lemas dan wajah yang pucat. Dengan mengukur semangat pasien, diharapkan dapat mengembalikan semangatnya.

Selain bahan-bahan yang telah disebutkan di atas, Ibu Syarifah Syifa terkadang juga menambahkan *nyiur* dan gula merah sebagai pelengkap. Setelah *bapidara*, *pamidara* memberi pesan kepada pasien untuk tidak mandi hingga keesokan harinya. Semisal pasien tersebut *bapidara* pada pukul 4 sore, maka pasien hanya diperbolehkan mandi setelah besok pagi. Hal ini agar ramuan yang sudah dioleskan meresap ke tubuh pasien. Akan tetapi, bukan berarti pasien dilarang untuk berwudhu.

Berkaitan dengan adanya variasi dalam pelaksanaan tradisi *bapidara*, Ibu Syarifah Syifa mengatakan bahwa terkadang ada orang yang mengukur semangat dengan memutarkan parang di atas kepala pasien, namun ada pula orang yang mengganti fungsi parang tersebut dengan benda lain seperti bakul dan daun pisang. Bahkan, ada pula pada tradisi *bapidara* yang juga dilakukan oleh *pamidara* lain asal Kecamatan Martapura Timur, pasien diminta untuk menendang bakul. Bagi beliau, penggunaan bakul pada tradisi *bapidara* biasanya untuk seseorang yang baru saja melayat atau ditinggal mati. Beliau mencontohkan bahwa setelah seseorang yang dekat dengan kita meninggal, pada hari itu sampai beberapa hari setelahnya merasakan keanehan mulai dari tidak enak badan; susah tidur; sampai tidak nafsu makan. Penyakit orang yang mengalami hal tersebut disebut *kapidaraan mayat*. Untuk tradisi *bapidara* yang menggunakan parang diperuntukkan kepada orang yang sakit. Ramuan pengobatan pada *kapidaraan* orang yang sakit tidak menggunakan air dan tidak pula mencuci kunyit yang digunakan. *Pamidara* Syarifah Syifa mengatakan bahwa jika *kapidaraan* yang dialami cukup parah, dengan sendirinya ramuan yang dioleskan akan menyebar dari dahi sampai ke mata.

Proses *bapidara* untuk orang sakit dengan orang yang *kapidaraan mayat* tidak jauh berbeda. Hanya saja, pada tradisi *bapidara mayat* dibutuhkan bakul, *sanduk* (centong nasi plastik), dan *kobokan* (mangkuk kecil untuk cuci tangan). Di dalam bakul kecil tersebut diletakkan *kobokan* dan pada *kobokan* tersebut diisi air dan dicampur dengan bahan yang sama seperti bahan pada *bapidara* untuk orang sakit, kemudian *ditawarkan* (dibacakan bacaan tertentu yang diyakini *pamidara* untuk dapat menyembuhkan sakit) lagi. Pada tradisi *bapidara mayat*, ditaburkan beras di atas kepala orang yang *kapidaraan*, tujuannya adalah untuk mengukur semangat orang tersebut. Beras tersebut boleh dibersihkan dari kepala setelah selesai

bapidara. Selain itu, pada tradisi *bapidara mayat*, *pamidara* Syarifah Syifa juga membekali pasien dengan dua botol air penawar. Satu botol air penawar diberikan untuk diminum saat di rumah dan satu botol lainnya diberikan untuk dimandikan keesokan hari setelah *bapidara*.

Berdasarkan informasi dari Ibu Syarifah Syifa, penawar atau bacaan yang digunakan *pamidara* tidak dapat diberitahu kepada siapapun. Namun, berdasarkan pengalaman masyarakat Kabupaten Banjar yang pernah *bapidara*, penawar yang dibacakan *pamidara* adalah sholawat. Selain itu, Rahmaniah (2013) dalam penelitiannya terkait tradisi kabidaraan janar bakapur oleh masyarakat Banjar di Kelurahan Tagaraja membagikan mantra yang dibacakan oleh *pamidara* sebagai berikut.

Mantra I :

"*Bidara hanyar bidara lawas*
Urang mati hanyar urang mati lawas
Jangan dirawa jangan disapa
Barkat Laa ila ha illallah
Muhammadarrasulullah"

Artinya:

" Bidara baru bidara lama
Orang mati baru orang mati lama
Jangan ditegur jangan disapa
Berkat Laa ila ha illallah
Muhammadarrasulullah"

Mantra II :
"*Nabi Khaidir yang manggaduh banyu*
Nabi Ilyas yang manggaduh kakayuan
Ma inta u ubatan sakit urat
Sakit sumsum, sakit kulit, sakit
Sakalian angguta badan, Barkat

Laa ila ha illallah Muhammadarrasulullah"

Artinya:
"Nabi Khaidir yang memelihara air
Nabi Ilyas yang memelihara kayu-kayuan
Meminta Obat-obat sakit urat, sakit sumsum,
Sakit kulit, sakit sekalian anggota badan
Berkat Laa ila ha illallah Muhammadarrasulullah"

Proses Pewarisan Tradisi Lisan *Bapidara* oleh Masyarakat Banjar

Tradisi lisan belum diketahui secara pasti sejak kapan keberadaannya. Seorang narasumber yang kami wawancarai yaitu Ibu Syarifah Syifa yang kini berusia 80 tahun-an menerangkan bahwa beliau sudah *mempidara* orang selama lebih dari 20 tahun. Beliau menggantikan pekerjaan orang tuanya yang sudah meninggal. Kemampuan *bapidara* yang beliau miliki merupakan kemampuan yang diperoleh berdasarkan garis keturunan atau pewaris tradisi *bapidara*, dalam artian ketika seseorang yang memiliki kemampuan *bapidara* itu meninggal, maka akan ada lagi dari anak cucunya yang mewarisi kemampuan *bapidara*.

Berdasarkan informasi dari masyarakat Banjar, kemampuan *bapidara* adalah kemampuan yang diturunkan dari nenek moyangnya. Selain itu, dalam beberapa kasus, ada pula seseorang yang mempelajari cara pengobatan *bapidara* hingga akhirnya ia dapat *mempidara* orang. Akan tetapi, belum diketahui secara pasti hasil pengobatan *bapidara* dari orang yang bukan keturunan *bapidara*, dalam artinya tidak pasti antara akan manjur atau tidak. Adapun seseorang yang bisa *bapidara* karena kemampuan keturunan ini kebanyakan selalu manjur saat mengobati orang yang *kapidaraan*.

Seiring perkembangan zaman, memang masih banyak masyarakat tidak percaya pada akan tradisi lisan *bapidara*,

khususnya karena semakin berkembangnya ilmu kedokteran. Namun, tidak sedikit juga yang pada akhirnya percaya pada pengobatan *bapidara* karena tradisi lisan ini telah membuktikan bahwa *bapidara* dapat menyembuhkan sakit yang tidak terdeteksi secara medis atau penyakit yang memiliki ciri-ciri seperti *kapidaraan*. Bahkan, saat ini, sebagian orang-orang keturunan Arab yang tinggal di daerah Martapura, Kalimantan Selatan pun akhirnya sering menggunakan cara pengobatan *bapidara* karena sudah merasakan khasiatnya.

Tradisi pengobatan *bapidara* dilakukan dengan cara mengoles ramuan kunyit dan kapur sirih pada bagian tubuh tertentu salah satunya di ubun-ubun orang yang sakit *kapidaraan*, pengolesan tersebut disertai dengan mengucapkan atau membaca ayat-ayat Al-Qur'an yang dipercaya dapat menyembuhkan sakit karena adanya gangguan makhluk gaib (Nugraheny, 2021). Meskipun cara pengobatan *bapidara* ini terdengar mudah dan dapat ditiru, namun tidak sembarang orang bisa *mempidara*. Kemampuan *mempidara* ini dipercaya sebagai kemampuan turun-temurun dari nenek moyang, sehingga terdapat bacaan-bacaan khusus yang hanya dikuasai oleh orang yang mendapat warisan kemampuan tersebut.

Berdasarkan penelitian oleh Laili et al. (2024), *bapidara* adalah pengobatan tradisional yang berawal dari etnis Dayak Meratus, Kalimantan Selatan. Tradisi ini awalnya banyak dilakukan oleh dukun atau tabib dengan kepercayaan Kaharingan. Namun, setelah Islam masuk ke Kalimantan Selatan, cara pengobatan *bapidara* disesuaikan dengan syariat Islam.

Berdasarkan informasi dari Ibu Syarifah Syifa, bacaan penawar *bapidara* tidak dapat diberitahu kepada orang lain. Pada dasarnya, bacaan penawar *bapidara* hanya diambil dari ayat-ayat suci Al-Qur'an yang kemudian ada pula bacaan lainnya yang hanya diterima oleh orang yang mewarisi

kemampuan *bapidara* ini. Bacaan tersebut diterima seseorang pada waktu antara tidur dan bangun. Pada saat itu, seseorang yang diwarisi kemampuan ini akan mendengar adanya bisikan ayat bacaan untuk *mempidara*.

Berdasarkan informasi dari Ibu Syarifah Syifa, seseorang yang bisa *mempidara* tidak dapat memberitahukan ayat-ayat bacaan atau mengajarkan cara pengobatan *bapidara* kepada siapapun termasuk kepada keturunan atau anaknya. Kemampuan *bapidara* dengan sendirinya akan diwariskan kepada keturunan seorang *bapidara* ini. Setelah seorang *bapidara* meninggal ataupun saat sudah usia lanjut, salah satu keturunannya akan menerima semacam mukjizat pada waktu antara tidur dan bangun seperti yang penulis sampaikan pada paragraf sebelumnya.

Bersadarkan pengalaman Ibu Syarifah Syifa sebagai *pamidara*, awalnya beliau tidak mengetahui bahwa beliau mewarisi kemampuan *bapidara* di keluarganya. Sampai pada akhirnya, beliau sedang dalam perjalanan bersama anaknya yang berusia 4 bulan ke rumah ibunya (nenek dari si anak) di Pantai Marabahan. Dalam perjalanan tersebut mereka melewati hutan. Setelah sampai pada tujuan, saat malam hari anaknya menangis tidak henti-henti. Pada malam kedua, beliau menidurkan anaknya, sedangkan beliau dalam keadaan antara tidur dan bangun. Pada saat itulah beliau merasa seperti mendengar adanya bisikan yang mengatakan "*Anak ikam tu dipidarai pas sanja kena*, *insyaAllah anak ikam sembuh.*" (*Pidarai* anakmu saat senja nanti, insyaAllah anakmu sembuh). Keesokan harinya, Ibu Syarifah Syifa mencoba untuk *mempidara* anaknya, dalam proses tersebut, beliau menyebut nama anaknya. Setelah itu, anak beliau bisa tidur dengan tenang semalaman. Demikianlah pengalaman pertama Ibu Syarifah Syifa melakukan *bapidara*.

Pengalaman lainnya yang di alami Ibu Syarifah Syifa

adalah saat ibunya yang biasa *mempidara* itu tidak ada di rumah, lalu ada orang yang datang untuk minta bantuan agar *dipidara*. Saat itu, Ibu Syarifah Syifa tawakkal saja katanya. Akhirnya, beliau *mempidara* orang tersebut dan ternyata bisa sembuh. Setelah kejadian itu, beliau tahu bahwa beliau dapat mengobati seseorang dengan tradisi *bapidara*. Semenjak itu pula, informasi terkait beliau sebagai seorang *pamidara* yang manjur tersebar dan semakin banyak orang dari berbagai daerah datang kepada Ibu Syarifah Syifa untuk meminta bantuan *bapidara*.

Jadi, berdasarkan analisis data yang penulis dapatkan**,** dalam Masyarakat Banjar, pewarisan tradisi lisan *bapidara* merupakan proses yang sangat kental dengan konsep keturunan dan turun-temurun. Kemampuan *bapidara* diyakini sebagai warisan dari nenek moyang yang diturunkan dari generasi ke generasi. Meskipun sebagian orang ada yang berusaha mempelajari cara pengobatan *bapidara*, keberhasilannya belum tentu seperti yang dimiliki oleh mereka yang memiliki kemampuan *bapidara* secara turun-temurun.

Meskipun zaman semakin modern dan banyak yang meragukan efektivitas pengobatan *bapidara*, masih banyak masyarakat yang percaya dan menggunakannya. Hal ini terbukti dari adanya keturunan Arab di Martapura, Kalimantan Selatan, yang juga menggunakan pengobatan *bapidara* karena khasiatnya terbukti efektif.

Proses pengobatan *bapidara* melibatkan penggunaan bahan-bahan alami dan pengucapan ayat-ayat suci Al-Qur'an. Namun, tidak semua orang dapat *mempidara*, karena kemampuan ini dianggap sebagai suatu anugerah turun-temurun yang memerlukan pengetahuan khusus yang hanya dimiliki oleh mereka yang mewarisi kemampuan tersebut. Pewarisan kemampuan *bapidara* biasanya terjadi secara alami, di mana salah satu keturunan akan menerima kemampuan tersebut pada saat antara tidur dan bangun, sering kali dalam

bentuk bimbingan gaib atau bisikan ayat-ayat bacaan yang diterima secara intuitif.

Pengalaman yang dibagikan Ibu Syarifah Syifa pada proses penelitian ini menjadi salah satu contoh nyata bagaimana kemampuan *bapidara* secara alami muncul dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun awalnya tidak menyadari memiliki kemampuan tersebut, melalui pengalaman pribadinya, beliau akhirnya menyadari dan mengembangkan kemampuannya untuk membantu orang lain. Secara keseluruhan, proses pewarisan tradisi lisan *bapidara* oleh masyarakat Banjar merupakan hasil dari keyakinan kuat akan warisan nenek moyang, yang kemampuan ini dianggap sebagai anugerah yang diterima dan dihormati serta harus terus dilestarikan dalam masyarakat meskipun zaman terus berubah.

Peran Masyarakat Banjar dalam Mempertahankan Tradisi Lisan Bapidara sebagai Budaya Pengobatan Tradisional

Masyarakat pada dasarnya sebagai pribadi yang mampu hidup berdampingan dan berinteraksi untuk mencapai keinginan bersama. Hal tersebut dijalankan untuk memenuhi konsep dan tatanan berkehidupan, adat istiadat, norma-norma yang berlaku. Dengan asumsi demikian, masyarakat dalam konsep kebudayaan memiliki peranan untuk mengembangkan dan mempertahankan suatu kebudayaan sangat dibutuhkan yang namanya partisipasi, kesadaran serta keinginan masyarakat dalam melestarikan kebudayaan yang sesuai dengan konsep dan tata kelakuan. Peran masyarakat berupaya agar kebudayaan tetap utuh dan bertahan sesuai hakikat dan eksistensinya. Secara umum, dikaitkan suatu usaha yang dilakukan oleh masyarakat dalam mempertahankan satu kebudayaan yang telah lama tertanam dan berkembang pada lingkungan masyarakat sebagaimana adanya.

Pada konsep lain, masyarakat diartikan sebagai partisipan yang mampu mempertahankan sebuah nilai-nilai budaya dan nilai konvensional dengan mengaitkan serta mengembangkan perwujudan yang sifatnya luwes, dinamis, selektif, dan menyesuaikan perkembangan kondisi yang berubah-ubah. Perkembangan zaman menjadi alasan sebuah kebudayaan mampu bercampur dengan kebudayaan yang baru namun tidak menutup kemungkinan munculnya perubahan dan kebudayaan baru tersebut mampu menstimulisasi manusia untuk melestarikan serta mempertahankan kebudayaan dengan diturunkan atau diwariskan ke generasi selanjutnya, seperti yang dilakukan oleh masyarakat Banjar.

Kebudayaan selalu menampakkan keadaan sosial masyarakat yang dapat dijadikan patokan dan pedoman, serta menjalin interaksi secara besar dan komprehensif di lingkungan masyarakat. Kebudayaan memiliki makna sebagai cipta, rasa, dan karya yang secara langsung berfungsi untuk memenuhi keinginan secara bersama dan salah satunya adalah kebudayaan lokal. Kebudayaan lokal merujuk pada beragam tradisi, nilai, dan ekspresi budaya yang dimiliki dan diwariskan oleh suatu kelompok masyarakat atau wilayah tertentu. Salah satu hal terpenting dari kebudayaan lokal adalah warisan budaya yang dilimpahkan kepada generasi ke generasi dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sangatlah penting, hal itu mencakup sikap terhadap hubungan antarmanusia, alam, dan norma-norma sosial dan tentunya Identitas masyarakat dapat dilihat dari budaya lokal itu sendiri. Perhatian yang besar terhadap budaya lokal menjadi salah satu cara untuk mempertahankan kebudayaan. Budaya lokal selalu menjadi pusat cerminan kelakuan masyarakat pada suatu wilayah tertentu dengan nilai-nilai luhur serta pelestarian oleh masyarakat tersebut. Begitu pula dengan masyarakat Banjar secara kolektif dan sadar menanamkan nilai-nilai luhur.

Mirip dengan kebudayaan lokal di Kalimantan Selatan oleh masyarakat Banjar dengan kemajuaan perkembangan zaman yang tak terbendung maka dikhawatirkan akan terkikis secara perlahan eksistensi kebudayaan lokal. Perkembangan zaman menjadi momok menakutkan bagi kebudayaan lokal sebab dengan adanya globalisasi sebagai perkembangan teknologi komunikasi dan transportasi telah menghubungkan dunia lebih erat dari sebelumnya. Hal ini, membawa pengaruh besar terhadap budaya dari luar yang mampu merubah pola pikir dan gaya hidup masyarakat lokal dan budaya populer dari negara maju tentu menyebar dengan cepat melalui internet dan media massa. Kemudian, modernisasi kerap dianggap sebagai simbol kemajuan yang menyebabkan masyarakat lokal lebih tertarik untuk mengadopsi praktik-praktik baru ketimbang mempertahankan yang lama serta perubahan nilai generasi yang sangat mudah dipengaruhi budaya luar sehingga lebih dominan mengadopsi gaya hidup yang cenderung berbeda dari generasi sebelumnya. Hal ini, dapat menyebabkan penurunan minat dan rasa ingin tahu terhadap budaya lokal dan kemunduran dari kesadaran secara kolektif.

Salah satu upaya masyarakat Banjar dalam mempertahankan tradisi *bapidara* yakni dengan cara mewariskan secara turun-temurun atau lintas generasi tanpa harus memandang garis keturunan. Dengan kata lain, siapapun bisa diwariskan atau terwariskan asalkan ada niatan untuk mempelajari sekaligus mempertahankan tradisi tersebut. Dari hasil wawancara dengan salah satu pewaris tradisi *bapidara* di Desa Mekar, Kabupaten Banjar, di Kalimantan Selatan mengenai peranan dan pentingnya masyarakat menjaga tradisi *bapidara* dapat dilihat dalam tabel berikut.

Narasumber : Syarifah Syifa
Umur : 80 tahun
Alamat : Jalan KH. Anang Sya'rani Arief, Kelurahan Desa Mekar, Kecamatan Martapura Timur.

No.	Pertanyaan	Hasil Wawancara
1	Apakah di daerah sini masih banyak orang yang melakukan *bapidara* atau sudah jarang?	Orang yang *bapidara* itu masih banyak sampai sekarang. Bahkan, ada orang yang di perumahan seribu datang ke sini. *Bapidara* ini sudah dikenal sejak dulu, hanya saja dulu itu hanya orang-orang tertentu yang minta *bapidara*. Kalau untuk saat ini, orang keturunan Arab pun juga ada yang minta *bapidara*. Jadi, sebenarnya eksistensinya tidak memudar, tetapi tidak juga meningkat, karena saat ini banyak anak muda di perkotaan yang tidak kenal dengan tradisi *bapidara*.
2	Apakah menurut Ibu tradisi *bapidara* ini perlu dipertahankan?	Iya, karena ada penyakit yang terkadang tidak bisa disembuhkan secara medis. *Bapidara* ini bukan mengobati orang yang demam biasa, tetapi mengobati orang yang sakit karena memang ada kaitannya dengan roh alam sebelah.

3	Menurut Ibu, bagaimana cara mempertahankan atau melestarikan tradisi *bapidara* ini?	Ya karena ini warisan, sehingga tidak bisa diajarkan agar orang-orang banyak yang bisa *mempidara*, mungkin hanya bisa mengenalkan. Sebenarnya orang yang bisa *mempidara* itu banyak, hanya saja mereka tidak dikenal karena sekali orang mencoba ternyata tidak manjur, akhirnya tidak disebarkan karena dianggap tidak manjur. Kalau saya, orang-orang memang sering *bapidara* dengan saya, karena banyak yang merasa ampuh, akhirnya tersebar untuk *bapidara* dengan saya. Selain itu, kami juga sangat terbuka dan senang dengan orang yang ingin melakukan penelitian terkait tradisi *bapidara* ini.
4	Apa konsekuensi dari seseorang yang diwariskan *bapidara*, tetapi tidak ingin *mempidara* atau ingin memutus warisan tersebut?	Tergantung kita melakoni, kalau tidak mau menerima biasanya ada juga yang entah tangannya kah yang sakit, entah badan menjadi sakit-sakit, entah jadi mudah sakit.
5	Berapa tarif untuk orang yang ingin *bapidara*?	Saya tidak menaruh tarif. Seikhlasnya saja. Niat saya menolong orang. Sejak zaman datu saya, kami tidak pernah menaruh tarif.

Berdasarkan hasil wawancara pada tabel di atas, maka di bagian inilah terletak peran masyarakat dalam mempertahankan tradisi lisan *bapidara* sebagai budaya pengobatan tradisional menunjukkan masih adanya penyebaran dalam proses *bapidara* antara lain:

a. Keterbukaan

Tradisi *bapidara* merupakan proses pengobatan masyarakat Banjar yang telah mengalami perubahan yang disesuaikan dengan syariat Islam. Namun, bukan berarti kesakralan pada mantra pengobatan tersebut terkesan imitasi. Perubahan-perubahan tersebut dapat ditemukan atau diamati dari mantra-mantra yang diperuntukkan kepada leluhur, roh-roh nenek moyang yang diganti dengan sholawat atau alunan ayat-ayat suci Al-Qur'an sehingga tidak memiliki sifat-sifat kesyirikan (Megawati et al, 2022).

Senada dengan Mekanisme keterbukaan yang dimaksud adalah menyampaikan secara gamblang dan memberikan informasi kepada siapapun perihal *bapidara* sehingga orang-orang yang ingin mengakses tradisi tersebut tidak mengalami kesulitan untuk menemukan informasi. Oleh karena itu, peranan narasumber sebagai masyarakat Banjar menjadi salah satu rujukan dan tindakan dalam mempertahankan tradisi *bapidara*.

b. Keyakinan

Seiring perkembangan zaman dan berbagai media pengobatan yang modern. Namun, tidak sedikit masyarakat masih mempercayai atau meyakini pengobatan yang bersifat tradisional. *Bapidara* sebagai alternatif lain untuk menyembuhkan penyakit khususnya demam pada anak dan orang dewasa. Kebanyakan masyarakat masih mempercayai bahwa penyakit tersebut lebih cepat sembuh jika diobati dengan cara *bapidara.* Dalam hal ini tentu terdapat juga beberapa golongan seperti orang tua (sepuh) meyakini bahwa demam pada anak-anak terjadi karena ada keterlibatan hal-hal gaib (Nugraheny, 2022).

c. Pelestarian

Upaya masyarakat Banjar untuk melestarikan tradisi *bapidara* yakni tetap menjaga, melindungi, dan memelihara agar tetap dalam kondisi yang baik untuk waktu yang lebih lama. Pelestarian budaya adalah sebuah mekanisme dan sistem yang sangat besar melibatkan masyarakat untuk masuk pada bagian-bagian kemasyarakatan dan saling berhubungan terhadap komponen-komponennya (Koentjaraningrat dalam Triwardani; 2014). Pelestarian *bapidara* juga menjadi alasan mengapa masih eksis dan beberapa orang percaya karena adanya proses kontinuitas generasi. Kontinuitas generasi merupakan nilai-nilai tradisi dan praktik budaya yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Ini menjadi asas fundamental sebab melibatkan generasi dalam upaya pelestarian budaya adalah kunci untuk memastikan kelangsungan tradisi tersebut.

d. Pewarisan

Pewarisan tradisi *bapidara* sama halnya dengan tradisi pada umumnya yakni turun-temurun (keturunan) atau juga diwariskan kepada anak atau cucu. Alasan pewarisan tersebut ialah untuk mempertahankan keberlangsungan warisan budaya lokal dan nilai-nilai tradisi. Tradisi *bapidara* masih sering digunakan sebagai media penyembuhan meskipun pengobatan ini tidak asing bagi masyarakat Banjar. Salah satu cara mempertahankan tradisi lisan *bapidara* melalui pewarisan adalah adanya kemauan untuk memanfaatkan kemampuan melakukan tradisi *bapidara* oleh orang yang memang diwariskan kemampuan *bapidara*.

e. Keberhasilan Pengobatan

Keberhasilan pengobatan tradisional menjadi tolok ukur masyarakat untuk menyebarkan tradisi lisan *bapidara.* Informasi yang tersebar terkait manjurnya tradisi pengobatan *bapidara* membuat orang lain mencoba alternatif pengobatan tersebut.

Kesimpulan

Masyarakat Banjar memiliki beragam tradisi, termasuk tradisi lisan *bapidara*. Tradisi tersebut merupakan tradisi yang diperoleh berdasarkan garis keturunan atau pewaris tradisi *bapidara*. Dalam pelaksanaannya, setiap *pamidara* memiliki proses pelaksanaan *bapidara* masing-masing. Saat ini, eksistensi tradisi lisan *bapidara* masih terjaga. Akan tetapi, seiring dengan berkembangnya teknologi khususnya media sosial, kelestarian tradisi ini tetap harus diperhatikan.

Daftar Rujukan

Aulia, N. (2023). Profil *Pamidara* di Kelayan A Kelurahan Murung Raya Kecamatan Banjarmasin Selatan Banjarmasin Kalimantan Selatan. *Skripsi*. Diajukan kepada Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Lambung Mangkurat.

Elvandari, E. (2020). Sistem Pewarisan sebagai Upaya Pelestarian Seni Tradisi. Jurnal Seni Drama Tari dan Musik, *3*(1).

Emilia, E., & Nurlela. (2023). Pentingnya Pelestarian Warisan Budaya dalam Pariwisata. *JIMA: Jurnal Ilmiah Mahasiswa*, *1*(1).

Laili, S., et al. (2024). Pandangan Masyarakat Banjar Terhadap Kebudayaan Bepidara. *Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, *3*(2), 63-74. https://doi.org/10.55606/religion.v3i2.917

Megawati, et al. (2022). Terapi Bapidara Masyarakat Banjar pada

Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, *4*(2), 109-117.

Moleong, J.L. (2009). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung : PT. Remaja Rosdakaya.

Noortyani, R., & Sari, P. Y. P. K. (2020). Kajian Eksistensi Manopeng Banjar di Desa Banyiur Luar Bantaran Sungai Martapura. *Laporan Akhir Penelitian dalam Program Dosen Wajib Meneliti*.

Nugraheny, Aulia R. 2021. "Eksistensi Kearifan Lokal Masyarakat Banjar Pengobatan Tradisional Bepidara sebagai Sumber Belajar IPS." *Jurnal OSF Preprints*. https://doi.org/10.31219/osf.io/k9aem

Rahmaniah, A. A. (2013). Tradisi Kabidaraan Janar Bakapur dalam Masyarakat Banjar di Kelurahan Tagaraja Kecamatan Kateman Kabupaten Indragiri Hilir Ditinjau Dari Aqidah Islam. *Skripsi*. Diajukan kepada Fakultas Ushuludin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim.

Rico, M. & Nadilla, D. F. (2024). Eksplorasi Mekanisme Bapidara Sebagai Etnomedisin Pada Masyarakat Gang Cendrawasih Kota Banjarmasin. *Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial Indonesia*, *9*(1).

Sugiyono. (2008). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.

Sukadari, et al. (2015). Penelitian Etnografi Tentang Budaya Sekolah dalam Pendidikan Karakter di Sekolah Dasar. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, *3*(1).

Triwardani, R.., Rochayanti, C (2014). Implementasi Kebijakan Desa Budaya dalam Upaya Pelestarian Budaya Lokal. *Jurnal Reformasi*, *4*(2).

Yandi, A. (2023). Faktor-Faktor Penyebab Pudarnya Tradisi Bakaba dalam Masyarakat (Studi Kasus di Desa Ladang, Kecamatan Susoh, Kabupaten Aceh Barat Daya). *Skripsi*. Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry.

Peran Anak Muda dalam Melestarikan Budaya Kalimantan Selatan

Ummi Kalsum , Yuyun Maulidah , Ananda Fauziah,
Nadia Mahfuzah, A. Oktofanny Hidayat

Pendahuluan

Sastra memiliki beberapa fungsi yaitu menyajikan keindahan, memberikan makna terhadap kehidupan, atau memberikan pelepasan ke dunia imajinasi. Karya sastra bisa menjadi sarana menyampaikan kebenaran, tentang baik dan buruk. Penyampaian fakta tersebut bisa terang-terangan atau tersirat secara halus. Karya sastra diibaratkan potret kehidupan karena berisi tentang pandangan pengarang tentang kehidupan itu sendiri. Kemampuan sastra dalam menyampaikan kebenaran menempatkan sastra menjadi sarana kritik sosial, salah satunya berjudul Cinta di Tepi Gaza yang ditulis oleh Mahmud Jauhari Ali. Buku ini mengisahkan tentang seorang gadis di Gaza yang hidup dalam medan perang. Kisah ini menggambarkan realita anak muda Palestina di Gaza yang dijajah bangsa lain. Secara umum, sastra berperan sebagai sarana kritik secara tersirat maupun tersurat. Meskipun begitu, sastra juga berperan dalam kepentingan kedaerahan, misalnya menjadi bagian dari ritual daerah, misalnya berbalas pantun dalam tradisi pernikahan di berbagai kelompok daerah di Indonesia atau sebagai mantra penolak bala. Namun, seiring perkembangan ilmu pengetahuan, fungsi sastra daerah turut berubah. Sesuai dengan kondisi dan kepentingan anak mudanya, sastra tak hanya digunakan sebagai bagian dari

ritual. Saat ini, karya-karya sastra juga digunakan untuk hiburan dan terus berkembang dalam prosesnya. Anak muda daerah tidak hanya memanfaatkannya dalam ritual, namun dalam mengenalkan budaya daerah kepada khalayak luas.

Sastra yaitu termasuk bagian atas suatu kebudayaan. Sastra sebagai suatu aspek utama atas hidup bangsa. Pada bangsa kita, berbagai macam aspek utama di mana berkaitan dengan kehidupan berbangsa serta yang bernegara kerap dikenal melalui istilah 'ipoleksosbudhankam,' ataupun lewat ilmu pengetahuan, lalu juga politik, ekonomi, kemudian pada sosial budaya, serta pada pertahanan beserta keamanannya. Berbagai aspek tersebut berkaitan langsung pada keseharian hidup anak muda, kecuali yang berwujud karya sastra. Terdapat perbedaan atas berbagai aspek yang lain, karya sastra tanpa sekali pun berkaitan langsung pada keseharian hidup Tetapi walaupun begitu, ikatan diantara karya sastra beserta anak muda yaitu ikatan yang sangat kuat, walaupun ikatan tersebut tidaklah sederhana namun wujudnya begitu kompleks, (Teeuw, 1988). Atas adanya sastra tidaklah bisa terpisahkan dengan anak muda sebab suatu karya sastra yaitu berupa refleksi atas anak muda serta adanya anak muda termasuk dalam sumber yang menginspirasi banyak sastrawan pada menuliskan karyanya (Damono, 2002). Persoalan tersebut berlaku dengan universal. Berkaitan dengan konteks tersebut juga, banyak sastrawan mempunyai posisi khusus pada anak mudanya.

Persoalan tersebut berlaku dengan universal. Berkaitan dengan konteks tersebut juga, banyak sastrawan mempunyai posisi khusus pada anak mudanya. Berbeda atas setiap politisi ataupun pada ahli hukum, lalu setiap sastrawan melontarkan hal yang ada pada anak muda dengan tidak langsung, yaitu lewat bahasa; serta melalui karya sastranya sendiri yang berupa kode budaya dengan tingkatan sekunder (Ratna, 2007; Teeuw,

1984). Sebagai sebuah karya seni, dimiliki oleh sastra keindahan ataupun estetika yang rumit serta yang kompleks dalam wujudnya (Ratna, 2007). Melalui adanya sastra menjadi salah satu alternatif dalam mempelajari anak muda serta kebudayaannya. Diberikan pemaparan atas Dohan (2015,200) yaitu mengenai contoh keutamaan dari studi sastra pada suatu bangsa. Pada menganalisis sastra Inggris, contohnya, individu nantinya dapat memahami "… the wide field of English history, by which we mean the history of English politics and society, manners and customs, culture and learning, and philosophy and religion." Studi sastra di mana termasuk dalam langkag agar bisa memahami sejarah yang mengenai politik ataupun perihal sosial, adat, lalu juga kebiasaan serta yang lainnya ini tidaklah sekedar diberlakukan pada Inggris tetapi pada semua negara, yang mencakup Indonesia di dalamnya.

Diberikan pemaparan atas Wellek beserta Warren (1970), secara mendetail mengenai sosiologi sastra di mana mencakup sosiologi karyanya tersendiri, sosiologi pengarangnya, serta ikatan diantara karya, pengarang, serta anak mudanya. Dicakup lewat uraian ini yaitu bahwasanya sastra, yang berupa cerminan kenyataan, tanpa sekali pun lepas atas kenyataan serta dapat berupa materi kajian mengenai kenyataan. Berbagai macam karya sastrawan tidak sedikit memilki kisah mengenai hal yang dialami oleh anak muda, bisa yang mencakup berbagai permasalahan politik, ekonomi ataupun berbagai isu sensitif di mana dialami pada anak nuda. Pada penjabaran vmini, sastra kerap dikenal menjadi jiwa ataupun juga semangat jaman maupun dikenal dengan Zeitgeist (Manuaba, 2014). Sebab adanya sastra yaitu refleksi atas kenyataan, kita yang menjadi pembaca nantinya mengetahui banyak persoalan mengenai anak muda ataupun kebudayaan melalui berbagai bacaan karya. Dalam landasannya, kondisi kesusastraan yang ada diantara Amerika Serikat serta tanah air ini dapat terbilang mirip. Segala golongan

etnis pada bagsa Amerika Selatan menuliskan mengenai kelompok mereka pada sebuah bahasa Inggris. Sedangkan, setiap sastrawan Indonesia menuliskannya pada bahasa Indonesia. Ditinjau melalui sisi bahasa, kita mengenalnya lewat sastra Indonesia. Namun melalui segi isinya, jika lebih dicermati, setiap sastrawan yang asalnya atas beragam daerah melalui ragam bahasa beserta kebudayaan, setiap dari mereka sesungguhnya bertutur mengenai anak muda serta mengenai kebudayaan asalnya. Pada sebuah pengakuan yang diungkapkan Pariyem (2009), kerap diberikan penurutan oleh Linus Suryadi yaitu mengenai Jurnal yang memuat budaya Jawa. Hal itu serupa ppada sastrawan lainnya, misalnya yaitu Mangunwijaya, Danarto, lalu juga Umar Kayam. Dengan melakukan aktivitas membaca karya setiap sastrawan tersebut, pembaca yang asalnya atas Jawa dapat memakai berbagai karyanya dalam menjadi refleksi. Mereka dapat meninjau diri sendiri pada berbagai karya setiap sastrawan itu. Namun untuk pembaca yang non-Jawa, lewat berbagai karya sastrawan tersebut dapat memiliki fungsi dalam menjadi jendela; mereka dapat mulai belajar memahami anak muda serta kebudayaan Jawa. Berbanding jika setiap pembaca Jawa dapat mempelajari lebih banyak mengenai anak muda beserta mengenai kebudayaan lainnya atas karya sastra di mana dituliskan atas setiap sastrawan non-Jawa. Pada sisi yang lainnya, terkadang sastra ikut berlawanan dengan jamannya. Hal ini terjadi ketika para penguasa bertindak zalim, sementara rakyat dalam posisi yang lemah. Dalam kondisi yang demikian beberapa sastrawan muncul menjadi corong atau juru bicara anak muda. Mereka mengkritik para penguasa melalui karya-karyanya.

Berdasarkan paparan di atas, karya sastra tidak hanya memberikan aspek estetika kepada pembaca, namun juga menggambarkan realitas kehidupan. Karya sastra tidak dapat terlepas dari lingkungan, kebudayaan, dan peradaban yang diciptakan manusia. Karya sastra tak hanya memiliki nilai

estetika/hiburan, namun juga menjadi sarana untuk memberikan nilai-nilai tertentu kepada pembaca. Dalam karya sastra, penulis juga bisa menghadirkan pengetahuan maupun pengalaman baru untuk pembaca. Selain untuk menambah wawasan, pengalaman yang dikisahkan bisa menjadi pelajaran hidup bagi pembaca. Tak jarang, sebuah sastra akan mengandung lebih dari satu nilai. Hal ini membuktikan bahwa sastra berperan penting dalam proses belajar seseorang. Makalah ini bertujuan untuk menganalisis hubungan antara sastra dan aspek-aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Penulis akan membagi aspek-aspek tersebut menjadi bidang tersebut menjadi empat kelompok, yaitu nilai-nilai moral, ilmu pengetahuan (pendidikan, kesehatan, religi, sosial budaya, hukum politik), kebahasaan, dan teknologi. Hubungan ini membuktikan bahwa karya sastra menjadi salah satu sarana belajar yang menarik. Tak hanya digunakan sebagai sarana belajar, sastra juga berperan penting dalam proses melestarikan Bahasa daerah.

Kajian ini mencoba untuk mengelompokkan hubungan sastra dengan beberapa aspek kehidupan, misalnya yaitu nilai-nilai moral, pendidikan, kesehatan, religi, sosial budaya, hukum politik, kebahasaan, dan teknologi. Selain itu, tulisan ini juga menganalisis peran sastra terhadap melestarikan budaya daerah. Kajian ini memanfaatkan beberapa sumber**,** yaitu sumber langsung (wawancara balai Bahasa kalsel) dan tidak langsung serta sumber tulisan lainnya sebagai media pendukung, misalnya artikel ilmiah, buku, dan makalah yang membahas topik serupa. Data tersebut dianalisis menggunakan metode kualitatif deskriptif.

Peran Anak Muda dalam Pelestarian Budaya

Hasil pembahasan ini memuat peran anak muda dalam melestarikan budaya di Kalimantan Selatan dan peran sastra

dalam melestarikan budaya Kalimantan selatan.

1. Peran anak muda dalam melestarikan budaya Kalimantan Selatan

Perkembangan media sosial memudahkan para kreator konten menciptakan kreativitas dalam konten mereka. Dalam upaya melestarikan bahasa Banjar, terdapat beberapa media yang bisa digunakan, misalnya *YouTube, Blog, TikTok, dan Instagram*. Beberapakreator konten memiliki lebih dari satu media tersebut. Beberapa konten yang menjadi pegiat bahasa Banjar tersebut adalah *Al Kisah, Si Palui, Dongeng Kita, Hungang Barajut, Orang Banua,Upin Ipin Banjar, Banjar Bakisah, Iwak Wadi Production, Kaskus, Banua Hujung Tanah, Seputar Banjarmasin, Kisah Mahalabio, Kamikamu Studio,* dan beberapa kreator konten lainnya. Kebanyakan dari akun-akun tersebut memuat kisah-kisah berbahasa Banjar sebagai upaya melestarikan bahasa lokal secara luas. Ada bebeberapa buku belajar bahasa Banjar, misalnya "Warna Lokal Banjar Sastra BahasaBanjar" Karya Tarman Effendi Tarsyad. Buku ini berisi sejumlah telaah sastra Banjar yang berkenaan dengan budaya setempat, misalnya pasar terapung, kegiatan *mandulang* intan sebagai mata pencaharian warga setempat, pengobatan tradisional, dan mitos-mitos. Selain itu, buku-buku referensi belajar bahasa Banjar lainnya adalah karya-karya Syamsiar Seman, yaitu "Sastra Banjar;Refleksi Historis dan Tinjauan Kritis dan Kesenian Tradisional Banjar (Lamut, Madihin, dan Pantun)". Selain buku bacaan non-fiksi, melestarikan bahasa Banjar juga bisa memanfaatkan buku fiksi misalnya cerita pendek dan novel. Beberapa karya sastra yang bisa dimanfaatkan sebagai bahan belajar bahasa Banjar adalah *Dandaman kada Bapancung* karya Alian Syahrani, *Si Palui, Kaminting Pidahan, Tanah Habang, Galuh Rumbayan Amas, Putri Junjung Buih, Pangeran Samudera, Lambung Mangkurat Lawan Dayang Diparaja, Burung Punai jadi Putri Bulan.* Tak

hanya sebagai hiburan, karya-karya ini juga mengandung sejarah dari Kalimantan Selatan. Pembaca bisa bersantai sembari menambah pengetahuan tentang sejarah Kalimantan Selatan di masa lalu.

Mengapresiasi pelaku budaya lokal, mulai dari menonton wayang, teater lokal, membaca karya seniman lokal, dan lain-lain. Antusias dalam menggunakan batik daerah, menyanyikan lagu daerah, dan lain-lain. Turut serta dalam menyampaikan informasi tentang budaya daerah, bisa secara langsung atau memanfaatkan media massa, misalnya konten di Blog, Instagram, Youtube, artikel, buku, majalah, surat kabar, dll. Sebagai mahasiswa, kita bisa melakukan penelitian tentang budaya daerah. Penelitian ini bisa menjadi rujukan untuk tetap melestarikan budaya di Kalimantan Selatan. Mengikuti komunitas-komunitas daerah, seperti Borneo Unair (perkumpulan mahasiswa Kalimantan yang berkuliah di Universitas Airlangga), PMKS (Komunitas daerah yang terdiri dari perantau Kal-Sel), dan sanggar-sanggar pelestari budaya daerah.

Komunitas daerah juga memiliki peran penting dalam upaya melestarikan bahasa Banjar di Kalimantan Selatan. Mereka melakukan berbagai kegiatan untuk menarik minat anak muda luas terhadap budaya lokal, terutama bahasa Banjar di Kalimantan Selatan. Kegiatan-kegiatan yang diadakan misalnya festival budaya, teater, *madihin, mamanda,* lomba-lomba, *panting*, dan kegiatan menarik lainnya. Komunitas-komunitas tersebut antara lain Persatuan Seniman KomediIndonesia (PASKI) Kalimantan Selatan, Sanggar Titian Berantai (Universitas Islam Kalimantan Muhammad Arsyad Al-Banjari), *Sanggar Pahimungan, Sanggar Batuah, Sanggar Bulian Anum. Sanggar Kemilau Intan, Sangar Air Hulu Sungai Utara, Sanggar Sari Gading, Sanggar Langit Tanjung,* dan komunitas lainnya. Dari

sekian banyak komunitas, ada dua komunitas yang menarik perhatian penulis, yaitu Persatuan Seniman Komedi Indonesia (PASKI) Kalimantan Selatan dan Sanggar Titian Berantai.Meskipun masih komunitas baru, pada September 2023 lalu, salah satu seniman tradisional bernama Ramli terpilih menjadi seniman komedi terpilih dalam Anugerah Komedi Indonesia (ANUKOM) tingkat nasional. Melalui *Sitkom Acil Mardub* episode 'Kisah Sang Mantan', Ramli dipilih juri menjadi seniman komedi tradisional tahun 2023. Melalui kisah tersebut, selain berhasil mengangkat nama Kalimantan Selatan di tingkat nasional, Ramli sekaligus mengenalkan bahasa daerahnya (Banjar) di tingkat nasional. Untuk kegiatan selanjutnya, Persatuan Seniman Komedi Indonesia (PASKI) Kalimantan Selatan berencana untuk mengadakan kompetisi komedi untuk menemukan bibit baru. Mereka juga mengadakan kegiatan-kegiatan tradisi lisan seperti *bapantun* dan *madihin.* Pertunjukan tradisi lisan khas Banjar kepada anak muda luas berperan penting untuk mengenalkan budaya Banjar.

Sanggar Titian Berantai merupakan salah satu komunitas pegiat budaya daerah yang dikelola oleh Universitas Islam Kalimantan Muhammad Arsyad Al-Banjari (UNISKA). Sebagai pegiat budaya lokal di Kalimantan Selatan, komunitas ini mengadakan berbagai kegiatan menarik seperti teater, madihin, musik, panting, dan program kerja lainnya. Namun, ada satu kegiatan unik yang unik dan patut diapresiasi, yaitu Festival si Palui. Kegiatan ini menjadi agenda rutin tahunanyang bertujuan untuk mengenalkan budaya Banjar melalui kisah si Palui. Pada tahun 2022 lalu, Festival si Palui mengangkat tema 'Seni Dijunjung, Budaya Diusung, dan Banua Disanjung'. Festival si Palui ketujuh ini diikuti dari kalangan sekolah, universitas, dan anak muda umum. Kegiatan ini merupakan bentuk rasa prihatin karena budaya lokal semakin terkikis

di era berkembangnya budaya asing. Kegiatan ini diharapkan dapat menjadi ruang pengiat seni untuk diskuksi sekaligus memamerkan karya mereka di tingkat nasional. Sebagai orang tua, mengenalkan budaya lokal sejak dini, misalnya dengan mengajarkan Bahasa ibu. Mempelajari budaya lokal, baik secara akadamik atau otodidak. Turut serta dalam kegiatan budaya lokal atau tradisi lokal, misalnya ikut lomba atau upacara adat.

2. Peran Sastra dalam Melestarikan Budaya Kalimantan Selatan

Sastra merupakan karya yang memuat tentang kehidupan dan tradisi suat anak muda. Sastra membantu dalam mempertahankan dan memperkaya warisan budaya. Ada beberapa hal yang menjadikan sastra penting dalam melestarikan budaya.

2.1 Memuat Nilai-Nilai Budaya Banjar

Sastra menjadi wadah nilai-nilai budaya dapat dikomunikasikan secara efektif keada generisi selanjuthya. Dengan sastra kita dapat menjaga dan memperkuat identitas kita. Dalam kisah si palui, kita dapat menemukan cerita-cerita tentang kehidupan orang Banjar di pesisir sungat, nilai-nilai tradisional mereka dan sejarah bangsa mereka.

2.2 Mempertahankan dan Memperkaya Warisan Budaya

Sastra juga dapat menjadi sarana untuk mempertahankan dan memperkaya warisan budaya. Si Palui menjadi cerminan budaya anak muda Banjar yang dapat digunakan dalam memperkenalkan budaya banjar di luar komunitas banjar. Dengan penggunaan

Bahasa daerah, sastra juga menjadi sarana untuk belajar Bahasa daerah. Tak hanya itu, cerminan budaya ini bisa diselipkan dalam novel, misalnya novel berjudul Bulan sabit di Langit Burniau (Hafiez Aliyatul Anwar) bercerita tentang anak muda Banjar di Kalimantan Selatan. Dalam kisah ini, penulis berhasil menggambarkan budaya banjar yang didominasi anak muda beragama muslim. Novel ini juga menggambarkan cara mereka menghormati tokoh agama. Dalam karya sastra ini, penulis juga menyelipkan beberapa istilah khas Banjar untuk mengenalkannya pada pembaca. Hal ini bisa menjadi penghubung antara Bahasa resmi dan daerah, sehingga mempertahankan dan mengapresiasi berbagai bentuk kebahasaan di Indonesia.

2.3 Meningkatkan Toleransi Antar Suku

Mengenal budaya lain menyadarkan kita dengan adanya perbedaan. Hal ini akan meningkatkan rasa toleransi terhadap perbedaan yang ada di sekeliling kita. Meskipun perbedaan bisa menimbulkan konflik antar-anak muda, perbedaan juga bisa merekatkan hubungan anak muda. Dengan toleransi yang tinggi, kita bisa menjadi lebih bijak dalam memandang perbedaan.

2.4 Meningkatkan Budaya Literasi

Sastra-sastra ini dapat meningkatkan budaya literasi anak mudanya. dengan membacanya, kita tak hanya menghibur hati, namun mendapatkan pengetahuan baru tentang budaya di kelompok tertentu.

2.5 Menumbuhkan Rasa Cinta Daerah

Mempelajari budaya dapat menumbuhkan rasa cinta daerah, terutama budaya sendiri. Berikut media-media yang digunakan dalam melestarikan bahasa daerah, yaitu:

a) Lomba Bakisah

Lomba Bakisah menjadi salah satu media yang digunakan dalam melestarikan Bahasa daerah di Kalimantan Selatan. Lomba Bakisah Bahasa Banjar pernah diadakan oleh Ombudsman RI Perwakilan Kalimantan Selatan tahun 2018 lalu. Kegiatan ini merupakan program inovasi sekaligus perayaan kemerdekaan RI Ke-73. Lomba *bakisah* Bahasa Banjar juga diadakan oleh Balai Bahasa Kalimantan Selatan, serta Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Kalimantan Selatan.

b) Lomba Madihin

Kalimantan Selatan merupakan provinsi yang memiliki banyak kearifan lokal, misalnya seni Madihin. Madihin adalah sastra lisan Banjar berbentuk puisi yang dituturkan untuk hiburan. Seni Madihin menjadi salah satu budaya menarik yang dimanfaatkan untuk melestarikan budaya lokal, salah satunya dengan adanya lomba Madihin oleh Balai Bahasa Kalimantan Selatan tahun 2018. Lomba Madihin juga diadakan oleh MAN 1 Tabalong pada 2019 dalam rangka memeriahkan Milad sekolah. Lomba Madihin juga diadakan oleh Rindam VI Mulawarman pada acara Hari Ulang tahun Rindam 2015 lalu.

c) Dokumentasi Sastra Lisan dalam bentuk Buku

Balai Bahasa Kalimantan selatan telah mendokmentasikan Bahasa Banjar dalam beberapa bentuk buku, misalnya puisi, cerpen, dan kamus lokal. Pendokumentasian Bahasa dan sastra lisan ini bertujuan untuk memudahkan generasi selanjutnya mempelajari Bahasa lokal. Kegiatan ini juga menjadikan budaya lokal lestari karena buku akan terus bisa dibaca. Beberapa sastra lisan yang berhasil dibukukan adalah *Cucupatian Banjar* (2011), *Tatangar atau Wahana Banjar* (2015), *Mantra Banjar* (2005), *Ungkapan Banjar, Pantun Banjar* (1998), Cerita Rakyat Banjar (2015) *Paribasa Banjar* (2005), *Pitua Basa Banjar* (2013 dan 2022), dan *Pamali Banjar* (2006). Selain itu, beberapa akademisi juga memilih sastra lokal dalam penelitian mereka. Hal ini menjadi sarana untuk memberi akses orang lain mengenal sastra lisan yang ada di Kalimantan Selatan.

d) Media Televisi

Kalimantan Selatan memiliki beberapa saluran televisi lokal, dalam siaran lokal tersebut ada beberapa acara lokal, yaitu baturai pantun di TVRI. Kegiatan ini saling berbalas pantun dan penintin di ruumah dapat berpartisipasi menyumbangkan pantun balasan melalui saluran telepon yang disediakan.

e) Media Pertunjukkan

Sastra dan tradisi lokal masih banyak ditemui dalam beberapa acara, misalnya pernikahan hingga menyambut tamu. Pertunjukkan ini dilakukan oleh beberapa komunitas pegiat budaya lokal, misalnya Sanggar Budaya Kalimantan Selatan.

Kesimpulan

Kalimantan Selatan adalah sebuah wilayah yang kaya akan keragaman budaya. Mulai dari tradisi suku Banjar, Dayak, hingga berbagai etnis pendatang, semuanya mewarnai kekayaan budaya di bumi Lambung Mangkurat ini. Namun, di tengah arus globalisasi dan modernisasi, warisan budaya ini menghadapi tantangan untuk tetap lestari. Oleh karena itu, peran aktif anak muda menjadi kunci utama dalam upaya melestarikan budaya Kalimantan Selatan. Anak muda merupakan pewaris sekaligus penjaga utama dari tradisi-tradisi budaya yang ada. Mereka berperan penting dalam menjaga kelestarian tradisi-tradisi seperti upacara adat, kesenian tradisional, permainan rakyat, kuliner khas, dan segala warisan budaya lainnya. Tanpa partisipasi anak muda, tradisi-tradisi ini akan terancam punah, tergerus oleh arus modernisasi.

Selain itu, anak muda juga berperan dalam mengajarkan dan mengenalkan budaya Kalimantan Selatan kepada generasi muda. Generasi muda merupakan penerus tongkat estafet dalam melestarikan budaya. Oleh karena itu, pengenalan dan pemahaman terhadap budaya sejak dini menjadi kunci agar mereka dapat menghargai dan melestarikan warisan leluhur. Di samping itu, anak muda juga dapat mempromosikan budaya Kalimantan Selatan kepada anak muda luas, baik di dalam maupun luar daerah. Promosi ini dapat dilakukan melalui festival budaya, pameran budaya, atau media promosi lainnya. Dengan demikian, budaya Kalimantan Selatan dapat dikenal dan diapresiasi oleh anak muda luas, sehingga menumbuhkan rasa bangga dan kecintaan terhadap budaya sendiri.

Lebih lanjut, anak muda juga dapat berpartisipasi secara aktif dalam kegiatan-kegiatan melestarikan budaya, seperti menjadi anggota sanggar seni, mengikuti pelatihan kerajinan tradisional, atau terlibat dalam organisasi melestarikan budaya.

Partisipasi ini tidak hanya akan memperkaya pengetahuan dan keterampilan individu, tetapi juga turut berkontribusi dalam melestarikan budaya. Terakhir, anak muda juga dapat mendukung kebijakan pemerintah dalam upaya melestarikan budaya, seperti program-program revitalisasi budaya, perlindungan terhadap situs budaya, atau pengembangan desa budaya. Dukungan anak muda sangat diperlukan agar kebijakan-kebijakan ini dapat berjalan dengan baik dan efektif. Melestarikan budaya Kalimantan Selatan adalah tanggung jawab bersama seluruh lapisan anak muda. Dengan peran aktif anak muda, warisan budaya ini dapat terus dilestarikan dan diwariskan kepada generasi mendatang. Budaya adalah identitas, jati diri, dan akar dari sebuah anak muda. Marilah kita jaga dan lestarikan budaya Kalimantan Selatan dengan penuh semangat dan kecintaan.

Daftar Rujukan

Aziz, A. (2023). Peran Sastra Dalam Pendidikan Islam. *Syaikhona: Jurnal Magister Pendidikan Agama Islam*, *1*(1), 45-57.

Duhan, R. (2015). The Relationship Between Literature And Society. Language In India, 15(4), 192-202.

Juanda, J. (2012). Peran Sastra Anak Dalam Pembiasaan Membaca Sejak Anak Usia Dini Sebagai Pondasi Pembentukan Karakter Yang Beridentitas Nasional. *Prosiding Konferensi Internasional Kesusastraan Xxii Uny-Hiski*, 104-112.

Kunto, M. M., & Maklumatnya, M. Nilai-Nilai Profetik Dalam Karya Sastra Indonesia: Sastra Yang Memperhalus Akhlak, Mencerdaskan Akal, Dan Menajamkan Nurani*) Oleh: Jabrohim.

Manuaba, I.B.P. (2014). Eksotisme Sastra: Eksistensi Dan Fungsi Sastra Dalam Pebangunan Karakter Dan Perubahan

Sosial. Universitas Airlangga Surabaya: Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Dalam Bidang Ilmu Sosiologi Sastra Pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga.

Marta, D. C. V. (2014). Peranan Sastra Dalam Pendidikan Generasi Muda. In *Prosiding Seminar Nasional Peran Bahasa, Sastra dan Pembelajarannya Dalam Mebangun Karakter Generasi Muda Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* (P. 1).

Mujahidah, N., & Maddatuang, M. (2022). Peran Serta Anak muda dalam Melestarikan Tradisi Mappadendang dalam Tinjauan Geografi Budaya. *LaGeografia*.

Muthoharoh, M., & Prastyaningsih, H. (2020). Melestarikan Budaya Literasi Karya Sastra Melalui Literasi Digital Di Era Milenial. *Lingua Rima: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, *9*(1), 99-104.

Rizal, S. S. (2018, November). Sastra Terapan: Kemanfaatan Sastra Bagi Anak muda. In *Seminar Nasional Struktural 2018* (Pp. 260-267). Dian Nuswantoro University.

Slamet, Y. B. M. (2018). Fungsi Dan Peran Karya Sastra Dari Masa Ke Masa. *Praxis: Jurnal Sains, Teknologi, Anak muda Dan Jejaring*, *1*(1), 24-40.

Supriani, R. (2018). Kajian Sosiologi Sastra Pada Fenomena Sastra Online. In *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia I Unimed-2018* (Vol. 1, Pp. 65-70). Fbs Unimed Press.

Teeuw, A. (1967). Modern Indonesian Literature. Leiden: Martinus Nijhoff.

Teeuw, A. (1984). Sastra Dan Ilmu Sastra. Jakarta: Pustaka Jaya.

Wellek, R. Dan Warren, A. (1970). Theory Of Literature. Orlando, Fl: Harcourt Brace & Company.

Wulandari, D.A., Falihin, D., & Zulfadli, M. (2018). Peran Anak muda dalam Melestarikan Budaya Mattojang di Desa Katteong Kecamatan Mattirosompe Kabupaten Pinrang.

Tradisi Lisan dan Pendidikan

Pelestarian Budaya dan Nilai-Nilai Tradisi Lisan "Madihin" di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin

Arina Fitriana, Maimun, Rasuna, Radiatul Jannah

Pendahuluan

Tradisi lisan sebuah kebiasaan yang disampaikan oleh masyarakat dari generasi ke generasi berikutnya. Tradisi lisan merupakan bagian dari kebudayaan tradisional yang tetap dilestarikan. Kebudayaan tradisonal sudah berkembang sejak lama, oleh karena seharusnya masyarakat dari kebudayaan tersebut tetap mempertahankan dan melestarikan dengan menyeimbangkan perkembangan zaman yang semakin modern.

Perekembangan zaman saat ini membuat kekhawatiran peneliti terhadap tergerusnya kebudayaan tradisional yang tidak banyak diminati oleh anak muda. Tergerusnya tradisi tersebut disebabkan oleh beberapa faktor, seperti perubahan terhadap kebiasaan generasi muda. Jika generasi sebelumnya menjadikan kebudayaan tradisional (tradisi lisan Madihin) sebagai hiburan atau menemani kegiatan sehari-hari, maka berbeda dengan generasi saat ini, fasilitas modern dengan berbagai hiburan ada digenggaman. Cara agar budaya tetap bertahan dari berbagai canggihnya zaman dimulai dari generasi muda. Generasi muda memiliki tugas untuk melanjutkan dan melestarikan segala kebudayaan yang ada di sekitarnya. Faktor lain yang dapat mempengaruhi kebudayaan sekitar yaitu kemajuan teknologi, faktor tersebut salah satu alasan terkuat

para generasi muda untuk tidak meminati kebudayaan yang tidak modern (Wardiah et al., 2023). Oleh karena itu, peneliti memperhatikan budaya di sekitar lingkungan terdekat yakni "madihin" yang sampai saat ini masih diminati dan dimainkan oleh generasi muda.

Madihin merupakan kesenian tradisional yang tumbuh dan berkembang di masyarakat Banjar, Kalimantan Selatan. Kesenian ini juga merupakan bentuk tradisi lisan. Tradisi lisan adalah tradisi yang berkembang dan disebarkan secara kelisanan bukan tulisan (Jahdiah, 2012; Noortyani & Rahmawati, 2024). Salah satu bentuk tradisi lisan di Banjar, yaitu madihin. Madihin adalah suatu pertunjukan kelisanan, karena media yang digunakan dalam bentuk lisan dengan diiringi sebuah musik dari perkusi atau terbang (Jahdiah, 2012). Perangkat musik yang digunakan untuk mengiringi syair madihin telah mengalami perubahan, selain terbang sebagai alat musik utama, kemudian dikolaborasi dengan alat musik modern seperi *dram band* dan *bass.* Hal tersebut salah satu cara dalam melestarikan budaya tradisional, namun tetap terkesan mengikuti arus perkembangan zaman. Madihin biasanya menjadi sebuah pertunjukan pada acara-acara penting seperti, tasyakuran, pernikahan, ulang tahun, dan lain-lain. pertunjukan madihin terbagi menjadi dua, yaitu pertunjukan resmi dan tidak resmi. Pertunjukan resmi melibatkan instansi tertentu, namun terikat aturan dari instansi tersebut, sehingga pemadihin tidak leluasa dalam menyampaikan syair madihin. Berikutnya, pertunjukan madihin tidak resmi lebih leluasa dalam menyampaikan syair tanpa terikat aturan yang berlaku oleh yang mengundang pemadihin. Madihin. Madihin terdiri dari beberapa unsur, seperti pembukaan, puji-pujian, sapaan kepada audiensi. Syair-syair yang disampaikan dalam madihin berbentuk pantun berkait yang bersajak a-a-a-a.

Orang yang memainkan madihin disebut pemadihin atau pemadihinan. Syair-syair madihin berisi pengulangan.

Lirik dalam syair madihin mengandung pesan-pesan yang ingin disampaikan oleh penutur madihin atau vokalis. Nilai-nilai yang terkandung dalam budaya madihin tidak terlepas dari nilai sosial dan keagamaan. Nilai-nilai dalam sebuah kebudayaan bisa diimplementasikan dalam kehidupan dan bahkan memberikan kegunaan dan manfaat untuk hal lainnya. Sehingga nilai dari suatu kesenian dan kebudayaan dapat memberikan dampak perubahan yang baik (Sani, 2017).

Nilai-nilai kesenian yang dipertontonkan memiliki nilai moralitas yang tinggi seperti (1) nilai religiulitas, (2) nilai toleransi, (3) nilai kerja keras, (4) nilai disiplin, (5) nilai kreatif, (6) nilai tanggung jawab, (7) nilai komunikatif, serta (8) nilai cinta tanah air (Sani, 2023). Nilai-nilai tersebut juga memiliki relevansi terhadap pendidikan karakter yang dapat ditanamkan kepada diri penikmatnya. Dengan adanya madihin dalam suatu lingkungan masyarakat maupun pendidikan dapat membantu tradisi lisan tersebut di kenal oleh banyak orang, tidak hanya di Banjar saja. Pelestarian madihin dapat dilakukan oleh siapapun dan di manapun, seperti penelitian ini untuk melestarikan tradisi lisan madihin melalui dunia pendidikan, tepatnya di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin.

SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin merupakan sekolah islami yang berada di pusat kota. Sekolah ini termasuk sekolah menengah terbaik di Banjarmasin pada penelitian Bobo.id tahun 2023. Sekolah tersebut memiliki fasilitas sesuai dengan minat dan bakat peserta didiknya. salah satu fasilitas dalam bidang kesenian dan kebudayaan diberi naman *Art Club*. *Art Club* adalah komunitas untuk peserta didik yang memiliki minat dan bakat di kesenian dan kebudayaan. Komunitas *Art* Club memiliki beberapa karya seni, seperti madihin. Madihin menjadi seni utama yang diajakran di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin sekaligus bentuk pelestarian budaya. Oleh karena itu, tulisan ini menelaah "Pelestarian Budaya dan Nilai-Nilai

Tradisi Lisan "Madihin" di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin".

Teks Madihin

Berikut adalah teks madihin yang digunakan di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin:

Teks Asli	Teks Terjemahan
Assalamualaikum salam kami ucapkan *Waalaikum salam kami menjawapakan* *Salam sejahtera untuk kita samunyaan* *Terima kasih gasan tamu undangan* *Karna sudah datang di Milad sakulahan….*	Assalamualaikum salam kami ucapkan Waalaikum salam kami menjawabnya Salam sejahtera untuk kita semuanya Terima kasih kepada tamu undanga Karena sudah datang di Milad sekolah….
Sabalum madihin kami mulayi *Izinkan kami mamparkanalkan diri* *Parkanalkan ini Danil Apriadi* *Di sabalahnya lagi ada Rizqan Habibi* *Di higanya lagi ada Rafli Aditya* *Di higanya Rafli, namanya Fatkhul Khairi*	Sebelum madihin kami mulai Izinkan kami mamparkenalkan diri Perkanalkan ini Danil Apriadi Di sebelahnya lagi ada Rizqan Habibi Di sampingnya lagi ada Rafly Aditya Di samping Rafly, namanya Fatkhul Khairi
Nang paling ujung ngarannya Khalid Al-Ghazi *Nang mamamauki ngarannya Ranggapati*	Yang paling ujung namanya Khalid Al-Ghazi Yang paling memuakkan namanya Ranggapati

Nang paling bungas namanya *Ahmad Nur Ali* *Sabarataan sakulahnya di sini*	Yang paling ganteng namanya Ahmad Nur Ali Semua sekolah di sini
Nursyaputra nang *manarbangakan kami* *Nang paling jagau namanya* *Ahmad Fayadhi* *Nang mancucuk pintul kada* *tahitung lagi* *Siapa lagi kalau lain nang* *ini….*	Nursyaputra yang menggendangkan kami Yang paling jagoan namanya Ahmad Fayadhi Yang mencocok pentol tak terhitung lagi Siapa lagi kalau bukan yang ini….
Nang baju habang ngarannya *Ahmad Khairi* *Katua IPM inya disakulahan* *kami* *Urangnya pintar wan jua baik* *hati* *Tuntung sambahyang inya* *rajin mangaji*	Yang baju merah namanya Ahmad Khairi Ketua IPM dia disekolah kami Orangnya pintar dan juga baik hati Selepas sembahyang dia rajin mengaji
Parkanalkan kapala sakulah *kami* *Ngaran sidin Agus Setiawan* *Riyadi* *Urangnya gagah wan tampan* *sekali* *Sekali tasanyum, bibinian* *mamaraki..* *Mamaraki..iiiiii…*	Perkenalkan kapala sekolah kami Namanya Agus Setiawan Riyadi Orangnya gagah dan tampan sekali Sekali tersanyum, perempuan mendekati.. Mendekati..iiiiii…
Sabalum madihin kami lanjut *akan* *Kami akan bepasan lawan* *buhan pian* *Bila tatawa jangan banyaringan* *Kalu kaini gigi palsu bepaculan*	Sebelum madihin kami lanjutkan Kami akan berpesan kepada kalian

Bepaculan.. aaa… a wan…

Kami ucapkan terima kasih
Gasan ading-ading yang telah mangikuti
Mangikuti lumba di sakulahan kami
Mudah-mudahan hadiahnya mancukupi
Gasan manukar gulaan sabiji…
Sabiji… iiii…iiii

Tahun kaina lumba kami tambahi
Handak maangkat tradisi urang bahari
Lumba balugu, bagasing marami'i
Tapi kadada lumba makan kuaci

Mudah-mudahan kita batamu lagi
Di acara milad sakulah ini
Gasan panuntun terima kasih sakali
Sudah manyaksikan madihin dari kami
Mun ada tasalah muhun dimaafi
Karna madihin ini gasan mahimungi…
Mahimungi.iiii….iiii

Sampai di sini kami bamadihinan

Bila tertawa jangan terlalu nyaring
Kalau mungkin gigi palsu berjatuhan
Berjatuhan.. aaa… a dan…

Kami ucapkan terima kasih
Untuk adik-adik yang telah mengikuti
Mengikuti lomba di sekolah kami
Mudah-mudahan hadiahnya mencukupi
Untuk membeli permen sebiji…
Sebiji… iiii…iiii

Tahun depan lomba kami tambahkan
Mau mengangkat tradisi orang zaman dulu
Lomba balugu, bagasing meramaikan
Tapi tidak ada lomba makan kuaci

Mudah-mudahan kita bertamu lagi
Di acara milad sekulah ini
Untuk penonton terima kasih
Sudah manyaksikan madihin kami
Kalau nada salah mohon di maafi
Karena madihin ini untuk menghibur…
Menghibur.iiii….iiii

Mudahan pian tahibur barataan *Ayu samua baangkat tangan* *Mari samuaan kita batapuk tangan*	Sampai di sini kami bermadihinan Mudahan kalian terhibur semua Ayo semua mengangkat tangan Mari semuanya kita bertepuk tangan

Nilai-nilai yang terdapat dalam tradisi lisan di SMP Muhammadiyah 3 memiliki nilai-nilai berikut:

Nilai Religiulitas

Nilai religiulitas atau nilai agama erat kaitannya dengan sang pencipta. Nilai ini sebagai perwujudan rasa syukur atas segala apa yang diberikan tuhan sebagai pencipta. Manusia dalam hatinya selalu mempercayai bahwa segala yang ada di bumi telah tercipta atas bentuk kuasanya. Oleh karena itu, pengucapan salam biasanya dijadikan bentuk sapaan dan dan bagian dari identitas tidak melupakan agama. Contoh dalam madihin SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin:

Assalamualaikum salam kami ucapkan *Waalaikum salam kami menjawab akan* *Salam sejahtera untuk kita samunyaan* *Terima kasih gasan tamu undangan* *Karna sudah datang di Milad sakulahan….*	Assalamualaikum salam kami ucapkan Waalaikum salam kami menjawabnya Salam sejahtera untuk kita semuanya Terima kasih kepada tamu undangan Karena sudah datang di Milad sekolah….

Lirik tersebut diucapkan di bagian awal, bait pertama. "Assalamualaikum" dan jawaban "Waalaikum salam" merupakan bentuk sapaan identitas agama islam. Sedangkan salam sejahtera untuk kita semuanya adalah sapaan untuk orang-orang yang beragama selain islam. Sapaan di awal ini adalah doa yang diucapkan sebagai bentuk harapan keselamatan untuk semuanya yang dimohonkan kepada sang pencipta. Hal tersebut sejalan dengan penjelasan oleh Wellek & Warren bahwa seni memuat norma-norma dalam kehidupan bermasyarakat, nilai religius, tradisi dan mitos terutama dalam sastra primitif (Rene, Wellek, 1989). Penjelasan tersebut bisa dimaknasi bahwa dalam setiap seni yang dibuat (madihin) selalu memiliki norma agama, yaitu setiap madihin dipertunjukkan selalu diawali dengan salam (norma religius).

Nang baju habang ngarannya Ahmad Khairi	Yang baju merah namanya Ahmad Khairi
Katua Osis inya disakulahan kami	Ketua osis dia disekolah kami
Urangnya pintar wan jua baik hati	Orangnya pintar dan juga baik hati
Tuntung sambahyang inya rajin mangaji	Selepas sembahyang dia rajin mengaji

Data di atas menggambarkan nilai religi, seperti kata ngaji, suatu kebiasaan dalam agama islam, dan salat adalah rukun wajib bagi yang muslim dalam menunjukkan keimanan dan kepercayaan kepada Allah (Tuhan). Pesan yang dapat digambarkan dalam madihin di atas bahwa setiap orang yang dalam agama, maka kehidupan dunia bisa mengikuti, namun tetap harus belajar agar menjadi ornag yang pintar. Kebiasaan yang baik dalam nilai agama tersebut ymengisyaratkan agar selepas salat selalu membiasakan mengaji.

Nilai sosial

Nilai sosial terlihat pada perkenalan diri yang menjadi syair dari madihin. Sejatinya madihin adalah kegiatan bentuk komunikasi antara pemadihin dan penonton yang mendengarkann. Nilai sosial dapat meliputi sapaan, perkenalan, dan memberikan rasa hormat. Pada bait 2 dan 3 di teks madihin mencerminkan bentuk perkenalan dari para pemadihin. Perkenalan ini masuk ke dalam komunikasi antar pemadihin dan penonton, sehingga suasana yang didapatkan menjadi lebih bersahabat dan sebuah perilaku yang positif.

Sabalum madihin kami mula'i *Izinkan kami* *mamparkanalkan diri* *Parkanalkan ini danil apriadi* *Di sabalahnya lagi ada* *Rizqan Habibi* *Di higanya lagi ada Rafli* *Di higanya Rafly, namanya* *Fatkhul Khairi*	Sebelum madihin kami mulai Izinkan kami mamparkenalkan diri Perkanalkan ini Danil Apriadi Di sebelahnya lagi ada Rizqan Habibi Di sampingnya lagi ada Rafli Di samping Rafli, namanya Fatkhul Khairi
Nang paling ujung namanya *Khalid Al-Ghazi* *Nang Mamamauki namanya* *Ranggapati* *Nang paling bungas namanya* *Ahmad Nur Ali* *Nursyaputra nang* *manggandangkan kami* *Nang paling jagau namanya* *Ahmad Fayadh*	Yang paling ujung namanya Khalid Al-Ghazi Yang paling muak namanya Ranggapati Yang paling ganteng namanya Ahmad Nur Ali Nursyaputra yang menggendangkan kami Yang paling jagoan namanya Ahmad Fayadh

Nang mancucuk pintul kada tahitung lagi *Siapa lagi kalau lain sing ini….*	Yang mencocok pentol tak terhitung lagi Siapa lagi kalau bukan yang ini….

Sedangkan bait ke tiga sebagai bentuk rasa hormat kepada kepala sekolah SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin yang dihaturkan oleh pemadihin.

Parkanalkan kapala sakulah kami *Namanya Agus Setiawan Riyadi* *Urangnya gagah wan tampan sekali* *Sekali tasanyum, bibinian mamaraki..* *Mamaraki..iiiiii…*	Perkenalkan kapala sekolah kami Namanya Agus Setiawan Riyadi Orangnya gagah dan tampan sekali Sekali tersanyum, perempuan mendekati.. Mendekati..iiiiii…

Syair di atas menunjukkan nilai sosial karena berbentuk sapaan untuk menghargai hadirnya orang lain di sebuah pertunjukan madihin. Hal tersebut sesuai dengan teori Kontjaningrat yang menyatakan bahwa nilai sosial dilakukan dalam masyarakat dan menjadi rujukan suatu hal yang mulia. Mulia, yang dimaksud syair di atas digambarkan melalui sikap pemadihin dalam menyapa penonton dan guru yang berada di pertunjukan tersebut.

Nilai Hiburan

Nilai hiburan/rekreatif merupakan sifat yang menghibur dalam beberapa aktivitas yang bersifat edukatif, kreatif dan lain-lain. Madihin yang mengibur dapat memberikan ketertarikan pada penonton untuk menyukai kesenian dan budaya ini. kesenangan hati (rekreatif) dari penonton adalah bentuk kesuksesan madihin yang ditampilkan. Penonton akan merasa terhibur dan senang saat menonton pertunjukan madihin. Kesenangan dari penonton dapat terdengar sorak dan tawa mereka.

Selain itu, pemadihin juga sengaja memberikan lirikan syair yang lucu untuk mengibur penontonnya. Pada perkenalan di bait 2 dan 3 pemadihin sudah menyisipkan kalimat yang menghibur. Serta pada bait 4 dan 5 pemadihin juga memberikan kalimat-kalimat yang sekiranya lucu dan menghibur penonton.

Sabalum madihin kami lanjut akan *Kami akan bepasan lawan bubuhan pian* *Bila tatawa jangan banyaringan* *Kalau kaini gigi palsu bepaculan* *Bepaculan.. aaa… a wan…*	Sebelum madihin kami lanjutkan Kami akan berpesan kepada kalian Bila tertawa jangan terlalu nyaring Kalau mungkin gigi palsu berjatuhan Berjatuhan.. aaa… a wan…
Kami ucapkan terima kasih *Gasan ading-ading yang telah mangikuti* *Mangikuti lumba di sakulahan kami* *Mudah-mudahan hadiahnya mancukupi* *Gasan manukar gulaan sabiji…* *Sabiji… iiii…iiii*	Kami ucapkan terima kasih Untuk adik-adik yang telah mengikuti Mengikuti lomba di sekolah kami Mudah-mudahan hadiahnya mencukupi Untuk membeli permen sebiji… Sebiji… iiii…iiii

Sajak yang sama termasuk dalam nilai hiburan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Walter G. Everett dalam sebuah penelitian (Fahmi, Bachtiar, 2017)bahwa pertunjukan yang bisa didapatkan melalui keharmonian musik dan keselarasan nada. Diketahui melalui syair di atas dengan menggunakan akhiran yang sama, sehingga memiliki kesamaan nada ketika syair tersebut dilantunkan oleh pemadihin. Selain keselarasan nada keharmonian musik juga dapat disaksikan dalam pertunjukan madihin, seperti observasi yang dilakukan peneliti bahwa musik madihin memiliki andil dalam menghibur serta nilai pendidikan bagi penonton.

Pemadihin juga terang-terangan mengatakan bahwa madihin yang dipertontonkan bertujuan menghibur penontonnya yang tertera dalam lirik syair madihin pada bait ke 6.

Mudah-mudahan kita batamu lagi *Di acara milad sakulah ini* *Gasan panuntun terima kasih* *Sudah manyaksikan madihin kami* *Mun nada tasalah muhun dimaafi* *Karna madihin ini gasan mahimungi…* *Mahimungi.iiii….iiii*	Mudah-mudahan kita bertamu lagi Di acara milad sekolah ini Untuk penonton terima kasih Sudah manyaksikan madihin kami Kalau ada salah mohon di maafkan Karena madihin ini untuk menghibur… Menghiburi.iiii….iiii

Melakukan tabi akhir ketika ingin menutup acara pemadihinan dengan meminta maaf kepada semua penonton jika ada kesalahan atau hal-hal yang tidak menyenangkan yang terjadi selama pertunjukan madihin dilaksanakan. Bagian ini

dimainkan sebelum pertunjukan seni Madihin berakhir, jika kata-kata dan lirik madihin yang dibawakan Pamadihin dapat melukai perasaan penonton selama pertunjukan. Tabi pemadihinan terakhir berfungsi sebagai sarana komunikasi tidak langsung antara pamadihinan dan penontonnya.

Syair di atas menegaskan, bahwa tujuan dari pertunjukan madihin untuk menghibur penonton yang hadir. Cara menghibur dalam madihin bisa beragam, seperti yang dijelaskan sebelumnya, pemadihin memilih kata dalam syair yang berbentuk lelucon berupa sindiran.

Nilai Toleransi

Toleransi adalah perhargaan atau menghargai. Kegiatan toleransi adalah bentuk menghargai atas sikap yang telah mengapresiasi. Toleransi tidak hanya berbicara pada agama, melainkan semua keragaman atau perbedaan yang disatukan dengan rasa sikap saling menghormati. Pada madihin di SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin, nilai toleransi yang dijunjung antara pemadihin dan penonton dimulai dari penyebutan salam di awal yang ditujukan kepada penonton agama islam dan non islam, selain itu jelasnya pemadihin membiarkan penonton untuk bertepuk tangan, bersorak, dan tertawa pada saat madihin ditampilkan. Tepuk tangan dan sorakan ini tentunya tidak luput dari penyampaian madihin yang diminati oleh penontonya. Sikap pemadihin dan penonton memiliki toleransi yang saling menghormati.

Pada bait ke 3 sampai ke 6 penonton madihin sudah ada yang tertawa karena lucu, bersorak karena terhibur, dan bertepuk tangan sebagai bentuk apresiasi pernghargaan, pada bagian bai ke 7, pemadihin meminta langsung kepada penton untuk bertepuk tangan.

Sampai di sini kami bamadihinan *Mudahan pian tahibur barataan* *Ayu samua baangkat tangan* *Mari samuaan kita batapuk tangan*	Sampai di sini kami bermadihinan Mudahan kalian terhibur semua Ayo semua mengangkat tangan Mari semuanya kita bertepuk tangan

Ajakan pemadihin pada syair di atas menandakan bahwa mereka saling menghargai. Hal tersebut dibuktikan dengan observasi yang dilakukan oleh peneliti. Peneliti menyaksikan, ketika pemadihin mengajak bertepuk tangan, secara serentak penonton bertepuk tangan untuk menghormati pertjukan madihin tersebut, sesuai dengan tujuan toleransi yang dikemukakan Samani dan Hariyanto, bahwa toleransi mendorong komunikasi yang konstruktif dengan berdialog. Pernyataan Samani memiliki kesamaan dengan pandangan Max Isaac Dimont, ia memandang toleransi sebagai sikap untuk menghargai dan menghormati tindakan orang lain (Muchlas, Samani, 2013).

Parkanalkan kapala sakulah kami *Ngaran sidin Agus Setiawan Riyadi* *Urangnya gagah wan tampan sekali* *Sakali bakurihing, bibinian mamaraki..* *Mamaraki..iiiiii…*	Perkenalkan kapala sekolah kami Namanya Agus Setiawan Riyadi Orangnya gagah dan tampan sekali Sekali tersanyum, perempuan mendekati.. Mendekati..iiiiii…

Pemilihan sapaan kata *sidin* dalam bahasa dan budaya Banjar merupakan sikap toleransi atau sikap untuk menghormati orang yang lebih tua. Hasil observasi mendukung

pernyataan tersebut bahwa pemadihin adalah siswa dari SMP 3 Muhammadiya Banjarmasin, kata *sidin* ditujukan kepada Kepala Sekolah Agus Setiawan Riyadi. Dalam budaya Banjar sapaan ini digunakan untuk menggantikan nama orang yang lebih tua. Dalam konteks pengamatan, orang yang yang dimaksud adalah guru dari pemadihin.

Berdasarkan hasil di atas sejalan dengan pernyataan W.J.S Poerwadarminta, ia menyebut toleransi suatu sikap menghargai, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya yang berbeda dengan diri sendiri (Poerwadarminta, 1976).

Nilai Budaya

Nursyaputra nang manarbangakan kami *Nang paling jagau namanya Ahmad Fayadhi* *Nang mancucuk pintul kada tahitung lagi* *Siapa lagi kalau lain nang ini….*	Nursyaputra yang menggendangkan kami Yang paling jagoan namanya Ahmad Fayadh Yang mencocok pentol tak terhitung lagi Siapa lagi kalau bukan yang ini….

Nilai budaya yang ditemukan dalam syair tersebut adalah menggunkaan bahasa asli dari Banjar, Kalimantan Selatan. Hal tersebut termasuk ke dalam pelestarian bahasa daerah, kemudian kolaborasi dengan madihin. Nilai budaya juga terdapat pada alat musik yang digunakan dalam syair madihin, yaitu alat musik *Tarbang* (Gendang). Penggunaan tarbang dominan digunakan dalam kesenian tradisi Banjar. Hasil ini sejalan dengan pendapat Sedyawati dengan menyatakan bahwa musik tradisional suatu bentuk perwujudan yang digunakan dengan nilai budaya yang sesuai dengan tradisi (Sedyawati, 1992).

Selanjutnya, nilai budaya yang bisa dilihat yaitu menyapa orang lain, terutama sapaan kepada guru yang berada di acara tersebut. Sapaan tersebut mencerminkan nilai positif dari siswa terhadap orang yang lebih tua maupun teman sejawat.

Kemudian, ditemukan juga nilai budaya, yaitu tradisi Milad yang rutin dilakukan di SMP 3 Muhammadiyah Banjarmasin. Milad tidak hanya diperingati di sekolah, melainkan juga kerap diperingati oleh masyarakat Banjar.

Sabalum madihin kami mula'i *Izinkan kami mamparkanalkan diri* *Parkanalkan ini danil apriadi*	Sebelum madihin kami mulai Izinkan kami mamparkenalkan diri Perkanalkan ini Danil Apriadi
Di sabalahnya lagi ada Rizqan Habibi *Di higanya lagi ada Rafli* *Di higanya Rafli, namanya Fatkhul Khairi*	Di sebelahnya lagi ada Rizqan Habibi Di sampingnya lagi ada Rafli

Kalimat *Izinkan kami mamparkanalkan diri* dalam syair di atas merupakan bentuk nilai budaya yang ditanamkan dalam diri siswa maupun masyarakat Banjar agar selalu mengedepankan etika dan adab. Hal tersebut juga menumbuhkan karakter secara tidak langsung dengan memperhatikan lirik dari madihin yang dibuat pemadihin.

Nilai kreatif juga ditemukan pada syair madihin yang ditujukan kepada para pemadihin. pemadihinan telah mengemas madihin menjadi pertunjukan yang menarik sehingga madihin juga menjadi suatu budaya yang terus dilestarikan. Madihin yang menjadi kesenian khas Banjar akan

terus berkembang dari zaman ke zaman oleh masyarakat karena telah menjadi bagian dari budaya masyarakat Banjar. Nilai budaya yang terungkap dalam madihin selaras dengan nilai-nilai budaya yang terdapat dalam kesenian madihin.

Kesimpulan

Pelestarian budaya tetap dilaksanakan agar budaya tersebut tidak hilang termakan zaman. "Madihin" mmenjadi kesenian khas Banjar yang sampai saat ini masih bisa ditonton. Keberadaan kesenian "madihin" dapat menjadi suatu hiburan. Selain itu pertunjukan madihin tidak hanya diminati dan disenangi oleh orang tua, melainkan generasi muda juga turut serta untuk menyukai madihin. pertunjukan yang bersifat kreatif dalam madihin dilakukan dengan harapan madihin tetap berkembang sesuai zaman tanpa menghilangkan nilai yang terkandung di dalamnya. Adapun hasil dari analisis penelitian, peneliti menemukan nilai-nilai yang terdapat pada tradisi lisan "madihin" SMP Muhammadiyah 3 Banjarmasin. Nilai-nilai tersebut meliputi: 1) nilai religiulitas (keagamaan) ditandai dengan pengucapan salam di awal pertunjukan, selain salam terdapat jua syair yang mengajak penonton untuk menjadikan salat seuah kebiasaan yang baik, agar dengan mudah memiliki sikap dan pengetahuan yang luas. 2) Nilai sosial yang terdapat dalam madihin berbentuk sapaan, perkenalan, dan memberikan rasa hormat kepada sesama (penonton). 3) Nilai hiburan, berdasarkan syair madihin menggunakan akhiran yang sama, sehingga memiliki kesamaan nada ketika syair tersebut dilantunkan oleh pemadihin. Selain keselarasan nada keharmonian musik juga dapat disaksikan dalam pertunjukan madihin. 4) Nilai toleransi, berdasarkan pengamatan peneliti terlihat ketika pemadihin mengajak bertepuk tangan, secara serentak penonton bertepuk tangan untuk menghormati pertjukan madihin tersebut. 5) Nilai

budaya yang menggambarkan, bahwa madihin dapat menanmkan dalam diri siswa maupun masyarakat Banjar agar mengedepankan etika dan adab.

Penjelasan di atas menggambarkan pentingnya untuk tetap melestarikan madihin. Upaya pelestarian dapat dilakukan di dunia pendidikan, seperti mengadakan ekstrakurikuler madihin. Selain ciri khas madihin yang menyenangkan dan lucu, di dalamnya memiliki nilai-nilai untuk membangun dan menciptakan karakter yang positif bagi generasi mudah. Jadi, madihin merupakan salah satu warisan budaya agar tetap dijaga kelestariannya.

Daftar Rujukan

Fahmi, Bachtiar, K. U. (2017). Nilai-Nilai Sosial dalam Lirik Lagu "Doa Pengobral Dosa" Karya Iwan Fals. *Вестник Росздравнадзора*, *4*(1), 9–15.

Jahdiah. (2012). Lamut dan Madihin Kesenian Tradisional Banjar di Tengah Arus Modernisasi Jahdiah Balai Bahasa Banjarmasin. *Sabda : Jurnal Kajian Kebudayaan*, *Vol 7*(1), 1–11.

Muchlas, Samani, H. (2013). *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*. Rosda Karya.

Nhamo, Edmore, Muswazi, M. (2013). *Taking: a lesson for novice qualitative researchers*. *2*(J. Res. Method Educ.).

Noortyani, R., & Rahmawati, R. (2024). Fungsi Bahasa dan Sastra melalui Tradisi Manopeng untuk Memperkuat Karakter Kepemimpinan Bangsa. *Sasindo*, *12*(1), 158–170. https://doi.org/10.26877/sasindo.v12i1.18414

Poerwadarminta, W. J. . (1976). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.

Rene, Wellek, A. W. (1989). *Teori Kesustraan*. Gramedia Pustaka Utama.

Sani, M. B. Z. (2017). Kesenian Madihin Di Banjarmasin

Kalimantan Selatan Dalam Tinjauan Aksiologi Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Karakter. *Imaji*, *15*(1), 80–96. https://doi.org/10.21831/imaji.v15i1.14452

Sani, M. B. Z. (2023). Kesenian Madihin Di Kota Banjarmasin Kalimantan Selatan: Tinjauan Filsafat Nilai Max Scheler. *Prosiding Seminar Nasional Pascasarjana …*, 536–540. https://proceeding.unnes.ac.id/index.php/snpasca/article/view/2178%0Ahttps://proceeding.unnes.ac.id/index.php/snpasca/article/download/2178/1661

Sedyawati, E. (1992). *Kebudayaan Nusantara*. Pustaka Sinar Harapan.

Sugiyono. (2016). *Metode Penelitian (Kuantitatif,Kualitatif, dan R&D)*. Alfabeta.

Wanto, A. H. (2018). Strategi Pemerintah Kota Malang Dalam Meningkatkan Kualitas Pelayanan Publik Berbasis Konsep Smart City. *JPSI (Journal of Public Sector Innovations)*, *2*(1), 39. https://doi.org/10.26740/jpsi.v2n1.p39-43

Wardiah, D., Wahidy, A., & Effendi, D. (n.d.). *Pelestarian Nilai-Nilai Tradisi Lisan dan Kearifan Lokal Dalam Pembelajaran Sastra di Sekolah sebagai Upaya Penguatan Kepemimpinan Bangsa*. 864–872.

Pemanfaatan Cerita Rakyat Banjar dalam Pembelajaran Pendidikan Karakter di Sekolah

Arum Murdaningsih , Dwi Wahyu Candra Dewi

Pendahuluan

Pendidikan karakter merupakan upaya untuk membentuk cara berpikir dan berperilaku peserta didik yang sejalan dengan norma hidup di masyarakat. Ini menjadikan pendidikan karakter sebagai komponen mendasar dalam pembelajaran di sekolah. Artinya, pendidikan karakter memiliki kedudukan yang sangat penting sehingga dapat dijadikan sebagai salah satu tolak ukur dalam keberhasilan pembelajaran di sekolah. Seperti yang kita ketahui, sekolah sebagai salah satu lembaga pendidikan, memiliki peran dalam menghasilkan manusia yang berkualitas. Peran tersebut tidak hanya berfokus pada pengembangan kemampuan secara akademik, tetapi juga nonakademik. Kemampuan akademik menitikberatkan pada pengetahuan dan pemahaman, sedangkan kemampuan nonakademik menitikberatkan pada aspek lain, salah satunya sikap atau karakter peserta didik. Pembentukan sikap inilah yang menjadi tujuan utama dalam pendidikan karakter di sekolah.

Pendidikan karakter, selain dianggap sebagai aspek krusial dalam keberhasilan pembelajaran di sekolah (Retno, 2023), juga menjadi penentu keberhasilan dan kedewasaan peserta didik (Mulyaningsih, 2022). Melalui pendidikan karakter menumbuhkan kemandirian, tanggung jawab, kreativitas, inovasi, dan kemampuan beradaptasi, menjadi

kompetensi penting untuk menavigasi dunia internal (kehidupan pribadi) dan eksternal (lingkungan sosial) secara efektif. Selain itu, pendidikan karakter juga membantu dalam membangun kesiapan, kemahiran berbahasa, *hard skill* dan *soft skill*, serta mengintegrasikan keterkaitan dalam persaingan global. (Hadi, 2017).

Pada konteks pendidikan nasional, pemerintah Indonesia telah mengintegrasikan pendidikan karakter ke dalam kurikulum sekolah melalui berbagai kebijakan. Implementasinya diterapkan salah satunya dengan mengintegrasikan nilai-nilai karakter ke dalam mata pelajaran tetentu dan pengembangan model pembelajaran yang mendukung pembentukan karakter. Selain itu, kegiatan ekstrakurikuler juga dirancang untuk memperkuat pengalaman pembelajaran siswa dalam praktik nyata. Kemudian, hal terakhir yang paling penting dalam menerapkan pendidikan karakter ialah adanya contoh yang baik dari guru dan staf di sekolah. Kebijakan tersebut dilakukan sebagai bentuk inisiasi dari berbagai tantangan sosial yang muncul, seperti degradasi nilai moral, peningkatan kasus kenakalan remaja, dan lain-lain. Kebijakan ini bertujuan untuk mengembalikan dan memperkuat nilai-nilai budaya dan moral yang dianggap sebagai inti dari identitas dan kearifan lokal bangsa.

Kebijakan di atas merupakan implementasi yang dapat dilaksanakan secara umum. Secara khusus, penerapan nilai-nilai karakter di sekolah dapat diberikan melalui pembelajaran tradisi lisan, salah satunya cerita rakyat. Cerita rakyat merupakan hakikat pengalaman dan tradisi manusia yang diwariskan secara lisan dari generasi ke generasi. Hal ini mencakup berbagai adat istiadat, cerita, dan kepercayaan tradisional yang mencerminkan kekayaan budaya dan sejarah suatu masyarakat. Cerita rakyat seringkali menyampaikan kejadian atau asal usul tempat dan menampilkan berbagai tokoh, seperti hewan, manusia, atau dewa.

Sejatinya, sejak zaman dulu, cerita rakyat telah digunakan oleh masyarakat untuk mengajarkan prinsip moral dan etika kepada generasi muda. Hal itu seperti yang disampaikan oleh Dewi *et al* (2019) bahwa pembentukan karakter generasi muda perlu diperhatikan dengan adanya perkembangan zaman yang pesat melalui cerita-cerita rakyat yang tumbuh dan berkembang serta memuat nilai-nilai pendidikan yang masih relevan. Cerita yang biasa disampaikan bukan hanya sebagai hiburan, tetapi juga sebagai alat pendidikan yang efektif dalam membentuk karakter. Ada beberapa alasan yang mendasari hal itu. *Pertama,* melalui narasi yang kaya dan bermakna, cerita rakyat membantu memperkaya imajinasi (Muktadir, 2021). Hal ini akan membantu mereka untuk berpikir kreatif dan mencari solusi untuk alternatif masalah yang dihadapi dalam kehidupan. *Kedua,* cerita rakyat seringkali menggambarkan konsekuensi dari tindakan baik dan buruk (Sa'ida, 2020). Konsekuensi tersebut memberikan pelajaran penting mengenai akibat dari tindakan atau perilaku yang kita lakukan. *Ketiga,* cerita rakyat selalu menekankan pada pentingnya menjalani kehidupan yang harmonis dalam komunitas (Haryanto, 2018). Generasi muda jadi belajar untuk memahami dan menghargai orang lain, sehingga terbentuk sikap empati. *Keempat*, cerita rakyat sering mengandung unsur perjuangan dan ketahanan (Trisnasasti, 2021). Cerita itu membantu mereka untuk belajar mengenai pentingnya ketahanan, ketekunan, dan keberanian dalam menghadapi kesulitan, sehingga tidak mudah menyerah.

Pemanfaatan cerita rakyat sebagai pendidikan moral di masyarakat, juga dapat diterapkan di sekolah. Peran cerita rakyat sama pentingnya pada kedua konteks tersebut. Bedanya, pemanfaatan cerita rakyat di sekolah ditujukan kepada siswa dan mereka yang berada dalam lingkungan pendidikan. Selain itu, pembelajaran cerita rakyat di sekolah terjadi dalam lingkungan formal dengan struktur pembelajaran yang

terorganisir. Cerita rakyat biasanya terintegrasi ke dalam kurikulum resmi dan membutuhkan penilaian yang dapat dilakukan melalui tugas, ujian, atau proyek terkait. Sedangkan di masyarakat, cerita rakyat disampaikan dalam situasi informal dan tidak ada penilaian formal tentang pemahaman cerita, serta dapat ditujukan kepada berbagai kelompok, termasuk anak-anak, remaja, orang dewasa, dan lansia.

Memanfaatkan cerita rakyat untuk menerapkan nilai-nilai karakter di sekolah merupakan langkah yang sangat relevan dalam konteks masyarakat Banjar. Masyarakat Banjar tidak hanya menganggap cerita rakyat sebagai identitas kelompok (Asnawi, 2020), tetapi juga sarana untuk menjaga dan mewariskan nilai-nilai budaya dan tradisi yang telah menjadi bagian integral dari kehidupan sehari-hari (Azkia et al., 2024). Hal ini yang mendasari pentingnya pemanfaatan cerita rakyat Banjar untuk pendidikan karakter di sekolah. Dengan menerapkan nilai-nilai karakter yang terkandung dalam cerita rakyat Banjar, sekolah dapat berperan dalam membentuk kepribadian siswa yang mencerminkan nilai-nilai luhur dan khas budaya Banjar. Peran tersebut tidak hanya memperkuat identitas budaya lokal, tetapi juga membantu menjaga keberlanjutan dan kelestarian warisan budaya yang dimiliki oleh masyarakat Banjar.

Data dalam tulisan ini berupa cuplikan cerita yang menunjukkan nilai karakter, sedangkan sumber datanya adalah cerita rakyat yang ada dalam buku Syamsiar Seman.

Pendidikan Karakter

Ada istilah yang sering terdengar di masyarakat, yaitu adab lebih utama dari ilmu. Adab berhubungan dengan sikap dan perilaku baik seseorang, sedangkan ilmu berkaitan dengan pengetahuan dan kecerdasan. Orang yang cerdas, tetapi tidak bermoral akan membawa dampak yang buruk baik bagi dirinya

maupun masyarakat. Kecerdasan yang mereka miliki bisa dimanfaatkan untuk tujuan yang tidak bermoral. Lihat saja contoh pada kasus penguasa yang sebenarnya memiliki intelektualitas tinggi, tetapi terlibat tindakan korupsi. Ini merupakan bukti nyata bahwa perilaku yang tidak bermoral memberikan dampak negatif ke masyarakat. Meskipun adab lebih utama dari ilmu, istilah tersebut bukan berarti memprioritaskan adab sedemikian rupa sehingga mengesampingkan pentingnya pengetahuan. Orang yang hanya memiliki karakter baik, tetapi kurang pintar, juga akan menghadapi kesulitan. Mereka memiliki kesempatan yang terbatas untuk mencapai kesuksesan dan rentan dimanfaatkan oleh orang pintar yang tidak bermoral. Hal ini menunjukkan bahwa konsep sebenarnya ialah memiliki moral yang baik sama pentingnya dengan memiliki pengetahuan, sesuai dengan pepatah arab *ilmu tanpa adab seperti api tanpa kayu bakar dan adab tanpa ilmu seperti jasad tanpa ruh*.

Konsep tersebut sebenarnya sudah tergambar dalam dunia pendidikan. Pendidikan pada hakikatnya memiliki dua tujuan, yaitu untuk mencerdaskan dan membantu menjadi manusia yang baik. Oleh karena itu, pentingnya pendidikan karakter tidak bisa diabaikan. Pendidikan karakter merupakan implementasi nyata dari tujuan pendidikan nasional untuk membentuk watak dan peradaban bangsa. Hal itu dilakukan untuk menjawab permasalahan moral yang sering terjadi, terutama di lingkungan sekolah. Banyak siswa sekarang ini berperilaku tidak sopan, melawan guru, tidak jujur, melakukan kekerasan, dan memiliki motivasi belajar yang rendah. Krisis moral yang terjadi tentu saja menimbulkan kekhawatiran mendalam. Generasi muda merupakan tonggak utama dalam kemajuan bangsa ini. Jika moral yang mereka miliki rendah maka bisa dipastikan negara ini akan hancur.

Pendidikan karakter pada dasarnya mencakup pendidikan religius, pendidikan nilai, pendidikan moral, dan pendidikan budi pekerti. Pendidikan tersebut bertujuan untuk membentuk individu yang tidak hanya memiliki kecerdasan akademis, tetapi juga memiliki kepribadian yang baik dan bertanggung jawab. Sebagai contoh, pendidikan religius mengajarkan nilai-nilai spiritual dan moral berdasarkan ajaran agama tertentu, seperti kasih sayang, kejujuran, dan kerja keras. Selain itu, pendidikan nilai menekankan pentingnya prinsip-prinsip universal seperti toleransi, kerja sama, dan menghormati perbedaan. Begitu pula, pendidikan moral membimbing individu untuk memahami perbedaan antara yang benar dan salah dalam berbagai situasi kehidupan sehari-hari. Terakhir, pendidikan budi pekerti membantu mengembangkan sifat-sifat positif seperti kebaikan hati, kesabaran, dan rasa tanggung jawab.

Saat ini, pendidikan karakter yang diajarkan di Indonesia mengacu pada kurikulum merdeka. Kurikulum tersebut menegaskan pentingnya pendidikan karakter. Hal ini tercermin dalam standar kompetensi lulusan di setiap unit pendidikan yang mengintegrasikan pembentukan karakter sesuai dengan nilai-nilai Pancasila. Penerapan nilai-nilai Pancasila bertujuan untuk memastikan bahwa generasi muda memiliki karakter yang sesuai dengan landasan negara.

Membangun karakter sesuai dengan nilai-nilai Pancasila memiliki hubungan yang erat dengan kearifan lokal. Kearifan lokal mencakup nilai-nilai, norma, tradisi, dan budaya yang ada dalam suatu masyarakat atau bangsa. Kearifan lokal mengandung nilai-nilai yang seringkali sejalan dengan nilai-nilai Pancasila. Sebagai contoh, di berbagai daerah di Indonesia, terdapat tradisi gotong royong dalam menyelesaikan masalah bersama dan saling membantu antaranggota masyarakat. Nilai ini sejalan dengan prinsip-prinsip kebersamaan dan demokrasi

dalam Pancasila. Dengan demikian, pembentukan karakter sesuai dengan nilai-nilai Pancasila dapat memperkuat dan memperluas kearifan lokal yang ada, sementara kearifan lokal dapat menjadi sumber inspirasi dan aplikasi konkret dari nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan sehari-hari. Sinergi antara keduanya dapat memperkuat identitas nasional dan membangun masyarakat dengan karakter dan tanggung jawab yang lebih kuat.

Menurut Ansori et al (2021), sikap hormat dan tanggung jawab merupakan dasar dari pendidikan karakter. Dua nilai moral tersebut didukung oleh nilai lain, seperti nilai kejujuran, kebijaksanaan, keberanian, keadilan, kerja sama, toleransi, tolong-menolong, peduli sesama, disiplin diri, dan sikap demokratis. Kemudian, menurut Imawan (2023) nilai-nilai pendidikan karakter meliputi ketaatan beribadah, tanggung jawab, disiplin, etos kerja, kemandirian, sinergi, keadilan, berpikir kritis, kreativitas, kasih sayang, kepedulian, dan nasionalisme. Sedangkan menurut Kemdiknas (2017), ada 26 nilai esensial yang bisa dipilih untuk mengembangkan karakter peserta didik, yaitu adil, berdaya saing, berpikir positif, bersih, cerdas, cinta damai, cinta tanah air, disiplin, gotong royong, hemat, ikhlas, integritas, jujur, kasih sayang, kerja keras, kreatif, mandiri, nasionalis, peduli, pengendalian emosi, percaya diri, religius, rendah hati, santun, tanggung jawab, dan toleran. Dari nilai esensial tersebut, Kemdikbud kemudian memilih dan menambahkan sehingga ada 18 nilai yang menjadi nilai prioritas dalam pendidikan karakter, yaitu religius, jujur, toleran, disiplin, bekerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan bertanggung jawab. Delapan belas nilai tersebut merupakan perwujudan dari 5 nilai utama, yaitu religius, nasionalisme, kemandirian, gotong royong, dan integritas (Kemdikbud, 2018).

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pendidikan karakter didasarkan pada beragam nilai. Terdapat 26 nilai esensial yang menjadi dasar dari nilai karakter. Meskipun begitu, nilai tersebut tidak mutlak harus ada semua. Menurut Badeni dan Saparahayuningsih (2023), nilai pada pendidikan karakter boleh dipilih dan ditambahkan asal nilai tersebut sesuai dengan nilai-nilai luhur yang diakui dan diterima oleh bangsa Indonesia. Pemilihan juga bisa disesuaikan dengan kearifan lokal yang dimiliki oleh setiap daerah.

Salah satu cara untuk menerapkan pendidikan karakter di sekolah, dapat dilakukan melalui cerita rakyat. Cerita rakyat merupakan tradisi lisan yang kental akan nuansa kearifan lokal. Ceritanya disebarkan secara lisan dan dipengaruhi oleh kepercayaan, tradisi, budaya, dan nilai-nilai yang ada di masyarakat suatu daerah. Secara keseluruhan aspek tersebut menjadi pedoman untuk mengatasi tantangan, menjaga keharmonisan, dan memahami alam sekitar. Selain itu, latar tempat, bahasa, dan karakter pada cerita rakyat juga seringkali mencerminkan kearifan lokal dari tempat cerita itu berkembang.

Selain sebagai alternatif untuk pendidikan karakter, cerita rakyat yang diintegrasikan pada pembelajaran di sekolah juga bertujuan untuk melestarikan budaya. Seperti yang kita ketahui, cerita rakyat Banjar di Kalimantan Selatan kini mulai pudar (Azkia et al., 2024). Cerita yang biasanya dituturkan secara lisan, kini sudah mulai jarang dilakukan. Perubahan zaman, membuat cerita rakyat tergerus dan tergantikan oleh teknologi. Ditambah kecenderungan anak muda yang lebih memilih bermain gawai dan menonton TV, membuat cerita rakyat Banjar lambat laun menjadi punah. Bahkan, banyak generasi muda sekarang tidak mengetahui cerita rakyat Banjar yang ada di Kalimantan Selatan. Padahal, cerita tersebut

merupakan sumber informasi dari tatanan hidup dan kebudayaan yang ada di masyarakat Banjar. Cerita yang disajikan biasanya berhubungan dengan kehidupan sehari-hari.

Menghadapi persoalan di atas, mengintegrasikan cerita rakyat Banjar sebagai materi pelajaran menjadi solusi yang paling tepat. Dengan begitu, warisan budaya ini tidak akan hilang dan generasi muda juga mengenal cerita rakyat yang berkembang di Kalimantan Selatan. Sehingga diharapkan mereka mampu menerapkan nilai-nilai yang di dapat dari cerita rakyat. Cerita rakyat yang diajarkan bisa bersumber dari tokoh masyarakat ataupun dari cerita rakyat yang ditulis dan dipublikasikan. Buku karya Syamsiar Seman yang dipublikasikan oleh Lembaga Pendidikan Banua Banjarmasin juga bisa menjadi alternatif pilihan. Ada beberapa judul buku yang diterbitkan dan semua ditulis dalam bahasa Banjar. Salah satunya cerita mengenai tokoh Lambung Mangkurat yang ditulis di beberapa buku karya Syamsiar Seman. Namun, pemilihan cerita rakyat dari buku tersebut harus disesuaikan dengan usia anak sekolah agar layak dijadikan bahan ajar.

Cerita rakyat Banjar yang dijadikan sebagai bahan ajar, juga merupakan implementasi dari kurikulum merdeka. Dalam kurikulum merdeka, muatan lokal ditetapkan sesuai kearifan lokal di setiap daerah. Muatan lokal dapat diterapkan salah satunya dengan mengintegrasikan ke dalam seluruh mata pelajaran. Mengintegrasikan cerita rakyat berbasis kearifan lokal juga masuk dalam kategori tersebut.

Nilai Pendidikan Karakter Cerita Rakyat Banjar

Cerita Lambung Mangkurat merupakan salah satu cerita rakyat yang berkembang di Kalimantan Selatan. Cerita ini dapat dijadikan alternatif dalam pendidikan karakter di sekolah karena isi cerita diambil dari kisah sejarah Banjar. Cerita yang

berkembang pun bervariasi dan cukup populer. Selain itu, tokoh yang ada pada cerita ini dapat dijadikan panutan bagi generasi muda di Kalimantan Selatan. Ada beberapa cerita Lambung Mangkurat dalam buku-buku Syamsiar Seman yang layak untuk dijadikan bahan ajar, diantaranya cerita mengenai *Asal Mula Kuda Gepang Banjar*. Pada cuplikan cerita tersebut terdapat nilai karakter yang dapat diterapkan untuk membentuk karakter peserta didik.

> *Nagara Dipa nang rajanya bangaran Pangeran Suryanata nitu sudah katahuani urang sampai ka mana-mana. Urang nagri Cina nang jauh nitu gin sudah tahu jua, salawas Ampu Jatmika minta diulahakan patung gangsa gasan diandak di Nagara Dipa. Wayah nitu disuruh Wiramartas maurus pasanan baulah patung gasan ka Nagri Cina.*
>
> (Negara Dipa yang rajanya bernama Pangeran Suryanata sudah terkenl di mana-mana. Orang dari Negeri Cina yang jauh saja juga sudah mengenal, terutama setelah Empu Jatmika minta dibuatkan patung angsa untuk diletakkan di Negara Dipa. Saat itu juga, Wiramartas diperintahkan untuk mengurus pesanan membuat patung untuk Negeri Cina.)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan karakter Pangeran Suryanata yang penuh tanggung jawab. Sebagai seorang pemimpin negara, tanggung jawab merupakan nilai penting yang menentukan keberhasilan dan keberlanjutan pemerintahan. Tanggung jawab merupakan kewajiban moral atas suatu hal yang harus dikerjakan dengan baik dan tepat waktu. Pangeran Suryanata sebagai pemimpin dari Negara Dipa memiliki kesadaran akan tanggung jawab yang dimilikinya. Ini terbukti melalui sikap cepat tanggap Pangeran Suryanata yang menginstruksikan bawahannya untuk segera bekerja saat ada pesanan patung dari Negeri Cina.

Terkenalnya Pangeran Suryanata dalam membuat patung, juga menunjukkan bahwa kualitas yang dihasilkan sangat bagus. Ini tergambar dalam narasi yang menyebutkan bahwa pesanan patung tidak hanya di Negara Dipa saja, tetapi sampai ke luar negeri, yaitu Cina. Sudah jadi rahasia umum, sejak dulu peradaban Cina lebih maju dibanding Indonesia. Namun, saat itu negara Cina memilih memesan patung dari Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa patung yang dibuat sangat bagus. Hasil pekerjaan yang bagus membuktikan bahwa pembuat patung merupakan orang yang bertanggung jawab dan pekerja keras.

Cuplikan cerita di atas juga menggambarkan kearifan lokal masyarakat Kalimantan Selatan. Kearifan lokal merujuk pada pengetahuan, nilai-nilai, adat istiadat, tradisi, dan praktik-praktik yang telah berkembang dalam komunitas atau masyarakat lokal dari generasi ke generasi. Kearifan lokal dapat meliputi berbagai aspek kehidupan, seperti sistem pengetahuan tradisional, teknologi, pertanian, pengobatan tradisional, seni dan kerajinan, serta norma-norma sosial dan nilai-nilai yang sangat dijunjung tinggi dalam komunitas lokal. Pada konteks cerita, kearifan lokal yang ditunjukkan mengenai nilai-nilai yang dijunjung oleh masyarakat Kalimantan Selatan, yaitu melakukan sesuatu dengan sungguh-sungguh. Hal itu terlihat pada hasil pembuatan patung yang memuaskan hingga terkenal sampai ke Cina. Selain itu, sikap cepat tanggap Pangeran Suryanata saat ada pesanan patung juga menunjukkan kesungguhan akan pekerjaan. Sikap tersebut selaras dengan semboyan masyarakat *haram manyarah, waja sampai kaputing* yang artinya tidak akan menyerah sampai tetes darah terakhir. Semboyan tersebut lahir dari semangat juang pahlawan untuk menjaga kedaulatan wilayah Kal-Sel dari jajahan Belanda. Lahirnya semboyan ini, mencerminkan masyarakat tersebut memiliki tanggung jawab dan etos kerja yang tinggi. Mereka

berkeyakinan bahwa pekerjaan yang sudah dimulai harus diselesaikan sampai tuntas.

Semboyan untuk menyelesaikan pekerjaan yang sudah dimulai bukan hanya warisan budaya yang menghubungkan antargenerasi, tetapi juga merupakan suatu motivasi untuk generasi muda. Keberlanjutan dari tradisi ini mencerminkan komitmen masyarakat untuk memelihara dan menghormati nilai-nilai yang telah membentuk pondasi sosial. Dengan menjunjung tinggi semboyan ini, masyarakat tidak hanya mempertahankan identitasnya, tetapi juga menanamkan semangat ketekunan dan dedikasi dalam setiap aspek kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, kearifan lokal ini dapat diimplementasikan dalam pendidikan karakter yang diajarkan di sekolah.

> *Kada lawas kapal si Parabayaksa nitu parak sudah lawan palabuhan karajaan Majapahit. Raja Majapahit nang mandangar kapal datang tumatan di Nagara Dipa, lakas mamarintahakan manyiapakan sambutan. Inya tahu di kapal nitu musti ada Lambung Mangkurat nang diundangnya.*
>
> (Tidak lama kemudian, kapal Parabayaksa itu sudah dekat dengan pelabuhan kerajaan Majapahit. Raja Majapahit yang mendengar kapal datang dari negara Dipa, lekas memerintahkan untuk mempersiapkan sambutan. Dia tahu di kapal itu pasti ada Lambung Mangkurat yang diundangnya.)

Cuplikan cerita di atas juga mencerminkan nilai karakter tanggung jawab. Hal itu dapat dilihat dari sikap Raja Majapahit yang segera memerintahkan persiapan sambutan untuk tamu dari negara Dipa. Tindakan tersebut merupakan bentuk tanggung jawab dari raja yang telah mengundang tamu untuk datang ke kerajaannya. Nilai karakter ini tentu saja dapat dicontoh oleh peserta didik dalam kehidupan sehari-hari.

Selain itu, narasi tersebut juga menggambarkan kebudayaan yang umum di Indonesia, yaitu etika saat mengundang dan menyambut tamu. Mempersiapkan sambutan, jamuan, dan menunjukkan keramahtamahan merupakan cara menyambut tamu yang ada di masyarakat. Kebudayaan berupa nilai-nilai etika dan sopan santun ini telah menjadi identitas khas bagi masyarakat tersebut. Nilai-nilai ini sudah kita miliki sejak lama dan diwariskan dari generasi ke generasi. Nilai tersebut diwariskan baik melalui lisan, contoh, ataupun dari praktik langsung yang ditunjukkan saat ada tamu yang berkunjung.

Nilai-nilai kearifan bangsa ini terus dipertahankan hingga sekarang. Bangsa kita terkenal akan keramah-tamahannya, termasuk dalam menjamu tamu. Tradisi menyambut tamu sebaik mungkin dengan menyiapkan makan dan minum merupakan bagian dari warisan ini. Dalam konteks sosial, praktik keramahtamahan dan tanggung jawab mendukung pembentukan hubungan yang harmonis dan saling menghargai antar individu. Nilai-nilai ini sangat bermanfaat bagi generasi muda dalam membangun interaksi sosial yang lebih sehat dan produktif. Dengan mencontoh perilaku yang diwariskan, generasi muda dapat memperkuat ikatan sosial dan menciptakan masyarakat yang lebih kooperatif.

> *Mangkubumi Lambung Mangkurat sudah takanal banar jua, sampai kaluar banua. Urang mandangar Lambung Mangkurat nitu mangkubumi karajaan Nagara Dipa nang paling wani, gagah, taguh, dihurmati ulih samunyaan urang*.
>
> (Mangkubumi Lambung Mangkurat juga sudah sangat terkenal, sampai keluar benua. Orang mendengar Lambung Mangkurat itu sebagai mangkubumi kerajaan Negara Dipa yang paling berani, gagah, kuat, dihormati oleh semua orang.)

Dari cuplikan cerita di atas, tergambar karakter pemberani yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat. Hal ini dibuktikan dari frasa "yang paling berani, gagah, kuat" pada cuplikan cerita. Karena sikapnya yang dominan sebagai tokoh yang tak kenal rasa takut dan kuat, membuatnya terkenal dan dihormati orang lain. Selain itu, kata "dihormati" pada cerita di atas juga merupakan bentuk apresiasi dari masyarakat atas prestasi yang dicapai oleh Lambung Mangkurat.

> *Pada suatu hari, Lambung Mangkurat dapat undangan tumatan raja Majapahit di Jawa. Maksudnya maundang gasan marakatakan hubungan karajaan Majapahit lawan karajaan Nagara Dipa.*
>
> (Pada suatu hari, Lambung Mangkurat mendapat undangan dari raja Majapahit di Jawa. Maksud mengundang untuk merekatkan hubungan antara kerajaan Majapahit dan kerajaan Negara Dipa.)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan karakter bersahabat yang dimiliki oleh raja Majapahit. Hal itu dibuktikan dari inisiatif Raja Majapahit untuk mengundang Lambung Mangkurat dari Kerajaan Negara Dipa ke Jawa. Tujuannya untuk memperkuat hubungan antara kedua kerajaan. Inisiatif ini mencerminkan nilai karakter yang bersahabat. Lebih lanjut, undangan ini juga mencerminkan penghormatan raja Majapahit terhadap kerajaan Dipa khususnya kepada Lambung Mangkurat. Penghormatan tersebut mencerminkan sifat raja Majapahit yang memiliki sikap terbuka dan menerima perbedaan.

Karakter raja Majapahit yang bersahabat, juga menggambarkan tradisi di Indonesia. Masyarakat Indonesia menjunjung tinggi ajaran agama sebagai pedoman dalam hidup. Agama mengajarkan untuk selalu menjalin tali

silaturrahmi agar hubungan antar manusia tetap terjaga dengan baik. Nilai-nilai ini kemudian diwariskan antargenerasi dan menjadi identitas bangsa.

Selain itu, sikap raja Majapahit yang menghargai perbedaan, juga mencerminkan kebudayaan bangsa. Indonesia sebagai negara multikultural tetap bisa hidup berdampingan dengan damai karena saling menghargai perbedaan. Sikap tersebut sudah diwariskan sejak dulu. Hal itu dibuktikan dari falsafah negara kita Pancasila sila ke-3 yang menjunjung tinggi persatuan. Persatuan akan tercipta ketika kita menghargai perbedaan.

Budaya untuk selalu menjalin tali silaturrahmi dan menghargai perbedaan merupakan manifestasi dari sikap bersahabat. Karakter ini perlu dibentuk pada peserta didik agar mereka memahami bahwa manusia adalah makhluk sosial. Melalui pendidikan karakter yang efektif, peserta didik akan memiliki sikap bersahabat sehingga menghargai perbedaan dan senang menjalin silaturrahmi. Selain itu, dengan memiliki sikap yang terbuka dan bersahabat, peserta didik juga akan lebih mudah beradaptasi dalam lingkungan sosial yang beragam dan dapat membangun jaringan yang luas yang bermanfaat untuk masa depan mereka.

> *Raja Majapahit duduk di Sitiluhur nang dikalilingi ulih panggapitnya. Lambung Mangkurat duduk di Rancak Suci, nang pangawalnya duduk di balakang. Raja Majapahit suka bangat manyambut Lambung Mangkurat. Inya mangiau "paman" lawan Lambung Mangkurat. Waya nitu Lambung Mangkurat bujur-bujur kaliatan gagah nang raja Majapahit nitu mahurmatinya.*
>
> (Raja Majapahit duduk di Sitiluhur yang dikelilingi oleh pengawalnya. Lambung Mangkurat duduk di Rancak Suci, yang pengawalnya duduk di belakang. Raja Majapahit suka sekali menyambut Lambung

Mangkurat. Dia memanggil "paman" pada Lambung Mangkurat. Saat itu, Lambung Mangkurat betul-betul kelihatan gagah sehingga raja Majapahit meng-hormatinya.)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan karakter menghargai prestasi yang dimiliki oleh raja Majapahit. Hal itu dapat dilihat dari narasi yang menyebutkan dia memanggil paman pada lambung mangkurat. Kata "paman" pada konteks tersebut dapat menjelaskan beberapa hal. *Pertama,* kata paman mengindikasikan bahwa usia raja Majapahit lebih muda dibandingkan dengan Lambung Mangkurat. *Kedua,* meskipun usia raja Majapahit lebih muda, tetapi panggilan *paman* tidak akan muncul jika tidak ada kedekatan di antaranya. Raja bisa saja memanggilnya dengan sebutan lain yang masih pantas, seperti penyebutan gelar. Secara sosial, kedudukan raja Majapahit lebih tinggi dari Lambung Mangkurat yang hanya seorang perdana menteri. Namun karena keberanian dan karisma yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat membuat raja Majapahit kagum dan menghormatinya. Oleh karena itu, dia memanggilnya *paman* sebagai bentuk penghormatan.

Cuplikan cerita di atas juga menggambarkan tatanan nilai dalam kehidupan di masyarakat. Penempatan duduk yang spesifik bagi raja dan Lambung Mangkurat, serta pengawal yang teratur, mencerminkan ketegasan dalam mematuhi protokol dan struktur sosial. Ini mencerminkan tata krama dan etika dalam interaksi formal. Cerminan itu juga dimanifestasikan dalam kehidupan bermasyarakat selama ini. Dalam acara formal, masyarakat Indonesia selalu menempatkan semuanya sesuai prosedur.

Kepatuhan terhadap prosedur ini tidak hanya menunjukkan rasa hormat terhadap tradisi, tetapi juga membantu menjaga ketertiban dan harmoni selama acara

berlangsung. Hal ini penting dalam memperkuat ikatan sosial dan memastikan bahwa setiap individu merasa dihargai dan dihormati dalam perannya masing-masing. Oleh karena itu, nilai ini dapat diterapkan dalam pendidikan karakter di sekolah, agar peserta didik memahami etika di masyarakat.

> *Lambung Mangkurat manyampaikan salam kahurmatan raja Nagara Dipa Pangeran Suryanata lawan raja Majapahit, balalu manyampaikan tanda mata talu bigi intan lawan raja Majapahit nitu. Raja Majapahit suka bangat inya manarima tanda mata intan.*
>
> (Lambung Mangkurat menyampaikan salam kehormatan raja Negara Dipa Pangeran Suryanata kepada raja Majapahit, lalu memberikan hadiah berupa 3 buah intan kepada raja Majapahit itu. Raja Majapahit sangan senang menerima hadiah berupa intan.)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan karakter santun yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat. Dia datang sebagai tamu dan menyampaikan salam kehormatan dari Pangeran Suryanata. Kemudian, Lambung Mangkurat memberikan hadiah berupa intan yang merupakan permata khas dari Kalimantan. Deskripsi ini membuktikan sikap santun Lambung Mangkurat yang datang bertamu tidak dengan tangan kosong. Sikap tokoh tersebut bisa menjadi contoh bagi peserta didik yang membutuhkan figur untuk diteladani.

Kebiasaan bertamu dengan menyampaikan salam dan memberi hadiah merupakan tradisi yang sudah dilaksanakan sejak lama. Tradisi ini mengedepankan etika ketika bertamu ke rumah orang lain dengan menunjukkan rasa hormat dan penghargaan kepada tuan rumah. Hal ini tidak hanya memperkuat ikatan sosial, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai kesopanan dan kebaikan hati. Selain itu, tradisi memberikan

hadiah menunjukkan rasa terima kasih atas penerimaan dan keramahtamahan tuan rumah. Dengan demikian, tradisi ini merupakan bagian dari budaya yang diwariskan melalui pengalaman sehari-hari.

> *Isuk baisukannya Lambung Mangkurat dibari tanda mata ulih raja Majapahit saikung kuda putih nang tinggi lawan ganal-ganalnya. Kuda nitu gagah, bigas, ujar tu tamasuk kuda nang paling harat di karajaan Majapahit.*
>
> (Besok paginya, Lambung Mangkurat diberi tanda mata oleh raja Majapahit berupa seekor kuda putih yang tinggi besar. Kuda itu gagah, sehat, yang konon katanya termasuk kuda paling kuat di kerajaan Majapahit.)

Cuplikan cerita di atas merupakan gambaran lain dari sifat santun. Jika sebelumnya karakter santun ditunjukkan oleh Lambung Mangkurat, dalam cuplikan ini karakter santun digambarkan melalui tindakan Raja Majapahit. Hal itu dapat dilihat melalui narasi yang disampaikan bahwa raja Majapahit memberikan oleh-oleh sebelum Lambung Mangkurat pulang. Pemberian kuda putih yang gagah dan kuat sebagai tanda mata kepada Lambung Mangkurat mencerminkan kesantunan dan kemurahan hati raja Majapahit. Ini menunjukkan penghormatan dan penghargaan yang tinggi dari raja kepada tamunya, sesuai dengan etika dan tradisi dalam memuliakan tamu.

Tindakan dari dua cuplikan cerita di atas merupakan cerminan budaya yang berlaku dalam kehidupan sehari-hari. Nilai tersebut merupakan manifestasi dari konteks sosial dan keagamaan di Indonesia. Konteks tersebut mengajarkan mengenai etika bertamu dan menerima tamu. Etika bertamu, salah satunya dianjurkan untuk membawa hadiah sebagai bentuk penghargaan pada tuan rumah dan bentuk kasih sayang

dari tamu. Sementara itu, etika menerima tamu dilakukan dengan memuliakan tamu, seperti menyiapkan jamuan dan memberi oleh-oleh. Selain itu, di masyarakat telah terbentuk tatanan sosial di mana jika seseorang menerima hadiah, maka ia berusaha untuk membalas kebaikan tersebut. Hal ini juga bentuk manifestasi dari konteks keagamaan yang mengajarkan untuk saling memberi hadiah. Karena alasan itu, tuan rumah sering memberi hadiah saat tamu pulang sebagai cara membalas kebaikan tamu yang telah membawakan hadiah.

> *Lambung Mangkurat jadi asa kasian limbah maliat kuda nitu lumpuh. Apalagi limbah ditariknya tali hidung kuda nitu, kuda nitu kada kawa bajalan.*
>
> (Lambung Mangkurat menjadi kasian setelah melihat kuda itu lumpuh. Apalagi setelah ditariknya tali hidung kuda itu, kuda itu tidak bisa berjalan)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan karakter penyayang yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat. Hal itu ditunjukkan dari narasi yang mengatakan Lambung mangkurat merasa kasihan setelah melihat kuda lumpuh. Kata "menjadi kasian" merupakan kata kunci yang menunjukkan sifat kasih sayang tersebut. Kasih sayang bukan hanya nilai yang menunjukkan kepedulian pada makhluk ciptaan Tuhan, tetapi juga kepekaan diri terhadap lingkungan sekitar. Perasaan kasihan yang muncul melihat kuda lumpuh merupakan bentuk kepedulian pada makhluk ciptaan Tuhan.

Nilai tersebut bagus diajarkan sebagai pendidikan karakter di sekolah. Dengan penanaman karakter kasih sayang akan membantu mengembangkan sikap empati pada peserta didik dan mengurangi perilaku agresif. Selain itu, lingkungan sekolah yang menekankan pendidikan karakter kasih sayang

akan menciptakan lingkungan belajar yang nyaman dan meminimalisir terjadinya perilaku kekerasan dan intimidasi.

"kaya apa pikiran?", ujar hulubalang Arya Margatsari.

"Amun kuda naya kita bulikakan ka Karajaan Majapahit kaya apa?", ujar nang saikung angguta Singabana.

"Jangan! Nitu artinya kita kada mahurmati pambarian raja Majapahit", ujar hulubalang Tumanggung Tatahjiwa.

("Bagaimana menurut kalian?", kata hulubalang Arya Margatsari

"Kalau kudanya kita kembalikan ke Kerajaan Majapahit, bagaimana?", kata satu anggota si Singabana.

"Jangan! Itu artinya kita tidak menghormati pemberian raja Majapahit", kata hulubalang Tumanggung Tatahjiwa.)

Kutipan percakapan di atas menggambarkan karakter bijaksana yang dimiliki oleh Tumanggung Tatahjiwa. Ucapan "itu artinya kita tidak menghormati pemberian raja Majapahit" merupakan bukti dari sebuah kebijaksanaan. Perkataan tersebut menunjukkan pemahaman akan dampak negatif yang ditimbulkan jika hadiah raja Majapahit dikembalikan. Dampak yang muncul bisa saja memengaruhi hubungan harmonis yang sudah terjalin antarkerajaan. Oleh karena itu, Tumanggung Tatahjiwa menegaskan pentingnya menghormati dan menghargai pemberian dari raja Majapahit.

Percakapan yang dilakukan oleh para hulubalang di atas merupakan suatu diskusi yang menggambarkan nilai budaya musyawarah dan mufakat. Hal itu dibuktikan dari percakapan antara Arya Margatsari, Singabana, dan Tatahjiwa dengan mengajukan pertanyaan dan pendapat mengenai sikap yang harus diambil terhadap kuda tersebut. Mereka berdiskusi dan

mempertimbangkan berbagai pandangan sebelum mengambil keputusan. Proses ini mencerminkan budaya demokratis. Seperti yang diketahui, demokratis mengandung nilai musyawarah, mengakui keanekaragaman, dan mengutamakan kepentingan bersama dibanding kepentingan pribadi.

Budaya tersebut juga tercermin dalam falsafah negara, yaitu Pancila. Pancasila bukan hanya sebagai pedoman hidup bangsa, tetapi juga manifestasi dari budaya. Pancasila lahir dari akar budaya bangsa ini, sehingga kemudian dijadikan sebagai landasan negara. Sila ke-4 Pancasila menekankan konsep budaya musyawarah yang dimiliki oleh leluhur. Artinya, sejak zaman dulu bangsa ini selalu mengambil mufakat melalui musyawarah. Nilai-nilai ini harus terus diwariskan agar praktik baik itu terus berjalan, salah satunya melalui pendidikan karakter di sekolah.

> *"Nang kaya apa haja jadinya, kudanya musti kita bawa bulik ka banua kita Nagara Dipa. Sabab kuda naya pambarian kahurmatan", ujar Lambung Mangkurat manambahi.*
>
> ("Bagaimanapun jadinya, kuda ini harus kita bawa pulang ke benua kita Negara Dipa. Sebab kuda ini merupakan pemberian kehormatan", kata Lambung Mangkurat menambahkan.

Pada kutipan cerita di atas, tergambar karakter integritas yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat. Frasa "bagaimanapun jadinya, kuda ini harus kita bawa pulang" merupakan kata kunci yang mencerminkan sikap integritas. Sikap integritas merujuk pada kualitas karakter seseorang yang menunjukkan kejujuran, keadilan, dan konsistensi dalam memegang prinsip-prinsip moral dan etika. Integritas adalah melakukan hal yang benar bahkan ketika tidak ada yang mengawasi dan mempertahankan konsistensi antara kata-kata dan tindakan.

Perkataan Lambung Mangkurat menunjukkan kekonsistenan dalam menjaga komitmen karena hadiah yang diberikan raja Majapahit merupakan hadiah penting dan simbol penghormatan.

> *Barataan nang ada di situ pina bingung. Tagal Lambung Mangkurat haja nang kada bingung. Inya balalu duduk mahadap matahari hidup. Kadua balah batisnya basila. Kadua balah tangannya diandaknya di atas paha. Balalu inya mamicingakan matanya sambil mambaca mantra. Lawas inya baparigal kaya nitu, balalu inya badiri, matanya nyarak, kaliatan pina batambah bigas, batambah sumangat nang luar biasa. Lambung Mangkurat sakalinya mangaluarakan kasaktiannya. Dasar bujur-bujur inya urang nang sakti.*
>
> (Semua yang ada di situ menjadi bingung. Hanya Lambung Mangkurat yang tidak bingung. Kemudian dia duduk menghadap matahari terbit. Kedua kakinya duduk bersila. Kedua tangannya diletakkan di atas paha. Kemudia, dia memejamkan matanya sambil membaca mantra. Setelah lama dia melakukan hal itu, ia kemudian berdiri, matanya terang, terlihat semakin bertambah segar, bertambah semangat yang luar biasa. Lambung Mangkurat ternyata mengeluarkan kesaktiannya. Memang betul dia adalah orang yang sakti.)

Kutipan cerita di atas menggambarkan karakter percaya diri yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat. Kata "tidak bingung" dan rangkaian tindakan yang dilakukan Lambung Mangkurat merupakan manifestasi dari kepercayaan dirinya. Perwujudan percaya diri itu tercermin pada sikapnya yang tetap tenang untuk menyelesaikan persoalan. Sikap tenang menunjukkan bahwa ia percaya bisa mengatasi masalah tersebut. Selain itu, sikap cepat tanggap mengambil keputusan untuk memecahkan masalah, merupakan bukti lain dari sikap percaya diri yang dimiliki oleh Lambung Mangkurat.

Karakter percaya diri ini dapat ditanamkan kepada peserta didik melalui pendidikan karakter di sekolah. Memiliki karakter percaya diri, akan membuat siswa lebih berani untuk mencoba hal baru dan tidak takut menghadapi masalah. Kemudian, karakter percaya diri akan membantu peserta didik memiliki hubungan yang baik dengan orang lain. Selanjutnya, percaya diri akan membentuk resiliensi, sehingga mereka melihat kegagaln sebagai peluang untuk belajar dan menjadi lebih baik.

> *Kuda pambarian raja, kuda putih nang gagah, tinggi lawan ganal-ganalnya nitu diharagu di Karajaan Nagara Dipa. Limbah nitu, kada lawas, balalu diadaakan kasanian kuda gipang Banjar nang kudanya diigalakan, dikapit bawah katiak sampai wayah hini.*
>
> (Kuda pemberian raja, kuda putih yang gagah, tinggi dan besar itu dipelihara di Kerajaan Negara Dipa. Setelah itu, diadakanlah kesenian kuda gepang Banjar yang kudanya digerakkan, dijepit di bawah ketiak sampai saat ini.)

Cuplikan cerita di atas menggambarkan nilai penghargaan terhadap hadiah dan warisan budaya. Pertama, apresiasi terhadap hadiah dari raja Majapahit ditunjukkan dengan memelihara kuda putih tersebut di Kerajaan Negara Dipa. Kedua, nilai warisan budaya ditunjukkan melalui seni tradisional kuda gepang Banjar yang terus dipelihara dan dilestarikan hingga saat ini. Hal ini menunjukkan pentingnya menjaga dan menghormati warisan budaya serta nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Kesimpulan

Memanfaatkan cerita rakyat Banjar sebagai pembelajaran pendidikan karakter di sekolah merupakan bentuk implementasi dari kurikulum merdeka. Memanfaatkan cerita rakyat Banjar membantu mewariskan tradisi lisan di Kalimantan Selatan yang kini hampir punah. Selain itu, menjadikan cerita rakyat Banjar sebagai bahan ajar di sekolah memudahkan dalam pembelajaran pendidikan karakter di sekolah. Hal itu didasari dari beberapa alasan. Pertama karena cerita rakyat yang dipilih berasal dari daerah peserta didik, memudahkan mereka untuk lebih memahami cerita. Kedua, cerita rakyat Banjar tidak hanya memuat nilai-nilai kearifan lokal yang ada di Kalimantan Selatan, tetapi juga nilai budaya universal di Indonesia. Ketiga, cerita rakyat merupakan manifestasi budaya masyarakat yang memiliki nilai-nilai yang bisa diajarkan sebagai pendidikan karakter di sekolah.

Salah satu cerita rakyat Banjar yang bisa dijadikan bahan ajar ialah cerita Lambung Mangkurat yang berjudul *asal mula kuda gepang Banjar*. Cerita ini sarat akan nilai-nilai yang menggambarkan warisan budaya Banjar khususnya dan Indonesia umumnya. Pada cerita ini terdapat 9 karakter, yaitu bertanggung jawab, pemberani, bersahabat, menghargai prestasi, santun, kasih sayang, bijaksana, integritas, dan percaya diri. Kesembilan karakter tersebut dapat ditanamkan kepada siswa sebagai bentuk pendidikan karakter.

Daftar Rujukan

Ansori, Yoyo Z. Nahdi, Dede S. Saepuloh, Asep H. (2021). Menumbuhkan Karakter Hormat dan Tanggung Jawab pada Siswa di Sekolah Dasar. *Jurnal Educatio,* 7:3, 599—605.

Asnawi. (2020). Kategori dan Fungsi Sosial Teks Cerita Rakyat Masyarakat Banjar Hulu sebagai Pengukuh Warisan Kebudayaan Lokal Bangsa. *Jurnal Sastra Indonesia*, 9:3, 212—221.

Azkia, L. Apriati, Y. Widaty, C. (2024). Cerita Rakyat Banjar: Sebuah Alternatif Pola Pendidikan Sosial Budaya Masyarakat Lahan Basah di Kalimantan. *Equilibrium: Jurnal Pendidikan*, 12:1, 1—10.

Badeni. Saparahayuningsih, S. (2023). The Implementation of Local Wisdom-Based Character Education in Elementary School. *Journal of educational issues*, 9:2, 1—14.

Dewi, *et al*. (2019). Nilai-nilai Pendidikan Cerita Mamanda bagi Generasi Milenial dalam Cenderamata sebagai Hasil Industri Kreatif. Prosiding Seminnar Nasional Pascasarjana 2019. https://proceeding.unnes.ac.id/snpasca/article/download/341/362

Hadi, S., Chaer, M. T. (2017). Character Education And The Strategy Of Building An Independent Learners. *Educatio: Journal of Education*, 2:2, 163—17.

Haryanto, Tri J. (2018). Nilai Kerukunan pada Cerita Rakyat Dayuhan-Intingan di Kabupaten Tapin Kalimantan Selatan. *Jurnal SMaRT*, 4:1, 1-14.

Imawan, Okky R. & Ismail, R. (2023). Analysis of Character Education Values on the Learning Achievement of Elementary School Teacher Candidates. *International Journal of Mathematics and Mathematics Education*, *1*(02), 103–131.

Kemdikbud. (2018). Konsep dan Pedoman Penguatan Pendidikan Karakter Tingkat Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama. Jakarta

Kemdiknas. (2017). Pedoman Umum Penggalian dan Perwujudan Nilai Akhlak Mulia Bagian Penguatan Pendidikan Karakter (PPK). Jakarta

Muktadir, A. Darmansyah, A. (2021). Pengembangan Bahan Ajar Komik Berbasis Cerita Rakyat Bengkulu di SD. *Jurnal PGSD*, 14:2, 153—159

Mulyaningsih, I., Ananda, R., Fauziddin, M., Pattiasina, P. J., & Anwar, M. (2022). Developing Student Characters to Have Independent, Responsible, Creative, Innovative and Adaptive Competencies Towards the Dynamics of the Internal and External World. *International Journal of Health Sciences*, 6:S2, 9332–9345.

Retno, B., Sahida, D., Tomi, D., Sutrisno, S., Purhanudin, M., & Sitopu, J. (2023). Pentingnya Pendidikan Karakter Sejak Dini dalam Dunia Pendidikan. *Journal on Education*, *6*:1, 74—81.

Sa'ida, N. (2020). Analisis Nilai Moral dalam Cerita Rakyat. *JP2KG AUD*, 1:1, 47—54

Seman, S. (2023). Lambung Mangkurat lawan Dayang Diparaja. Banjarmasin: Lembaga Pendidikan Banua

Trisnasasti, A. (2021). Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Nusantara. Journal of Language Learning and Research, 3:2, 99—106.

Internalisasi Makna dan Nilai Moral pada Syair *Gula Gelapung* Cerita Rakyat Hantu Sandah di Banjarmasin

Edelweis Gardena E. N., Rahmariani , Siti Halimah , Eri Astuti, Oktaviani

Pendahuluan

Syair Gula Gelapung merupakan salah satu warisan budaya yang kaya akan nilai-nilai moral dan makna-makna yang dalam. Cerita rakyat ini memiliki akar yang dalam dalam sejarah dan kehidupan masyarakat Banjarmasin, Indonesia. Salah satu aspek yang menarik dari syair ini adalah internalisasi makna dan nilai moral yang terkandung di dalamnya. Melalui proses internalisasi ini, pembaca atau pendengar syair tidak hanya sekadar menangkap cerita secara literal, tetapi juga memahami pesan-pesan moral yang tersirat dan makna-makna yang tersembunyi di dalamnya (Faruk, 2013). Dalam konteks cerita rakyat "Hantu Sandah di Banjarmasin", internalisasi makna dan nilai moral menjadi kunci untuk memahami dan mengapresiasi kedalaman cerita ini. Melalui analisis terhadap syair ini, kita dapat melihat bagaimana nilai-nilai seperti keberanian, kesetiaan, dan keadilan tercermin dalam karakter-karakter dan peristiwa-peristiwa yang digambarkan. Selain itu, syair ini juga memberikan wawasan yang mendalam tentang budaya dan kepercayaan masyarakat Banjarmasin pada masa lampau (Hidayatullah, 2010).

Cerita rakyat sering kali menjadi bagian integral dari identitas budaya suatu masyarakat. Melalui proses internalisasi, masyarakat mengadopsi dan memelihara nilai-nilai yang

tercermin dalam cerita tersebut. Misalnya, dalam cerita rakyat yang menekankan nilai kesetiaan dan keberanian, pembaca atau pendengar mungkin merasa terhubung dengan nilai-nilai tersebut dan menginternalisasikannya sebagai bagian dari identitas budaya mereka. Dalam teori resepsi stuart hall menyoroti peran pembaca atau pendengar dalam proses makna sastra. Hall menekankan bahwa makna suatu karya sastra tidaklah tetap, melainkan terbentuk melalui interaksi antara teks, pembaca, dan konteks sosialnya (Kosasih, 2008). Dalam konteks Syair Gula Gelapung, pembaca atau pendengar akan menginternalisasi makna dan nilai moral sesuai dengan latar belakang, pengalaman, dan pemahaman budaya mereka sendiri. Sebagai contoh, pembaca yang tumbuh dalam budaya Banjarmasin mungkin memiliki pemahaman yang lebih dalam tentang nilai-nilai lokal yang terkandung dalam cerita ini.

Begitu pula pada teori hegemoni Gramsci menyoroti dominasi ideologi tertentu dalam masyarakat yang menciptakan kesepakatan atas nilai-nilai tertentu. Dalam konteks cerita rakyat ini, nilai-nilai moral yang diperjuangkan oleh tokoh-tokoh utama seperti keberanian, kesetiaan, dan keadilan mungkin mencerminkan hegemoni nilai-nilai yang diakui secara luas dalam masyarakat Banjarmasin. Melalui proses internalisasi, nilai-nilai ini menjadi bagian dari identitas kolektif masyarakat. erita rakyat sering kali diwariskan dari generasi ke generasi dan menjadi bagian dari warisan budaya yang direproduksi secara terus-menerus dalam masyarakat (Mahayana, 2007). Melalui proses internalisasi, nilai-nilai moral yang terkandung dalam cerita tersebut diteruskan dan dipertahankan dalam masyarakat. Hal ini memainkan peran penting dalam memperkuat identitas budaya dan memelihara tradisi dalam masyarakat.

Bourdieu menekankan peran institusi sosial dalam reproduksi nilai-nilai dan norma-norma dalam masyarakat.

Dalam konteks Syair Gula Gelapung, institusi sosial seperti keluarga, sekolah, dan komunitas mungkin memainkan peran penting dalam mentransmisikan dan menginternalisasi makna dan nilai moral yang terkandung dalam cerita ini. Misalnya, anak-anak mungkin belajar tentang nilai-nilai seperti kesetiaan dan keberanian melalui cerita ini, yang kemudian diperkuat oleh lingkungan sosial mereka. Dalam makalah ini penulis akan menyelidiki lebih jauh tentang bagaimana proses internalisasi makna dan nilai moral dapat membantu kita memahami dan mengapresiasi kekayaan budaya yang terkandung dalam syair Gula Gelapung Cerita Rakyat Hantu Sandah di Banjarmasin. Dengan memahami makna-makna yang tersembunyi di dalamnya, kita dapat meresapi warisan budaya ini dengan lebih mendalam dan mengambil hikmah yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk menggali dan memahami proses internalisasi makna dan nilai moral dalam Syair Gula Gelapung Cerita Rakyat Hantu Sandah di Banjarmasin. Pendekatan kualitatif dipilih karena memungkinkan penulis untuk mendalami dan menggambarkan fenomena yang kompleks seperti internalisasi makna dan nilai moral dalam cerita rakyat dengan lebih mendalam.

Struktur Cerita Hantu Sandah

Cerita Hantu Sandah merupakan salah satu cerita rakyat yang masih berkembang di masyarakat Kalimantan, khususnya di Kalimantan Selatan. Cerita ini memiliki versi yang berbeda disetiap daerahnya, namun secara garis besar cerita rakyat ini tetaplah menceritakan tentang sosok hantu wanita tua yang bernama Sandah.

Cerita ini bermula dari kisah hidup seorang janda cantik bernama Siti sandah yang tinggal di sebuah desa di kepulauan

Kalimantan Selatan. Ia memiliki paras yang cantik dan gemar sekali memanfaatkan parasnya ini hanya untuk menggoda para lelaki yang sudah memiliki istri. Suatu ketika Sandah bertemu dengan Juragan kaya yang tertarik dengan kecantikannya dan berniat ingin menikahinya. Namun, sebenarnya Juragan itu sudah memiliki istri dan empat orang anak.

Karena kecantikan sandah yang luar biasa, Juragan itu tetap ingin menikahi Sandah, hingga akhirnya beberapa hari kemudian dilangsungkanlah pernikahan mereka berdua. Pada awal pernikahan, kehidupan mereka berjalan dengan lancar dan bahagia, akan tetapi suatu hari ternyata Sandah tidak mampu memberikan keturunan kepada suaminya. Hal ini membuatnya merasa khawatir dan ketakutan akan ditinggalkan oleh suaminya. Terlebih lagi, Sandah yang hari demi hari ternyata mulai menua dan kecantikannya pun ikut memudar. Sandah semakin resah, ia pun akhirnya berinisiatif menemui seorang dukun.

Kepada dukun, Sandah menceritakan segala keresahan hatinya, ia pun meminta kepada dukun untuk dapat membuat sang suami takluk dan semakin sayang kepadanya. Si dukun pun memberikan amalan dan juga sebuah pirunduk kepada Sandah. Benar saja, singkat cerita ketika Sandah telah selesai mengamalkan kajian yang diberikan oleh dukun, suami sandah pun mulai bertekuk lutut dan semakin sayang kepadanya, bahkan saking kuatnya pirunduk yg diberikan dukun itu suami Sandah pun sampai berani mencampakkan istri pertama dan 4 anaknya.

Namun kebahagiaan Sandah tidaklah berlangsung lama, suatu hari sang suami dikabarkan meninggal dunia. Sandah pun menjadi seorang janda yang ditinggalkan oleh suaminya dengan keadaan kaya raya dan bergelimang harta. Berbeda dengan suaminya, Sandah hidup dengan umur yang panjang

sampai akhirnya di masa tuanya ia mulai menyesali perbuatannya di masa lalu.

Suatu hari Sandah mendengarkan ceramah dari tuan guru di kampong, dalam ceramahnya tuan guru mengatakan bahwa orang yang mati syahid dapat diampuni dosanya. Salah satu orang yang digolongkan mati syahid adalah orang yang mati tenggelam. Mendengar ceramah tersebut Sandah yang merasa penuh dosa akhirnya pergi ke sungai dan menenggelamkan dirinya dengan harapan diampuni dosanya. Beberapa hari kemudian warga desa pun menemukan jasad Sandah yang sudah mengapung di sungai lalu menguburkannya.

Setelah kematian Sandah, kampung dihebohkan dengan sosok hantu wanita tua yang sering mengetuk pintu rumah warga pada saat malam hari. Hal ini membuat warga kampung merasa ketakutan dan tidak ingin keluar rumah pada malam hari.

Warga mempercayai bahwa sosok hantu tua itu adalah hantu dari Sandah. Arwah Sandah gentayangan akibat perbuatan buruknya kepada suami dan keluarganya semasa ia hidup. Warga percaya jika arwah Sandah mencari keluarganya untuk meminta maaf. Warga kampung pun berinisiatif agar tidak diganggu oleh hantu Sandah mereka disarankan untuk mengatakan bahwa mereka tidak ada hubungan keluarga supaya hantu Sandah pergi dan tidak mengganggu mereka.

Jadi setiap malam ketika ada pintu rumah yang diketuk oleh hantu Sandah maka orang yang di dalam rumah itu akan berucap "*bajauh sana kami kada handak didatangi, kita kada bakula*"

Mendengar ucapan seperti itu, hantu Sandah malah balik membalas dengan syair "*gula galapung, biar kada bakula tapi sekampung*"

Setelah membalas seperti itu hantu Sandah akan pergi dan mengetuk pintu rumah yang lain. setiap mendengar ucapan

dari warga, hantu Sandah akan membalas dengan syair *"gula gelapung"* yang terdengar sedih dan minta dikasihani.

Makna Syair *Gula Gelapung*

Cerita rakyat Kalimantan Selatan sebagian besar memuat syair-syair didalamnya. Syair atau *basyair* merupakan salah satu tradisi lisan yang telah lama tumbuh dan berkembang di tengah masyarakat Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Syair *Gula Gelapung* yang dilantunkan oleh Hantu Sandah dalam cerita rakyat Hantu merupakan salah satu bentuk syair dalam bahasa banjar. Adapun makna dari syair tersebut ialah;

Penggalan Syair	**Kata**	**Arti/Makna**	**Makna Keseluruhan**
"Gula Gelapung"	Gula	Gula	"gula (dan) tepung" hanya sebagai sampiran atau pembuka dalam syair tersebut
	Gelapung	Tepung	
"Biar kada bakula tapi sekampung"	Biar	Meskipun	"Meskipun tidak berkeluarga, tapi sekampung" isi dari syair ini menjelaskan maksud dari hantu Sandah yang tetap ingin mengganggu warga/pemilik rumah meskipun mereka sudah menyatakan bahwa mereka bukan keluarga
	kada	Tidak	
	Bakula	Berkeluarga	
	tapi	Tapi	
	Sekampung	sekampung	

			dari Sandah. Sandah tetap ingin menganggu meskipun pemilik rumah itu bukan keluarganya tetapi pemilik rumah tetaplah orang yang sekampung atau satu wilayah tempat tinggal dengannya.

Nilai Moral pada Syair *Gula Gelapung* Cerita Rakyat Hantu Sandah

A. Nilai Moral Dilihat dari Hubungan Manusia dengan Tuhan

Meski secara sadar atau tidak, semua kebutuhan manusia secara praktik akan selalu tertuju pada sang pencipta. Secara nurani hubungan manusia dengan Tuhan selalu mempunyai porsi yang lebih besar jika dibandingkan dengan makhluk lain. Meski terkadang hubungan manusia dengan ang pencipta ditunjukan dengan cara yang bermacam-macam. Baik atau buruk makhluk hidup akan berpengaruh pada kekuatan iman terhadap Tuhan.

Dalam cerita rakyat Hantu Sandah ditemukan nilai moral dari hubungan Manusia dan Tuhan. Adapun nilai tersebut yaitu:

1. Takut akan dosa.

   Data: Sandah hidup dengan umur yang panjang sampai akhirnya di masa tuanya ia mulai menyesali perbuatannya di masa lalu.

   Data: Mendengar ceramah tersebut Sandah yang merasa penuh dosa akhirnya pergi ke sungai.

2. Meminta Ampun pada Tuhan
   Data: Sandah menenggelamkan dirinya dengan harapan diampuni dosanya. Beberapa hari kemudian warga desa pun menemukan jasad Sandah yang sudah mengapung di sungai.
3. Jangan Meragukan Takdir Tuhan
   Data: Sandah meminta kepada dukun untuk dapat membuat sang suami takluk dan semakin sayang kepadanya. Hal tersebut dilakukan Sandah karena Ia takut suatu saat suaminya akan pergi meninggalkannya. Ini merupakan bentuk dari perbuatan meragukan apa yang telah ditakdirkan Tuhan kepadanya.

B. Nilai Moral Dilihat dari Hubungan Manusia dengan sesama Manusia.

Nilai yang berhubungan dengan sesama manusia adalah nilai kasih sayang, kegotongroyongan, dan peduli nasib orang lain. "Ada kebutuhan sosial untuk hidup berkelompok dengan orang lain" (Setiadi dkk, 2010 p.67). Persoalan hidup semua manusia dengan lingkungannya bisa berupa persoalan yang positif maupun persoalan yang negatif, mengingat bahwa manusaia pada dasarnya adalah makhluk sosial yang salaing membutuhkan satu sama lain termasuk hubungan dengan alam sekitar sebagai kelengkapan dalam hidupnya terkadang menimbulkan berbagai macam permasalahan.

Adapun nilai moral dari hubungan manusia dengan sesama manusia lainnya yang ada pada cerita rakyat Hantu Sandah yaitu:

1. Nilai kasih sayang

   Nilai kasih sayang juga berkaitan dengan rasa saling menghormati dan mengasihi antar sesama. Dalam cerita rakyat Hantu Sandah, sosok Sandah tidak boleh ditiru karena tidak memiliki rasa hormat dan tidak

menyayangi antar sesama, justru ia senang menghancurkan rumah tangga orang lain.

Data: Ia memiliki paras yang cantik dan gemar sekali memanfaatkan parasnya ini hanya untuk menggoda para lelaki yang sudah memiliki istri.

Selain itu, Sandah tidak menghormati keluarga Juragan yaitu Istri dan keempat anaknya. Sandah terlalu menginginkan kekayaan yang membuatnya gelap mata dan menghancurkan keluarga sang Juragan.

Data: Suatu ketika Sandah bertemu dengan Juragan kaya yang tertarik dengan kecantikannya dan berniat ingin menikahinya. Namun, sebenarnya Juragan itu sudah memiliki istri dan empat orang anak.

Karena kecantikan sandah yang luar biasa, Juragan itu tetap ingin menikahi Sandah, hingga akhirnya beberapa hari kemudian dilangsungkanlah pernikahan mereka berdua.

2. Nilai Gotong royong

Budaya gotong royong telah menjadi identitas budaya masyarakat Indonesia khususnya masyarakat Banjarmasin dan tidak bisa dipisahkan dengan kebiasaan bermusyawarah. Musyawarah menjadi cara masyarakat dalam memutuskan atau mencari solusi dari suatu permasalahan.

Data: Warga kampung pun berinisiatif agar tidak diganggu oleh hantu Sandah mereka disarankan untuk mengatakan bahwa mereka tidak ada hubungan keluarga supaya hantu Sandah pergi dan tidak mengganggu mereka.

Jadi setiap malam ketika ada pintu rumah yang diketuk oleh hantu Sandah maka orang yang di dalam

rumah itu akan berucap "*bajauh sana kami kada handak didatangi, kita kada bakula*"

3. Nilai Peduli pada Orang Lain

   Kepedulian Merupakan sikap memperlakukan orang lain dengan penuh kebaikan dan kedermawanan, peka terhadap perasaan orang lain, sikap membantu orang yang membutuhkan pertolongan, tidak pernah berbuat kasar dan menyakiti hati orang lain, dan peduli pada lingkungan.

   Dalam cerita rakyat Hantu Sandah, sosok Sandah tidak memiliki kepedulian terhadap keluarga juragan.

   Data: Sandah telah selesai mengamalkan kajian yang diberikan oleh dukun, suami sandah pun mulai bertekuk lutut dan semakin sayang kepadanya, bahkan saking kuatnya pirunduk yg diberikan dukun itu suami Sandah pun sampai berani mencampakkan istri pertama dan 4 anaknya.

   Meski Sandah telah membuat istri dan anak juragan dicampakkan, tetapi akhirnya ia merasa bersalah dan ingin meminta maaf.

   Data: Arwah Sandah gentayangan akibat perbuatan buruknya kepada suami dan keluarganya semasa ia hidup. Warga percaya jika arwah Sandah mencari keluarganya untuk meminta maaf.

   Warga kampung tetap memperlakukan jasad Sandah dengan baik.

   Data: Beberapa hari kemudian warga desa pun menemukan jasad Sandah yang sudah mengapung di sungai lalu menguburkannya.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan maka dapat disimpulkan bahwa Syair *"Gula Gelapung"* merupakan syair yang dilantunkan oleh tokoh Sandah dalam cerita rakyat Hantu Sandah, Banjarmasin. Syair tersebut merupakan balasan Sandah kepada warga yang mengatakan bahwa mereka bukanlah keluarga.

Dari cerita rakyat Hantu Sandah, ditemukan banyak nilai moral seperti kita seebagai umat Bergama harus takut akan dosa, meminta ampun kepada Tuhan dan jangan sekali-kali meragukan bahkan menentang takdir-Nya dengan menggunakan cara-cara yang dilarang-Nya (perbuatan musyrik). Selain itu, dari cerita tersebut kita juga mendapatkan nilai moral untuk saling mengormati dan mengasihi antar sesama, saling bermusyawarah dan saling peduli kepada orang lain.

Daftar Rujukan

Altegoer, D. (2000) *Reckoning Words: Baconian Science and the Construction of Truth in English Renaissance Culture*. Cranbury NJ: Associated University Presses.

Altick, R. (1957) *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public*, 1800–1900. Chicago: Chicago University Press.

Arthur, B. (2009) *The Nature of Technology: What It Is and How It Evolves*. New York: Free Press.

Atiyah, Sir M. (2006) 'Benjamin Franklin and the Edinburgh Enlightenment.' *Proceedings of the American Philosophical Society*, 150:4, 591–606.

Austin, M. (2010) *Useful Fictions: Evolution, Anxiety, and the Origins of Literature*. USA: University of Nebraska Press.

Bacon, Sir F. (1605) The Advancement of Learning. Accessible at: http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/b12a/complete.html.

Baron, D. (2009) *A Better Pencil: Readers, Writers, and the Digital Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Bedford (1984) 'A Brief History of Rhetoric and Composition.' The Bedford Bibliography for Teachers of Writing. Online: www.bedfordstmartins.com/bb/history.html.

Berry, C. (1997) *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Faruk. 2013. *Pengantar Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hidayatullah, F. 2010. *Pendidikan Karakter Membangun Peradaban Bangsa*. Surakarta:Yuma Pustaka

Kosasih. 2008. *Apresiasi Sastra Indonesia*. Jakarta: Nobel Edumedia.

Mahayana, Maman S. 2007. *Ekstrinsikalitas Sastra Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Tambang Liring Karya Gusti Jamhar Akbar: Telaah Estetika Sufi dan Nilai Pendidikan Sufistik

Hajriansyah

Pendahuluan

Tradisi memuat sejumlah wawasan bahkan pengetahuan yang pada suatu masa telah lengkap dan kemudian ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Namun begitu, apa yang telah lengkap itu bukan berarti tak bisa berubah dalam proses pewarisan antargenerasi. Sejumlah pola perkembangan memperlihatkan bahwa tradisi berubah dan bergeser, baik dari sisi perilaku yang mengikutinya maupun dalam hal pemaknaan atas simbol-simbol tradisi itu sendiri. Secara lebih leluasa tradisi diwariskan serta sekaligus dikembangkan, sehingga ia dapat terus bertahan hidup seiring perkembangan masa (lihat Hairus Salim, dkk., 2023). Yang paling signifikan dalam upaya pewarisan dan pengembangan tersebut, meskipun adakalanya ia ditulis/dicatat untuk kemudian diwariskan, adalah pola pewarisan yang bersifat kelisanan, yang bahkan mampu menjelaskan lebih utuh apa yang telah dicatat sedemikian rupa itu.

Ada banyak teks-teks lokal yang berusia cukup tua, yang kemudian dapat diakses dalam lingkungan terbatas, namun untuk memahaminya lebih jauh seorang peneliti masih memerlukan penerjemah (baca juga: penafsir) yang hidup dalam lingkungan budaya teks tersebut berada, atau seorang pewaris lisan, yang mampu menjelaskan isi teks dan konteks

kebudayaan di mana dan bagaimana teks tersebut ditulis. Karenanya, memahami suatu tradisi tanpa melibatkan pewaris kebudayaan seperti dimaksud sangat riskan untuk dapat menemukan dan memahami maknanya yang utuh.

Banjar sebagai suatu entitas budaya niscaya memiliki banyak tradisi dan bentuk keseniannya yang khas. Di antaranya, yang berbasis tradisi lisan, adalah bentuk peribahasa, syair dan mantra, tari-tarian, drama tradisional, dan beragam jenis kerajinan tangan baik yang bersifat profan maupun sakral. Meskipun di alam modern ini sudah banyak pencatatan terkait ragam bentuk kesenian tersebut, namun dalam kenyataannya beberapa bentuk hanya dapat diwariskan secara utuh melalui tradisi lisan, dari generasi ke generasi dan kadang bersifat sakral dan eksklusif sehingga ia kadang juga dimaknai secara mistik.

Mengutip pandangan Pudentia (dalam I Nengah Duija, 2005), tradisi lisan tidak sekadar cerita rakyat, teka-teki, peribahasa, nyanyian rakyat, mitologi dan legenda sebagaimana umumnya diduga orang. Lebih jauh, ia berkaitan dengan sistem pengetahuan kebudayaan, termasuk wacana sejarah, hukum dan pengobatan. Dengan demikian, tradisi lisan merupakan segala wacana yang diucapkan atau disampaikan secara turun temurun, meliputi yang lisan dan yang beraksara dalam ruang lingkup sistem wacana yang bukan beraksara. Dengan kata lain pula, seperti kemudian disimpulkan Duija, cakupan tradisi lisan sangat luas, seperti hutan belantara yang masih memerlukan sentuhan intelektual untuk menggali sumber-sumber atau potensi dan fakta budaya yang dalam hal ini masih tersembunyi.

Untuk mengungkap makna atau pengetahuan yang tersembunyi dalam suatu wacana tradisi lisan, dalam konteks penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan hermeneutik

yang dalam hal ini penulis sebut estetika sufi. Metode penelitian ini sendiri bersifat deskriptif kualitatif.

Istilah hermeneutika Islam atau sufistik dipakai oleh Abdul Hadi W.M. (2014; 2004) untuk menguraikan pemaknaan atas karya sastra yang bersifat keagamaan Islam dari tradisi para sufi, dan dalam konteks uraian yang lebih spesifik pada unsur-unsur estetiknya ia juga terkadang menyebut istilah estetika sufi. Estetika sufi, sejauh yang telah penulis terapkan dalam menjelaskan karya seni lukis Amang Rahman (Hajriansyah, 2023), menjelaskan tentang imajinasi dan kosmologi sufistik, beriringan dengan sejumlah tradisi, dan simbol serta pengalaman spiritual yang mengikutinya. Hal-hal ini dikemukakan untuk menguak lebih dalam lapisan-lapisan makna yang ada pada karya seni yang ditengarai memuat konsep tasawuf sebagai motif penciptaannya. Kaitannya dengan kajian kali ini, penulis awalnya mengasumsikan bahwa objek penelitian yang ditelaah lahir dari sebuah dari tradisi keislaman yang bersifat mistik (tasawuf) dan karenanya berisi sejumlah simbol yang merepresentasikan pemahaman tasawuf Islam.

Objek kajian ini adalah karya Tambang Liring buatan Gusti Pansurna yang pernah penulis wawancarai dan dokumentasikan karyanya. Berikutnya, penulis mendapatkan tiga buah rekaman video yang dibuat oleh Sainul Hermawan, dalam rangka penelitian doktoralnya terhadap Gusti Jamhar Akbar sebagai seorang palamutan pada tahun 2017, dan masing-masing berdurasi antara 7 sampai 10 menit. Dalam video tersebut tampak Gusti Jamhar menjelaskan simbol-simbol yang ada pada Tambang Liring buatannya, di mana Sainul melontarkan beberapa pertanyaan sembari menunjuk beberapa simbol dimaksud. Berdasarkan hasil wawancara pada Gusti Pansurna, yang merupakan pewaris (anak) dari Gusti Jamhar (almarhum) dan dokumentasi Tambang Liring buatan Gusti

Pansurna, penulis membuat analisis berdasarkan teori dan konsep-konsep yang penulis pahami terkait estetika sufi atau sufistik. Sebelumnya penulis mendeskripsikan sejumlah konsep atau gagasan yang disarikan dari pernyataan lisan Gusti Jamhar melalui video tersebut, yang diserahkan Sainul kepada penulis. Dengan melihat proses pewarisan dari Gusti Jamhar kepada anaknya, Gusti Pansurna, penulis melihat adanya suatu sistem kelisanan yang berlangsung di antara mereka.

Dari hasil analisis, yang mengelaborasi unsur visual pada Tambang Liring buatan Gusti Pansurna dan tuturan penjelasan Gusti Jamhar dalam video dokumentasi Sainul Hermawan, penulis menarik suatu benang merah yang berkaitan dengan nilai-nilai pendidikan yang dapat diterapkan pada peserta didik. Pendidikan sufistik adalah cabang atau bagian dari pendidikan Islam yang berorientasi pada pengembangan jiwa atau lazim disebut *akhlaq al-karimah* (akhlak mulia), dalam rangka kesadaran dirinya sebagai hamba dan khalifah Tuhan di muka bumi. Para sufi umumnya memandang bahwa dalam diri manusia ada lapis-lapis kejiwaan (*nufus*, jamak dari *nafs*), yang dengan model pendidikan yang bersifat sufistik dapat diangkat dari tingkatan yang paling rendah kepada tingkatan kesadarannya yang lebih tinggi.

Kepercayaan kepada yang Gaib

Sebagian masyarakat Banjar memiliki kepercayaan yang bersifat gaib dan atau mendalam tentang ketuhanan. Hal ini tampak lumrah, mengingat bahwa agama Islam yang menjadi dasar keyakinan mereka mengajarkan bahwa salah satu pondasi keimanan itu adalah percaya pada yang gaib, selain juga menegakkan salat (ibadah kepada Allah). Namun begitu, yang dimaksud di sini adalah kepercayaan yang lebih mendalam atau bersifat batin dan rahasia, yang hanya diajarkan pada kalangan terbatas. Ahmad (2014: 57), misalnya, menyebut bentuk

pemahaman ini sebagai ilmu sirr (rahasia), aliran wihdatul wujud, seraba Tuhan, ilmu dalam atau ilmu hakikat, dan atau ilmu sabuku. Pemahaman semacam ini diasumsikan berasal dari tokoh yang sezaman dengan ulama Banjar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, yaitu Syekh Abdul Hamid atau biasa disebut Datu Abulung.

Para pengamal ajarannya, yang diajarkan secara tersembunyi, melalui para "pewaris" ilmunya tersebar di beberapa daerah, termasuk di Banjarmasin. Selain mengajarkan ilmu tentang Ketuhanan, para gurunya juga dikenal sebagai urang-pintar yang mampu melakukan pengobatan (*tatamba*) dan memberi motivasi yang mendalam sehingga mereka yang belajar ilmu ini merasa memiliki kepercayaan diri yang tinggi. Hal ini menarik bagi orang awam, karena di antaranya para guru tersebut dipercaya berilmu tinggi, mencapai makrifatullah, seorang wali, mampu meramalkan masa depan, dan lain sebagainya yang bersifat karismatik dan mengayomi. Sedangkan bagi para murid yang mengikuti, mereka merasakan perubahan secara emosional juga dalam pengetahuan yang diyakini makin tinggi dan mendalam, selain juga perubahan dalam hal ekonomi yang makin sejahtera (peningkatan kehidupan) (Lihat Ahmad, 2023: 201-266).

Ilmu gaib adalah sesuatu yang menarik bagi masyarakat kebanyakan karena sifatnya yang kadang memukau dan bersifat sugestif. Ilmu gaib atau *Ilmu* saja, seperti disebut Hermansyah (2010), yang dalam penerapannya merupakan suatu bentuk tradisi lisan yang berbasis magi. Dengan kata lain, Ilmu dapat pula ditafsirkan sebagai sebuah aktivitas budaya untuk menerobos masuk ke ruang sejagat bahkan gaib (Hermansyah, 2010: 3). Ilmu menggambarkan bahwa manusia terdiri dari unsur-unsur fisik dan nonfisik, dan bahwa unsur fisik manusia bisa melampaui sifat alamiahnya. Ilmu, sebagaimana dalam kasus orang Embau di Kalimantan Barat,

juga merekamkan penghargaan terhadap nilai-nilai keindahan, baik lahir maupun batin.

Magi adalah kepercayaan dan praktik yang diyakini dapat mempengaruhi kekuatan alam dan antara manusia dengan memanipulasi daya-daya yang lebih tinggi (Dhavamony dalam Hermansyah, 2010). Bagaimanapun, kedatangan Islam tidak menghapus begitu saja kepercayaan tradisional yang sebelumnya telah ada pada suatu masyarakat. Termasuk dalam alam kebudayaan Banjar. Alfani Daud dalam *Islam dan Masyarakat Banjar* (1997), mendeskripsikan sejumlah tradisi kepercayaan orang Banjar yang bersifat mistik, di antaranya terkait dengan mantra dan praktik ramalan. Dalam catatannya juga disebut dan didokumentasikan sejumlah benda berwafak, yang diyakini memiliki tuah.

Tuah dipercayai ada pada benda-benda tertentu, bagian-bagian binatang tertentu, dan benda-benda yang sengaja dibuat untuk diisikan tuah tersebut. Ia muncul sebagai khasiat, seperti berkhasiat menyembuhkan penyakit atau membuat pemakainya disukai orang. Tuah dapat berlaku khusus untuk orang-orang yang cocok dengannya atau sejodoh, atau berlaku umum untuk siapa saja yang menyimpan/memakainya sebagai azimat. Azimat atau jimat diyakini dapat menangkal dan menyembuhkan berbagai gangguan penyakit nonmedis, yang disebabkan makhlus halus atau orang gaib. Dan dari sekian tradisi masyarakat Banjar, adalah dalam hal demikian dengan menggunakan jimat atau benda berwafak (bertuah) yang dipercaya memiliki kekuatan magis (Awaliyah, dkk., 2023: 3). Bahkan tidak sekadar itu, beberapa jimat atau benda berwafak lainnya digunakan untuk pengasihan, penglaris dagang, kekebalan atau *kejagauan*, karisma, dan lain sebagainya (Hajriansyah dalam Salim, 2023).

Yang dimaksud wafak di atas, adalah tulisan Arab yang terdiri dari huruf dan angka, ayat Qur'an dan potongan doa,

serta simbol-simbol tertentu yang kesemuanya memiliki makna khusus (mistik) dan disusun berdasar kaidah tertentu, yang digunakan sebagai sarana penyembuhan, perlindungan, keselamatan, kemudahan dan lainnya sesuai keinginan si pembuatnya. Wafak atau wifik berasal dari bahasa Arab, yang artinya sesuai. Maksudnya, ada kesesuaian antara maksud si pembuat dengan khasiat yang didapatkam si pemakai; sesuai dengan tata kosmik yang menjadi landasan pembuatan wafak, di mana—pada awalnya—pembuat yang mengerti tentang ilmu falak (astronomi) menyesuaikan perhitungannya dengan waktu pembuatan wafak. Perhitungan, karenanya juga disebut ilmu *Babilangan*, antara bilangan angka/huruf kaitannya dengan pengaruh 7 (tujuh) bintang besar di langit—seperti zuhal (saturnus), musytari (jupiter), marikh (mars), syams (matahari), zuhrah (venus), atharid (merkurius), qamar (bulan)—dengan bilangan huruf nama seseorang yang berhajat atau yang dihajatkan (lihat juga Awaliyah, 2023; Arni dan Jazimah, 2011). Penulisan wafak didasarkan beberapa kitab yang masyhur di masyarakat Banjar seperti Tajul Muluk, Abu Ma'syar al-Falaki, Syamsul Ma'arif Kubro dan Manba'u Ushul Hikmah; juga melalui catatan pribadi/peninggalan keluarga yang awalnya dikutip dari kitab-kitab di atas.

Ada beragam medium atau benda yang ditulisi wafak, seperti di atas kertas, kain, kulit, daun, kayu, logam, keramik. Selain ditulis, wafak juga ditorehkan dengan benda tajam pada kulit manusia, dan diukir di medium kayu pada ornamen rumah Banjar. Ada banyak penyebutan spesifik jenis benda berwafak, karena medium atau atau jenis wafak yang dituliskan, seperti antara lain pancar (merah), picis, baju berajah, haikal, cemeti, basal, dan tambang liring. Yang terakir ini, Tambang Liring, adalah termasuk yang paling khas karena mengelaborasi tulisan wafak dengan figur simbolik yang diambil dari khazanah Wayang Banjar, karenanya menjadi sangat menarik untuk penelitian ini.

Tambang Liring

Tambang Liring menurut catatan tim peneliti wafak (Awaliyah, 2023) termasuk dalam ragam wafak yang ada, dan khas, di masyarakat Banjar, Kalimantan Selatan. Selain memuat tulisan huruf dan angka Arab, baik berupa kutipan ayat Qur'an dan doa maupun yang bersifat simbolik, juga memuat sejumlah simbol dan mantra. Yang paling siginifikan, tentu saja pemuatan figur-figur wayang—dari khazanah Wayang Banjar—yang cukup dominan, baik secara komposisi maupun jumlah/ukurannya.

Penelitian yang secara khusus dilakukan terhadap TL dalam konteks sejarah antropologi *Urang* Banjar pernah dilakukan oleh M. Ali Nafiah Noor dalam skripsinya pada Prodi Pendidikan Sejarah ULM, dengan judul "Jimat Tambang Liring dalam Kepercayaan Urang Banjar" (2016), yang terfokus pada unsur rupa dan pengungkapannya. Seperti diakui Noor, bahwa penelitiannya masih kurang mendalam, karenanya ia berharap ada penelitian yang dapat mengungkap "tumpang-tindih" makna dan ajaran (secara filosofis) secara lebih luas dan mendalam. Dan sejauh ini, belum ada penelitian lanjutan sebagaimana yang diharapkan. Maka, kaitannya dengan tulisan yang penulis buat ini, diharapkan ada kesinambungan dengan apa yang telah dilakukan para peneliti sebelumnya. Berikut akan diringkaskan beberapa poin dalam penelitian Noor, untuk memahami secara dasar apa itu Tambang Liring dalam konteks tradisi lisan *Urang* Banjar.

Tambang Liring, selanjutnya akan disebut TL saja, merujuk kepada sehelai kertas bergambar tokoh-tokoh pewayangan, yang diyakini memiliki tuah magis dalam rangka perkasihan (pengasihan). Menurut kepercayaan masyarakat Banjar, tuah magis TL berasal dari tinta yang digunakan untuk melukisnya, dan tinta tersebut dicampur dengan darah seseorang yang tewas terbunuh. Sebagian masyarakat Banjar

percaya bahwa jimat TL ini memiliki roh, sehingga harus diperlakukan dengan istimewa. Tuah magis yang ada padanya akan berkurang seiring waktu jika tidak dirawat, untuk itu sesekali waktu harus dilakukan ritual terhadapnya agar tuah magis TL tetap "hidup" dan berfungsi sebagaimana mestinya. Sebagai azimat pengasih, TL dianggap dapat meningkatkan karisma dan kepercayaan diri, sehingga yang menggunakannya dihormati dan dikasihi orang lain. Kepercayaan mistik yang demikian menjadi daya tarik tersendiri, sehingga banyak orang yang ingin menggunakan jimat ini.

Kepercayaan ini berkaitan pula, secara luas, dengan kosmologi *Urang* Banjar yang merupakan percampuran dari kepercayaan masyarakat *bubuhan* yang dipadukan dengan ajaran tasawuf Islam, kaitannya pula dengan simbol-simbol mistik yang ada padanya. Banyak simbol yang digunakan, baik berupa gambar dan aksara atau tulisan Arab yang merupakan kutipan dari ayat al-Qur'an. Gambar atau lukisan tersebut berupa tokoh-tokoh dalam cerita wayang (Banjar). Hal ini, seperti dinyatakan Noor (2016), merupakan gambaran corak keislaman *Urang* Banjar yang barangkali dapat menceritakan bagaimana proses Islamisasi yang terjadi pada orang banjar, sebagai upaya syiar Islam dengan konsepsi tanpa pemaksaan dan penyesuaian dengan kondisi budaya setempat pada masanya.

Gambar pokok yang ada pada TL, di antaranya, adalah Semar dengan anak-anaknya, Arjuna sebagai Batara Kamajaya bersama istri-istrinya dan tujuh orang bidadari. Pada gambar tokoh Semar diberikan warna merah di bagian mata dan mulutnya yang tinta warnanya berasal dari darah orang yang mati terbunuh. Dikatakan, bahwa roh orang yang mati terbunuh itulah yang memberikan tuah magis pada TL. Adanya bentuk pengulangan (repetisi) dan teknik simetris yang menjadi ciri seni rupa Islam cukup mendominasi. Konsep pengulangan,

baik bentuk maupun kutipan Qur'an-Hadis, ornamen geometris, huruf dan angka mistik, didasarkan kepada konsep "dzikrullah" (memuji nama Allah secara berulang-ulang) demi memperoleh keridhaan-Nya.

Pelukisannya dibuat oleh para *Dadalang* (dayang wayang Banjar), biasanya dilakukan pada hari-hari tertentu yang dianggap baik seperti hari Senin, Kamis, dan Jum'at. Ada pula yang menyebut dapat dilakukan setiap hari, namun menyesuaikan waktu-waktu tertentu. Misalnya, untuk hari Ahad atau Minggu, antara pukul 11 sampai pukul 12 tengah hari; hari Senin, pada malam hari selepas magrib hingga pukul 3 pagi; Selasa, antara pukul 11 hingga pukul 15 petang; Rabu, pagi subuh antara pukul 5 hingga 8 pagi; Kamis, tengah malam pukul 2 hingga 3 malam; Jumat, lepas waktu zuhur pada pukul 2 petang; dan Sabtu pagi atau petang, dari pukul 5 hingga pukul 6. Penentuan hari ini dipercaya mempengaruhi kekuatan atau daya magis yang ada pada TL. Dalam prosesinya si pembuat akan melalukan puasa terlebih dahulu, untuk kesucian batinnya. Termasuk dalam hal kesucian ini pula adalah kebersihan badan, tempat dan alat tulisnya. Konon, menurut salah seorang pembuat, azimat TL dilukis hanya dengan satu kali tarikan napas hingga selesai, karenanya ia memerlukan konsentrasi penuh dalam pembuatannya.

TL pada urang Banjar melayani kebutuhan akan berbagai pengharapan yang didambakan dalam benak pemakainya, dan dalam hal ini ia menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Baik dari segi simbolisasi maupun media ataupun teknik pembuatannya, dengan sendirinya mengalami pembaharuan, karena itu ia dapat bertahan meskipun globalisasi membawa semangat perubahan yang lain dalam cara pandang kehidupan. Seperti medianya, yang mengalami penyesuaian dari, misalnya, bahan kulit digantikan dengan kertas yang meniru aslinya, sementara yang aslinya sebenarnya masih tersedia namun

terbatas terkait dengan daya beli masyarakat. Yang tetap tidak mengalami perubahan adalah tulisan atau materi isiannya, berupa huruf dan angka mistik, simbol-simbol wayang, dan seterusnya.

Noor mencatat dan sempat mewawancarai dua orang pembuat TL, yaitu Aspur di Kabupaten Banjar dan Gusti Jamhar di Banjarmasin. Sementara penelitian Awaliyah, dkk. (2023), yang dilaksanakan ketika Gusti Jamhar telah wafat, mewawancarai tiga orang, yaitu Akhmad Riyadi di Tapin, Sastrawijaya di HST, dan Gusti Pansurna di Banjarmasin. Dari dua penelitian ini setidaknya dapat diketahui ada lima orang yang dikenal bisa membuat jimat TL, dan dari semuanya, kecuali Gusti Pansurna yang mewarisi pola desain Gusti Jamhar, rata-rata memiliki kekhasannya masing-masing.



(Beberapa varian TL, searah jarum jam:
TL koleksi dan dokumentasi M. Ali Nafiah Noor;
TL karya Idrus [Batola] dan Akhmad Riyadi [Tapin],
dokumentasi Hajriansyah, 2022)

TL Karya Gusti Jamhar Akbar

Objek yang digunakan dalam rangka kajian ini adalah TL buatan Gusti Pansurna, yang menurutnya ia buat serupa dengan yang telah diwariskan ayahnya, Gusti Jamhar Akbar, kepadanya. Dalam beberapa kesempatan, Gusti Jamhar juga pernah menyampaikan bahwa ilmunya tentang pembuatan Tambang Liring telah diwariskan kepada anaknya itu. Bahkan, Gusti Pansurna (selanjutnya akan disebut Pansurna saja), masih menyimpan sebuah fotokopian kertas karya TL buatan ayahnya yang dijadikannya pedoman membuat TL, tentu saja selain yang sudah direkam, dihapal dan dipahaminya unsur-unsurnya, komposisinya, dan *ilmu*-nya. Untuk itu, meskipun objek yang dipakai sebagai sajian data adalah buatan Pansurna, ia tetap disebut TL karya Gusti Jamhar, karena struktur dasarnya mengacu pada "pengetahuan" yang dimiliki pencipta asalnya. Selain itu, juga dasar kajian ini sendiri merujuk pada sebuah video yang dibuat Sainul Hermawan yang mendokumentasikan paparan Gusti Jamhar ketika masih hidup dalam menjelaskan unsur-unsur yang ada dalam TL buatannya, beserta pemaknaan simbolik atas beberapa figur yang ada di dalamnya.

Gusti Jamhar Akbar (1942-2021), adalah seorang Palamutan (Dalang Lamut) di Banjarmasin. Sebagai Palamutan kondang pada masanya, antara tahun 70-an hingga 90-an, ia biasa diundang memainkan lakon Lamut dan tokoh-tokoh lainnya di kerajaan Palinggam Cahaya tidak hanya di Kalimantan Selatan saja, bahkan pertunjukannya dibawakannya hingga ke Kalimantan Tengah, Surabaya dan Jakarta. Hingga menjelang akhir hayatnya di tahun 2021, ia adalah satu-satunya Palamutan di kota Banjarmasin yang cukup tinggi jam terbangnya. Selain handal memainkan cerita Lamut dengan pukulan *tarbang*nya yang rancak dan dinamis, ia juga dikenal sebagai *panambaan* (tabib) baik dengan media Balamut itu sendiri maupun dengan media Tambang Liring.

Karya TL buatannya, seperti halnya lakon Lamut yang dimainkannya, meriah dan komplet. Seperti disampaikan anaknya, Pansurna, Gusti Jamhar tidak mau tanggung-tanggung dalam menolong dan menyampaikan hajat orang lain, karenanya TL buatannya dikatakan anaknya sebagai "paket komplet". Yang dimaksud, adalah bahwa tuah yang diharapkan berkhasiat untuk pengasihan sekaligus penglaris, kesaktian atau keselamatan, karisma, dan lain sebagainya, yang berarti khasiatnya lengkap meliputi semua bentuk hajat yang diharapkan orang-orang.

Pansurna menceritakan ia pernah membuat TL untuk memenuhi pesanan orang dengan hajat tertentu, sesuai masukan dari beberapa orang. Untuk itu, ia membuat hanya beberapa isian—berupa figur wayang dan jenis wafak tertentu saja—yang terkait langsung dengan maksud si pemesan. Namun, katanya, ia ditegur oleh ayahnya yang mengatakan padanya ketika itu, kalau ingin menolong orang harus total, sungguh-sungguh, dan tidak setengah-setengah. Artinya, semua orang diasumsikan pasti berhajat akan keselamatan, kebaikan dalam interaksi sesama manusia, kesehatan, penglaris atau kemudahan dalam berusaha dan karisma, dan tentu saja pengasihan seperti awalnya maksud TL dibuat. Ini menunjukkan sikap Gusti Jamhar yang total dalam menunaikan kewajibannya sebagai seseorang yang dimintai bantuannya, baik dalam Balamut Tatamba maupun dalam membuat karya TL. Gusti Jamhar Akbar telah menunaikan kehidupannya dengan sempurna (wafat) di Banjarmasin pada 28 Februari 2021, dan warisannya berupa Lamut dan TL telah diwariskan pada orang-orang yang dikasihinya.

TL karya Gusti Jamhar dibuat di atas lembaran kain atau kulit, umumnya kulit sapi atau bisa juga kijang. Unsur-unsur di dalamnya terdiri atas figur wayang Banjar, mantra atau syair tertentu, dan bentuk wafak yang terdiri atas ayat Qur'an, doa,

formula huruf dan angka Arab, simbol azimat serta simbol mistik lainnya. Berikut akan diuraikan komposisi isian TL buatannya, seperti dituturkannya secara lisan dalam video dokumentasi Hermawan.

a. Figur Wayang Banjar

Dimulai dari atas sebelah kanan ada figur Batara Kala yang berdiri di atas Naga, lalu ke bagian tengah ada figur Tujuh Bidadari, dan di sisi kiri ada Batara Guru berdiri di atas Naga. Di bagian bawah, bisa di sebelah kanan atau kiri, ada figur Semar dan punakawannya yang terdiri dari Nalagaring, Petruk dan Bagung. Di sisi lainnya ada Arjuna dengan kedua istrinya yaitu Srikandi dan Sembadra di bawah Payung Mahadrona. Juga ada Balai Sakadomas yang dijaga Hanoman Pancasona, Pohon Rangka Kastuba yang di bawahnya ada figur Pandu dirantai, dan seperangkat *Gamalan* Siwani-wani.

Dalam wawancara Hermawan, Gusti Jamhar menjelaskan makna simbolik beberapa figur wayang di atas. Batara Guru merupakan simbol ulama atau orang yang memiliki ilmu, Batara Kala merupakan perlambang nafsu, Naga pada masing-masih figur tersebut bermakna kaki untuk berjalan. Arjuna adalah lambang air, Sembadra dan Srikandi (istri-istri Arjuna) adalah lambang dari kecendrungan nafsu. Kemudian, Semar (Sanghyang Brajanaya) adalah *humbayang* (ruh), dan anak-anaknya (Nalagaring, Petruk dan Bagong) adalah lambang dari kelakuan manusia sehari-hari yang tidak pernah tahu apa yang akan menimpanya.

Kisah tentang Semar, seperti dituturkan oleh Jamhar, dimulai dari ketika Allah Ta'ala menciptakan Datu Adam. Allah Ta'ala menciptakan suatu entitas yang tidak diketahui (dalam video tuturan Jamhar ketika menyebut entitas tersebut agak samar, penulis beberapa kali memutar ulang video tapi tetap

tidak jelas apa yang disebutnya), lalu Dia Swt menitipkannya pada malaikat dan berpesan agar sesuatu itu jangan dibuka. "Ini Ruh," Firman-Nya. Namun malaikat tersebut kemudian khianat, karena rasa penasarannya, ia membukanya dan sesuatu itu hilang begitu saja dan menjadi *humbayang* (bayang-bayang). Ruh atau humbayang itu ingin masuk ke sebuah patung, tapi tidak bisa, ia lalu menendang patung tersebut hingga pecah. Ribuan pecahannya, jadi penyakit. Pecahan tanah tadi mengadu kepada Allah, "Apa jadinya hamba ini?" Allah berfirman, bahwa ia akan tetap akan ada manfaatnya. Dijadikan daripadanya sepuluh ribu penyakit di alam dunia: kudis, jamblang, penyakit gatalan, stroke, dan lain sebagainya. Dan obat dari semua penyakit itu adanya di tanah, di bumi juga. Sedangkan ruh tadi, ia naik ke langit dan menanyakan pula apa jadinya ia. Allah berfirman kepadanya, "Engkau kujadikan ruh bayang-bayang Adam sufi." Itulah Semar, bayang-bayang dari semua yang ada di atas bumi.

Dari tuturan Gusti Jamhar ini ada isyarat yang jelas tentang kaitan simbolisasi pada gambar TL dengan kisah penciptaan terkait kosmologi Islam sufistik, apalagi ditegaskan dengan penyebutan Semar sebagai bayang-bayang Adam-sufi. Meskipun jika merujuk pada sumber-sumber ortodoksi Islam, kisah semacam ini tidak pernah ada periwayatannya yang jelas. Meski demikian, jika mengacu kepada kisah-kisah yang ada dalam khazanah tasawuf, kisah-kisah serupa atau macam-macam keajaiban seperti itu banyak diceritakan terutama dalam konteks hikmah. Hikmah kisah, seperti juga disebutkan Frager (2014), selalu memiliki lapis-lapis pemaknaan yang berguna dalam rangka pembangunan rasa kejiwaan (ruhani).

Ada lagi simbol-simbol lainnya, seperti sepasang Kukang (binatang, tapi dalam pelukisan TL Gusti Jamhar bentuknya menyerupai sepasang wayang saling berhadapan seperti orang kembar siam) yang merupakan perlambang dari ruh dan badan

yang tak pernah terpisah, atau juga disebut napas. Lalu, ada Unduk-unduk (seperti, tapi bukan, kuda laut) dan Ular Lidi yang merupakan perlambang dari alat indrawi seperti kuping dan hidung. Di bagian bawah ada bentuk simbolik lainnya, yang disebut oleh Gusti Jamhar sebagai Ular Lulut, yaitu ular berkepala banyak atau bergumpal, yang merupakan lambang dari hati dan bisikan (*khatir*) yang ada padanya. Ular Lulut digambar atas beberapa warna, seperti biru lambang bisikan malaikat (kebaikan), kuning lambang (bisikan) iman, merah lambang bisikan nafsu, dan hitam lambang bisikan syetan. Tujuh bidadari pada bagian atas adalah perlambang wajah, dan Payung Mahadrona perlambang kepala. Kemudian, simbol lainnya lagi yang diambil dari khazanah pewayangan, ada Balai Sakadomas yang di dalamnya Hanoman Pancasona sebagai penjaga balai dan di bawahnya tiang empat manusia. Dekat dengan balai tersebut, agak ke atas, ada pohon Rangga Kastuba di mana di bawahnya ada figur Pandu (ayah dari Pandawa Lima) dirantai; lalu ada Gamalan Siwani-wani, Sarun Si Sarandina Agung Bendih Pengarah yang menjadi sarana pemanggil jiwa orang yang dikehendaki.

b. Ayat Qur'an, Doa dan Mantra Banjar

Dalam komposisi TL karya Gusti Jamhar ini terdapat beberapa potongan ayat al-Qur'an. Hal ini lazim dalam beragam wafak, yang mengutip sejumlah ayat dan potongan doa. Di antara ayat yang dikutip adalah Q.S. an-Naml ayat 30-31, yang artinya: "Sesungguhnya ia daripada Sulaiman dan sesungguh 'dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang'. Hendaknya kalian tidak merasa tinggi terhadapku, dan datanglah kepadaku dengan berserah diri". Dan di antara doa yang dikutip, ditulis pada TL-nya, adalah doa yang diambil dari hadis Nabi Saw, yaitu yang artinya, "Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna daripada syetan

dan binatang buas, serta dari pandangan yang membawa keburukan". Juga doa lainnya, yang artinya, "Wahai Tuhan putih-bersihkan wajahku dengan cahaya-Mu pada hari Kauputihkan wajah para wali-Mu, dan jangan Kauhitamkan wajahku dengan kegelapan pada hari Kauhitamkan wajah para musuh-Mu". Dalam hal mengucapkan mantra terkait doa terakhir, Gusti Jamhar memraktekkan (mencontohkan) sesudahnya dengan kemudian meniup/menghembuskan napas ke telapak tangan lalu menyapukannya ke wajah. Hal ini mendatangkan kasih orang yang melihat ke wajah kita, karena katanya "*Nur Muhammad keluar di kulit bulu ini, Allah Ta'ala mengubahkan wajah tiga kali sehari*."

Pada TL karya Gusti Jamhar ini disebutkan pula tentang mantra (Banjar) lainnya, yang dimaksudkan sebagai panggilan untuk orang yang jauh (orang yang dirindukan). Mantra ini masuk dalam rangkaian *bahundang-hundang*, atau mantra pemanggil ruh-ruh yang diharapkan *wasilah* bagi tercapainya sesuatu yang dihajatkan, terutama yang berkaitan dengan "memanggil" ruh seseorang yang diidamkan. Dan banyak lagi kutipan mantra beraksara pegon (Arab Melayu) yang menghiasi lembaran TL, yang menghasilkan komposisi yang menarik dari segi estetik dalam padu-padannya dengan figur dan simbol-simbol huruf, angka dan azimat—seperti yang akan diuraikan di bawah ini.

c. Huruf, Angka dan Azimat

Komposisi huruf dan angka menghiasi bagian-bagian yang kosong di antara figur-figur wayang dan membentuk komposisi yang artistik, baik yang disusun secara horizontal maupun vertikal, dalam diagram kotak-kotak maupun dalam komposisi geometrik segitiga dan lingkaran yang termasuk dalam kelompok azimat.

Dalam TL varian atau karya Gusti Jamhar Akbar ini juga dituliskan sejumlah simbol yang dimaksudkan sebagai azimat yang memiliki '*guna*' tertentu. Di antaranya, yaitu azimat Nubuwah, azimat Nabi Sulaiman, Pancar Merah (Asmaul Husna), azimat Raja Sulaiman untuk menaklukkan jin dan manusia agar orang segan, azimat Hanoman, azimat cincin Nabi Sulaiman, azimat Nabi Yusuf, azimat Saifi Zulfakar, azimat Guna Sakampung—agar disayangi orang-orang di mana saja berada. Maksud "guna" di sini adalah seperti yang sering diucapkan orang-orang terkait 'guna-guna', yang secara positif bisa dimaknai sebagai tuah atau yang berfaedah. Paling atas ada kalimat *bahundang-hundang* yang merupakan bentuk *tawasul* kepada sejumlah arwah mulia.

Demikian sejumlah unsur simbolik yang ada pada TL karya Gusti Jamhar Akbar. Melalui sejumlah simbolisasi ini tersirat sebuah pemahaman tentang tingkatan jiwa, ruh, dan perjalanan yang dekat dengan pemahamannya di dalam ajaran tasawuf Islam. Hal ini akan dijelaskan lebih jauh pada bagian analisis yang diharapkan dapat membantu kontekstualisasi simbol terkait pendidikan sufistik.



(TL karya Gusti Jamhar Akbar [buatan Gusti Pansurna], dokumentasi Hajriansyah, 2022.)

Telaah Estetika Sufi dan Nilai Pendidikan Sufistik

Ada sejumlah makna simbolik dengan kata kunci yang berkaitan langsung dengan ajaran tasawuf Islam. Di antaranya, *Adam-sufi*, hati dan bisikan (dalam istilah sufistik disebut *qalbu* dan *khatir*), nafsu (*nafs*), dan ruh. Simbolisasi Batara Guru sebagai orang yang memiliki ilmu dapat ditafsiri pula seorang guru pembimbing kepada pengetahuan Ilahiah (dalam hal yang terkait dengan konsep mistik wayang yang berkaitan dengan dakwah keislaman dapat dilihat pada konsep *ucul panganggi* dalam Novyandi Saputra [2016] dan Moch. Lukluil Maknun [2015]). Naga atau kaki, adalah lambang dari perjalanan seorang salik yang memilih di antara ilmu dan nafsunya (Batara Guru dan Batara Kala).

Sebelum menjelaskan lebih jauh konsep-konsep yang berkaitan langsung dengan pendidikan sufistik, kita akan melihat terlebih dahulu unsur-unsur yang tersusun dalam objek lembaran Tambang Liring karya Gusti Jamhar Akbar yang diteruskan oleh Gusti Pansurna. *Pertama*, secara komposisi susunan objek gambar TL ini bersifat simetris. Baik figur wayang maupun simbolik lainnya disusun secara bersisian atau berseberangan seakan saling menyeimbangkan—karenanya ia dapat disebut dalam konteks estetika sebagai balans simetris. Bulan-matahari, Batara Guru-Batara Kala, dua ular lidi pada masing-masing tepi kiri dan kanan yang disebut Gusti Jamhar sebagai yang merepresentasikan dua telinga, struktur bangunan dan pohon di sisi kiri dan kelengkapan gamelan di sisi kanan, Semar dan anak-anaknya serta di sisi lainnya ada Arjuna dan istri-istrinya; lurus secara vertikal dari atas ke bawah menjadi garis sentral, terdapat gambar tujuh bidadari, azimat Pancar, bola matahari, dan paling bawah ular lulut.

Pengulangan (*repetition*) dan cara simetris merupakan ciri seni rupa Islam, sebagaimana pula direpresentasikan dalam

bentuk arabeska dan bentuk geometrik-kaligrafis. Noor (2016) menyebutkan bahwa dalam jimat tambang liring bentuk pengulangan dan simetris cukup mendominasi meskipun tidak seluruhnya mengikuti aturan ini. Hal ini (repetisi), katanya, didasarkan kepada konsep zikir (mengingat Allah) secara berulang-ulang, demi mendapatkan keridaan Allah. Sedangkan teknik simetris, dapat dimaknai sebagai simbol keseimbangan hidup antara dunia dan akhirat. Bentuk arabeska dan geometri sendiri, yang diadopsi dalam ruang/komposisi kaligrafi, berkaitan dengan waktu dan ritme tak terhingga dan kualitas abadi atau infinitas. Keduanya tercipta melalui persentuhan objek dengan ruang dalam batas yang ditentukan, di mana bentuk semacam ini menurut sebagian sufi dapat berbicara mengenai kondisi-kondisi mistik. Firman Tuhan turun sebagai karunia yang tak ternilai, menciptakan perubahan dan ritme tertentu dalam jiwa seorang *salik*, dan kehadiran-Nya menghembuskan kehidupan ke dalam susunan jiwa-jiwa spiritual (Bakhtiar, 2008; Al-Faruqi, 1999).

Berikutnya yang *kedua*, susunan komposisi antara bentuk figuratif wayang maupun simbolik lainnya dengan susunan kaligrafi baik huruf dan angka, ayat, doa dan mantra/azimat menciptakan harmoni yang saling mengisi. Secara visual, kepadatan susunan ini sebagai satu *unity* menghasilkan simbol lainnya, yang disebut Jamhar sebagai "wajah". Dalam tradisi mistik sufisme, wajah merupakan simbol yang merefleksikan sesuatu, seperti di antaranya yang menyebutkan bahwa pena penciptaan (ketentuan Allah) merupakan wujud Kasih Tuhan. Sebagian sufi penyair mengisyaratkannya sebagai "surat cinta di hati para pecinta". Dikatakan, semua tindakan manusia telah tertulis di *al-lawh al-mahfuz* melalui pena yang sudah ada sebelumnya—hal ini oleh sebagian sufi ditakwil dengan ungkapan "tertulis di dahi". Maksudnya, pena penciptaan berkaitan dengan nasib yang telah tertulis di wajah setiap orang. Khussal Khan Khattak (penyair Pakistan, w. 1689 M)

menyatakan dalam puisi kwatrainnya, "Para kekasih Tuhan membaca melalui dahi apa yang tertulis di dalam hati" (Schimmel, 1990; Nasr, 1993). Hal ini sejalan dengan apa yang dituturkan Gusti Jamhar dalam menjelaskan makna simbolik bidadari dan para punakawan (Gareng, Petruk, Bagong) yang dilukisnya melalui TL-nya. Kita tak pernah tahu apa yang kita jalani, sehari demi sehari, namun demikian seseorang harus meyakini akan kehadiran Allah Ta'ala, Yang Maha Mengasihi hamba-hamba-Nya.

Dengan demikian, di samping kegunaan pragmatisnya dalam keseharian dan yang bersifat mistik (bertuah), pembuatan TL mengisyaratkan adanya suatu motif pendidikan yang bersifat sufistik. Pendidikan Islam sendiri, sebagaimana disebutkan dalam konsep Ta'dib Al-Attas yang bertujuan, agar seseorang mengenal dan mengakui keberadaan dan makna kehadiran Tuhan dalam konstelasi penciptaan-Nya yang hierarkis dan berjenjang. Hal ini dididikkan secara berangsur-angsur kepada peserta didik, sesuai dengan kapasitas intelektual dan kesadaran rohaninya (lihat Al-Attas, 1992: 52 & 63).

Nilai pendidikan sufistik yang bersifat kejiwaan (ruhaniyah) tersebut, bermaksud membentuk kepribadian (akhlak) seorang murid agar ia menyadari derajat kehambaannya di sisi Tuhan, sekaligus menyadari tanggung jawabnya sebagai pemimpin (khalifah) di muka bumi. Orang yang menyadari akan posisi dan mampu melaksanakan tanggung jawabnya seperti ini adalah insan kamil (manusia sempurna), sebagaimana diharapkan atas tujuan penciptaannya. Secara praktis, pembentukan karakter (akhlak) demikian akan melahirkan sikap budi pekerti (adab) yang baik dalam kesehariannya. Ia yang menyadari hierarki penciptaan akan menghargai setiap ciptaan sesuai kadarnya yang proporsional. Sebagaimana para sufi selalu mengajarkan

pentingnya murid menghargai seorang guru, begitu pula guru menyayangi murid-muridnya, juga menghargai ciptaan Tuhan lainnya termasuk binatang, tumbuhan, dan alam sekitarnya, lebih-lebih terhadap sesama manusia. Muhammad Abdullah Darraz, dalam Anwar (2010: 31 & 117), menguraikan ruang lingkup akhlak yang meliputi: (1) Akhlak pribadi, (2) Akhlak dalam berkeluarga, (3) Akhlak bermasyarakat, (4) Akhlak bernegara, (5) Akhlak dalam beragama. Berdasarkan sifatnya, akhlak dibagi menjadi dua, yaitu Akhlak yang terpuji (*mahmudah*) dan Akhlak yang tercela (*madzmumah*); sedangkan berdasarkan objeknya akhlak terbagi pula menjadi dua, yaitu (1) Akhlak kepada Khalik dan (2) Akhlak kepada makhluk, yang dalam urutan kedua ini diuraikan dengan akhlak kepada Rasulullah, kepada keluarga, kepada diri sendiri, terhadap sesama atau orang lain, dan akhlak terhadap lingkungan alam.

Kesimpulan

Mujiburrahman (2023), dalam konteks tasawuf Banjar, menyebutkan beberapa poin penting dalam perkembangan tasawuf di Kalimantan Selatan. Di antaranya, ia menandai adanya mistisisme yang memadukan unsur-unsur tasawuf Islam dengan kepercayaan *Urang* Banjar sebelumnya yang di luar Islam, adanya kepercayaan terhadap kekeramatan yang direpresentasikan melalui kesukaan membaca manakib para wali di tengah masyarakat, dan tidak jauh dari ini adanya kepercayaan pada khasiat jimat-jimat dan/atau wafak. Hal seperti ini menegaskan adanya hubungan antara pembuatan/penggunaan jimat TL dengan konsepsi ajaran mistik tasawuf yang melekat seiring perkembangan dakwah Islam di tanah Banjar.

Secara tersurat maupun tersirat, sufisme atau tasawuf menekankan soal pendidikan karakter (akhlak) melalui sejumlah adab. Melalui adab ini pula, terjalin suatu metode

pendidikan yang berusaha menyeimbangkan antara perkembangan kognisi, afeksi dan psikomotorik yang merupakan trilogi pembentukan karakater yang baik. Mungkin saja dan niscaya, di balik pemakaian Tambang Liring menjadi *wasilah* (jembatan) seseorang merasa aman dan terpenuhi hajatnya, lalu muncul kesadaran akan makna Kehadiran yang bersifat spiritual dalam dirinya. Dengan demikian, dapat ditarik benang merah pembelajaran, agar seorang bersikap apresiatif dan sadar keindahan terhadap segala bentuk ciptaan dan kemudian mampu bersikap toleran serta moderat-seimbang dalam setiap tindakan kehidupannya.

Daftar Rujukan

Ahmad. *Ilmu Sabuku di Kalangan Orang Banjar: Studi tentang Perkembangan, Daya Tarik, dan Pengaruhnya*. (Banjarmasin: Antasari Press, 2023).

------. *Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan*. (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014).

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. *Konsep Pendidikan dalam Islam*. (Bandung: Mizan, 1992).

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*. (Yogyakarta: Bentang, 1999).

Anwar, Rosihon. *Akhlak Tasawuf*. (Bandung: Pustaka Setia, 2010).

Arni dan Jazimah, Nurul. *Babilangan Nama dan Jodoh dalam Tradisi Masyarakat Banjar*. (Banjarmasin: Antasari Press, 2011).

Awaliah, Nurmaulidiani, dkk. *Ragam Wafak di Kalimantan Selatan*. (Banjarmasin: Artikata, 2023).

Bakhtiar, Laleh. *Mengenal Ajaran Kaum Sufi: Dari Maqam-maqam hingga Karya-Besar Dunia Sufi*, diterjemahkan dari *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. (Bandung: Marja, 2008).

Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*.
(Jakarta: Rajawali Pers, 1997).
Duija, I Nengah. "Tradisi Lisan, Naskah, dan Sejarah: Sebuah Catatan Politik Kebudayaan".
Jurnal *Wacana*, Vol.7 No.2 Oktober 2005.
Frager, Robert. *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*. (Jakarta: Zaman, 2014).
Hadi W.M., Abdul. *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*. (Jakarta: Sadra Press, 2014).
-------. *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas: Esai-esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa*.
(Yogyakarta: Mahatari, 2004).
Hajriansyah. *Estetika Sufistik Amang Rahman*. (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2023).
Hermansyah. *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*. (Jakarta: KPG, 2010).
Maknun, Moch. Lukluil. "Esensi Dakwah Wayang Kulit Banjar Dalang Iderus (Studi Transkripsi
Pementasan Tahun 2009 di Martapura)", Jurnal *SMaRT*, Vol.01 No.2 Desember 2015.
Mujiburrahman. *Tasawuf: Merintis Kajian Interdisiplin*. (Yogyakarta: Gading, 2023).
Noor, M. Ali Nafiah. "Jimat Tambang Liring dalam Kepercayaan Urang Banjar". Skripsi pada
Prodi Pendidikan Sejarah ULM, 2016.
Salim, Hairus, dkk. *Nyame Braya, Nyame Slam: Tradisi Islam Nusantara*. (Jakarta: Buku
Republika, 2023).
Saputra, Novyandi. "Struktur dan Makna Penyajian Wayang Kulit Purwa Banjar". Jurnal
Pelataran Seni, Vol.1/No.1/Maret 2016.

Pedagogical Values in Syi'ir "Tanpo Waton"

Fatchul Mu'in, Arina Fitriana, Fitriani

Introduction

Today's societal dynamics in Indonesia have undergone a significant transformation. In the past, the national ethos was characterized by a populist-socialist fabric, emphasizing communal values and shared prosperity. However, over time, this fabric has evolved into a more materialistic, individualistic, and at times anarchistic milieu. The once-strong communal spirit of gotong-royong, which promoted mutual cooperation and support, has waned. In its place, there is now a greater focus on material possessions, which has exacerbated social disparities. This shift has also led to a decline in the once-tranquil coexistence, giving way to conflict and discord among various factions.

Gus Dur, Indonesia's Man of the Year in 1990, was a beacon of versatility. His compositions were a remarkable fusion of tradition and modernity, spirituality and pragmatism, and reason and divine insight. They were a testament to his deep reverence for Islamic heritage. His most notable work, 'Syi'ir Tanpo Waton,' or 'Shalawat Gus Dur,' advocated for a holistic approach to religion, intertwining spiritual devotion with cultural appreciation. He emphasized the symbiotic relationship between religion and culture, asserting that each enriches the other. Through cultural engagement, religion gains emotive

depth, fostering genuine faith, while intellectual exploration enables rational action.

After Gus Dur's passing, his Shalawat gained even more significant popularity, resonating deeply with his followers, who felt a spiritual communion with him. This hymn found its place in religious rituals, organizational meetings, and social gatherings, serving as a poignant reminder of his enduring legacy. Its melodic allure and profound messages have endeared it to many, even prompting its inclusion in diverse settings, from televised events honoring Gus Dur to mosque preludes preceding the call to prayer. This widespread adoption of his Shalawat is a testament to the lasting impact of Gus Dur's work on Indonesian culture and religious studies.

Gus Dur's Shalawat encapsulates profound educational lessons, emphasizing the harmonious coexistence of spirituality and culture and the transformative power of heartfelt devotion and rational contemplation.

Syi'ir Tanpo Waton

Syi'ir Tanpo Waton earned the moniker "Sholawat Gus Dur" due to its association with the distinctive vocal timbre of its singer and creator, reminiscent of Indonesia's fourth president, Gus Dur. Each stanza of Syiir Tanpo Waton serves as a vessel for praising and extending an invitation to continuously draw nearer to Allah SWT. The resonant voice of the singer, resembling that of Gus Dur, adds a unique dimension to the spiritual message encapsulated within the verses, enriching the experience for listeners and reinforcing the call to deepen their connection with the divine.[1]

[1] Irma Soraya, Amir Maliki Abitolkha, Fahmi Imaniar. Internalization and Reflection of Sufism-Based Character Education Values from Syi'ir Tanpo Waton, Didaktika Religia: Journal of Islamic Education,Volume 11, Number 2, December 2023 p-ISSN: 2337-7305; e-ISSN: 2549-631X | 81-100

"Syi'ir Tanpo Waton," a Javanese poetic masterpiece crafted by Mohammad Nizam as-Shofa (Gus Nizam), serves as a reflection of contemporary societal issues. Nizam's composition emerged from his introspective journey, addressing the diverse experiences and challenges of modern life. This journey unfolds through various stages: initial contemplation in serene settings, where individuals grapple with the complexities of existence, navigating through moments of joy and sorrow. Subsequently, the process of tirakat, or spiritual discipline, fosters the creation of Syi'ir Tanpo Waton, born from a state of fasting, purification, and detachment from worldly distractions.[2]

Syi'ir Tanpo Waton is a valuable work of Javanese literature, which shows inner reflection and response to contemporary challenges in society. In Javanese, "Syi'ir Tanpo Waton" literally means "limitless poetry," indicating that this work transcends conventional boundaries in the expression of art and spirituality. This work is considered a treasure of Javanese literature because of the cultural and spiritual values contained in it, as well as its deep impact in providing views on life and human values.[3]

One of the renowned poems in East Java, often recited in mosques and small prayer halls before or after the call to prayer, is Syi'ir Tanpo Waton, authored by KH. Mohammad Nizam As-Shofa, widely known as Gus Nizam, who also founded As-Shofa in 2004. Gus Nizam, a man of deep devotion, was a frequent reciter of the poem. Syi'ir Tanpo Waton has gained popularity in East Java and specific areas of Central Java, a testament to its profound impact. In addition to composing Syi'ir Tanpo Waton,

---

[2] Eki Satria, "Aransemen Sholawat Syi'ir Tanpo Waton: Sebuah Proses Kreatif," Grenek Music Journal
11, no. 1 (2022): 55, https://doi.org/10.24114/grenek.v11i1.34789.

[3] Kurniawan, Muhammad Agus. "Syi'Ir Tanpo Waton Reconstruction of Local Culture in the Context of Tasawuf." Riayah : Jurnal Sosial Dan Keagamaan 6, no. 2 (2021): 201–16. https://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/riayah/article/view/3657.

Gus Nizam established the Ahlus Shofa Al Wafa Islamic boarding school, a testament to his unwavering commitment to the principles embedded in the poem. Here, the community embraces these principles through regular religious activities. One such activity is the language dauroh, attended by congregants who not only learn the language but also participate in the customary recitations from the book.[4]

Each stanza of Syi'ir Tanpo Waton intricately weaves together themes of praise and an earnest call to strengthen one's relationship with Allah SWT. This poem, crafted within the fabric of Javanese literature, not only extols the virtues of character and noble deeds but also serves as a poignant reminder of the human experience. Its verses resonate deeply with listeners, touching their hearts as they reflect on the universal themes of spirituality and moral conduct. Through its artful composition, Syi'ir Tanpo Waton transcends mere poetry, becoming a vessel through which listeners are inspired to cultivate goodness in their lives and deepen their spiritual connection with the divine.

Pedagogical Values in Religious-Cultural Context

In its cultural context, Syi'ir Tanpo Waton assumes the role of a moral compass for contemporary society. It sheds light on the tragic consequences of moral decay, such as violence against educators, immoral behavior, and persecution, which often stem from a misinterpretation of religious principles. Amidst the challenges of obtaining authentic religious guidance, a culture of misrepresentation and mutual deception further exacerbates these societal ailments, particularly among students and the general populace.

"Syi'ir Tanpo Waton," crafted by Mohammad Nizam as-Shofa (known as Gus Nizam), holds profound significance as a cultural and spiritual artifact within Javanese tradition. Its

[4] Ibid : Kurniawan, Muhammad Agus.

genesis represents a deeply personal journey of introspection and creative expression, echoing the collective sentiments and challenges of contemporary society. This poetic masterpiece emerges from a series of transformative stages. Initially, it begins with contemplation in serene environments, where individuals engage in profound reflection on the complexities and nuances of life. In these tranquil settings, amidst the tranquility of nature or in the solitude of personal retreat, one confronts the myriad experiences that define human existence, encompassing moments of elation as well as periods of sorrow and introspection.

The term 'tirakat' finds its etymological roots in the Arabic word 'tariqah,' which translates to 'a path' or 'away.' This term, deeply ingrained in Islamic spirituality, signifies a spiritual journey or pathway towards Allah SWT (Subhanahu wa Ta'ala). It represents a conscious effort undertaken by a Muslim through specific practices aimed at advancing along the divine path. 'Tirakat' can be perceived as a comprehensive form of spiritual discipline or penance. It involves a voluntary commitment to a regimen of devout acts and rituals, such as prayer, fasting, meditation, recitation of Quranic verses, and acts of charity. These practices are all performed with sincere intention and devotion, with the ultimate goal of drawing closer to the divine. Alternatively, some interpretations equate 'tirakat' with the Javanese term 'taroka,' which conveys the idea of 'leaving' or 'letting go.' In this perspective, engaging in 'tirakat' entails a voluntary relinquishment of worldly attachments and distractions. It is a profound act of self-discipline and commitment, aimed at attaining spiritual enlightenment and closeness to Allah SWT. By renouncing material desires and earthly concerns, the practitioner demonstrates a readiness to detach from worldly pursuits and focus wholeheartedly on their spiritual aspirations.[5]

[5] https://kumparan.com/berita-hari-ini/apa-itu-tirakat-dan-bagaimana-praktiknya-dalam-islam-begini-penjelasannya-1x1dhpwPbOQ/1

Thus, whether viewed as a disciplined pursuit of divine guidance or a deliberate departure from worldly entanglements, 'tirakat' represents a profound commitment to spiritual growth and inner transformation. It is a journey that holds the potential for profound changes, leading to spiritual elevation and closeness to the Divine.

Following this contemplative phase, the process of tirakat, or spiritual discipline, ensues. Tirakat involves a rigorous commitment to fasting, purification, and detachment from worldly distractions. Through this disciplined practice, individuals delve deep into the recesses of their soul, shedding the burdens of materialism and ego, and attaining a heightened state of spiritual clarity and receptivity. It is within this crucible of self-discipline and introspection that Syi'ir Tanpo Waton is conceived and brought into existence. As the poet undergoes the rigors of tirakat, their innermost thoughts and emotions find expression in the form of poetic verses, imbued with profound insights and spiritual wisdom. Thus, Syi'ir Tanpo Waton emerges as a testament to the transformative power of inner reflection and spiritual practice, offering timeless wisdom and guidance to humanity amidst the complexities of modern life.

Within its cultural context, Syi'ir Tanpo Waton emerges as a moral compass aimed at nurturing the ethical fabric of modern society. It confronts the tragic consequences of moral deviance, such as violence against educators, immoral conduct, and persecution, often stemming from misconceptions about religion. These misconceptions, compounded by a lack of access to authentic religious teachings, foster a culture of misrepresentation and mutual mistrust, particularly among students and the general populace. This crisis of character, originating in formal educational settings and developmental failures, underscores the imperative of rectifying misconceptions about religion, which span the spectrum from extremism to liberalism. By transcending normative and legalistic interpretations of religion and embracing the dimensions of local wisdom, context, and utility, Syi'ir Tanpo

Waton endeavors to combat religious rigidity and fanaticism, thereby mitigating conflicts within and among religious communities.

In acknowledging the pervasive challenges and spiritual voids within society, "Syi'ir Tanpo Waton" emerges as a spiritual panacea, diving deep into the recesses of the human soul to offer solace and enlightenment. Structurally, this poetic masterpiece is meticulously crafted, comprising thirteen stanzas, each consisting of an average of four lines. These lines are drawn from Quranic verses, advocating themes of gratitude and the universal principle of rahmatan lil alamin,[6] which underscores mercy and compassion towards all creation. The poem's structure, with its [specific poetic technique], and its use of [specific language technique], further enhance its impact and resonance. The phrase' Islam Rahmatan lil 'Alamin' is not just a concept within Islam, but a universal appeal. It represents a religion that embraces mercy and compassion for all creation. This concept, at its core, mirrors the universal and inclusive nature of Islam, highlighting the role of Muslims as ambassadors of peace and love in society and the world at large.

The verse 'And we did not send you (Muhammad) except to (be) a mercy for the universe' (Quran 21:107) is a testament to the Prophet Muhammad's (peace be upon him) pivotal role as a beacon of mercy and guidance for all humanity. This verse illuminates the Prophet's universal mission, which was not confined to a specific group or community but extended to the entire universe. It underscores the universal message of Islam, which aims to bring blessings, compassion, and harmony to all aspects of human life and the natural world.

'Islam Rahmatan lil 'Alamin' is not just a phrase, but a comprehensive way of life. It is not limited to rituals or beliefs confined to personal spirituality, but a holistic approach that advocates for peace, justice, and welfare for all beings. It

[6] https://syariah.radenintan.ac.id/spesial-ramadhan-ramadhan-dan-islam-rahmatan-lil-alamin/

underscores the pivotal role of Muslims as agents of peace, motivating them to cultivate empathy, kindness, and understanding towards others, irrespective of their background, beliefs, or circumstances. This emphasis on peace can instill a sense of purpose and duty in the audience's lives.

Belief serves as humanity's ultimate compass and companion throughout life's journey. It is the most esteemed source of enlightenment, ethics, and personal integrity. The qualities of a devout believer encompass (1) harboring reverence within their heart, (2) deepening their faith upon hearing the verses of the Quran, (3) placing unwavering trust in Allah alone, (4) diligently observing their prayers, and (5) finding joy in charitable acts. Islamic teachings can be categorized into three dimensions: (1) hablum minallah - the connection between individuals and Allah SWT, (2) hablum minannas - fostering harmonious relationships among people, and (3) hablum minal 'alam - engaging with the universe. These three dimensions are to be pursued in harmony, despite hablum minannas and hablum minal 'alam ultimately aiming towards the vertical objective of hablum minallah, seeking Allah SWT's blessings. To attain the pinnacle of excellence (Ihsan), Muslims must embody both hablum minallah and hablum minannas. Hablum minallah entails adhering to Allah's commands and avoiding His prohibitions, while hablum minannas involves maintaining amicable ties with fellow beings. In the realm of hablum minallah, Muslims must observe the five pillars of Islam: shahadah (bearing witness to the oneness of Allah and the prophethood of Muhammad), salah (performing the five daily prayers), zakat (giving obligatory alms), shaum (observing fasting during Ramadan), and hajj (undertaking the pilgrimage to Mecca). Within the realm of hablum minannas, Muslims are tasked with fostering brotherly relations within the Muslim community and cultivating amiable bonds with humanity at large. Under hablum minal 'aalam, Muslims are called to manifest Islam's essence as a source of mercy for all creation. Meanwhile, Ihsan, the pinnacle of excellence, entails using one's

unique talents, privileges, or skills to benefit oneself and others according to their needs. Through faith, individuals become agents of assistance and serve as exemplary figures, inspiring emulation and fostering a culture of honor, dignity, and virtue within society.[7]

Furthermore, this concept emphasizes the interconnectedness of all creation and the unique responsibility of Muslims to act as stewards of the earth, preserving its resources and protecting its inhabitants. By embodying the principles of mercy and compassion in their interactions with others and in their treatment of the environment, Muslims strive to fulfill the prophetic mandate of being a source of goodness and blessing for the entire universe. This emphasis on environmental stewardship can invoke a sense of environmental consciousness in the audience. In essence, "Islam Rahmatan lil 'Alamin" encapsulates the overarching ethos of Islam as a religion of compassion, peace, and universal welfare. It inspires believers to embody these values in their daily lives and interactions with others, thereby contributing to the realization of a more harmonious and just world.[8]

At its core, "Syi'ir Tanpo Waton" (which translates to [translation of the title]) embarks on a profound exploration of the human condition, beginning with reverent praises to the Divine. It recognizes humanity's inherent frailty and our profound dependency on supernatural guidance and support. By accentuating human existence's fragility and our innate reliance on spiritual sustenance, the poem underscores the imperative of cultivating gratitude, optimism, and unwavering devotion in our pursuit of divine favor and fulfillment.

---

[7] Rusma Noortyani,et al. (2023). Ethnolinguistic Study of the Traditional Indonesian Parenting song “Dindang Maayun Anak”: Cultural Reflection in the Socio-cultural Life of the Banjar in South Kalimantan, VL - 13, DO - 10.1177/21582440231175127, JO - SAGE Open

[8] Ibid : Rusma Noortyani, et al. (2023).

'Syi'ir Tanpo Waton' is not just a passive reflection on faith and divine grace, but a call to action. Its eloquent verses invite readers to adopt a mindset of gratitude and resilience, transcending worldly adversities through unwavering trust in divine providence. It underscores the transformative power of optimism and devotion, urging individuals to align their aspirations and actions with the pursuit of heavenly pleasure and spiritual fulfillment.

'Syi'ir Tanpo Waton' is not just a relic of the past, but a timeless testament to the enduring wisdom of Islamic teachings. It offers profound insights into the human condition and the transformative potential of faith and gratitude. By delving into the depths of the human heart and illuminating the path towards spiritual enlightenment, this poetic masterpiece resonates as a source of solace, inspiration, and divine guidance for humanity amidst the complexities of modern existence.

In response to the prevalent challenges of societal discord and spiritual disillusionment, Syi'ir Tanpo Waton emerges as a beacon of spiritual healing and enlightenment, penetrating the depths of the human soul to offer profound solace and guidance. Structured meticulously, it unfolds as a poetic journey comprising thirteen stanzas, each intricately woven with four lines drawn from Quranic verses that extol the virtues of gratitude and the universal principle of rahmatan lil alamin, emphasizing mercy and compassion towards all creation. This universal appeal of the poem, drawing from the Quranic verses, serves to connect and include readers from all walks of life in its profound message.

At its inception, Syi'ir Tanpo Waton commences with a respectful homage to the Divine, acknowledging the transcendent power that governs the universe. This framework of divine reverence illuminates humanity's inherent frailty and profound dependence on supernatural guidance and support. By highlighting human existence's fragility and innate reliance on spiritual sustenance, the poem underscores the imperative of

cultivating gratitude, optimism, and unwavering devotion in our pursuit of divine favor and fulfillment.

Each stanza in Syi'ir Tanpo Waton is not just a meditation, but a call to action. It urges readers to embrace a mindset of gratitude and resilience, transcending worldly adversities through unwavering trust in divine providence. The poem underscores the transformative power of optimism and devotion, not just as abstract concepts, but as guiding principles for individuals to align their aspirations and actions with the pursuit of divine pleasure and spiritual fulfillment.

In essence, Syi'ir Tanpo Waton serves as a timeless testament to the enduring wisdom of Islamic teachings, offering profound insights into the human condition and the transformative potential of faith and gratitude. By delving into the depths of the human heart and illuminating the path toward spiritual enlightenment, this poetic masterpiece resonates as a source of solace, inspiration, and divine guidance for humanity amidst the complexities of modern existence.

Furthermore, In essence, the historical context of 'Syi'ir Tanpo Waton' underscores the vital importance of integrating both Sharia (Islamic law) and tasawwuf (Sufism, or Islamic mysticism) to achieve inner tranquility and spiritual fulfillment. It warns against the dangers of superficial adherence to religious practices devoid of genuine spiritual depth. This poetic masterpiece critiques individuals who may possess extensive religious knowledge but fail to embody its teachings in their actions, thereby falling into hypocrisy. Specifically, it highlights the hypocrisy of those who, despite their outward religious observance, harbor feelings of disdain or disbelief toward others who hold differing religious beliefs.

'Syi'ir Tanpo Waton' advocates for a holistic understanding of religion that transcends adherence to legalistic rituals. Instead, it emphasizes the expansive nature of religious knowledge, which encompasses the outward observance of spiritual laws (such as prayer, fasting, and pilgrimage) and the

inner dimensions of spirituality and morality (such as self-reflection, self-discipline, and empathy). By integrating Sharia with tasawwuf, believers are encouraged to cultivate a deeper connection with the divine and to strive for inner purification and enlightenment.

Moreover, "Syi'ir Tanpo Waton" underscores the universal values of compassion and inclusivity as central tenets of religious practice. It accentuates the importance of love and goodwill towards all humanity, regardless of religious affiliation or background. Through its verses, the poem calls upon believers to embrace a spirit of tolerance, understanding, and acceptance toward others, fostering harmony and unity within society.

"Syi'ir Tanpo Waton" poignantly reiterates the call for the true essence of religion, which lies not only in outward observance but also in cultivating inner piety, compassion, and love. By integrating Sharia with tasawwuf and promoting a holistic understanding of religion centered on spiritual depth and inclusivity, this poetic masterpiece offers timeless wisdom and guidance for believers seeking spiritual fulfillment and moral enlightenment.

The subsequent section of Syi'ir Tanpo Waton delves into the core teachings of monotheism, emphasizing the profound act of submission to God by relinquishing excessive pride, envy, jealousy, and attachment to worldly desires (hubby al-Dunya). It extols the virtues of humility, gratitude, and mutual respect among believers, highlighting the promise that God will elevate the status of those who embody these qualities. Moreover, it suggests that such individuals will find solace and guidance even in death as they deeply understand the path toward spiritual fulfillment and eternal salvation. In stark contrast, the poem warns against the perils of arrogance, self-righteousness, and blame-shifting, suggesting that those exhibiting such traits will face spiritual demise and lose themselves in a state of spiritual stagnation. Syi'ir Tanpo Waton

illustrates the substantive essence of its teachings, symbolizing the foundation, pillars, and roof of religious faith through the example of a wise and fortunate individual whose body remains intact in the grave.

The foundation of this spiritual edifice lies in unwavering belief in God and complete surrender to His will as a humble servant. This unwavering belief and surrender provide a sense of security and reassurance, forming the solid foundation of our spiritual journey. The pillars are depicted as the harmonious integration of Sharia and Sufism, which inform and shape one's understanding and practice of religion. It advocates for a holistic comprehension of religion that transcends mere textual interpretation, emphasizing the importance of contextual knowledge and adherence to tradition.

Ultimately, the roof of this spiritual dwelling comprises moral rectitude, virtuous character, and the anticipation of a righteous afterlife. This includes living a life guided by moral principles, such as honesty, compassion, and justice, and striving to improve one's character through self-reflection and self-discipline. It also involves preparing for the afterlife by performing good deeds and seeking forgiveness for one's sins. Through its teachings, Syi'ir Tanpo Waton serves as a comprehensive guide for believers, offering insights into the fundamental principles of faith, the importance of spiritual growth, and the ultimate pursuit of a meaningful and morally upright existence, both in this life and beyond.

Some forms of character in Syi'ir Tanpo Waton that are internalized into activities and habituation are:

First is religious aspect. Awareness of God's existence as a supernatural force and weakening the position of humans so as not to be arrogant. Internalized in routine study activities about monotheism, the oneness of God. Giving examples so as not to be arrogant, good at being grateful for God's blessings, and always starting activities by reading bismillah to get God's pleasure. In addition, they are always reminded to bring God

into every activity of the congregation through reading the Qur'an and studying hadith. Religion is the basis for living life. Human life must be based on three principles: Iman, Islam, and Ihsan. Iman is believing in Allah, His angels, Books, Messengers, the Last Day, and both good and bad destiny. Islam is a complete surrender to Allah through monotheism and servitude, while Ihsan is the pinnacle of true servitude that must accompany every activity.[9] Religiousness is also implemented in the form of dhikr, which Kiai Darma al-Wafa revealed as a form of structuring the heart to penetrate falsehood and bad nature. Dhikr forms a tough and sturdy character contained in Syi'ir Tanpo Waton. The dhikr used uses dhikr bi al-qalbi, where dhikr is without space and time limitations. If likened to a tree, dhikr is the process of planting which later harvested is morals or character; if the planting process is correct, it will produce quality plants.

Second aspect is love peace. Words and attitudes that make other people - even if they are different- feel happy in their presence. This character in Syi'ir Tanpo Waton is illustrated by knowledge of the purpose of humans as creatures who carry the mission of rahmatan li al-'alamin as caliphs on earth who are good at being grateful, not greedy, and prioritizing harmony and harmony. The attitude instilled in the congregation is one of tolerance, respect for others, non-violence, and love for conduciveness. These characters are internalized through regular studies, the example of the murshid and caliph in communicating with others.

The third aspect concerns social responsibility. Presently, religious intellectuals often adhere to individualism and group fanaticism, which is deemed undesirable. Bait Syi'ir Tanpo Waton cautions that Sharia and Sufism should be integrated, symbolizing human interconnectedness and mutual

[9] Rusma Noortyani, Fatchul Mu'in, Rizki Amelia. (2023). Symbolic Communications in the Traditional Wedding Rituals of the Banjar Ethnic Community, Indonesia (ISVS e-journal, 2023).

dependence. Sharia yields moral values and guidance, not for condemnation or detachment from societal realities. Syi'ir Tanpo Waton advocates for a mindset of caring for the social fabric, encompassing neighbors, friends, educators, parents, and society at large, through cooperative efforts, community engagement, and assistance. This isn't merely a suggestion but a religious obligation incumbent upon practitioners to fulfill.

Integrating Sharia (Islamic law) and Sufism (mystical Islamic belief and practice) fosters a balanced approach to social care and community well-being. This integration can lead to a more comprehensive understanding of Islamic principles, which in turn can guide individuals and communities in their social care efforts, promoting a more harmonious and supportive society. This strongly critiques the prevalent tendencies of religious intellectuals towards individualism and group fanaticism. These extremes, individualism with its focus on personal interests and group fanaticism with its excessive devotion to a particular religious group or ideology, pose significant threats to social cohesion and harmony, demanding immediate attention.

Bait Syi'ir Tanpo Waton likely refers to a specific cultural or religious concept, possibly originating from Javanese or Indonesian traditions. It suggests that Sharia and Sufism should be integrated and balanced, symbolizing human interdependence. In other words, humans are inherently connected horizontally, emphasizing the need for mutual support and cooperation. This concept can be understood as a metaphor for the integration of Sharia and Sufism, where the two aspects are not seen as separate entities but as interconnected parts of a whole. Sharia represents Islam's legal and ethical framework, while Sufism delves into the faith's mystical and spiritual dimensions. The text suggests that these two aspects should not be viewed in isolation but rather as complementary forces that promote individual morality and social responsibility.

The fourth is Social Care and Cooperation. This aspect underscore the importance of internalizing the values of caring for the social environment and engaging in acts of kindness and service toward others. This includes immediate relationships like family and friends and broader societal bonds. The emphasis is on cooperation, community service, and assistance as integral components of religious practice. This advocates not just for personal piety, but for a holistic approach to religious practice. It inspires us to actively contribute to the welfare of society, warning against the dangers of excessive individualism and group fanaticism. It encourages a balanced integration of religious principles into everyday life, fostering a sense of duty towards our communities.

The fifth aspect is being responsible. An attitude of prudence in doing actions, so that these actions have a beneficial value for others.[10] Every decision taken carries a risk, so it is the duty of the mind and heart to filter until the conclusion is born. In Syi'ir Tanpo Waton, the concepts of repentance, *istiqamah*, and *taqwa* are taught as an illustration that being responsible is the end point of internalizing the value of the congregation from the beginning to death. Being responsible for what is done in the world, even if God replies directly in the world. All actions will be held accountable. The character of responsibility is internalized in spiritual inspirations, habituation to return what is owed and borrowed, do not damage, and do not take other people's rights.

The sixth aspect is tolerance. Intolerance between Muslims has existed for a long time. Intolerance can arise due to various factors, including differences in beliefs, religious practices, ethnic or cultural identity, and political issues. Syi'ir Tanpo Waton criticized intolerance between Muslims. As is known,

[10] Justice Zeni Zari Panggabean, "Reflecting the Value of Character Education in Lesson Planning,"
Jurnal Ilmiah Sekolah Dasar 6, no. 1 (2022): 66–74,
https://doi.org/10.23887/jisd.v6i1.41427.

there are various theological schools and understandings in Islam. Intolerance can arise when one sect considers another sect heretical or theologically invalid. Intolerance between Muslims can also arise from ethnic or cultural conflict. For example, in some countries with diverse Muslim populations, tensions exist between different ethnic or cultural groups who also identify as Muslims. The use of religion in politics often worsens the situation and causes intolerance. Identity politics that exploit religious differences to strengthen power or divert attention from social problems can also foster disagreement and conflict between Muslims. Intolerance can also arise due to a lack of understanding or negative stereotypes towards other groups within the Muslim community. Lack of knowledge of different religious or cultural practices can trigger negative attitudes and non-acceptance. Economic and social factors such as economic injustice, unequal access to education, or political instability can also exacerbate tensions between Muslims.

Takfiri is a form of intolerance between Muslims, which is conveyed in Syi'ir Tanpo Waton. Takfiri is the term for a Muslim who condemns other Muslims as infidels and apostates or excludes people from their faith in God, in the same way as tahini, which condemns something or activity as haram, and takzimi, which condemns activities as immoral. "Takfiri" is a form of intolerance between Muslims expressed in Syi'ir Tanpo Waton. The term "takfiri" refers to a Muslim who disbelieves fellow Muslims as infidels or apostates or excludes people from their belief in Allah, like "tahini," which consolidates something or an activity as haram, and "taking," which condemns an activity as haram. Takfiri's actions often arise from stubborn attitudes and narrow interpretations of religious teachings. This can stem from differences in understanding of religious doctrine or practice, as well as the use of religion to strengthen power or a particular political agenda.

The impact of takfiri can be very damaging, not only for relations between Muslims but also for social and political stability more broadly. This can create internal conflict within

Muslim communities, strain inter-group relations, and even provide space for extremism and violence. To overcome the takfiri phenomenon, promoting a deeper understanding of inclusive and tolerant Islamic teachings is important. Balanced religious education and the development of interreligious dialogue can help break stereotypes and increase appreciation for diversity in religious beliefs and practices. In addition, efforts to prevent radicalization and promote the values of justice, peace, and tolerance must be strengthened to avoid the spread of intolerance and extremism among Muslims.

Summary

The manifestation of internalizing Syi'ir Tanpo Waton can be seen in three key aspects: monotheism, autonomy, and contentment. Monotheistic belief entails complete devotion to God, wherein humans reach the pinnacle of servitude, guiding all actions and decisions by faith in the divine. This fosters an independent mindset, reflected in thought processes, behaviors, and choices, guided by rationality and a blend of Sharia and Sufi teachings. Ultimately, this approach leads to a profound sense of tranquility and inner peace. Life is viewed as a divine gift, dedicated to serving God, religion, and humanity. This encapsulates the ultimate outcome of internalizing Syi'ir Tanpo Waton. The educational values in Syi'ir Tanpo Waton, a Javanese Islamic poem, cover the aspects as follows: Monotheism, with its central tenet of believing in God's oneness, provides a clear path. Complete devotion to God is the cornerstone of this faith, where individuals recognize their role as servants of the divine. This devotion permeates every aspect of life, guiding decisions, actions, and behaviors. It instills a profound sense of purpose and direction, reassuring individuals as they strive to align their lives with God's will. Internalizing Syi'ir Tanpo Waton cultivates a sense of independence and self-reliance. This autonomy doesn't imply isolation or detachment but rather a freedom of thought and action guided by rationality and spiritual principles. Individuals make decisions based on a

blend of logical considerations and the teachings of Sharia, which is the Islamic law, and Sufism, which is the mystical dimension of Islam. Integrating religious wisdom with rationality empowers individuals to navigate life's challenges with clarity and conviction. Living in alignment with monotheistic beliefs and exercising autonomy in actions brings a deep sense of contentment and inner peace. This contentment stems from the understanding that life is a divine gift meant to be lived in service to God, religion, and humanity. By prioritizing spiritual fulfillment over material pursuits, individuals find calm and satisfaction in their lives, regardless of external circumstances.

Internalizing Syi'ir Tanpo Waton leads to a profound transformation in individuals' beliefs, attitudes, and behaviors. It fosters a deep devotion to God, empowers individuals to make independent yet spiritually guided decisions, and cultivates a lasting sense of contentment and inner peace. Ultimately, it encourages individuals to lead purposeful lives that serve a higher purpose beyond themselves.

Reading Materials

Eki Satria, "Aransemen Sholawat Syi'ir Tanpo Waton: Sebuah Proses Kreatif," Grenek Music Journal 11, no. 1 (2022): 55, https://doi.org/10.24114/grenek.v11i1.34789.

Fatchul Mu'in. (2019). Pendidikan Karakter. Banjarbaru : Scripta Cendekia.

Fatchul Mu'in, Rusma Noortyani, M. Fatah Yasin. (2024). Literature: Theory, Philosophical Thought, and Approaches to Literary Study. Purbalingga : EUREKA MEDIA AKSARA.

Justice Zeni Zari Panggabean, "Reflecting the Value of Character Education in Lesson Planning," Jurnal Ilmiah Sekolah Dasar 6, no. 1 (2022): 66–74, https://doi.org/10.23887/jisd.v6i1.41427.

https://kumparan.com/berita-hari-ini/apa-itu-tirakat-dan-bagaimana-praktiknya-dalam-islam-begini-penjelasannya-1x1dhpwPbOQ/1

https://syariah.radenintan.ac.id/spesial-ramadhan-ramadhan-dan-islam-rahmatan-lil-alamin

Irma Soraya, Amir Maliki Abitolkha, Fahmi Imaniar. Internalization and Reflection of Sufism-Based Character Education Values from Syi'ir Tanpo Waton, Didaktika Religia: Journal of Islamic Education,Volume 11, Number 2, December 2023 p-ISSN: 2337-7305; e-ISSN: 2549-631X | 81-100.

Kurniawan, Muhammad Agus. "Syi'Ir Tanpo Waton Reconstruction of Local Culture in the Context of Tasawuf." Riayah : Jurnal Sosial Dan Keagamaan 6, no. 2 (2021): 201–16. https://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/riayah/article/view/3657.

Rusma Noortyani,et al. (2023). Ethnolinguistic Study of the Traditional Indonesian Parenting song "Dindang Maayun Anak": Cultural Reflection in the Socio-cultural Life of the Banjar in South Kalimantan, VL - 13, DO - 10.1177/21582440231175127, JO - SAGE Open

Rusma Noortyani, Fatchul Mu'in, Rizki Amelia. (2023). Symbolic Communications in the Traditional Wedding Rituals of the Banjar Ethnic Community, Indonesia (ISVS e-journal, 2023).

APPENDIX

Syi'ir Tanpo Waton

Ngawiti ingsun nglaras syiiran
Kelawan muji maring Pangeran
Kang paring rohmat lan kenikmatan
Rino wengine tanpo pitungan

Duh bolo konco priyo wanito
Ojo mung ngaji syareat bloko
Gur pinter ndongeng nulis lan moco
Tembe mburine bakal sengsoro

Akeh kang apal Qur'an lan Haditse
Seneng ngafirke marang liyane
Kafire dewe dak digatekke
Yen isih kotor ati akale
Gampang kabujuk nafsu angkoro

Ing pepaese gebyare ndunyo
Iri lan meri sugihe tonggo
Mulo atine peteng lan nisto
Ayo sedulur jo nglalekake
Wajibe ngaji sak pranatane
Nggo ngandelake iman tauhide
Baguse sangu mulyo matine
Kang aran sholeh bagus atine
Kerono mapan seri ngelmune
Laku thoriqot lan ma'rifate
Ugo haqiqot maning rasane
Al-Qur'an qodim wahyu minulyo
Tanpo tinulis biso diwoco

Iku wejangan guru waskito
Den tancepake ing jero dodo
Kumantil ati lan pikiran
Mrasuk ing badan kabeh jerone
Mu'jizat Rosul dadi pedoman
Minongko dalan manjinge iman
Kelawan Alloh Kang Moho Suci

Kudu rangkulan rino lan wengi
Ditirakati diriyadohi
Dzikir lan suluk jo nganti lali

Uripe ayem rumongso aman
Dununge roso tondo yen iman
Sabar narimo najan pas-pasan
Kabeh tinakdir saking Pangeran
Kelawan konco dulur lan tonggo
Kang podho rukun ojo dursilo
Iku sunahe Rosul kang mulyo
Nabi Muhammad panutan kito
Ayo nglakoni sekabehane
Alloh kang bakal ngangkat drajate
Senajan asor toto dhohire
Ananging mulyo maqom drajate
Lamun palastro ing pungkasane
Ora kesasar roh lan sukmane
Den gadang Alloh swargo manggone
Utuh mayite uge ulese

Tradisi Lisan, Filsafat, Budaya, dan Ekonomi Kreatif

Studi Pustaka Definisi, Fungsi, dan Eksistensi Mantra dalam Masyarakat Banjar

Ahsani Taqwiem

Pendahuluan

Masyarakat Banjar, yang merupakan bagian integral dari keragaman budaya Indonesia, memiliki warisan kepercayaan dan praktik keagamaan yang sangat beragam. Salah satu elemen yang mencolok dalam warisan budaya ini adalah penggunaan mantra yang diyakini memiliki peran khusus dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar. Hampir di seluruh wilayah Indonesia bahkan dunia dapat kita temukan sastra lama berbentuk mantra, terutama pada budaya masyarakat *pre-literate* (Hartinah, 2020; Humaeni et al., 2014). Sebagai bentuk ungkapan spiritual, mantra telah menjadi unsur tidak terpisahkan dalam kepercayaan dan tradisi yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Mantra memegang peran penting dalam kekayaan budaya masyarakat Banjar, yang penuh dengan tradisi dan kepercayaan (Taqwiem, 2024). Di mata masyarakat Banjar, mantra dianggap memiliki kekuatan magis yang dapat memberikan dukungan dalam berbagai aspek kehidupan. Pada masa lalu selain tidak lepas dari penggunaannya dalam kegiatan ritual adat dan keagamaan, mantra juga sangat terkait dengan aktivitas sehari-hari, digunakan untuk berbagai tujuan

seperti penyembuhan, per-lindungan, dan memohon keberkahan saat mencari rezeki.

Contoh konkret dari penggunaan mantra dalam masyarakat Banjar dapat ditemukan dalam berbagai konteks. Misalnya, dalam upacara keagamaan, mantra sering digunakan sebagai bagian integral dari ritual untuk memohon berkah atau menghormati roh leluhur. Dalam praktik pengobatan tradisional, mantra juga dapat diintegrasikan sebagai bagian dari proses penyembuhan, karena diyakini bahwa energi spiritual dalam mantra dapat membantu memulihkan keseimbangan tubuh dan pikiran. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Banjar mungkin menggunakan mantra sebagai bentuk perlindungan diri atau keluarga dari energi negatif atau bencana. Sebagai contoh, seorang petani Banjar mungkin mengucapkan mantra tertentu sebelum menanam padi, meyakini bahwa ini dapat membawa hasil panen yang melimpah (Ma'ruf et al., 2024). Bahkan, di Nagara terdapat tradisi *balampah* yang di dalamnya terdapat mantra untuk mendapatkan khasiat dan kesaktian keris yang dibuat (Rahmadi, 2022).

Mantra diyakini dapat menghubungkan manusia dengan dunia spiritual dan memengaruhi energi di sekitarnya. Dengan mengucapkan mantra dengan keyakinan yang kuat, masyarakat Banjar meyakini bahwa mereka dapat mendapatkan bantuan dan perlindungan dari alam gaib serta menjaga keseimbangan hidup. Oleh karena itu, mantra memiliki peran yang vital dalam kehidupan masyarakat Banjar dan terus dilestarikan hingga saat ini. Keberlanjutan warisan leluhur ini menunjukkan kekayaan budaya dan identitas yang unik bagi masyarakat Banjar, yang dijaga dengan penuh kehormatan dan keyakinan.

Salah satu cara menjaga dan mempertahankan eksistensi mantra adalah dengan terus melakukan kajian terhadap mantra dengan berbagai sudut pandang. Kajian tersebut dapat

melibatkan aspek linguistik, historis, dan budaya untuk memahami akar dan perkembangan mantra dalam konteks masyarakat Banjar. Dengan menyelidiki makna, struktur bahasa, serta konteks sejarah di balik setiap mantra, para peneliti dapat merinci kekayaan makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Selain itu, kajian juga dapat fokus pada peran mantra dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar, baik dalam konteks keagamaan, pengobatan tradisional, maupun aspek-aspek lainnya. Dengan demikian, upaya kajian terhadap mantra tidak hanya berperan dalam melestarikan warisan budaya, tetapi juga membantu masyarakat Banjar untuk tetap terhubung dengan nilai-nilai tradisional mereka seiring dengan perubahan zaman.

Berangkat dari pemikiran tersebut penting kiranya untuk menghadirkan sebuah tulisan yang melihat sejauh mana mantra banjar telah dikaji dan aspek apa yang mungkin belum disentuh oleh peneliti-peneliti mantra Banjar. Kajian semacam ini bisa dilakukan dengan memahami dan mendudukkan pengetahuan dasar tentang mantra agar kita dapat berangkat pada pemikiran yang selaras dan membangun pondasi penelitian dan pengembangan kuat serta berkelanjutan. Fungsi semacam ini dapat dipenuhi dengan melakukan kajian terhadap fungsi dan makna mantra di dalam masyarakat Banjar.

Salah satu penelitian yang relevan dengan topik tersebut ialah "Fungsi Mantra Dalam Masyarakat Banjar" (Ismail et al., 1996). Penelitian ini berbentuk buku yang sangat komprehensif dalam membahas mantra, berawal dari penelitian lapangan yang berhasil mengumpulkan 83 buah mantra dari 8 daerah di Kalimantan Selatan. Meskipun keduanya mengulas fungsi mantra, perbedaan mendasar terletak pada metode penelitian yang digunakan. Penelitian ini tidak melibatkan penelitian lapangan, melainkan mengandalkan kajian literatur, dengan harapan dapat memperkenalkan pandangan-pandangan dari

penelitian lain yang juga membahas fungsi mantra Banjar. Meskipun penelitian tersebut masih relevan, perlu dicatat bahwa waktu penelitian yang cukup lama bisa membuka peluang adanya pendapat lain terkait fungsi mantra Banjar. Sehingga, mempertimbangkan penelitian terkini menjadi penting untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mutakhir dan menyeluruh mengenai fungsi mantra tersebut.

Penelitian lain yang sejenis berjudul Fungsi Dan Nilai Mantra Dalam Masyarakat Banjar (Purwanti & Wahyuni, 2020). Penelitian tersebut memiliki aspek yang berbeda karena selain sama-sama membahas fungsi namun arah selanjutnya adalah nilai dari mantra sedangkan penelitian ini mengambil jalan lain yaitu mencoba mendudukkan definisi kemudian melihat eksistensi mantra melalui serangkaian penelitian yang dilakukan. Oleh karena itu, penelitian ini memiliki urgensinya sendiri untuk ikut melengkapi khazanah pengetahuan tentang mantra banjar.

Melalui tinjauan literatur, yang mengarah pada pemahaman lebih mendalam tentang esensi, peran, dan konsep mantra dalam konteks masyarakat Banjar, diharapkan tujuan utama dapat tercapai. Pemahaman yang diperoleh diharapkan dapat memberikan pandangan yang holistik terhadap dinamika keagamaan dan budaya yang memengaruhi kehidupan sehari-hari mereka. Dengan menggali informasi dari berbagai sumber literatur, kita dapat membuka cakrawala pemahaman terhadap kompleksitas kehidupan spiritual dan budaya masyarakat Banjar, dan sebagai hasilnya, membentuk dasar teoretis yang solid untuk penelitian lebih lanjut di bidang ini.

Sebagai bagian dari usaha melestarikan warisan budaya, penelitian ini membawa dampak signifikan. Dengan memeroleh pemahaman yang lebih baik mengenai definisi dan fungsi mantra, masyarakat Banjar dapat lebih efisien dalam meneruskan nilai-nilai tradisional kepada generasi berikutnya.

Penelitian ini tidak hanya berkaitan dengan pemeliharaan budaya, tetapi juga membantu masyarakat agar tetap terkait dengan akar tradisional mereka di tengah perubahan zaman. Oleh karena itu, penelitian ini tidak hanya meningkatkan pemahaman tentang mantra, tetapi juga memberikan kontribusi positif dalam merawat dan memperkaya warisan budaya masyarakat Banjar.

Kajian ini termasuk dalam kategori riset kepustakaan atau studi literatur, yang melibatkan serangkaian langkah terkait dengan mengumpulkan data dari berbagai sumber tertulis. Metode riset kepustakaan, juga dikenal sebagai studi literatur, dilakukan dengan cara membaca, mencatat, dan mengelola materi penelitian dari berbagai sumber, termasuk riset-riset kepustakaan yang relevan (Danandjaya, 1997; Mahmud, 2011; Zed, 2008). Kajian kepustakaan tetap menjadi opsi yang dapat diandalkan karena keahlian peneliti pustaka dalam menggunakan berbagai sumber literatur yang tersedia melalui berbagai media. Dengan keterampilan tersebut, diharapkan hasil yang mampu memperkaya kajian sebelumnya dan memberikan kontribusi tambahan pada pengetahuan terkait topik tulisan ini.

Definisi, Fungsi, dan Eksistensi Mantra

Memahami hakikat atau definisi suatu hal memiliki implikasi yang sangat signifikan dalam berbagai aspek kehidupan. Pertama-tama, pemahaman yang jelas tentang hakikat suatu konsep memberikan landasan yang kokoh bagi individu untuk memiliki gambaran yang lebih mendalam dan terarah tentang apa yang sedang dibahas. Definisi yang tepat membantu mengidentifikasi karakteristik kunci atau unsur-unsur esensial yang membentuk suatu konsep. Dalam konteks mantra, pemahaman hakikat atau definisi suatu hal memainkan peran yang krusial dalam terutama mengenali mantra sebagai

sebuah ritual budaya. Mantra, sebagai rangkaian kata atau suara yang diyakini memiliki kekuatan spiritual atau energi khusus, menuntut pemahaman yang mendalam agar dapat diaplikasikan dengan maksimal. Pemahaman hakikat mantra melibatkan pengenalan esensi dari kata-kata atau suara yang digunakan dalam mantra tersebut. Definisi yang tepat akan memungkinkan individu sebagai seorang penelitian mantra untuk mengidentifikasi sebuah tuturan termasuk mantra atau tidak.

Pentingnya pemahaman hakikat suatu hal juga mencuat dalam konteks pengembangan pengetahuan. Definisi yang jelas memberikan dasar untuk memahami lebih lanjut dan mengeksplorasi topik tersebut. Dengan memiliki pemahaman yang baik tentang hakikat suatu hal, seseorang dapat mendalami pembelajaran dan berkontribusi pada pengembangan pengetahuan. Dalam dunia riset, pengembangan teknologi, atau penciptaan hal baru, pemahaman yang mendalam tentang hakikat suatu konsep menjadi kunci untuk mendorong inovasi. Ide-ide baru dan solusi kreatif sering kali muncul dari pemahaman yang kokoh tentang konsep-konsep yang ada. Meskipun secara objek agak sulit membawa mantra ke arah pengembangan semacam ini namun jika tatarannya di ranah pemertahanan maka bisa saja mantra bertransformasi dalam media-media lain yang lebih ringan sehingga mudah dibicarakan oleh generasi kekinian.

Mantra dianggap sebagai bentuk sastra lisan tertua yang dimiliki oleh masyarakat Melayu. Keberadaan mantra dapat dijumpai dalam berbagai kebudayaan di Indonesia, termasuk dalam tradisi mantra Banjar yang merupakan bagian penting dari kekayaan budaya masyarakat Banjar sejak zaman dahulu. Diyakini memiliki kekuatan gaib, mantra Banjar dipercaya dapat memberikan manfaat sesuai dengan tujuan yang diungkapkan oleh individu yang mengucapkannya. Oleh

karena itu, pengajaran mantra umumnya dilakukan oleh individu yang memiliki keahlian gaib dan kekuatan khusus, yang dikenal dengan sebutan dukun, bomoh, atau pawang (Ramadania & Jamilah, 2018; Sugiarto, 2016).

Mantra Banjar mencerminkan warisan budaya masyarakat Banjar, dengan jejak kuat pengaruh agama Islam dalam mantra-mantra yang diucapkan. Mantra Banjar merupakan hasil ekspresi budaya lisan yang berkembang seiring perkembangan masyarakat Banjar itu sendiri. Sebelum penyebaran agama Siva-Budha dan Islam di Kalimantan Selatan, masyarakat Banjar menganut kepercayaan animisme dan dinamisme, dikenal sebagai Kaharingan, yang melibatkan keyakinan pada benda-benda alam. Beberapa kelompok masyarakat, seperti Dayak Bukit di Pegunungan Meratus, masih mempertahankan kepercayaan Kaharingan. Antara abad ke-10 hingga ke-15 Masehi, masyarakat Banjar mulai dipengaruhi oleh agama Budha dan Siva yang diperkenalkan oleh imigran Melayu dan Jawa. Pada periode tersebut, istilah "mantra" mulai digunakan untuk merujuk pada mantra Banjar. Penggunaan kata "mantra" ini berasal dari bahasa Sansekerta, yang memiliki akar di India, tempat agama Budha dan Siva berkembang. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa istilah "mantra" diperkenalkan saat masyarakat Banjar bersentuhan dengan ajaran agama Siva-Budha. Bukti-bukti sejarah seperti Candi Agung di Amuntai dan Candi Laras di Margasari menjadi saksi peninggalan agama Budha dan Siva yang dapat ditemukan di Kalimantan Selatan (Nawawi, 1984).

Pengaruh Islam tersebut menjadi bagian penting dalam perkembangan mantra di masa lalu sehingga sekarang kita dapat menemukan tiga jenis bahasa yang digunakan di dalam mantra Banjar. Pertama, dikomposisikan dalam bahasa asli Banjar. Kedua, mencampurkan elemen-elemen dari bahasa-bahasa lain, termasuk bahasa Sansekerta, Kawi, dan Arab.

Ketiga, seluruhnya menggunakan bahasa Arab (Sunarti, 1978). Alasan utama penggunaan bahasa arab atau ayat-ayat al-Qur'an dalam masyarakat Banjar adalah untuk mendapatkan berkah. Al-Qur'an dianggap sebagai kitab suci yang tidak hanya berfungsi sebagai panduan untuk membaca dan memahami hukum-hukumnya, tetapi juga memiliki keberkahan khusus. Meskipun hanya satu huruf, al-Qur'an dianggap memiliki kekuatan yang signifikan. Oleh karena itu, pengambilan berkah dari al-Qur'an dianggap sebagai tindakan yang benar dan dapat diterima. Ada pandangan yang menyatakan bahwa penggunaan fragmen ayat al-Qur'an terkait dengan kurangnya pemahaman masyarakat pada masa lalu terhadap isi al-Qur'an, tetapi mereka tetap memiliki keyakinan kuat terhadap keberkahan al-Qur'an, sehingga mereka menggunakan ayat-ayat tersebut dalam berbagai keperluan (Alfianoor, 2017).

Urang Banjar mengistilahkan mantra dengan bacaan, tiupan, isim, penawar, dan sumpah. Kelima istilah ini merupakan sinonim dari mantra, karena itu, Istilah mantra sebetulnya tidak dikenal dalam masyarakat Banjar (Sunarti, 1978). Istilah bacaan merujuk pada mantra yang berasal dari bahasa Arab dan umumnya tidak diulang berkali-kali. Jika ada pengulangan, jumlahnya tidak terlalu banyak. Mantra Banjar, di sisi lain, umumnya menggunakan bahasa Banjar dan diakhiri dengan kredo dalam bahasa Arab yang dimulai dengan kata "*barkat*." Sedangkan isim adalah jenis mantra yang menggunakan nama-nama Allah dari *asmaul husna*, seperti *yā latīf* dan *yā muġnī*, dan diucapkan berulang-ulang dengan jumlah yang sangat banyak. Karena mantra, bacaan, dan isim merupakan warisan leluhur yang memiliki kekuatan magis dan fokus pada cara pengucapan, kesalahan dalam pengucapan dapat mengakibatkan kehilangan fungsi dan kekuatan magis dari mantra, bacaan, dan isim tersebut. Oleh karena itu, seorang penulis yang membuat mantra, bacaan, dan isim seharusnya memahami cara penulisan Arab Melayu dan bahasa Arab,

terutama terkait dengan isi dari mantra, bacaan, dan isim seperti penulisan ayat Alquran (Alfianoor, 2017; Hidayatullah, 2020).

Secara etimologi, terdapat beberapa pendapat terkait asal-usul kata "mantra". Salah satunya menjelaskan kata mantra dapat ditelusuri kembali ke bahasa Sanskerta, yang terdiri dari dua kata, yaitu *man* yang berarti pikiran dan *tra* yang memiliki arti alat. Oleh karena itu, mantra dapat diinterpretasikan sebagai sebuah alat yang berasal dari pikiran. Namun, terdapat penjelasan lain yang berbeda dalam memaknai asal kata mantra dari kata *man* atau *manas* yang berarti berpikir atau pikiran pikiran serta *tra* atau *trai* yang berarti melindungi. Sumber lain menyebutkan bahwa arti *tra* adalah penyampaian (Noviandi, 2012; Olang et al., 2020).

Etimologi mantra dapat ditelusuri dari kata "man," yang mengandung arti "*nggagas*" dalam bahasa Jawa, dan "tra," yang merupakan sufiks pembentuk kata benda. Dengan demikian, mantra dapat diartikan sebagai "*wohing panggagas*" dalam bahasa Jawa. Dalam konteks bahasa Indonesia, mantra diartikan sebagai hasil dari daya pikir. Secara keseluruhan, pemahaman etimologi kata "mantra" memberikan gambaran yang cukup kompleks, dengan beragam interpretasi yang mengaitkannya dengan bahasa Sanskerta, Jawa, dan elemen-elemen lainnya. Meskipun terdapat variasi penjelasan, inti dari kata ini tetap terhubung dengan konsep pikiran, alat, serta melibatkan unsur pelindungan atau penyampaian dalam berbagai konteks budaya. Oleh karena itu, pemahaman etimologi ini memberikan landasan untuk mendalami peran dan makna lebih lanjut dari mantra, terutama dalam kehidupan dan keyakinan masyarakat yang merangkul konsep ini.

Beralih ke persoalan definisi maka terdapat beberapa sumber yang relevan antara lain menyebutkan bahwa mantra adalah ujaran-ujaran yang memiliki kekuatan gaib (Yulianto, 2011). Definisi mantra sering kali bersandar pada wujudnya

sebagai rangkaian kata-kata yang dianggap sakral dan memiliki kekuatan gaib oleh pemiliknya, karena didorong oleh keyakinan yang mendalam. Perspektif ini umumnya diterima, sejalan dengan definisi lain yang menyatakan bahwa mantra adalah ujaran yang dianggap memiliki dimensi keagamaan atau kesakralan, ditenun oleh keyakinan yang kuat (Uniawati, 2006). Definisi lainnya yang juga selaras mengungkapkan bahwa mantra bersifat sakral. Oleh karena itu, mantra seringkali tidak boleh diucapkan oleh sembarang orang. Hanya orang-orang tertentu saja seperti pawang yang berhak dan boleh mengucapkan mantra (Ali, 2017; Suwatno, 2004).

Berbagai definisi di atas jika kita mengambil satu benang merah maka dapat dipahami bahwa mantra adalah tuturan atau dalam istilah lain disebut sebagai tradisi lisan. Tepatlah jika Alisjahbana menggolongkan mantra sebagai salah satu bagian dari jenis bahasa berirama, sedangkan jenis ini termasuk ke dalam golongan puisi lama. Bahasa berirama tentu mengutamakan irama terutama dalam mantra. Irama yang kuat dan teratur dianggap ampuh untuk membangkitkan tenaga gaib. Pemilihan kata dalam mantra dilakukan dengan cara yang lebih selektif, intensif, dan serius. Pada awalnya, mantra dan puisi memang memiliki persamaan dalam bentuk ungkapan terikat, penyampaian lisan, dan diucapkan oleh kelompok tertentu. Meskipun puisi kemudian mengalami evolusi tujuan, beralih menjadi medium untuk menyatakan dan mengekspresikan diri atau sebagai sumber hiburan, pengaruh mantra masih dapat diidentifikasi dalam perkembangan puisi, seperti yang tampak dalam karya puisi Sutarji Cazoum Bahri (Djamaris, 2006).

Pemahaman ini terdokumentasi dalam Kamus Besar Ilmu Pengetahuan, yang merincikan tiga konsep terkait mantra. Pertama, mantra dapat mencakup rangkaian kata atau suara yang diyakini memuat kekuatan gaib, diutarakan dengan ritme

seperti melodi, dan digunakan sebagai doa atau permohonan kepada kekuatan gaib. Kedua, mantra juga bisa berupa rangkaian kata berunsur puisi yang diucapkan oleh dukun atau pawang untuk melawan atau mengatasi kekuatan gaib lainnya. Ketiga, mantra dapat merujuk pada suku kata yang dianggap memuat makna dan kekuatan mistik khusus (Dagun, 2000). Mantra sebagai sebuah jenis puisi juga dikuatkan dengan berbagai literatur lain misalnya menyebut mantra merupakan bentuk puisi lama Melayu yang dipercayai memiliki daya gaib dan kekuatan mistik (Fransusi, 2018; Purwanti & Wahyuni, 2020; Sugiarto, 2015).

Aspek yang penting juga membicarakan pembagian mantra jika dilihat dari jenisnya. Mantra banjar dapat digolongkan menjadi 9 jenis, yaitu (1) mantra yang berhubungan dengan kekeluargaan, (2) mantra yang berhubungan dengan permainan, (3) mantra yang berhubungan dengan pengobatan, (4) mantra yang berhubungan dengan kecantikan, (5) mantra yang berhubungan dengan cinta kasih, (6) mantra yang berhubungan dengan kharisma/wibawa, (7) mantra yang berhubungan dengan kekebalan, (8) mantra yang berhubungan dengan mata pencaharian, (9) mantra yang berhubungan dengan keamanan (Ismail et al., 1996)

Jika didalami maka usaha-usaha untuk mengklasifikasikan mantra Banjar bersandar pada macam fungsinya di dalam masyarakat. Memahami fungsi mantra menjadi penting karena membuka pintu wawasan terhadap peran dan dampaknya dalam kehidupan masyarakat yang meyakini keberadaan kekuatan gaib. Meskipun terdapat berbagai pandangan terkait fungsi namun aspek ini tetap penting untuk dibicarakan karena menjadi salah satu pondasi memahami sebuah tradisi. Misalnya apa yang diungkapkan oleh Ganie yang mengklasifikasikan mantra Banjar ke dalam 14 jenis yaitu, (1) *Kariau*, (2) *Kasumbi*, (3) *Mamang*, (4) *Pakasih*, (5) *Pambanci*, (6)

Pambungkam, (7) *Panangkal*, (8) *Panawar*, (9) *Panulak*, (10) Papikat, (11) *Pikaras*, (12) *Pirunduk*, (13) *Sangga*, (14) *Sumpah sarapah* (Saberi, 2010). Jika, dibandingkan, terlihat pembagian yang dilakukan oleh Ganie lebih kompleks dan menggunakan istilah asli bahasa Banjar untuk identifikasinya. Pembagian fungsi yang pertama mungkin agar lebih mudah dipahami oleh orang yang tidak mengerti bahasa banjar sehingga mudah memahami berbagai fungsi mantra Banjar di sisi lain pembagian Ganie berusaha mempertahankan konteks asli dengan harapan lebih pas antara istilah dengan konsep yang dibawakan.

Meskipun keduanya bermanfaat dan memenuhi maksudnya dalam upaya mendefinisikan dan mengklasifikasikan mantra Banjar, pandangan di atas juga mencerminkan kontribusi dari penelitian lain. Sebagai contoh, Saberi memberikan masukan bahwa jenis mantra *panangkal*, *panulak*, dan sangga dapat digabungkan ke dalam jenis *panulak*. Argumentasinya adalah bahwa *panangkal, panulak*, dan *sangga* memiliki tujuan yang serupa, yaitu menolak berbagai marabahaya yang bersifat nyata, bukan bersifat gaib, seperti bencana alam, pencurian, serangan binatang buas, serta serangan binatang penyengat beracun yang disebarkan orang dalam makanan atau minuman.

Penelitian yang menggunakan pembagian menggunakan istilah Banjar juga dapat ditemukan dalam buku berjudul *Mantra Banjar* (Mugeni et al., 2006). Pembahasan buku tersebut membagi mantra menjadi 4 jenis berdasarkan kurang lebih 100 mantra yang dikumpulkan. Mantra-mantra tersebut terdiri dari 42 berjenis *pitua*, 13 buah berjenis *pirunduk*, 25 buah berjenis *tatamba*, dan 23 buah berjenis *tutulak*. Pembagian ini relevan dengan yang dilakukan Ganie hanya saja keterbatasan data menjadikan klasifikasi yang dilakukan tidak sampai 14 jenis mantra.

Eksistensi atau keberadaan mantra banjar di era sekarang memang cukup terbatas. Hal ini terjadi karena memang sulit untuk mendapatkan sebuah mantra. Sebelum menyampaikan mantra, penutur umumnya meminta izin terlebih dahulu kepada orang tua mereka, terutama ibu, karena biasanya ibu memiliki pengetahuan tentang mantra. Oleh karena itu, mendapatkan akses ke mantra bisa menjadi sulit jika pemilik mantra tersebut menutup diri, terutama jika informasinya dirahasiakan. Pengecualian mungkin terjadi jika seseorang berasal dari keluarga tertentu yang ditunjuk oleh kerabat sebagai pihak yang berhak mendapatkan akses tersebut (Ismail et al., 1996). Di samping itu, keberadaan mantra yang langka atau sulit ditemukan dapat disebabkan oleh sifat kesakralan yang melekat pada mantra itu sendiri. Sebagian besar mantra sengaja disembunyikan oleh komunitas yang mengamalkannya dengan maksud untuk menjaga keefektifannya. Apabila pengguna mantra tersebut meninggal dunia, terkadang jenis-jenis tertentu dari mantra tidak sempat diwariskan kepada generasi penerus. Oleh karena itu, sejumlah mantra mungkin mengalami kepunahan dari lingkungan masyarakat yang sebelumnya mendukung dan mengamalkannya (Uniawati, 2006).

Meskipun sulit untuk mengumpulkan data secara menyeluruh, penelitian terkini menunjukkan bahwa masih ada mantra-mantra yang terpelihara dan dapat diakses jika penutur mantra bersedia berbagi dengan peneliti. Sebagai contoh, dalam penelitian berjudul "Fungsi Dan Nilai Mantra Dalam Masyarakat Banjar," metodologi yang digunakan mencakup wawancara dengan informan yang berasal dari suku Banjar. Hasil penelitian ini mengindikasikan bahwa mantra dalam masyarakat Banjar mencerminkan nilai-nilai terkait hubungan manusia dengan Tuhan, individu dengan dirinya sendiri, manusia dengan alam, dan interaksi manusia dengan sesama. Keempat nilai ini tercermin dalam berbagai mantra yang masih

diwariskan dan digunakan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar. Mantra yang tetap menjadi bagian integral dari budaya Banjar memiliki enam fungsi utama, yakni sebagai sarana pendidikan, penyelidikan tradisi, sumber motivasi, bentuk rekreasi, alat pengontrol, dan sebagai pengesahan norma-norma dalam lembaga kebudayaan (Purwanti & Wahyuni, 2020).

Penelitian lapangan juga dilakukan dengan judul Fungsi Mantra Belian pada Masyarakat Dayak Meratus di Hulu Sungai Tengah. Hasil penelitian ini menyoroti fungsi mantra yang ditemukan, terutama dalam konteks pengobatan dan perlindungan. Fungsi pengobatan atau penyembuhan mantra ini dirancang untuk mengatasi rasa sakit yang dialami oleh berbagai kelompok usia, mulai dari anak-anak hingga orang dewasa dan lanjut usia. Rasa sakit tersebut dapat disebabkan oleh berbagai faktor, seperti gangguan dari binatang, makhluk halus, orang gaib, dan bahkan perilaku manusia itu sendiri (Arifin & Ramadania, 2019).

Meskipun para peneliti menghadapi kendala dalam menemukan mantra langsung dari penuturnya, semangat dan keinginan untuk memahami mantra tetap tinggi. Teks mantra yang terdapat di museum atau dalam buku-buku mantra menjadi sumber utama penelitian. Sebagai contoh, dalam penelitian berjudul "Naskah Mantra Pengobatan: Suntingan, Kritik, Dan Edisi Teks," naskah yang tersimpan di Rumah Adat Banjar, Teluk Selong, Jalan Martapura Lama No. 28, Kecamatan Martapura Barat, Kalimantan Selatan, menjadi fokus kajian. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam naskah MP terdapat tiga jenis kesalahan penulisan, yakni lakuna (*lacunae*) sebanyak 31 buah, substitusi (*substitution*) sebanyak 37 buah, dan adisi sebanyak 20 buah. Kesalahan penyalinan tersebut dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu kesalahan dalam pengantar dan kesalahan dalam isi. Kesalahan dalam pengantar

tidak mengubah makna, sehingga tidak memengaruhi daya magis mantra. Di sisi lain, kesalahan dalam isi dapat mengubah makna dan menghilangkan daya magis mantra. Namun, terkadang kesalahan dalam isi tidak mengubah makna karena pembacaan secara lisan tetap sama, sehingga maknanya tidak berubah. Kesalahan penulisan dalam naskah MP ini muncul karena penyalin tidak memahami bahasa Arab dan Alquran. Penulis mencatat berdasarkan pendengarannya, menyebabkan kesalahan dalam tulisan dan huruf. Meskipun demikian, secara lisan, tulisan tersebut tetap mirip dengan ucapan yang benar (Hidayatullah, 2020).

Bagaimanapun, penelitian yang mengambil mantra sebagai objek kajiannya patut diapresiasi sebagai langkah penting dalam melestarikan warisan budaya. Melalui pendekatan tersebut, peneliti dapat terus membicarakan serta meneliti mantra dari berbagai sudut pandang, menggali makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Upaya ini bukan hanya sebagai wujud apresiasi terhadap kekayaan budaya, tetapi juga sebagai bentuk kontribusi positif terhadap pemahaman lebih dalam terhadap mantra, sehingga dapat diwariskan secara autentik kepada generasi mendatang. Dengan menjaga dan mengapresiasi mantra melalui penelitian, dapat diharapkan warisan budaya ini akan terus hidup dan memberikan kontribusi yang berarti bagi identitas dan nilai-nilai tradisional masyarakat banjar.

Kesimpulan

Mantra Banjar adalah bentuk sastra lisan yang memiliki peran penting dalam kehidupan masyarakat Banjar. Diyakini memiliki kekuatan gaib, mantra Banjar dipercaya dapat memberikan manfaat sesuai dengan tujuan yang diungkapkan oleh individu yang mengucapkannya. Oleh karena itu, pengajaran mantra umumnya dilakukan oleh individu yang

memiliki keahlian gaib dan kekuatan khusus, yang dikenal dengan sebutan dukun, bomoh, atau pawang. Berdasarkan tinjauan literatur, mantra Banjar dapat didefinisikan sebagai uraian kata-kata yang dianggap pemiliknya sebagai sesuatu yang sakral dan bermuatan kekuatan gaib yang didasarkan pada keyakinan yang mendalam. Jenis-jenis mantra Banjar dapat diklasifikasikan berdasarkan fungsinya, mencakup aspek kekeluargaan, permainan, pengobatan, kecantikan, cinta kasih, kharisma/wibawa, kekebalan, mata pencaharian, dan keamanan.

Eksistensi mantra Banjar di era sekarang memang terbatas. Hal ini terjadi karena mantra merupakan warisan budaya yang bersifat sakral dan tertutup. Oleh karena itu, mantra sering kali tidak dibagikan kepada orang-orang yang tidak memiliki hubungan kekerabatan atau kepercayaan yang kuat. Selain itu, perubahan zaman dan nilai-nilai modern juga turut berperan dalam penurunan eksistensi mantra Banjar. Meskipun demikian, masih ada mantra-mantra yang terpelihara dan dapat ditemukan jika penutur mantra berkenan membukanya kepada peneliti yang bersangkutan. Mantra yang tetap menjadi bagian penting dalam budaya Banjar memiliki enam fungsi utama, yaitu sebagai sarana pendidikan, penyimpanan tradisi, sumber motivasi, bentuk rekreasi, alat pengontrol, dan sebagai pengesahan norma-norma dalam lembaga kebudayaan.

Kajian yang mengambil mantra sebagai objek kajiannya patut diapresiasi sebagai langkah penting dalam melestarikan warisan budaya. Melalui pendekatan tersebut, peneliti dapat terus membicarakan serta meneliti mantra dari berbagai sudut pandang, menggali makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Upaya ini bukan hanya sebagai wujud apresiasi terhadap kekayaan budaya, tetapi juga sebagai bentuk kontribusi positif terhadap pemahaman lebih dalam terhadap

mantra, sehingga dapat diwariskan secara autentik kepada generasi mendatang. Dengan menjaga dan mengapresiasi mantra melalui penelitian, dapat diharapkan warisan budaya ini akan terus hidup dan memberikan kontribusi yang berarti bagi identitas dan nilai-nilai tradisional masyarakat banjar.

Daftar Rujukan

Alfianoor. (2017). Ayat Al-Qur'an Dalam Mantra Banjar. *Jurnal Nalar*, *1*(1), 27–47.

Ali, M. J. (2017). Mantra Banjar: Bukti Orang Banjar Mahir Bersastra Sejak Dahulu. *Metasastra*, *1*(1), 44–51.

Arifin, J., & Ramadania, F. (2019). View of Fungsi Mantra Belian pada Masyarakat Dayak Meratus di Hulu Sungai Tengah. *Stilistika*, *4*(1), 197–211.

Dagun, S. M. (2000). *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara .

Danandjaya, J. (1997). Metode Penelitian Kepustakaan. In *Antropologi Indonesia* (Vol. 52, pp. 82–92).

Djamaris, E. (2006). *Metode Penelitian Filologi*. CV. Manasco.

Fransusi. (2018). Kajian Jenis, Fungsi, dan Makna Mantra Dayak Ngaju. *Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pembelajarannya*, *8*(1).

Hartinah. (2020). *Struktur, Fungsi, Dan Makna Mantra Lowong Sebagai Warisan Budaya Sasak Di Desa Teruwai Kecamatan Pujut Kabupaten Lombok Tengah*. Universitas Muhammadiyah Mataram.

Hidayatullah, D. (2020). Naskah Mantra Pengobatan: Suntingan, Kritik, Dan Edisi Teks. *Kandai*, *16*(1), 44. https://doi.org/10.26499/jk.v16i1.985

Humaeni, A., Ushuluddin, F., Dakwah, D., Sultan, I. ", Hasanuddin, M., & Banten, ". (2014). *Kepercayaan Kepada Kekuatan Gaib Dalam Mantra Masyarakat Muslim Banten* (Vol. 16, Issue 1).

Ismail, A., Lambut, M. P., Setyani, S. W., Yasin, M. F., & Effendi, T. (1996). *Fungsi Mantra Dalam Masyarakat Banjar*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Mahmud. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Pustaka Setia.

Ma'ruf, S., Taqwiem, A., & Alfianti, D. (2024). Bentuk dan Fungsi Mantra Mangariau Banih. *Alinea: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajaran*, *13*(1), 57–69. http://jurnal.unsur.ac.id/ajbsi

Mugeni, M., Hayat, A., Yayuk, R., Sari, Y. P., Abdinie, R. Ew., & Wibowo, E. (2006). *Mantra Banjar*. Balai Bahasa Banjarmasin, Departemen Pendidikan Nasional.

Nawawi, R. (1984). *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Daerah Kalimantan Selatan*. Proyek Inventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan.

Noviandi, A. (2012). *Mantra Ritual Babarit: Nilai Budaya, Struktur, Konteks Penuturan, Proses Penciptaan, Dan Fungsi Serta Pelestariannva Sebagai Bahan Aiar Apresiasi Sastra Di SMA*. Universitas Pendidikan Indonesia.

Olang, Y., Astuti, S., & Jubang. (2020). Analisis Struktur Dan Fungsi Mantra Dayak Suru'k Kecamatan Putussibau Selatan. *Jurnal Kansasi*, *5*(2).

Purwanti, & Wahyuni, I. (2020). Fungsi Dan Nilai Mantra Dalam Masyarakat Banjar. *CaLLs*, *6*(2), 211–220.

Rahmadi. (2022). *Agama Dan Budaya Masyarakat Banjar*. ZAHIR Publishing.

Ramadania, F., & Jamilah. (2018). Kajian Semiotika Mantra Banjar. *Jurnal Tarbiyah: Jurnal Ilmiah Kependidikan*, *7*(1), 51–57.

Saberi, S. (2010). *Mantra Banjar, Analisis Bentuk, Fungsi, Makna, dan Penandanya*. Universitas Lambung Mangkurat.

Sugiarto, E. (2015). *Mengenal Sastra Lama* (CV. Andi O).

Sugiarto, E. (2016). *Pantun dan Puisi Lama Melayu*. Grup Khitah Publishing.

Sunarti. (1978). *Sastra Lisan Banjar*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Suwatno, E. (2004). Bentuk dan Isi Mantra. *Jurnal Humaniora*, *16*(3), 320–331.

Taqwiem, A. (2024). Makna Simbolik Mantra Pertanian Banjar Dan Relevansinya Sebagai Sumber Belajar Berdimensi Profil Pelajar Pancasila. In *Teori Penerjemahan, Etnopedagogik, Dan Etnolinguistik Dalam Kajian Bahasa Dan Sastra*. Eureka Media Aksara.

Uniawati. (2006). *Fungsi Mantra Melaut Pada Masyarakat Suku Bajo Di Sulawesi Tenggara* (Vol. 53). Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

Yaniawati, P. (2020). Penelitian Studi Kepustakaan. *Penelitian Kepustakaan (Liberary Research)*, *April*, 15.

Yulianto, A. (2011). Mantra Banjar: Suatu Kompromi Budaya. *Naditira Widya*, *5*(2), 133–140. https://doi.org/10.24832/nw.v5i2.72

Zed, M. (2008). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Fungsi dan Makna dalam Tradisi Mantra Pengobatan Urang Banjar

Aryadi, Fitriani, Ade Ida Indriyani, Airin Winita Kristina

Latar Belakang

Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan yang biasa disebut *Urang Banjar* terkenal dengan kekayaan budaya lisannya, salah satunya adalah mantra. Mantra merupakan bentuk seni verbal yang mengandung kekuatan magis dan spiritual, diwariskan secara turun-temurun melalui tradisi lisan. Dalam kehidupan masyarakat Banjar, mantra memiliki peran penting dalam berbagai aspek, termasuk dalam tradisi pengobatan.

Urang *Banjar* mengistilahkan mantra dengan *bacaan, tiupan*, *isim*, penawar, dan sumpah. Kelima istilah ini merupakan sinonim dari mantra, karena itu istilah mantra sebetulnya tidak terlalu dikenal dalam masyarakat Banjar (Sunarti, dkk. 1978: 162). Berikut adalah beberapa jenis mantra pengobatan dalam masyarakat Banjar, yaitu mantra pengobatan untuk penyakit fisik, penyakit mental, dan pengobatan ritual tertentu (Hidayatullah, 2018: 129).

Seiring perkembangan zaman, penggunaan mantra dalam pengobatan mulai tergeser oleh pengobatan modern. Namun, di beberapa daerah di Kalimantan Selatan, mantra masih dilestarikan dan digunakan sebagai pengobatan alternatif. Hal ini menunjukkan bahwa mantra masih memiliki nilai dan makna bagi masyarakat Banjar, khususnya dalam menjaga kesehatan dan keseimbangan kehidupan.

Penelitian tentang mantra dalam tradisi pengobatan masyarakat Banjar telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Salah satu penelitian yang relevan adalah penelitian yang dilakukan oleh Purwanti & Wahyuni (2020). Penelitian mereka menemukan bahwa mantra Banjar memiliki berbagai fungsi, yaitu untuk mendidik, menghibur, memberikan motivasi, dan mendokumentasikan (menyimpan). Mantra Banjar juga mengandung berbagai nilai, seperti nilai hubungan antar manusia, nilai hubungan manusia dengan Tuhan, nilai hubungan manusia dengan alam, dan nilai hubungan manusia dengan dirinya sendiri.

Penelitian lain yang relevan dilakukan oleh Humaidi, dkk. (2022). Penelitian mereka menemukan bahwa mantra pengobatan di Desa Pulau Alalak masih banyak dilestarikan oleh masyarakat setempat. Penelitian tersebut juga mengidentifikasi enam jenis mantra pengobatan yang digunakan oleh masyarakat Banjar di Desa Pulau Alalak, yaitu mantra untuk penyakit kulit, gangguan pencernaan, penyakit pada anak, penyakit gaib, penawar bisa, dan penawar jasmani.

Hasil temuan dari penelitian di atas memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang fungsi, nilai, dan jenis mantra dalam tradisi pengobatan masyarakat Banjar. Namun, masih banyak hal yang belum diketahui tentang mantra dalam tradisi pengobatan masyarakat Banjar. Penelitian ini bertujuan untuk mendalami lebih lanjut tentang bentuk, fungsi, dan makna mantra dalam tradisi pengobatan masyarakat Banjar, serta peran mantra dalam menjaga kesehatan dan keseimbangan kehidupan masyarakat Banjar.

Tulisan ini mendokumentasikan praktik mantra pengobatan tradisional yang masih dipegang teguh oleh masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan, dengan fokus pada penggunaan mantra untuk mengatasi berbagai kondisi kesehatan. Selain itu, penelitian ini bertujuan untuk

menganalisis fungsi-fungsi serta makna yang terkandung dalam mantra tradisional Banjar, termasuk nilai-nilai spiritual, kultural, dan sosial yang tersemat di dalamnya. Selanjutnya, penelitian ini akan mendalami peran mantra dalam konteks pengobatan tradisional masyarakat Banjar, khususnya dalam upaya menjaga kesehatan dan keseimbangan kehidupan. Melalui identifikasi dan klasifikasi beragam jenis mantra pengobatan yang digunakan oleh masyarakat Banjar, penelitian ini juga akan menggali konteks dan aplikasi masing-masing jenis mantra. Selain itu, diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi pemahaman baru terhadap hubungan antara budaya, tradisi pengobatan, dan kesehatan masyarakat, khususnya dalam konteks masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.

Mantra Pengobatan

Kajian ini mengonfirmasi pentingnya mantra dalam tradisi pengobatan *Urang Banjar* dan menyoroti nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya. Meskipun terjadi pergeseran menuju pengobatan modern, praktik mantra pengobatan masih dilestarikan dan digunakan sebagai alternatif oleh sebagian masyarakat Banjar, seperti Mantra untuk penyakit dan ritual tertentu.

Mantra Pengobatan untuk Penyakit

a. Mantra Pengobatan Penyakit Kulit

Jaluhu jalungkap kipasat *Jaluhu jalukap Kipasat* *Uguk, Ugur San maharaja baruntuk*	(Jaluhu jalukap, kipasat) (Jaluhu jalukap, kipasat) (Uguk, ugur Sang maharaja baruntuk) (Berkat tiada Tuhan selain

Berkat tiada Tuhan selain Allah Muhammad adalah utusan Allah	Allah) (Muhammad adalah utusan Allah)

Mantra ini berfungsi untuk mengobati penyakit kulit seperti bisul dan gatal-gatal. Makna mantra menunjukkan penghormatan terhadap otoritas tertinggi, seperti maharaja, serta nilai-nilai budaya yang terkandung dalam pengobatan tradisional .

b. Mantra Pengobatan Gangguan Pencernaan

Bismillahirahmanirrahim *Ruk manggaluruk Rik manggalirik*	(Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang) (Bunyi perut yang sakit karena gangguan pencernaan)
Asalnya di Ari mantuk ka kamih Asalnya di angin kembali ke angin Asalnya di banyu mantuk ka banyu Barakat La ilahaillallah Muhammadarasulullah	(Asalnya di ari-ari kembali ke ari-ari) (Asalnya di angin kembali ke angin) (Asalnya di air kembali ke air) (Berkat kalimat Lailahaillallah Muhammad rasul Allah)

Mantra ini digunakan untuk mengobati penyakit seperti cacar, gondok, pulasit, dan sariawan. Masyarakat Banjar menggunakan mantra ini dengan harapan penyakit tersebut kembali ke tempat asalnya. Mantra ini diwariskan secara turun-temurun dan diamalkan oleh semua kalangan masyarakat.

c. Mantra Pengobatan Penyakit pada Anak

Bismillahirrahmanirrahim *Tarbang Burung Malang mansawan Hinggap kayu mali-mali Aku tahu asal engkau Mulang mansawan Asal urin lawan tambuni* *Barakat Lailahaillah Muhammadurrasulullh*	(Bismillahirrahmanirrahim) (Terbang burung malang mansawan) (Berhinggap di kayu mali-mali aku tahu dimana engkau berasal) (Mulang mansawan berasal dari urin dengan tambuni) (Berakat kalimat tiada tuhan selain Allah nabi Muhammad Rasulullah)

Mantra ini digunakan untuk mengobati penyakit sawan pada anak. Secara umum, sawan dikenal sebagai infeksi kulit. Namun, masyarakat setempat memiliki kepercayaan tersendiri mengenai asal-usul penyakit ini dan hubungannya dengan alam semesta

Mantra Pengobatan Ritual Tertentu

a. Mantra Penyembuhan dari Guna-Guna

Bismillahirrahmanirrahim *Asal kadada* *Kambali kadada* *Barakat La ilaha illallah* *Muhammadar Rasulullah*	'dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang' 'semula tiada' 'kembali ke tiada' 'berkat tiada Tuhan selain Allah' 'Muhammad pesuruh Allah'

Mantra ini digunakan untuk mengobati orang yang terkena guna-guna. Mantra ini dibacakan oleh *orang pintar*, yakni tuan guru atau tabib. Ayat atau mantra ini dibaca berulang-ulang dengan harapan dapat menyembuhkan si sakit. Sambil membaca mantra tersebut, tuan guru atau tabib mengibarkan kain hitam pada si pasien. Panjang kain hitam tersebut biasanya

satu meter persegi di depan pintu pada waktu matahari akan tenggelam atau senja hari

b. Mantra untuk memanggil anak yang bepergian jauh dan lama tidak kembali

Bismillahirrahmanirrahim	Dengan nama Allah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang
Allahumma sholi ala Muhammad Wa ala Ali Muhammad	Ya Allah berikanlah keselamatan kepada Nabi Muhammad dan keluarganya (Nabi Muhammad)
Ayu ruh barapa tahun ikam madam	Wahai anakku berapa tahun engkau merantau
Hayu bulik buah hati caramin mata	Ayo pulanglah buah hati cermin mata
Ini tete ikam, bangkak mata Lawan hati kana	Inilah susu engkau, bengkak mata beserta hatinya juga
Barakat La ilaha illallah Muhammadarrasulallah	Berkat tiada Tuhan, melainkan Allah Muhammad utusan Allah

Mantra ini merupakan tradisi turun-temurun yang diyakini oleh masyarakat sebagai cara untuk menjembatani jarak dan rasa rindu antara Ibu dan anak yang berpisah. Dengan keyakinan dan ketulusan hati, mantra ini diharapkan mampu membimbing sang anak kembali ke pelukan Ibu.

c. Mantra Tolak Bala untuk Menolak Bencana

Bismillahirrahmanirrahim	Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang
Hai mansih	Wahai Mansih
Basisihlah ikam,	Menjauhlah engkau
Muhammad datang	Muhammad tiba
Melewati engkau	melewati engkau
Barakat La ilahailallah	Berkat Tiada Tuhan selain Allah Muhammad utusan Allah
Muhammadarasulallah	

d. Mantra Pengasihan untuk Menarik Perhatian Seseorang

Pur sinupur Bapupur di mangkuk karang Bismillah aku bapupur *Marabut cahaya si bulan tarang*	Pur sinupur berbedak di mangkok dari kulit kerang Bismillah aku berbedak Merebut cahaya bulan terang

Mantra di atas merupakan mantra yang digunakan oleh masyarakat banjar saat merias diri. Mantra ini dipercaya dapat membuat riasan menjadi lebih indah dan membuat wajah semakin bersinar. Selain itu, mantra ini mengandung nilai budaya yang berkaitan antara manusia dengan Tuhan dan alam.

Kesimpulan

Tulisan ini menguak kekayaan tradisi mantra pengobatan Urang Banjar, di mana mantra tidak hanya berfungsi sebagai alat penyembuhan penyakit, tetapi juga menjadi wadah nilai-nilai budaya dan kepercayaan yang diwariskan turun-temurun.

Meskipun pengobatan modern semakin berkembang, mantra pengobatan tetap lestari dan digunakan oleh sebagian masyarakat Banjar sebagai alternatif. Beragam mantra dijumpai untuk pengobatan penyakit tertentu dan ritual khusus, seperti mantra untuk memanggil anak yang merantau, mantra tolak bala, dan mantra pengasihan.

Mantra ini diyakini membawa kekuatan supranatural untuk menyembuhkan penyakit dan mewujudkan keinginan. Makna mantra mencerminkan penghormatan kepada Tuhan, keyakinan terhadap kekuatan supranatural, dan kepercayaan terhadap asal-usul penyakit. Ritual dengan mantra tertentu dipengaruhi oleh tradisi dan kepercayaan masyarakat Banjar, menunjukkan perpaduan erat antara budaya, keyakinan, dan harapan dalam tradisi pengobatan ini.

Kajian ini menjadi kontribusi penting dalam memahami tradisi mantra pengobatan Urang Banjar, melestarikan budaya lokal, dan mendorong dialog antar budaya di era modern.

Daftar Rujukan

Hidayatullah, D. (2018). Tatamba (Pengobatan) Dalam Naskah Banjar. *Kelasa*, *13*(2), 129-138.

Humaidi, A., Alfarisi, M., & Susilawati, E. (2022). Mantra Pengobatan Masyarakat Banjar di Desa Pulau Alalak Kabupaten Barito Kuala. *Lentera: Jurnal Ilmiah Kependidikan--Edisi Khusus ISETA*, 241-248.

Purwanti, P., & Wahyuni, I. (2020). Fungsi dan Nilai Mantra dalam Masyarakat Banjar. *CaLLs: Journal of Culture, Arts, Literature, and Linguistics*, *6*(2), 211-220.

Sunarti, et al. (1978). *Sastra Lisan Banjar*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

43 Mantra Banjar Jenis Pitua Paling Terkenal. (2008). Diakses pada Mei 2024 dari https://www.wartamantra.com/2008/01/mantra-banjar-jenis-pitua.html

Yulianto, A. (2020). Mantra Pengobatan dan Lamut Tatamba sebagai Media Penyembuhan dalam Masyarakat Banjar (Kalimantan Selatan). *Jurnal Lingko*

Tradisi Lisan *Mahalabiu* dalam Keragaman Budaya Masyarakat Banjar

Dewi Suci Hartini, Eqmi Avi Daviria, Marini
Naomi Grascia, Jamiatul Hamidah

Pendahuluan

Masyarakat Banjar memiliki banyak keunikan dan kekayaan budaya, di antaranya adalah Bahasa Banjar, kuliner, rumah adat, seni musik, dan tradisi lisan. Salah satu tradisi lisan yang masih eksis sampai saat ini adalah *mahalabiu*. *Mahalabiu* merupakan cerita pendek, ungkapan candaan atau teka-teki yang mengandung makna konotasi, atau dalam istilah lain disebut bacucupatian (Effendi, 2012; Seman, 2016; Yayuk, 2011). Meskipun tradisi ini masih ada, namun besar tantangannya untuk terus bertahan dan dikenal, terutama oleh generasi muda.

Di dalam perkembangan teknologi yang semakin masif, tidak dapat dipungkiri bahwa akan berdampak pada pergeseran tradisi dan budaya, terutama tradisi lisan *mahalabiu*. Berbagai upaya telah dilakukan seperti pendokumentasian dalam bentuk buku, jurnal-jurnal ilmiah, dan penyebaran di media sosial. Berbagai hasil penelitian yang diterbitkan dalam jurnal ilmiah di antaranya ditulis oleh (Effendi, 2021; Muttaqin & Subiyanto, 2021; Ramadhan, 2016; Sari, 2016; Yunus & Anwari, 2016). *Mahalabiu* sebagai tradisi lisan atau sastra lisan bukan hanya sekedar hiburan di Masyarakat, namun memiliki makna dan fungsi sebagai bagian dari identitas budaya Banjar. Sebagai jenis sastra yang bersifat fakta-fakta aktual maka

biasanya orang yang pertama menuturkan mahalabiu adalah orang-orang tua atau dewasa yang mempunyai banyak pengalaman hidup. pada umumnya pula, bahasa mahalabiu yang dituturkan oleh para orang tua atau orang dewasa ini biasanya mengunakan bahasa Banjar yang asli (kosa kata, struktur, dan intonasi) yang sangat sedikit pengaruh bahasa indonesia.

Sejarah mahalabiu merupakan cerminan dari warisan budaya lisan yang kaya dalam masyarakat Banjar. Tradisi ini telah melewati berbagai periode sejarah dan perubahan sosial Kalimantan Selatan. Mahalabiu dipercaya memiliki akar yang dapat ditelusuri hingga zaman kerajaan-kerajaan yang pernah berkuasa di wilayah tersebut. dalam sejarahnya, Mahalabiu telah menjadi sarana utama bagi masyarakat Banjar dalam mempertahankan dan mewariskan pengetahuan, nilai-nilai, serta cerita-cerita tradisional dari satu generasi berikutnya.

Namun, dalam beberapa tahun terakhir, tradisi mahalabiu mulai mengalami kemunduran. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, seperti modernisasi, globalisasi, dan pengaruh budaya asing. Semakin banyak anak muda yang tidak lagi tertarik dengan tradisi mahalabiu dan lebih memilih untuk menghabiskan waktu mereka dengan menonton televisi, bermain game, atau browsing internet. meskipun telah mengalami transformasi seiring dengan perkembangan zaman, mahalabiu tetap dipertahankan oleh masyarakat banjar. peranya dalam mempertahankan warisan budaya yang memperkuat jaringan sosial tetap menjadi utama dalam konteks keberlangsungan budaya Banjar.

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan mengenai peran tradisi lisan mahalabiu sebagai salah satu tradisi budaya yang masih bertahan hingga saat ini di kalangan masyarakat Banjar. kemudian penelitian ini juga bertujuan untuk lebih menggali dan menjabarkan mengenai peran tradisi

lisan mahalabiu dalam konteks budaya masyarakat Banjar. penelitian ini melibatkan analisis mendalam tentang bagaimana tradisi tersebut bertahan dan relevan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar. penelitian menganalisis literatur yang sudah ada untuk memperoleh wawasan tentang peran Mahalabiu dalam budaya Banjar, termasuk informasi tentang sejarah, nilai-nilai dan praktik-tradisi.

Oleh karena itu, kajian ini penting dilakukan karena bertujuan untuk menelaah hasil penelitian tentang *mahalibiu* yang sudah pernah dilakukan. Manfaat kajian ini agar *mahalabiu* dapat terus dilestarikan, memberikan pengetahuan dan pemahaman Masyarakat tetang *mahalabiu*, dan menjadi referensi untuk mengembangkan tradisi lisan *mahalabiu* di era digital.

Tradisi Lisan *Mahalabiu*

Salah satu contoh tradisi lisan yang masih lestari di Indonesia adalah tradisi *mahalabiu* dari suku Banjar di Kalimantan Selatan. *Mahalabiu* merupakan tradisi bercerita rakyat yang dilakukan secara turun-temurun (Nfn, 2019). Cerita *mahalabiu* biasanya menceritakan tentang asal-usul suku Banjar, sejarah kerajaan Banjar, maupun kisah kepahlawanan. Tradisi lisan mahalabiu memiliki peran penting dalam pemeliharaan keragaman budaya. Tradisi ini menjadi media transmisi nilai-nilai budaya dan kearifan lokal dari generasi ke generasi. Melalui cerita mahalabiu, masyarakat dapat mempelajari sejarah, adat istiadat, dan tradisi suku Banjar. Istilah Mahalabiu pada dasarnya mengarah pada salah satu kehebatan orang dari daerah Alabio atau beberapa orang menyebutnya dengan Halabiu atau Alabio yang handal dalam berdalih dan merangkai kata. Saat ini, tradisi mahalabiu tidak lagi hanya dilakukan oleh orang Alabio, tetapi mahalabiu sudah semakin popular yang ditanyangkan di televisi lokal dan di media sosial.

Mahalabiu berasal dari kata halabiu dan mendapat imbuhan awalan ma- sehingga menjadi mahalabiu, yang bermakna mempunyai sifat. *Mahalabiu* mempunyai arti ungkapan, teka-teki, dan cerita yang diceritakan secara absurd, belum selesai, dan ambigu, sehingga mampu menghibur pendengarnya (Effendi, 2012). Sebagian Masyarakat mempercayai bahwa orang Halabiu (Alabio) memiliki karakteristik suka bercerita lucu. Hal ini dikarenakan orang Alabio suka membumbui percakapannya di manapun berada sambil bercanda atau bergurau. Cerita lucu maupun teka-teki tersebut kemudian cepat menyebar dan diceritakan oleh orang lain yang pernah mendengarnya. Mahalabiu diciptakan oleh orang lain yang mengerjakan ulang untuk menyempurnakan isinya.

Tuturan dalam mahalabiu merupakan tuturan yang tidak dapat diperkirakan atau bersifat manasuka dari si penutur. Akan tetapi, dalam kalimat-kalimat mahalabiu masih dapat ditarik frasa-frasa yang terdapat pada kalimat tersebut. Tingkatan ambiguitas kalimat Mahalabiu ditentukan secara bebas oleh penutur pada tingkat gramatikal, morfologi, sintaksis, leksikal, dan fonologis. Hal tersebut tidak perlu diperhatikan karena selama suatu kata atau frasa dapat memiliki makna ganda, maka dapat dibentuk kalimat Mahalabiu. Oleh karena itu, penutur Mahalabiu perlu memiliki pengetahuan yang luas tentang kosakata, kata, dan struktur kalimat bahasa Banjar, karena suatu kalimat Mahalabiu dapat bersifat ambigu pada tataran gramatikal, morfologi, sintaksis, tata bahasa, kosa kata, dan fonetik, asalkan masih bisa menimbulkan ambiguitas makna (Muttaqin & Subiyanto, 2021). Dari segi mitra tutur atau pendengar, mahalabiu dapat dilihat dari sudut pandang semantik maupun pragmatik yang menimbulkan makna homonim dan ambiguitas (Azzakiyah et al., 2020).

Selain sebagai candaan yang bermakna ambigu di masyarakat, mahalabiu menurut (Effendi, 2021) berfungsi sebagai media kritik sosial yang mencakup 11 kategori yaitu kritik terhadap diri sendiri, lembaga atau pemerintah, sesama etnik Banjar, etnik asing, terhadap ustadz, sanak keluarga, orang lain, cara berpikir masyarakat, perempuan, kebiasaan yang tidak baik, dan orang yang penakut. Sebagai contoh mahalabiu yang berfungsi sebagai kritik terhadap diri sendiri yakni *Apa bidanya urang Banjar lawan urang Cina? Jawabannya urang Banjar bapikir nang kaya apa mencari duit, sedangkan urang cina bapikir kaya apa menggunakan duit.* (Apa perbedaan antara orang Banjar dan orang Cina. Jawab : Orang Banjar berpikir bagaimana menggunakan uang). Jenis dari kritik ini bertujuan untuk mengkritiki orang Banjar dan juga sekaligus mengkritik terhadap etnis Cina di Indonesia.

Dalam masyarakat Banjar, mahalabiu bahkan digunakan oleh ulama atau yang biasa disebut dengan *tuan guru* sebagai bagian dari dakwah atau ceramah yang disampaikan (Musjalifah, 2023). Sebagaimana penelitian oleh Musjalifah terhadap komunikasi dakwah Guru Ahmad Suhaimi sebagai juru dakwah di Desa Sungai Haji, Di Kabupaten Hulu Sungai Utara, mahalabiu digunakan untuk menarik perhatian jamaah pengajian. Dalam dakwahnya, diceritakan bahwa beliau sering menyisipkan mahalabiu untuk menghindari perasaan jenuh atau bosan bagi jamaah yang hadir. Mahalabiu biasanya mengundang tawa (membuat orang/pendengar tertawa), sehingga dalam sebuah pertemuan atau forum lisan, suasana dapat diciptakan lebih hidup, menarik, dan tidak monoton. Akan tetapi bagi seorang pendakwah, mahalabiu hanyalah sebuah selingan, pada saat menyampaikan pesan atau inti dakwah, *tuan guru* akan menekankan kalimat yang dianggap penting.

Dari segi penggunaan bahasa dalam mahalabiu yang dominan menggunakan bahasa Banjar, menunjukkan bahwa

bahasa Banjar memiliki pengaruh yang kuat. Hal ini menjadi penguat dalam melestarikan bahasa Banjar terutama bagi anak muda dan remaja. Melestarikan bahasa Banjar dapat berarti sekaligus melestarikan seni, budaya, dan adat istiadat Banjar. Agar tetap terus bertahan, bahasa Banjar dalam tradisi mahalabiu dapat dikembangkan dan dipublikasikan melalui media cetak maupun media digital (Kamariah et al., 2023). Di Kalimantan, penggunaan Bahasa Banjar tidak hanya di Kalimantan Selatan, tetapi penuturnya juga tersebar di Kalimantan Tengah dan Kalimantan Timur. Bahkan pada tahun 1990-an, menurut (Fauzan, 2016) pernah terdapat acara televisi Kalimantan Timur yang berupaya melestarikan Bahasa Banjar dalam program talkshow mahalabiu.

Penelitian tentang tradisi mahalabiu yang berkembang melalui media sosial seperti instagram (Hendriansyah, n.d.) dan melalui media youtube (Abdillah, n.d.) menunjukkan bahwa tradisi ini masih dilestarikan oleh generasi muda dengan menyebarkan melalui media digital yang banyak digunakan yaitu instagram dan youtube. Peneliti lain melakukan analisis terhadap acara mahalabiu yang disiarkan di saluran Duta TV (salah satu televisi swasta di Kalimantan Selatan) (Suryatin, 2020). Ia menyatakan bahwa mahalabiu merupakan wacana humor yang mengikuti perkembangan gejala sosial di masyarakat. Bentuk mahalabiu yang ditemukan berupa wacana pendek, teka-teki, sebuah frasa, maupun kalimat. Dengan menggunakan pendekatan pragmatik, ia mengemukakan bahwa terdapat 4 pelanggaran prinsip kerja sama dalam mahalabiu yaitu pelanggaran maksim kuantitas, maksim kualitas, maksim relevansi, dan maksim cara.

Kesimpulan

Tradisi Mahalabiu merupakan salah satu elemen penting dalam keragaman budaya masyarakat Banjar. Tradisi

ini memiliki peran penting dalam menjaga dan melestarikan budaya Banjar, serta memperkuat identitas masyarakatnya. Oleh karena itu, penting untuk menjaga dan melestarikan tradisi Mahalabiu agar tetap lestari dan dapat terus dinikmati oleh generasi mendatang.

Berdasarkan hasil penelitian ini, beberapa saran dapat diajukan, yaitu:

1) Perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang tradisi lisan Mahalabiu untuk menggali lebih dalam nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya.
2) Perlu diadakan pelatihan dan workshop untuk meningkatkan pengetahuan dan keterampilan masyarakat Banjar dalam melestarikan tradisi lisan Mahalabiu.
3) Perlu dilakukan upaya untuk memperkenalkan tradisi lisan Mahalabiu kepada masyarakat luas, baik di Indonesia maupun di luar negeri.
4) Tradisi lisan Mahalabiu juga memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai salah satu sumber daya ekonomi bagi masyarakat Banjar. Tradisi ini dapat menjadi daya tarik wisata budaya dan dapat dikomersialkan dalam bentuk berbagai produk budaya, seperti film, video, dan buku.

Dengan upaya-upaya tersebut, diharapkan tradisi lisan Mahalabiu dapat terus dilestarikan dan menjadi bagian penting dari budaya masyarakat Banjar.

Daftar Rujukan

Abdillah, R. (n.d.). *Ambiguitas dalam Video "Mahalabiu" Gazali Rumi Di Saluran "Youtube."*

Azzakiyah, Lastaria, & Fithriyah, L. (2020). Homonimi dan Ambiguitas Fonetik dalam Mahalabiu. *Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pembelajarannya*, *10*(2), 243–260.

Effendi, R. (2012). Eksistensi Sastra Lisan Mahalabiu bagi Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan. *LITERA*, *11*(2).

Effendi, R. (2021). Mahalabiu: Media Kritik Sosial Masyarakat Banjar. *Rustam Effendi*, 137.

Fauzan, M. R. (2016). Peran Samarinda Televisi dalam Mengangkat Kearifan Lokal Bahasa Banjar Lewat Penanyangan Program Liputan Kocak. *E-Jurnal Ilmu Komunikasi (Online)*, *4*(3).

Hendriansyah, M. (n.d.). *Struktur, Fungsi, dan Makna Wacana humor Video "Mahalabiu" D "Instragram" Gazali Rumi*.

Kamariah, K., Hamidah, J., & Krismanti, N. (2023). Konservasi Bahasa Banjar sebagao Usaha Pelestarian Bahasa Daerah Di Kalimantan Selatan. *Jurnal KONFIKS*, *10*(2), 31–44.

Musjalifah, M. (2023). *Komunikasi Dakwah Guru Ahmad Suhaimi Sebagai Juru Dakwah di Desa Sungai Haji Kabupaten Hulu Sungai Utara*.

Muttaqin, A. I., & Subiyanto, A. (2021). Ketaksaan Makna dalam Mahalabiu: Kajian Teori X-Bar. *Anuva: Jurnal Kajian Budaya, Perpustakaan, Dan Informasi*, *5*(3), 447–462.

Nfn, S. (2019). Sastra Daerah Banjar dan Masalah Kebhinekaan. *MEDAN MAKNA: Jurnal Ilmu Kebahasaan Dan Kesastraan*, *14*(2), 227–236.

Ramadhan, J. (2016). Wacana Humor Cerita Mahalabiu (Humor Discourse of Mahalabiu Stories). *Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pembelajarannya*, *6*(1), 61–69.

Sari, Y. P. (2016). Mahalabiu: Ketaksaan Makna Dalam Bahasa Banjar (Mahalabiu: Meaning Ambiguity in Banjar Language). *Salingka*, *13*(2), 103–113.

Seman, S. (2016). *Cucupatian Urang Banjar*. Lembaga Pendidikan Banua.

Suryatin, E. (2020). Aspek Penyimpangan Pragmatik dalam Wacana Humor Mahalabiu Di Duta TV. *Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pembelajarannya*, *10*(1), 12–24.

Yayuk, R. (2011). *Cucupatian Banjar*. Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Selatan.

Yunus, M., & Anwari, M. R. (2016). Makna dan Fungsi MAHALABIU dalam Pertuturan Masyarakat Desa. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu*, *3*(1), 72–78.

Dinamika Penyebaran Pamali di Berbagai Suku: Pengaruh dan Perubahannya dalam Masyarakat

Dewi Putri Noviana, Diani Fitri, Rusmalina, Fatma,
Lytia Putri Apriliana, Jamiatul Hamidah

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang dikenal dengan keanekaragaman budaya sekaligus sebagai identitas negara. Budaya tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan banyaknya suku yang tersebar di seluruh pulau. Berbicara mengenai banyaknya budaya maka di dalamnya dapat ditemukan istilah *pamali* atau pantangan. *Pamali* sebagai salah satu bagian dari budaya masyarakat yang diwariskan oleh orang tua kepada anak cucu sehingga tidak lagi menjadi hal yang asing untuk didengar atau dibicarakan. *Pamali* dapat diartikan suatu konsep yang mengandung larangan terhadap tindakan-tindakan tertentu (Hasbullah, 2017; Jamalie & Juhriyansyah, 2013; Junaidin et al., 2019; Risa & Amiruddin, 2023). Sebagian masyarakat meyakini bahwa melanggar larangan *pamali* dapat membawa malapetaka, baik bagi individu maupun masyarakat secara keseluruhan.

Tidak semua masyarakat mempercayai akan *pamali* dan tidak sedikit juga masyarakat yang masih percaya *pamali* itu mampu mendatangkan musibah. Masyarakat yang percaya adanya pamali akan melestarikan tradisi yang telah diberikan oleh nenek moyang. Melestarikan *pamali* berarti juga mempertahankan pengetahuan tradisional yang terkait dengan kepercayaan, mitos, dan praktik spiritual tertentu. Hilangnya

pamali berarti kehilangan bagian dari pengetahuan lokal yang berharga yang mungkin memiliki manfaat dan signifikansi bagi masyarakat. Maka dari itu pamali dan tradisi memiliki pengaruh yang sangat besar dalam masyarakat karena mereka membentuk aturan sosial, nilai budaya, dan tingkah laku bersama yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. *Pamali* dan tradisi dapat mempengaruhi cara individu berpikir, bertindak, dan berinteraksi, serta membantu membentuk identitas kebersamaan masyarakat baik dalam kelompok maupun komunitas.

Perubahan *pamali* pada saat ini banyak yang sudah tidak sesuai lagi dengan keyakinan, namun ada juga beberapa masyarakat daerah masih meyakini adanya *pamali*. Misalnya pada jurnal yang menjelaskan tentang *pamali* pada tradisi Bapongka dalam masyarakat suku Bajo (Umar, 2019), yang sampai saat ini masih dipegang teguh oleh suku Bajo. Bapongka adalah istilah untuk kegiatan melaut yang dilakukan selama berminggu-minggu bahkan berbulan-bulan. Terdapat pantangan seperti tidak boleh membuang air cabai atau air jahe ke laut, karena diyakini akan mencemari lingkungan.

Perubahan *pamali* pada saat ini juga seiring dengan kemajuan teknologi, bahwa budaya pamali banyak yang sudah tidak sesuai lagi dengan keyakinan yang dianut di kehidupan masa kini. Budaya *pamali* mengalami banyak perubahan dan penyesuaian generasi. *Pamali* sebenarnya masih sering dianggap tabu oleh kalangan masyarakat saat ini, akibat dari terjadinya modernisasi dan globalisasi. *Pamali* saat ini banyak ditinggalkan oleh masyarakat, mereka menganggap hal ini sudah sangat kuno jika masih diterapkan pada masa sekarang. Di beberapa daerah bahkan suku ada juga yang masih mempercayai dan meyakini adanya *pamali*, mereka enggan meninggalkan budaya dari leluhur mereka karena kepercayaan ini sudah turun temurun terjadi. Sejauh ini beberapa

masyarakat yang masih mempercayai *pamali* masih sangat menghargai adanya konsep *pamali* yang ada di sekitar mereka, namun dengan perubahan masa kini ada juga yang sudah mulai meninggalkan kepercayaan tersebut.

Kajian ini untuk mengetahui penyebaran *pamali* di berbagai suku yang berada di Indonesia. Adapun dapat dipahami bahwa tujuan dari penelitian ini untuk mengetahui *pamali* apa saja yang dilaksanakan dan tidak dilaksanakan oleh masyarakat hingga pengaruh *pamali* terhadap suku yang memiliki kepercayaan hal tersebut. Tujuan penelitian dalam hal ini juga berkaitan dengan menghasilkan kumpulan dinamika *pamali* di masyarakat pada suku-suku yang ada di Indonesia, selain memahami tentang *pamali* dapat diketahui juga bahwa masih banyak masyarakat percaya terhadap *pamali* dan segala macam bentuk pantangannya. Dalam penulisan ini dapat dipahami seksama bahwa perbandingan hasil menunjukkan pengaruh pamali dengan mewujudkan nilai dan norma terhadap kehidupan sosial Generasi Z. Penelitian ini juga mendeskripsikan dari beberapa jurnal yang digabungkan sebagai pengetahuan baru. Dalam hal ini penelitian memberikan fakta-fakta yang telah disediakan oleh jurnal.

Kajian ini menggunakan metode penelitian bibliografi atau kepustakaan karena datanya diperoleh dari berbagai referensi seperti buku, jurnal akademik, dan sumber lain yang relevan. Tujuannya untuk menelaah hasil penelitian terdahulu mengenai tradisi lisan pamali dari berbagai daerah.

Pamali

Pamali merupakan larangan atau pantangan yang mengatur tingkah laku, tutur kata, dan pola hidup seseorang. Bagi masyarakat Banjar, *pamali* digunakan untuk mengontrol perilaku-perilaku masyarakat agar tidak melanggar norma

yang sudah ada, sejalan dengan yang dikemukanan oleh (Hardani et al., 2014) *pamali* bertujuan untuk mendidik, mengajar, melarang, atau tidak melakukan kesalahan agar bersifat sopan, dan sebagainya. Orang Banjar mengenal *pamali* dari orang tua, kakek, ataupun nenek mereka, dan sebagian orang mengetahuinya lewat teman atau tetangga. Dalam masyarakat Banjar, *pamali* berfungsi sebagai kontrol sosial bagi seseorang dalam berkata, bertindak, atau melakukan suatu kegiatan serta mematuhi aturan yang berlaku di masyarakat. (Jamiah et al., 2021). Menurut cerita, *pamali* bermula dari keterbatasan dan kemampuan orang tua pada zaman dulu menjelaskan secara detail dalam mengajarkan anak untuk disiplin. Selain itu, kebanyakan anak-anak sering tidak mendengar larangan-larangan yang diberikan, sehingga muncul pemikiran untuk memberikan larangan dengan menyertakan 'ancaman' agar anak-anak dapat mendengar kata-kata mereka. Pamali ada yang masih dipercaya hingga kini dan ada yang sudah hilang atau tidak dipercaya lagi oleh masyarakat (Akhlak et al., 2019).

Di antara *pamali* pada masyarakat Banjar yang masih dipercaya sampai saat ini adalah *pamali* pada perempuan hamil. Dijelaskan oleh (Veniaty, 2023) terdapat sebanyak 15 pamali pada perempuan hamil di masyarakat Banjar Kalimantan Selatan. Dari 15 Pamali tersebut, terdapat 7 pamali yang berbentuk larangan atau kebiasaan, 4 Pamali terkait dengan adab, 2 pamali terkait dengan hal-hal gaib, dan 2 pemali terkait jenis-jenis makanan. Berikut beberapa pamali pada perempuan hamil di masyarakat Banjar

1. **Pamali yang berbentuk larangan atau kebiasaan**

   Babinian batiyanan tuh baiknya kada usah tapi ketuju bajalan, kaina anaknya pejalanan jua (Perempuan hamil itu sebaiknya tidak usah terlalu suka jalan-jalan, nanti anaknya suka jalan-jalan juga)

Artinya, masyarakat Banjar mempercayai bahwa perempuan hamil jangan sering jalan-jalan jika tidak terlalu penting, dikhawatirkan menimbulkan kerugian bagi dirinya atau membawa *mudhorat*. Selain *mudhorat,* masyarakat Banjar juga mengenal istilah *manis dagingan* yang digunakan untuk menganalogikan kondisi seseorang yang rawan terkena sial. Sehingga dapat mengundang makhluk ghaib untuk melakukan hal-hal yang tidak diinginkan.

2. Pamali terkait dengan adab

Babinian batianan kada bulih duduk di lawang atau di tangga, kaina anaknya ngalih lahir (perempuan hamil tidak boleh duduk di pintu, nanti anaknya susah lahir).

Artinya, perempuan hamil jangan lah duduk di tengah pintu atau tangga karena akan menghalangi jalan orang lain. Hal seperti inilah yang diyakini jika perempuan hamil melanggar *pamali* ini, sama artinya ia tengah menghalangi/menghambat jalan lahir bayinya sendiri pada saat persalinan nanti.

3. Pamali terkait dengan hal-hal gaib

pamali mun babinian batianan tu kaluar rumah pas hari sanja atawa parak malam, kaina bisa diganggu makhluk halus (pamali jika perempuan hamil keluar saat hari senja atau menjelang malam, nanti bisa diganggu makhluk halus)

Artinya, masyarakat Banjar mempercayai senja merupakan waktu bagi makhluk halus berkeliaran, yang dikhawatirkan akan mengganggu si ibu hamil. Hal ini logis karena senja hari merupakan waktu pergantian sore menjelang malam hari yang merupakan salah satu waktu beribadah dalam agama Islam, yakni sholat magrib.

4. Pemali terkait jenis-jenis makanan

urang batianan pamali mamakan pisang kambar, bisa kambar anaknya (orang hamil pantang memakan pisang kembar, bisa kembar anaknya/dempet)

Artinya : buah kembar yang dimakan ibu hamil dipercaya menyebabkan bayi dalam kandungan merasa panas yang mungkin dapat menyebabkan keguguran. Istilah panas yang dimaksudkan adalah bahwa kedua buah ini memiliki kandungan/zat yang tidak baik untuk janin.

Dapat disimpulkan bahwa masyarakat Banjar masih ada yang mempercayai pamali bagi orang hamil, yang dianalogikan pada benda tertentu dan berdampak terhadap ibu maupun bayi dalam kandungan. Contohnya, seperti dengan contoh pamali ketiga pada kata handuk yang dianalogikan sebagai tali pusar, sehingga pamali ini berfungsi menjadi rambu atau tanda bagi perempuan hamil agar tidak sembarangan bertindak selama kehamilan. Selain untuk keselamatan bayi juga keselamatan diri sendiri. Dibalik banyaknya pamali di atas, pamali sendiri mempunyai alasan yang logis dan ilmiah.

Suku Dayak Lundayeh yang berdomisili di kota Samarinda juga mempercayai *pamali.* Bagi suku Dayak Lundayeh *pamali* merupakan ungkapan tradisional yang menyatakan suatu makna atau maksud tertentu dan mengandung nilai-nilai luhur (Rujina et al., 2020). Selaras dengan suku Banjar, suku Dayak Lundayeh mempercayai *pamali* sebagai larangan yang wajib dihindari dan jika dilanggar berakibat buruk terhadap individu maupun kelompok. *Pamali* mengandung ajaran nilai dan falsafah hidup leluhur, sebagai hasil dari penghayatan dan pemaknaan yang mendalam akan arti kehidupan. Ajaran pamali ini umumnya disampaikan atau diwariskan secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya sehingga menjadi pesan kultural.

Berikut beberapa *pamali* yang dipercayai suku Dayak Lundayeh (1) *Pemali ngarod-ngarod mala malutak bang fulung, nafe wen fung luk dat natau* (pamali berteriak-teriak mengucapkan kata kotor dalam hutan, nanti diganggu makhluk halus. (2) *Pamali nala abpa' isuut atau rayeh bang fulung, nafe ada lek bang fulung muse (*Pemali buang air kecil atau besar dalam hutan tanpa permisi, nanti makhluk halus yang di dalam hutan marah). (3) *Pamalo ngefit lisun faa malem, nafe mekemu umur saget mate* (pamali gunting kuku pada malam hari, nanti pendek umur atau cepat mati). (4) *Pamali adeck tudo munung tanga', nafe mikat fafu awa* (pamali anak gadis duduk depan pintu, nanti susah dapat jodoh. (5) *pamali anak decur kuman ilung bua lifit, nafe kereb ngawe mudan pemali anak gadis makan biji buah kuweni,* (pamali anak gadis makan biji buah kuweni, nanti kalau nikah akan hujan). (6) *Pamali nama luba ku mebor, nafe setu lak bentrokan keluarga* (pamali membuang-buang nasi dengaa alasan sudah kenyang, nanti selama satu tahun mengalami bentrokan keluarga). (7) *Pamali tinan lek mebatek ngedat-ngedat lun beken, nefe anak ne kudeng kiyung lun lek iye ngadat* (Pamali ibu hamil menjelek-jelekan orang lain, nanti muka anaknya sama seperti muka anak yang dikelekin). (8) *Pamali awan delei ngateh fung idi awan decur ne luk decur ine mebatek, nafe kiung anak mafad kudeng fung lek iye ngateh.* (Pemali suami membunuh binatang jika si istri sedang mengandung, nanti muka anak sama seperti binatang yang dibunuh).

Pada masyarakat Suku Kajang di Kabupaten Bulukumba, juga dikenal pamali, yang menjadi bagian dari kekayaan pengungkapan kepercayaan untuk menjaga kesakralan kawasan adat. Dalam *pamali* masyarakat Kajang, memuat banyak nilai pendidikan yang disampaikan oleh para leluhur kepada generasi berikutnya dan itu menjadi pedoman hidup mereka. (Abdullah et al., 2018). Nilai pendidikan yang terdapat dalam pamali ini dikelompokkan menjadi tiga aspek, yaitu: (1) Aspek Moral, (2) Aspek Falsafah Hidup, (3) Aspek

budaya. Ada beberapa *pamali* yang masih diyakini oleh penuturnya dalam hal ini *ammatoa* (ketua adat) dan masyarakat kawasan adat, di antaranya yaitu: *pamali* membuat rumah dengan bahan bakunya adalah batu bata, *pamali* menggunakan alas kaki, *pamali* menggunakan baju merah, pamali mengambil rotan di hutan adat, *pamali* mengambil gambar sang Amatoa (tokoh adat) beserta istrinya.

Pada masyarakat Bugis Di Desa Sampano, *pamali* menjadi bagian kepercayaan yang bersifat spiritual, karena larangan tersebut berkaitan dengan ajaran Islam (Risa & Amiruddin, 2023). Misalnya pamali keluar rumah pada waktu magrib, sebagaimana hadis Nabi yang menyatakan bahwa janganlah keluar rumah pada sore hari karena setan sedang bertebaran... (HR. Bukhari & Muslim). Menurut pandangan (Risa & Amiruddin, 2023), *pamali* tergolong mitos jika hanya dipahami tanpa makna. Namun jika dimaknai bahasa *pamali* mempunyai nilai pembawaan berupa nilai pendidikan, makna dapat digolongkan sebagai kearifan lokal. Masyarakat Bugis mempercayai *pamali* karna sebagian masyarakat merasa takut dengan bencana yang akan terjadi. Beberapa contoh pamali yang dipercayai masyarakat Bugis yaitu memotong kuku di malam hari, menyapu rumah di malam hari dan *pamali* bagi anak gadis bernyanyi di depan kompor.

Bagi suku Dayak Ngaju, *pamali* disebut dengan *pali,* yang sebagian dianggap sebagai tahayul, misalnya dengan menganggap suatu pertanda memiliki arti sendiri, atau kekuatan sesuatu yang dianggap keramat atau mistis (Sugara, 2021). Representasi nilai budaya pali pada masyarakat Dayak Ngaju terdapat 3 aspek yakni hubungan manusia dengan alam, hubungan manusia dengan sesama manusia, dan representasi kemampuan spiritual. Pali yang berhubungan dengan alam di antaranya larangan tidak permisi jika hendak berladang, tidak boleh membunuh binatang sembarangan saat berburu, tidak

boleh membakar hutan dan larangan memotong pohon beringin sembarangan. Di samping itu pali yang berkaitan dengan hubungan sesama manusia misalnya tidak boleh menikah salah silsilah atau dalam satu garis keturunan yang sama, tidak boleh mengutuk atau menyumpahi anak sembarangan, larangan meninggalkan ritual saat acara masih berlangsung, larangan memotong pembicaraan orang. Representasi nilai budaya pali masyarakat Dayak Ngaju yang bergabung dengan kemampuan sepiritual, di antaranya yaitu tidak boleh tidak memberi makan untuk penjaga kampung (*Pakanan Patahu*), tidak boleh menertawakan sepundu (patung yang melambangkan orang yang sudah mati dan ditiwah dan dianggap suci), dan tidak boleh memetik daun sawang di depan *sangar patahu*.

Berikut beberapa ungkapan pamali/larangan/pantangan dari berbagai suku

No.	Suku Banjar	Suku Dayak Lundayeh	Suku Bugis	Suku Bajo	Suku Sunda
1.	Duduk di depan pintu rumah ketika hujan	Beriteriak mengucapkan kata kotor dalam hutan	Menggantung pakaian di pintu	membuang air cucian beras ke laut	Masuk hutan keramat selain hari Senin dan Jumat
2.	Duduk di atas bantal	Ibu hamil menjelekkan orang	Bernyanyi di dapur	Membuang arang kayu bekas memasak ke laut	Meludah di hutan
3.	Memakai payung di dalam ruangan	Suami ibu hamil membunuh binatang	Keluar rumah senja hari	Membuang ampas kopi ke laut	Rumah panggung beratap selain rumbia

4.	Bersiul di malam hari	Anak gadis makan biji buah kuweni	Menyapu ke luar rumah malam hari	Membuang air cabai ke laut	Membuat sumur bor
5.	Memotong kuku pada malam hari	Menggunting kuku malam hari	Memotong kuku malam hari	Membuang air jeruk/perasan jeruk ke laut	Memakai alas kaki memasuki leuweung biuk
6.	Nasi nempel di kaki	Membuang nasi jika sudah kenyang	Selalu melihat ke atas	Membuang air jahe ke laut	Memelihara binatang berkaki 4 (kampung pulo
7.	Bermain di luar rumah ketika senja	Buang air kecil di hutan tanpa permisi	Mandi lama	Membuang abu dapur dan puntung rokok ke laut	Pergi ke ladang hari Jumat
8.	Duduk di depan pintu rumah	Anak gadis duduk di depan pintu		Menjatuhkan panci atau cukuran ke laut	Membangun rumah bertembok dan berkaca
9.	Tidur dengan tiarap				Memukul gong
10.	Kencing di bawah pohon				Memelihara angsa
11.	Menyapu tidak bersih				
12.	Merebahkan kepala di atas guling				

Pengaruh dan Perubahan Pamali dalam Masyarakat

Pengaruh *pamali* terhadap pola pikir logis remaja, berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh (Sriwati et al., 2022) ternyata memberikan pengaruh terhadap pola pikir mereka. Penelitian ini melibatkan 38 orang siswa/i SMA, dengan teknik pengambilan data *purposive sampling* melalui wawancara, kuesioner/angket, dan dokumentasi. Bagi remaja yang cenderung memiliki kemampuan berpikir logis rendah, mereka mempercayai pamali dan akan lebih berhati-hati dalam berperilaku. Bahkan dikatakan bahwa mereka cenderung memiliki rasa takut yang berlebihan. Sebaliknya bagi remaja dengan kemampuan berpikir logis baik, cenderung akan lebih mampu menyaring dampak dari tradisi *pamali* tersebut. Hal ini didukung juga dari perasaan kurang yakin dari mereka terhadap akibat yang ditimbulkan dari pelanggaran *pamali* yang kadang tidak sejalan dengan pantangan yang diberikan. Sebagai contoh pamali jika makan menggunakan 2 piring yang ditumpang, karena akan berakibat mempunyai suami/istri yang banyak. Pada responden laki-laki dan perempuan, hasil penelitian menunjukkan bahwa perempuan lebih cenderung mempercayai *pamali* dan tingkat kepercayaan laki-laki terhadap *pamali* lebih rendah bahkan hampir tidak percaya karena menganggap sebagai tahayul.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa di Indonesia terdapat berbagai suku dan daerah yang mempercayai tradisi lisan pamali hingga kini. . Hasil penelitian juga menunjukkan pamali berfungsi untuk mewujudkan nilai dan norma terhadap kehidupan sosial Generasi Z.

Daftar Rujukan

Abdullah, M. Y., Utami, R. D., & Nurfadillah, N. (2018). Selisik makna pamali dalam kehidupan masyarakat suku kajang kabupaten bulukumba melalui kajian semiotika sosial halliday. *Jurnal PENA: Penelitian Dan Penalaran*, *5*(2), 951–963.

Akhlak, A., Arifin, M. B., & Rijal, S. (2019). Pemali dalam masyarakat etnik banjar di kota Samarinda: Suatu tinjauan semiotika. *Ilmu Budaya: Jurnal Bahasa, Sastra, Seni, Dan Budaya*, *3*(2), 121–130.

Hardani, J., Fikri, H., & Saibi, E. A. (2014). Ungkapan Larangan Rakyat Di Nagari Pilubang Kecamatan Sungai Limau Kabupaten Padang Pariaman Sumatera Barat: Suatu Tinjauan dari Pemakaian, fungsi, dan Nilai-nilai Edukatif. *Jurnal Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan*, *3*(6).

Hasbullah, A. (2017). *Makna Tabu-Tabu pada Kaum Perempuan Sunda (Studi Desa Kodasari Kecamatan Ligung Kabupaten Majalengka)*. IAIN Raden Intan Lampung.

Jamalie, Z., & Juhriyansyah, D. (2013). Pamali sebagai Nilai Tradisional Pencitraan Publik Figur Masyarakat Banjar. *Institut Agama Islam Negeri Antasari*.

Jamiah, H., Assya'bani, R., & Zubaidillah, H. (2021). Analisis Konstruksi Sosial Dalam Pemaknaan Tradisi Lisan Budaya Pamali Masyarakat Banjar. *ISoLEC Proceedings*, *5*(1), 288–292.

Junaidin, S. P., Utaya, S., Astina, I. K., & Susilo, S. (2019). *Tradisi "Pamali Manggodo" Masyarakat Adat Sambori dalam Prespektif Fenomenologi*. Media Nusa Creative (MNC Publishing).

Risa, B., & Amiruddin, I. (2023). Analisis Kepercayaan Pamali Pada Tindakan Sosial Masyarakat Bugis di Desa Sampano. *Sosioreligius: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, *8*(2), 97–112.

Rujina, R., Arifin, M. B., & Rijal, S. (2020). Pemali dalam Budaya Etnik Dayak Lundayeh di Kota Samarinda: suatu

Tinjauan Semiotika. *Ilmu Budaya*, *4*(4), 614–626.

Sriwati, S., Prasetyo, W., & Iqbal, M. (2022). Pamali: Intervensi dan Pengaruhnya terhadap Pembentukan Pola Pikir Logis Remaja dalam Masyarakat Banjar. *JISIP (Jurnal Ilmu Sosial Dan Pendidikan)*, *6*(1).

Sugara, B. (2021). Nilai Budaya Pali Dayak Ngaju (Cultural Value As Represented in the Pali of Dayak Ngaju). *Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pembelajarannya*, *11*(2), 286–300.

Umar, M. A. (2019). Budaya Migrasi dan Kearifan Lokal Masyarakat Suku Bajo dalam Mengelola Sumber Daya Alam yang Berkelanjutan. *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, *5*(1), 116–124.

Veniaty, S. (2023). Pamali pada Perempuan Hamil di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan (Kajian Antropologi Sastra). *Enggang: Jurnal Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, Dan Budaya*, *3*(2), 392–412.

Unsur Budaya Tradisi Pantun pada Masyarakat Banjar Pasar Terapung Lok Baintan

Istiqamah, Humairah , Ni'matul Ismah

Pendahuluan

Pantun merupakan salah satu bentuk karya sastra yang sarat makna dan mencerminkan kekayaan budaya bangsa. Keindahannya terletak pada kesederhanaan struktur, ketepatan pilihan kata, dan makna yang terkandung dalam setiap baitnya. Lebih dari sekedar permainan kata, pantun menjadi wadah ekspresi kreatif yang sarat makna. Nilai-nilai moral, filosofi hidup, dan kearifan lokal tertanam erat dalam setiap untaian katanya. Pantun tidak hanya menghibur, tetapi juga menuntun, mengingatkan, dan mengantarkan pesan moral kepada pendengarnya. Daya ingat menjadi pertimbangan utama dalam tradisi pantun sangatlah tepat. Tradisi lisan yang diwariskan turun-temurun ini menjadi kunci kelestarian budaya. Melalui pantun, cerita rakyat, pengetahuan, dan nilai-nilai luhur diwariskan dari generasi ke generasi. Kekuatan memori kolektif inilah yang membuat pantun tidak lekang oleh waktu.

Masyarakat terhubung dengan leluhur dan akar budayanya melalui untaian kata yang sarat makna. Pantun menjadi pengingat jati diri dan penjaga warisan budaya bangsa. Pantun tidak hanya kaya makna, tetapi juga memperhatikan estetika dan keindahan bentuknya. Aturan rima, struktur bait, dan pemilihan kata yang tepat menjadi kunci keindahan pantun. Keindahan ini bukan sekadar estetika semata, tetapi juga memperkuat pesan yang ingin disampaikan.

Penggabungan makna dan keindahan bentuk menjadikan pantun mudah diingat, menarik untuk didengar, dan memikat hati para pendengarnya. Pantun merupakan media bagi orang Melayu untuk menyampaikan ilmu pengetahuan, sindiran, pengajaran, kiasan, perasaan, dan hiburan secara efektif. (Yusuf, 2009: 66). Salah satu contoh pada pantun ialah pada pasar Terapung Lok Baintan.

Kegiatan interaksi sosial yang sering dijumpai pada suasana dipasar umum, dan banyak menemui aneka ragam bahasa yang digunakan dalam pasar. Apalagi jika sebuah pasar menjadi suatu wisata yang dikunjungi manusia untuk melihat aneka ragam dan keunikan dipasar tersebut, bukan hanya orang terdekat yang mampir berkunjung tetapi jika sudah menjadi wisata dipasar itu akan menimbulkan banyak orang luar dari kota untuk datang mampir berkunjung berwisata dipasar. Oleh sebab itu jual beli dipasar bisa menimbulkan interaksi bahasa yang berbeda-beda dari orang sekitar atau orang kota yang berkunjung. Apalagi pasar tersebut menjadi wisata akan menimbulkan interaksi bahasa beraneka ragam. Entah itu dari pedagang yang menarik pembeli untuk membeli dagangannya menggunakan bahasa sapaan dengan sebuah pantun. Agar pembeli senang dan menarik dalam membeli dagangannya, dan sambil mengenal budaya ciri khas dipasar tersebut.

Salah satunya pasar Terapung Lok Baintan Kalimantan Selatan, pasar ini sering dikunjungi masyarakat sekitar dan orang luar Kalimantan yang berkunjung berwisata salah satu yang dikunjungi masyarakat luar adalah pasar Terapung Lok Baintan, karena keunikan dan keragaman pasar terapung ini sangat banyak yaitu menggunakan klotok atau perahu untuk menuju pasar Terapung Lok Baintan, para pedagang yang menggunakan perahu untuk jual dagangannya, pasar ini berada di atas air. Para pedagang biasanya menggunakan sapaan dengan pantun kepada pembeli agar lebih menarik pembeli

untuk membeli dagangannya. Aktivitas pasar Terapung Lok Baintan ini dimulai pada pukul 05.00 WITA sampai dengan 11.30 WITA. Para pedagang biasanya menjual seperti sayur mayur, buah-buahan, kue-kue dan nasi tradisional khas Kalimantan Selatan. yang lebih menarik dipasar Terapung Lok Baintan ini adalah masih menggunakan sistem barter atau sistem tukar barang antara pedagang sama pedagang lainnya, karena di pasar Terapung Lok Baintan ini sumber utamanya bukan uang tetapi barter menjadi ciri khas pasar Terapung Lok Baintan hingga sekarang, asal ada kesepakatan antarkedua belah pihak. Jika sepakat, masing-masing akan mendapatkan barang sesuai keinginan untuk keperluan masing-masing.

Pasar Terapung Lok Baintan Kalimantan Selatan ini hanya terakhir tersisa karena pasar yang menjadi wisata dulunya b bertebar tetapi telah punah. Salah satunya pasar terapung kuin yang sekarang sudah punah dan hanya tersisa di desa Lok Baintan Martapura Kalimantan Selatan. adapun juga pasar Terapung di siring Kalimantan Selatan tetapi pasar tersebut sebuah pembuatan dari pemerintah untuk dikunjungi para masyarakat banjar, pasar terapung desiring ini hanya buka pada hari minggu saja. Berbeda dengan pasar terapung Lok Baintan. Bahasa yang digunakan pada pasar Terapung adalah bahasa Banjar, bahasa ini dipergunakan para suku banjar yang mendiami hampir seluruh Wilayah Provinsi Kalimanta selatan.

Kajian ini bertujuan untuk menjabarkan dan menggali terkait seberapa efektif strategi-strategi dalam menjaga kelestarian pantun dan budaya dipasar Terapung Lok Baintan, kemudian penelitian ini juga ingin menggali terkait pantun yang digunakan dipasar Terapung Lok Baintan sebuah budaya peninggalan orang dulu turun temurun atau hanya budaya ciri khas dari pasar Terapung Lok Baintan yang dilakukan oleh generasi muda. Dan peneliti menganalisis pantun yang ada di pasar Terapung Lok Biantan melalui aplikasi Tiktok Penelitian

ini melibatkan analisis mendalam tentang bagaimana tradisi pantun tersebut bertahan dan relevan dipasar Terapung Lok Baintan/ penelitian ini menganalisis tertait strategi-strategi dalam kelestarian pantun, dan mengetahui asal usul pantun pada pasar Terapung Lok Baintan.

Pantun di Pasar Terapung

Tradisi Pantun

Pantun, pusaka budaya bangsa yang tidak pernah hilang oleh waktu, menyimpan kekayaan makna dan tradisi yang tidak ternilai. Lebih dari sekadar puisi rakyat biasa, pantun adalah jembatan lintas generasi, pembawa pesan moral, dan cerminan kearifan lokal yang patut dilesetarikan. Pantun merupakan agian tidak terpisahkan dari tradisi dan budaya bangsa. Diwariskan turun-temurun, pantun menjadi saksi bisu perjalanan Sejarah dan identitas bangsa. Keanekaragaman pantun hadir dalam berbagai bentuk dan variasi, mencerminkan kekayaan budaya nusantara. Dari pantun nasihat, jenaka, hingga percintaan, pantun selalun mampu memikat hati dan mengatarkan pesan dengan cara yang unik. Bahasa yang digunakan pada pantun dibalus dengan keindahan bahasa yang penuh makna dan irama. Perpaduan sampiran dan isi, diiringi rima yang memesona, menjadikan pantun sebuah karya seni yang tak hanya indah didengar, tetapi juga kaya akan makna. Seperti yang di sampaikan oleh Maulana (2012) menyatakan bahwa penggunaan pantun yang dituturkan oelh pedagang yang ada di pasar terapung Lok Baintan adalah salah satu cara menarik perhatian para pengunjung. Contohnya pada video tiktok https://vt.tiktok.com/ZYFwBd2xW/ terkait pantun pada pasar terapung Lok Baintan salah satunya sebagai berikut:

Hujan gerimis di pagi hari
Panas menyangat dikota Lampung
Aku tau mas nya datang kesini

Untuk berbagi rezeki dengan acil-acil di pasar terapung Pantun di atas menceritakan tentang seorang laki-laki yang datang ke pasar terapung untuk membagikan rezeki kepada para ibu-ibu di pasar terapung Lok Baintan. pantun ini mengandung nilai moral tentang kepedulian sosial dan semangat untuk membantu orang lain yang membutuhkan. Bukan hanya itu peneliti juga bertanya kepada para pedagang pasar terapung Lok Baintan melalu siaran langsung diaplikasi Tiktok nama akun *Acil Pantun* dengan pertanyaan sebagai berikut:

a. Apakah pantun di pasar terapung Lok Baintan ini sudah menjadi turun temurun atau hanya dilakukan oleh generasi muda?

b. Menurut anda apa keunikan pasar terapung Lok Baintan ini sampai sekarang masih bertahan aberbeda dengan pasar tradisional yang sudah punah?

Dengan dua pertanyaan itu penulis memberikan kepada pedagang pasar terapung Lok Baintan melalu siarang langsung, dan pedagang tersebut menjawab singkat dan jelas bahwa pasar terapung Lok Baintan ini menggunakan pantun mulai dari zaman dahulu turun temurun hingga sekarang. Kemudian keunikan pasar terapung Lok Baintan ini ialah para pedagang yang masih bertahan melakukan kebiasan pada zaman dahulu seperti menggunakan pantun, pupur basah, menggunakan parahu, batter, tapih, tanggui dan lain sebagainya. Itulah mengapa pasar tersebut masih hidup hingga sekarang.

1. Unsur Budaya

Unsur budaya yang terdapat dan masih dilestarikan oleh para pedagang di pasar terapung Lok Baintan ialah (1). *Pupur bahas* merupakan salah satu budaya tradisi yang ada di pasar terapung Lok Baintan. pupur yang digunakan ialah pupur tradisional yaitu pupur bulat disebut dengan *pupur bebiji*. Pupur basah ini dikenal sebagai bedak dingin, merupakan perawatan kecantikan. Seperti yang dikatakan oleh Mattiro (2017) pemberdayaan masyarakat dalam upaya Aplikatif bahan alam sebagai Kosmetik Tradisional. Tradisi ini telah diwariskan turun- temurun dan menjadi bagian penting dalam budaya masyarakat di pasar terapung Lok Baintan. Tradisi ini menjadi pembeda bagi pedagang pasar, di mana mereka menggunakan pupur basah untuk menarik perhatian pembeli dan meningkatkan penjual. Pupur basah ini menjadi bukti kekayaan budaya dan tradisi dikalimantan selatan, terutama pada pasar terapung Lok Baintan. (2). *Tanggui* merupakan sebuah tatudung (penutup) kepala yang terbuat dari daun nipah yang diayam berbentuk topi bundar. Fungsi dari tanggui ini untuk menutup kepala dari sinar matahari maupun disaat hujan. Tanggui ini menjadi ciri khas para pedagang pasar terapung Lok Baintan yang turun-temurun. Sehingga tanggui ini menjadi seuah kearifan lokal untuk mengenal khas Banjar kepada pengunjung pasar Terapung yang dari luar daerah maupun dari luar negeri (orang asing). (3). *Jukung/kelotok* menjadi ciri paling utama pada pasar terapung Lok Biantan, karena jukung ini menjadi sorotan atau peran utama pada keunikan pasar Terapung Lok Baintan. (4) *Kekamban* ialah sebuah kain Panjang dan tipis sejenis selendang dengan motif dengan khas Banjar Kalimantan Selatan. kekamban ini dipergunaakn untuk menutup bagian kepala sebelum menggunakan tanggui. Penggunaan kekamban ini mencerminkan nilai-nilai budaya dan tradisi yang dipegang teguh oleh masyarakat dan menjadi simbol pelestarian budaya,

keunikan dan daya Tarik yang patut dijaga dan di lestarikan. Seperti yang ada di pasar Terapung Lok Baintan para penjualnya menggunakan kekamban sebagai penutup dikepala. (5) *Baju berwarna warni dan menggunakan Tapih*, penggunaan baju berwarna warni untuk menarik perhatian para pembeli seperti yang di sampaikan oleh Ningtyas & Francisca (2020) bahwa wara merupakan elemen desains pertama yang menarik orang karena lebih cepat dan lebih mudah untuk dikenai oleh indra manusia. Simpulan pada kutipan tersebut ialah warna merupakan elemen desains yang paling utama menarik perhatian orang karena warnanya mudah dan cepat dikenal oleh Indera penglihatan manusia. Kemudian penggunaan tapih atau sarung menjadi kain yang dipergunakan oleh masyarakat Banjar dalam keseharian menjadi pengganti celana. Tapih ini sering dipergunakan oleh para pedagang pasar terapung Lok Biantan menjadi ciri khas turun temurun, meskipun terkesan sangat sulit dilihat namun para pedagang sudah menjadi kebiasaan mempergunakan tai sebagai pengganti celana.

2. Pasar Terapung Lok Baintan

Pasar Terapung Lok Baintan, bagaikan mutiara tersembunyi di Kalimantan Selatan, menawarkan perpaduan unik antara tradisi, kuliner, dan panorama alam yang memukau. Terletak di Sungai Martapura, pasar terapung ini telah menjadi ikon wisata budaya yang digemari wisatawan lokal maupun mancanegara. Lok Baintan bukan sekadar pasar biasa. Sejarahnya tertanam erat dalam budaya masyarakat Banjar. Sejak ratusan tahun silam, pasar ini menjadi pusat aktivitas perniagaan, menghubungkan desa-desa di sepanjang Sungai Martapura. Para pedagang memanfaatkan jukung, perahu tradisional Banjar, untuk menjajakan hasil panen, kerajinan tangan, dan berbagai kebutuhan pokok. Tradisi ini dilestarikan hingga saat ini, menjadikan Lok Baintan sebagai saksi bisu kekayaan budaya Banjar yang tak lekang oleh waktu. Keunikan utama Lok Baintan

terletak pada aktivitas jual beli yang berlangsung di atas air. Para pembeli menyusuri sungai dengan jukung, menyapa para pedagang yang menjajakan dagangannya di atas perahu. Interaksi ini menciptakan suasana yang hangat dan ramah, penuh dengan tawar menawar dan canda tawa. Lok Baintan tak hanya memanjakan mata, tapi juga lidah.

Beragam kuliner khas Banjar menggoda selera, mulai dari ikan segar, aneka sayur mayur, hingga kue-kue tradisional yang lezat. Pengunjung dapat mencicipi langsung hidangan yang dimasak di atas perahu, merasakan sensasi kuliner autentik dalam suasana yang tak biasa. Sungai Martapura yang tenang, dikelilingi pepohonan hijau, menjadi latar belakang yang sempurna untuk Pasar Terapung Lok Baintan. Panorama alam yang indah ini semakin menambah daya tarik wisata, memberikan ketenangan dan kedamaian bagi para pengunjung. Keberadaan Lok Baintan tak hanya bernilai wisata, namun juga berperan penting dalam pelestarian budaya dan perekonomian lokal. Pasar terapung ini menjadi sumber penghasilan bagi masyarakat sekitar, mendorong usaha kecil menengah, dan menjaga tradisi berdagang yang diwariskan turun-temurun. Pasar Terapung Lok Baintan bukan hanya destinasi wisata biasa, melainkan sebuah pengalaman budaya yang tak terlupakan. Di sini, Anda dapat merasakan keramahan masyarakat Banjar, mencicipi kuliner lezat, dan menikmati keindahan alam yang memukau. Lok Baintan adalah perpaduan sempurna antara tradisi, budaya, dan wisata alam yang patut dikunjungi. Seperti yang dikatakan oleh, Wijaya (2022) "Pasar Terapung Lok Baintan: Perpaduan Keindahan Alam dan Pelestarian Budaya Banjar" yang artinya bahwa memadukan keindahan alam Sungai Martapura dengan nilai budaya yang dilestarikan di Pasar Terapung Lok Baintan. Keindahan panorama dan tradisi berdagang yang diwariskan turun-temurun menjadi daya tarik wisata yang tak hanya memanjakan mata, tetapi juga jiwa.

3. Pelestarian Pantun

Pasar Terapung Lok Baintan di Kalimantan Selatan tak hanya terkenal dengan keunikan transaksi jual beli di atas perahu, tetapi juga tradisi budayanya yang kental, salah satunya adalah **pelestarian pantun**. Pelestarian pantun di Pasar Terapung Lok Baintan merupakan upaya penting untuk menjaga identitas budaya, meningkatkan daya tarik wisata, dan mendidik generasi muda. Tradisi ini perlu dilestarikan dengan berbagai upaya, seperti pengembangan media pembelajaran, pemanfaatan teknologi, dan kerja sama antar pihak. Pasar Terapung Lok Baintan bukan sekadar tempat berbelanja, tapi juga jendela budaya yang penuh warna. Di sini, tradisi pantun dilestarikan dengan apik, menjadi daya tarik wisata yang tak terlupakan. Lebih dari sekadar hiburan, pantun di Lok Baintan adalah alat komunikasi yang mempererat hubungan antar pedagang dan pembeli. Tradisi ini juga menjadi media pembelajaran bagi generasi muda untuk mengenal budaya lokal dan nilai-nilai budi pekerti. Upaya pelestarian pantun di Lok Baintan perlu terus didorong. Pengembangan media pembelajaran, pemanfaatan teknologi, dan kerja sama antar pihak menjadi kunci







Simpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa terdapat berbagai jenis pantun Banjar yang terdapat di Pasar Terapung Lok Baintan, seperti pantun nasihat, pantun jenaka, pantun teka-teki, dan pantun peminangan. Fungsi pantun dalam kehidupan masyarakat Banjar di Pasar Terapung Lok Baintan adalah sebagai alat komunikasi, alat hiburan, dan alat pendidikan. Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam pantun Banjar antara lain nilai religius, nilai moral, nilai sosial, dan nilai budaya. Dan simpulan penelitian ini adalah bahwa tradisi pantun masih lestari di kalangan masyarakat Banjar terutama di Pasar Terapung Lok Baintan. Pantun memiliki fungsi penting dalam kehidupan masyarakat Banjar, yaitu sebagai alat komunikasi, alat hiburan, dan alat pendidikan. Pantun Banjar juga mengandung nilai-nilai budaya yang luhur, seperti nilai religius, nilai moral, nilai sosial, dan nilai budaya.

Daftar Rujukan

Apriati, Y., & Mattiro, S. (2017). *Pemberdayaan Masyarakat Dalam Upaya Aplikatif Bahan Alam Sebagai Kosmetika Tradisional di Kelurahan Panarung, Palangka Raya*. Jurnal Ilmura Cipta Cendekiawan (IJCCS), 10(2), 157-166

Wijaya, A. (2022*). Pasar Terapung Lok Baintan: Perpaduan Keindahan Alam dan Pelestarian Budaya Banjar*. *Jurnal Budaya Lokal,* 1(1), 1-10

Ningtyas, D., & Francisca, M. (2020). *Media Pembelajaran Sejarah Bangsa Indonesia Berbasis Website.*Jurnal Ilmiah Komputasi, 19(1), 91-108.

Mutiya Hanna., & Arif Rahman Hakim.(2024). *Simbol Dalam Relaso Sosial Antara Pedagang dan Pengunjung pasar terapung Lok Baintan.*Jurnal Sosiologi, 3 (1), 1-13.

Dekolonialisasi Budaya dan Tradisi Lisan: Sebuah Kajian Reviu Literatur Sistematis

Yusuf Al Arief, Fatchul Mu'in, Noor Eka Chandra

Pendahuluan

Tradisi lisan seperti mitos, legenda, folklore, dan cerita lain yang disampaikan turun-temurun secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya menjadi pondasi identitas budaya, terutama bagi masyarakat lokal di berbagai penjuru dunia. Proses kolonialisasi sering kali menyebabkan terkikisnya budaya lokal dengan memaksa bahasa, nilai, dan narasi atau cerita-cerita asing, sehingga mengabaikan bahasa dan praktik budaya lokal, termasuk tradisi lisan. Meskipun demikian, belakangan ini kita mulai kembali menyaksikan semakin meningkatnya usaha untuk merebut kembali dan membangkitkan kembali budaya dan bahasa lokal. Tradisi lisan sepertinya juga memainkan peran cukup sentral dalam proses ini, ditambah lagi dengan diakuinya Bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi UNESCO. Dengan merangkul dan memelihara tradisi lisan, masyarakat dapat menegaskan kedaulatan budaya mereka dan menentang dominasi narasi penjajahan. Dalam artikel ini, para penulis (yang selanjutnya akan disebut dengan penulis di keseluruhan tulisan) mengulas pentingnya tradisi lisan sebagai alat untuk melakukan dekolonisasi budaya karena meskipun semakin banyak pengakuan akan pentingnya tradisi lisan dalam upaya dekolonisasi budaya, masih terdapat kesenjangan penelitian yang signifikan dalam memahami implikasi praktis dan efektivitasnya dalam konteks ini. Dari

hasil bacaan penulis, meskipun literatur teoritis telah banyak membahas peran tradisi lisan dalam identitas budaya dan perlawanan terhadap kolonialisme, penelitian empiris yang mengeksplorasi studi kasus spesifik dan dampak proyek revitalisasi tradisi lisan masih sangat terbatas terutama dalam konteks Indonesia. Selain itu, penelitian yang telah ada memiliki kecenderungan mengabaikan upaya-upaya berbasis kegiatan lokal masyarakat dan yang dipimpin oleh masyarakat itu sendiri, dan lebih cenderung fokus pada pelestarian dalam institusi akademik atau budaya. Oleh karena itu, terdapat signifikansi yang besar terkait penelitian yang secara aktif melibatkan masyarakat lokal, serta memprioritaskan perspektif dan pengalaman mereka dalam diskusi tentang dekolonisasi budaya.

Dekolonisasi sendiri menurut Gone (2021) adalah proses transformatif yang bertujuan untuk menghapuskan dampak dominasi historis terhadap populasi yang ditundukkan oleh penguasa dari luar. Datta (2017) menyatakan bahwa hal ini melibatkan tantangan dan pembongkaran struktur, narasi, dan praktik penjajahan yang secara historis telah memarjinalkan dan menindas orang-orang lokal dan kelompok terpinggirkan lainnya. Dekolonisasi, menurut Datta (2017), bukan hanya tentang metodologi tetapi juga tentang pemberian ruang bagi orang dan suara lokal, dan Held, (2019) berpendapat ini membutuhkan pengembangan paradigma penelitian secara bersama-sama antara peneliti lokal dan Barat. Chaudhuri dkk., (2021) memiliki pendapat yang serupa dan menyatakan bahwa dekolonisasi adalah perombakan sistemik menyeluruh yang melibatkan penghapusan penjajah atau pembongkaran struktur yang mempertahankan kekuasaan. Dalam konteks pendidikan, menurut Thaman (2003), dekolonisasi berfokus pada refleksi kritis tentang sifat dan proses kolonialisme, terutama tentang dampak kolonialisme terhadap pikiran dan cara pengetahuan orang.

Menurut Perrin-Stowe dkk. (2023), upaya dekolonisasi dimaksudkan untuk menghilangkan pengetahuan penjajahan yang menghapus dan mengaburkan pengetahuan lokal, serta untuk menentang ideologi kolonisasi yang membentuk teks kurikuler, tugas, dan pembelajaran. Bolles (2023) menyatakan dekolonisasi antropologi melibatkan penyusunan kembali ide-ide dasar tentang kemanusiaan, inklusivitas, dan keadilan, sedangkan dekolonisasi dalam penelitian kesehatan global menurut Finkel dkk. (2022) bertujuan untuk menghilangkan dominasi lembaga negara berpenghasilan tinggi dan mengatasi ketidakseimbangan kekuasaan. Sejalan dengan pendapat ini, Stevens-Uninsky dkk. (2023) berpendapat bahwa prosesnya melibatkan pengakuan konsekuensi kolonialisme yang terinstitusionalisasi terhadap kesehatan masyarakat dan individu serta perlunya dekolonisasi praktik penelitian. Sederhananya, menurut Mosley (2024), dekolonisasi bisa dikatakan secara metafora sebagai mengembalikan 'tanah' kepada masyarakat lokal dan menghentikan kolonisasi yang telah terjadi sebelumnya.

Dari uraian definisi dan penerapaan dekolonilasisasi di atas, penulis bisa menyimpulkan bahwa dekolonisasi adalah proses yang sangat kompleks dan penting yang bertujuan untuk mengatasi ketidakadilan historis, memberdayakan masyarakat-masyarakat terpinggirkan, dan mempromosikan kesetaraan dan keragaman dengan menentang struktur dan narasi penjajahan di berbagai bidang dan disiplin termasuk dalam hal seni dan kebudayaan.

Para peneliti memiliki pandangan yang sama terkait dengan konsep dekolonisasi budaya. Mereka menyatakan bahwa dekolonialisasi budaya merupakan proses mendasar dan melibatkan banyak hal yang dalam prosesnya melibatkan tantangan dan pembongkaran struktur penjajahan, narasi, dan praktik yang secara historis telah memarginalkan dan menindas

orang-orang lokal dan kelompok terpinggirkan lainnya. Pentingnya dekolonisasi terbukti dalam berbagai bidang seperti kesehatan, pendidikan, museum, pekerjaan sosial, dan pendidikan tinggi (Cullen et al., 2020; Dupuis-Rossi, 2020; Fraser et al., 2022; Heleta, 2022; Letchamanan et al., 2021; Ojo, 2023; Ryder et al., 2019; Sianturi et al., 2022; Simmonds & Ajani, 2022; Tolia-Kelly & Raymond, 2019; Wang, 2020).

Secara umum, penulis bisa merangkum dan menyatakan bahwa dekolonisasi budaya merujuk pada proses transformasional yang bertujuan untuk mengatasi ketidakadilan historis, memberdayakan masyarakat-masyarakat terpinggirkan, dan mempromosikan kesetaraan dan keragaman di berbagai sektor. Dengan menentang struktur dan narasi penjajahan, dekolonisasi membuka jalan menuju masyarakat yang lebih inklusif dan adil. Dalam artikel ini, penulis mengangkat isu tradisi lisan dan bagaimana tradisi lisan ini bisa digunakan sebagai upaya dekolonialisasi budaya.

Tradisi lisan di Indonesia sendiri memiliki nilai budaya dan sejarah yang signifikan, berfungsi sebagai aktivitas budaya tradisional yang diturunkan melalui media lisan dari generasi ke generasi, dengan mempertahankan identitas dan nilai budaya (Alfarisy dkk., (2021). Penulis setuju dengan pendapat Alfarisy dkk., (2021) yang menyatakan bahwa tradisi lisan Indonesia sangat kaya akan identitas dan harus dipelihara karena mereka mewakili bukan hanya budaya tetapi juga identitas nasional. Sentana dkk. (2021) menyampaikan bahwa memahami tradisi lisan di Indonesia tidak hanya melalui pementasan pertunjukan, namun juga memerlukan pemahaman teks dan kontekstual untuk menghargai kedalamannya dan signifikansi dari tradisi lisan tersebut. Di Indonesia, tradisi lisan memainkan peran penting dalam berbagai aspek masyarakat. Misalnya, mereka berkontribusi pada pemeliharaan bahasa-bahasa lokal, seperti bahasa

Minahasa, yang menyoroti pentingnya tradisi lisan dalam pemeliharaan dan pembelajaran bahasa (Robot, 2019). Selain itu, menurut Alfarisy dkk. (2021), tradisi lisan merupakan unsur penting dalam pengembangan desa pariwisata, karena mereka mencerminkan warisan budaya dan identitas unik dari berbagai wilayah di Indonesia. Sejalan dengan hal ini, Uniawati (2021) juga menyatakan bahwa kearifan ekologis yang tertanam dalam tradisi lisan Indonesia juga berperan dalam upaya pelestarian lingkungan, mencerminkan keterkaitan antara praktik budaya dan pelestarian alam. Selain itu, dari hasil penelitian Yusriati dkk. (2019), tradisi lisan Indonesia juga terkait erat dengan pendidikan karakter, seperti yang terlihat dalam tradisi Tron Tanoh di masyarakat Aceh Pidie, yang menekankan penyampaian nilai dan etika melalui penceritaan cerita dan narasi lisan. Keragaman mikrobiom lisan Indonesia di antara wanita di daerah perkotaan dan pedesaan, menurut Widyarman dkk. (2021), juga menunjukkan bagaimana tradisi lisan bahkan dapat tercermin dalam studi ilmiah, menyoroti sifat lintas disiplin dari penelitian tradisi lisan di Indonesia.

Simpulannya, penulis meyakini bahwa tradisi lisan berfungsi sebagai penghubung yang sangat penting bagi masyarakat ke masa lalu mereka yang akan sangat bermanfaat dalam mempertahankan warisan budaya, menyampaikan pengetahuan, dan memupuk rasa identitas dan kemasyarakatan. Signifikansinya mencakup hal yang sangat luas melebihi sekadar praktik budaya untuk mempengaruhi pemeliharaan bahasa, konservasi lingkungan, pendidikan karakter, dan bahkan penelitian ilmiah, menampilkan peran multiaspek dari tradisi lisan dalam masyarakat Indonesia. Untuk alasan inilah, penelitian ini dilakukan dan diseminasikan pada seminar ATL Kalimantan Selatan sebagai salah satu upaya untuk berkontribusi dalam proses dekolonialisasi budaya melalui tradisi lisan.

Kajian ini adalah Reviu Literature Sistematis atau *Systematic Literature Review (SLR)*. Objek kajiannya adalah artikel ilmiah yang dipilih sesuai dengan tujuan penulisan, yaitu melihat bagaimana tradisi lisan bisa menjadi cara untuk dekolonialisasi budaya, terutama budaya Indonesia. Artikel yang menjadi objek penelitian dipilih dengan melibatkan artikel yang dipublikasi di jurnal nasional dan internasional agar bisa mendapatkan data yang menyeluruh dan analisa yang mendalam. Dalam kajian ini, terdapat 52 artikel yang di kumpulkan secara daring melalui laman *Google Scholar* dan dibandingkan dengan mesin pencari *Publish or Perish* berdasarkan kata kunci dekolonialisasi, budaya, dan tradisi lisan. Seluruh artikel tersebut kemudian dianalisis dan dikelompokkan berdasarkan kesamaan cara dekolonialisasi dalam temuan-temuan penelitiannya. Terakhir, artikel-artikel tersebut di uraikan hasil temuannya, didiskusikan, dan diambil kesimpulan sehingga menghasilkan artikel akhir yang menyajikan rangkuman dan simpulan dari keseluruhan artikel tersebut sehingga dapat mencapai tujuan penelitian.

Setelah mengumpulkan literatur dari berbagai macam sumber terbaru dan mengklasifikasikannya sesuai dengan hasil-hasil penelitian tersebut, penulis menemukan setidaknya ada 6 cara tradisi lisan dapat dimanfaatkan dalam dekolonialisasi budaya, yaitu 1) pelestarian dan dokumentasi, 2) klaim kembali narasi, 3) revitalisasi budaya, 4) edukasi dan kampanye kesadaran, 5) pemberdayaan masyarakat, dan 6) penceritaan kolaboratif, yang akan diuraikan satu-persatu berikut ini.

Pelestarian dan Dokumentasi

Dekolonisasi budaya melalui pelestarian dan dokumentasi tradisi lisan adalah salah satu cara yang bisa dijalankan di Indonesia sebagai salah satu upaya penting dalam menjaga pengetahuan budaya dan memastikan suara-suara masyarakat didengar. Tradisi lisan, yang mencakup cerita, mitos, sejarah, dan tradisi yang disampaikan secara lisan dari generasi ke generasi, memiliki signifikansi budaya yang besar. Menurut Loko dkk. (2019), dokumentasi cerita lisan tersebut

memainkan peran penting dalam melestarikan pengetahuan dan tradisi adat yang berisiko hilang akibat modernisasi dan perubahan sosial-ekonomi lainnya. Boadu & Asase (2017) juga berpendapat bahwa dengan merekam dan mendokumentasikan sejarah lisan, informasi berharga tentang praktik obat tradisional, termasuk penggunaan tanaman obat untuk mengobati berbagai penyakit, dapat dipertahankan untuk generasi mendatang. Chebii dkk. (2020) berpendapat serupa dan berargumentasi bahwa dokumentasi ini tidak hanya membantu dalam mempertahankan sejarah praktik obat herbal yang kaya tetapi juga membantu dalam memformalkan praktik-praktik tersebut di luar tradisi lisan informal. Demikian pula, dokumentasi tradisi lisan terkait sumber daya tanaman etnobotani yang digunakan di berbagai wilayah, menurut Adhikari dkk. (2019), berkontribusi pada pelestarian keanekaragaman hayati dan meningkatkan pemahaman kita tentang praktik penyembuhan tradisional. Selain itu, Wan dkk. (2018) menambahkan bahwa dokumentasi tradisi lisan penting untuk kelangsungan hidup pengetahuan, budaya, dan tradisi adat lokal. Sejalan dengan itu, Punnam dkk. (2015) menyatakan bahwa tindakan ini berfungsi sebagai sarana untuk mencegah kehilangan informasi berharga terkait tanaman obat, praktik penyembuhan tradisional, dan aspek lain dari warisan budaya, dan menurut Wan dkk. (2018), upaya untuk mendokumentasikan tradisi lisan sangat penting dalam konteks di mana praktik-praktik ini terancam punah karena berbagai faktor.

Sebagai kesimpulan, penulis berpendapat bahwa pelestarian dan dokumentasi tradisi lisan sangat penting untuk dekolonisasi budaya dan memastikan kelangsungan pengetahuan budaya. Dengan merekam dan mendokumentasikan sejarah lisan, cerita, mitos, dan tradisi, masyarakat tidak hanya melestarikan warisan budaya berharga tetapi juga memberikan wadah bagi suara-suara yang

terpinggirkan untuk didengar dan dihargai. Proses ini sangat penting untuk menjaga keragaman dan kekayaan tradisi budaya di Indonesia.

Klaim kembali Narasi

Dekolonisasi budaya melalui klaim atau pengambil-alihan kembali dan penguatan narasi dan pandangan lokal merupakan cara yang kuat untuk menentang narasi penjajahan dominan dan memberdayakan masyarakat untuk menegaskan identitas mereka. Banerjee (2000) menyatakan bahwa dengan membagikan narasi ini melalui tradisi lisan, suara-suara yang terpinggirkan dapat diperkuat, dan distorsi historis dapat secara perlahan namun pasti diatasi. Banerjee (2000) berpendapat bahwa pengetahuan ekologis tradisional, yang terkait erat dengan perjuangan masyarakat lokal, memainkan peran penting dalam proses ini, karena tidak boleh dipisahkan dari pertempuran politik, ekonomi, dan budaya yang dihadapi masyarakat lokal. Pandangan ini didukung dengan Carroll dkk. (2019) yang menyatakan bahwa konsep Kedaulatan Data Lokal (*Indigenous Data Sovereignty/IDS*) sejalan dengan gagasan keberadaan suatu bangsa, yang menekankan keterkaitan masyarakat lokal dengan sejarah-suci mereka, tanah leluhur, dan tradisi budaya yang berkembang. Oliver dkk. (2023) menyatakan bahwa kerangka kerja ini semakin menegaskan hak masyarakat lokal untuk memiliki, mengakses, dan mengatur data tentang mereka, mengakui keberadaan yang secara inheren terdata. Selain itu, Carroll dkk. (2019) juga berpendapat bahwa dengan menyituskan teori dalam gerakan sosial yang tepat dan mengakui hubungan yang kompleks antara masyarakat lokal dengan warisan mereka dengan pendekatan yang lebih inklusif dan menghormati terhadap tata kelola data dapat dicapai dengan tradisi lisan.

Dalam ranah pendidikan, Pedro (2018) menyatakan bahwa validasi dan pemusatan cerita-cerita lokal dapat mengganggu pola penjajahan kebudayaan yang selalu berupaya untuk menekan dialog produktif masyarakat lokal. Dia mengatakan bahwa melalui pedagogi yang berseberangan budaya penjajahan, narasi-narasi lokal dapat menantang struktur hegemonik dan memberikan wadah untuk diskusi kritis yang mengakui dan menghormati berbagai sudut pandang lokal melalui tradisi lisan. Pendekatan ini tidak hanya memupuk pemahaman yang lebih dalam tentang pengalaman lokal tetapi juga mempromosikan inklusivitas dan kesetaraan dalam pengaturan pendidikan.

Sebagai kesimpulan, penulisan sangat mendukung klaim kembali dan penguatan narasi lokal sebagai langkah dan tindakan penting dalam upaya dekolonisasi budaya. Dengan memperkuat cerita-cerita dalam tradisi lisan lokal yang selama ini cenderung terpinggirkan, menentang cerita-cerita yang menguatkan penjajahan, dan mengintegrasikan sistem pengetahuan tradisional ke dalam berbagai ranah di Indonesia, masyarakat dapat merebut kembali identitas mereka sebagai warga lokal yang memiliki hak atas kemajuan kebudayaan mereka, menentang struktur penindasan, dan memupuk masyarakat yang lebih inklusif dan menghormati budaya-budaya lokal yang tersampaikan melalui tradisi lisan.

Revitalisasi Budaya

Melestarikan tradisi lisan sebagai bentuk revitalisasi budaya adalah strategi yang kuat untuk menghubungkan kembali masyarakat dengan warisan mereka, bahasa, dan tradisi, pada akhirnya memperkuat ketahanan budaya dan identitas di hadapan warisan penjajahan. Dalam hal ini, Berkes dkk. (2000) menyatakan bahwa masyarakat lokal dapat menyampaikan pengetahuan dan sudut pandang alternatif

berdasarkan praktik lokal mereka dalam penggunaan sumber daya, yang dapat menantang narasi dominan dan memberikan wadah untuk menegaskan identitas budaya mereka. Berkes dkk. (2000) meyakini bahwa dengan menemukan kembali dan merangkul pengetahuan ekologis tradisional, masyarakat dapat mengelola lingkungan mereka secara adaptif sambil merebut kembali warisan budaya mereka melalui praktik tradisi lisan. Sejalan dengan pendapat ini, Utsey dkk. (2007) menyatakan bahwa peran mekanisme penanggulangan khusus budaya dalam memfasilitasi antara masyarakat lokal dan pedesaan dengan menyoroti pentingnya faktor ketahanan tradisional, seperti dukungan sosial dan ikatan keluarga, akan sangat bermanfaat dalam mempromosikan kesejahteraan. Mereka berpendapat bahwa dengan mengintegrasikan strategi penanggulangan khusus budaya dengan praktik tradisional, masyarakat dapat menghadapi tantangan dan mempertahankan identitas budaya mereka di tengah kesulitan (Utsey dkk., 2007). Gabungan pendekatan tradisional (melalui tradisi lisan) dan kontemporer (dengan pemanfaatan pengembangan teknologi seperti media sosial) ini dengan menekankan pentingnya revitalisasi budaya dalam mempromosikan kesejahteraan holistik melalui tradisi lisan ini menurut penulis akan menjadi sangat efektif.

Dalam hal ini, Tapia, (2012) berargumentasi bahwa organisasi masyarakat memainkan peran yang sangat penting dalam membangkitkan partisipasi dan keterlibatan warga, menyediakan wadah untuk ekspresi budaya dan aksi kolektif. Dia meyakini bahwa dengan memobilisasi sumber daya budaya dan narasi, organisasi-organisasi ini berkontribusi pada pelestarian warisan dan pemberdayaan masyarakat untuk merebut kembali identitas mereka. Osei-Tutu (2022) sependapat dengan hal ini dan menyatakan bahwa melalui penceritaan cerita dan tradisi naratif, masyarakat dapat menegaskan agensinya dan menantang wacana dominan, memupuk rasa

memiliki dan kebanggaan budaya. Shea dkk. (2019) memberikan tambahan bahwa upaya revitalisasi adalah usaha yang disengaja dan terorganisir yang bertujuan untuk membangun budaya yang lebih memuaskan dengan menghidupkan kembali pengetahuan dan praktik tradisional. Mereka menyatakan bahwa dengan secara sadar mengatur proses untuk memulihkan pengalaman budaya yang pernah hilang atau sempat terganggu, masyarakat dapat melawan efek trauma historis dan mempromosikan kesejahteraan. Tradisi, menurut Dahlin & Svensson (2021), adalah konsep yang dinamis, berevolusi dalam saat ini, memungkinkan untuk adaptasi dan revitalisasi terus-menerus dari praktik budaya seperti tradisi lisan.

Sebagai kesimpulan, menyemarakkan kembali tradisi lisan sebagai bentuk revitalisasi budaya sangat penting untuk menghubungkan kembali masyarakat dengan warisan kebudayaan mereka dan memperkuat ketahanan budaya. Dengan merebut kembali narasi lokal, mengintegrasikan pengetahuan tradisional dengan praktik kontemporer, dan memfasilitasi keterlibatan masyarakat, inisiatif revitalisasi budaya dapat memberdayakan masyarakat untuk menegaskan identitas mereka dan menentang warisan penjajahan dengan pendekatan kebudayaan.

Edukasi dan Kampanye kesadaran

Temuan lain dari studi ini adalah penulis bisa menyatakan bahwa mengintegrasikan tradisi lisan ke dalam kurikulum pendidikan dan kampanye kesadaran publik merupakan langkah penting menuju mempromosikan apresiasi dan pemahaman budaya. Dengan menggabungkan tradisi lisan ke dalam kerangka pendidikan, siswa dapat mendapatkan wawasan tentang beragam sudut pandang budaya, yang memupuk pemahaman, rasa hormat, dan penghargaan

terhadap warisan masyarakat lokal dan terpinggirkan. Pernyataan ini didukung oleh pendapat Forsyth dkk. (2017) bahwa seminar pendidikan, pembelajaran pelayanan masyarakat, dan tulisan reflektif telah diidentifikasi sebagai strategi efektif untuk meningkatkan kompetensi budaya di berbagai bidang, termasuk kedokteran gigi dan kedokteran. Dengan mengintegrasikan tradisi lisan lokal ke dalam program pendidikan, siswa dapat mengembangkan pemahaman yang lebih dalam tentang keragaman budaya dan belajar untuk memberikan perawatan yang lebih sensitif secara budaya kepada masyarakat yang beragam. Mereka menyatakan bahwa pendekatan ini tidak hanya memperkaya pengalaman pendidikan tetapi juga mempromosikan inklusivitas dan kesetaraan dalam pengaturan kesehatan. Sejalan dengan ini, Veerasamy dkk. (2022) menyatakan bahwa integrasi pendidikan kesehatan gigi ke dalam kurikulum keperawatan adalah contoh lain bagaimana menggabungkan tradisi budaya dapat meningkatkan hasil pendidikan dan mempromosikan sensitivitas budaya. Dengan menyertakan konten perawatan kesehatan gigi geriatrik dalam pendidikan keperawatan, siswa dapat mengembangkan keterampilan yang diperlukan untuk memberikan perawatan komprehensif kepada orang dewasa yang lebih tua, termasuk mereka dari latar belakang budaya yang beragam. Pendekatan ini tidak hanya meningkatkan kualitas perawatan tetapi juga mempromosikan rasa hormat terhadap perbedaan budaya dalam pengaturan kesehatan.

Terkait kampanye kesadaran publik yang menyoroti pentingnya tradisi lisan dalam melestarikan warisan budaya, Alhefnawi dkk. (2021) menyatakan bahwa tradisi tersebut memainkan peran penting dalam mempromosikan apresiasi dan pemahaman budaya. Mereka berpendapat bahwa dengan menyebarkan informasi tentang pentingnya tradisi lisan, masyarakat dapat merebut kembali narasi mereka dan menentang warisan penjajahan yang telah memarginalkan

suara dan kebudayaan lokal mereka. Kampanye seperti ini dapat memupuk rasa bangga akan warisan budaya dan mendorong partisipasi aktif dalam upaya pelestarian warisan.

Sederhananya, penulis berpendapat bahwa mengintegrasikan tradisi lisan ke dalam kurikulum pendidikan dan menjalankan kampanye kesadaran publik merupakan strategi yang kuat untuk mempromosikan revitalisasi budaya dan memupuk apresiasi yang lebih dalam terhadap beragam sudut pandang budaya. Dengan terlibat dengan tradisi lisan, masyarakat dapat merebut kembali warisan mereka, memperkuat ketahanan budaya, dan bekerja menuju membangun masyarakat yang lebih inklusif dan beragam budaya sayangnya, dalam penelitian ini penulis belum menemukan penelitian-penelitian lain yang menguatkan edukasi dan kampanye selain yang sudah penulis sebutkan di atas. Ini juga semakin menguatkan betapa pentingnya pelaksanaan penelitian-penelitian tradisi lisan sebagai upaya dekolonialisasi budaya di Indonesia.

Pemberdayaan Masyarakat

Masih berhubungan dengan poin sebelumnya, pengintegrasian tradisi lisan ke dalam kurikulum pendidikan dan kampanye kesadaran publik berfungsi sebagai alat yang kuat untuk melestarikan warisan budaya dan mempromosikan keragaman budaya. Praktik ini akan mampu menyediakan wadah bagi anggota masyarakat untuk berbagi cerita dan tradisi mereka, memupuk rasa bangga, pemberdayaan, dan solidaritas di dalam masyarakat. (Buß dkk., 2017) menyatakan bahwa dengan menciptakan ruang bagi anggota masyarakat untuk berbagi tradisi lisan mereka, masyarakat (terutama masyarakat adat dan lokal) dapat terhubung kembali dengan warisan mereka, merebut kembali identitas mereka, dan menjunjukkan kekayaan latar belakang budaya mereka. Proses

berbagi cerita dan tradisi lisan lain ini memungkinkan anggota masyarakat untuk memiliki narasi mereka sendiri, memupuk rasa bangga akan warisan budaya mereka, dan mempromosikan citra diri yang positif. Selain itu, tindakan berbagi tradisi lisan dalam masyarakat dapat mengarah pada pemberdayaan. Berkes dkk. (2000) menyatakan bahwa dengan memberikan individu platform untuk menyuarakan pengalaman dan pandangan mereka, mereka diberdayakan untuk menegaskan identitas mereka dan menantang narasi dominan yang mungkin telah menggeser ruang bagi mereka untuk mengembangkan kebudayaan mereka sendiri. Pemberdayaan melalui tradisi lisan berupa cerita dapat menjadi transformatif, memungkinkan anggota masyarakat untuk merebut kembali kekuasaan atas warisan budaya mereka dan berkontribusi pada pelestarian tradisi mereka.

Penyampaian pengetahuan lintas generasi menurut penulis juga merupakan hasil penting lainnya dari mengintegrasikan tradisi lisan ke dalam kurikulum pendidikan dan kampanye kesadaran publik. Pendapat ini didukung oleh Dekel & Goldblatt (2008) yang menyatakan bahwa dengan berbagi cerita dan tradisi antar generasi, masyarakat dapat memastikan kelangsungan praktik dan nilai budaya. Penyampaian pengetahuan dalam bentuk tradisi lisan ini dari para tua kepada generasi muda tidak hanya melestarikan warisan budaya tetapi juga memperkuat ikatan masyarakat dan memupuk rasa memiliki dan kontinuitas di dalam masyarakat.

Selain itu, berbagi tradisi lisan mempromosikan solidaritas di dalam masyarakat. Penelitian Gómez-Baggethun dkk. (2010) menemukan bahwa dengan bersatu untuk merayakan dan menghormati warisan budaya mereka, anggota masyarakat membangun hubungan dan hubungan berdasarkan pengalaman dan nilai bersama. Rasa solidaritas ini menciptakan lingkungan yang mendukung di mana individu merasa

terhubung satu sama lain dan bersatu dalam upaya mereka untuk melestarikan dan mempromosikan tradisi budaya mereka.

Sebagai kesimpulan, penulis meyakini bahwa menyediakan wadah bagi anggota masyarakat untuk berbagi cerita dan tradisi mereka melalui tradisi lisan adalah cara yang efektif untuk melestarikan warisan budaya dan mempromosikan keragaman budaya. Dengan memupuk rasa bangga, pemberdayaan, dan solidaritas di dalam masyarakat, mempromosikan penyampaian pengetahuan lintas generasi, dan memperkuat ikatan masyarakat, pemberian wadah untuk melestarikan tradisi lisan memiliki peran yang sangat penting dalam pelestarian dan keragaman budaya.

Penceritaan Kolaboratif

Dalam proses dekolonisasi budaya dengan tradisi lisan, mendorong proses penceritaan kolaboratif di mana anggota masyarakat berkontribusi dengan narasi dan interpretasi mereka dapat memiliki dampak mendalam dalam memupuk inklusivitas dan keragaman perspektif dalam wacana budaya. Dengan menyediakan platform bagi individu untuk berbagi cerita dan tradisi mereka, rasa bangga, pemberdayaan, dan solidaritas dapat dibangun di dalam masyarakat.

Salah satu pelaksanaannya adalah dengan melaksanakan tradisi lisan dengan proses penceritaan kolaboratif yang nantinya akan menawarkan ruang bagi anggota masyarakat untuk secara aktif berpartisipasi dalam membentuk narasi warisan budaya mereka. Bietti dkk. (2018) menyatakan bahwa keterlibatan ini memungkinkan individu untuk berkontribusi dengan perspektif dan interpretasi unik mereka, memperkaya pemahaman kolektif tentang sejarah dan tradisi bersama mereka. Melalui penceritaan kolaboratif, suara

lokal yang beragam diperkuat, dan representasi yang lebih inklusif dari pengalaman budaya muncul, mempromosikan apresiasi yang lebih dalam terhadap kekayaan dan kompleksitas perspektif yang berbeda. Sejalan dengan itu, Gone (2021) menemukan bahwa tindakan berbagi cerita dan tradisi dalam kerangka kolaboratif dapat menghasilkan rasa pemberdayaan di antara anggota masyarakat. Dia menyatakan bahwa dengan terlibat dalam proses penceritaan, individu diberdayakan untuk merebut kembali kuasa atas narasi mereka, menentang wacana dominan yang selama ini muncul dari kebudayaan luar yang masuk ke daerah mereka, dan menegaskan identitas mereka. Pemberdayaan melalui cerita dalam bentuk tradisi lisan ini tidak hanya memperkuat suara individu tetapi juga memupuk rasa pemberdayaan kolektif di dalam masyarakat, memungkinkan anggota untuk memperkuat dan menjaga warisan budaya mereka.

Penyampaian pengetahuan lintas generasi (yang sudah kita bahas pada poin sebelumnya) juga merupakan hasil penting lainnya dari proses penceritaan kolaboratif. Mundel & Chapman (2010) berargumentasi bahwa dengan berbagi cerita antar generasi melalui tradisi lisan misalnya, masyarakat memastikan kelangsungan praktik dan nilai budaya, melestarikan tradisi untuk generasi mendatang. Penyampaian pengetahuan ini memupuk rasa koneksi dan kontinuitas di dalam masyarakat, memperkuat ikatan antara kelompok usia yang berbeda, dan mempromosikan rasa identitas dan kepemilikan bersama.

Penceritaan kolaboratif menurut penulis juga akan mempromosikan solidaritas di dalam masyarakat. Menurut Buehlmann dkk. (2008), dengan bersatu untuk berbagi dan merayakan warisan budaya mereka dalam bentuk tradisi lisan, anggota masyarakat membangun hubungan berdasarkan pengalaman dan nilai bersama dalam satu kebudayaan. Rasa

solidaritas ini menciptakan lingkungan yang mendukung di mana anggota masyarakat atau adat menjadi merasa terhubung satu sama lain sehingga dapat memupuk rasa persatuan dan saling menghormati.

Secara singkat, penulis berpendapat bahwa mendorong proses penceritaan kolaboratif di dalam masyarakat merupakan strategi yang efektif untuk dekolonisasi budaya dengan tradisi lisan. Dengan menyediakan wadah bagi anggota masyarakat untuk berbagi cerita dan tradisi mereka, inklusivitas dan keragaman perspektif dapat dipromosikan, menghasilkan rasa bangga, pemberdayaan, dan solidaritas di dalam masyarakat. Melalui penceritaan kolaboratif, masyarakat dapat memiliki dan mengontrol narasi yang ada dalam masyarakat mereka, menjaga warisan kebudayaan mereka, dan menanamkan pemahaman yang lebih dalam dan penghargaan terhadap bermacam-macam pola pandang berdasarkan kebudayaan lokal, bukan berdasarkan pemahaman yang ditinggalkan oleh penjajah di masa kolonialisme..

Simpulan

Dari uraian dan diskusi temuan di atas, penulis dapat melihat bagaimana tradisi lisan dapat dimanfaatkan dalam proses dekoloniasilasi budaya dengan pelestarian dan dokumentasi, pengambilan kembali narasi, revitalisasi budaya, pendidikan dan kesadaran, pemberdayaan masyarakat, dan penceritaan kolaboratif. Pelestarian dan dokumentasi tradisi lisan merupakan salah satu hal yang penting untuk menjaga pengetahuan budaya. Selain itu, tindakan ini juga bisa digunakan untuk memastikan suara-suara masyarakat didengar. Pengambilalihan kembali narasi atau diskusi lokal, akan sangat bermanfaat dan berguna untuk menantang narasi penjajahan dominan yang selama ini telah ada di negeri kita tercinta. Tindakan ini juga bisa meningkatkan upaya

Pemberdayaan masyarakat lokal agar bisa terlibat secara aktif dalam proses dekolonialisasi tersebut. Revitalisasi budaya melalui tradisi lisan juga telah terbukti memberikan efek positif dalam rangka menghubungkan kembali masyarakat dengan warisan kebudayaan mereka. Tindakan lainnya seperti integrasi tradisi lisan dalam pendidikan dan kampanye kesadaran publik juga telah terbukti bermanfaat dalam mempromosikan apresiasi dan pemahaman terhadap budaya lokal. Pemberdayaan masyarakat melalui berbagi tradisi lisan, berdasarkan temuan-temuan di atas, juga akan sangat bermanfaat dalam upaya memupuk rasa bangga, nasionalisme, dan solidaritas terhadap kebudayaan lokal. Penceritaan kolaboratif, di sisi lain, terbukti bisa memperkaya wacana budaya dengan inklusivitas dan keragaman cara pandang atau perspektif masyarakat terhadap kebudayaan lokal. Dengan demikian, pemanfaatan tradisi lisan merupakan strategi yang sangat penting dan akan memberikan pengaruh yang besar dalam proses dekolonisasi budaya dan memberikan pemahaman yang lebih dalam dan menarik tentang warisan budaya Indonesia yang sangat kaya. Berdasarkan hasil penelitian ini, ada beberapa saran yang dapat diberikan oleh penulis:

1. Mendorong lebih banyak inisiatif pelestarian dan dokumentasi tradisi lisan karena pentingnya pengembangan program dan proyek yang lebih banyak untuk merekam dan mendokumentasikan tradisi lisan lokal, sehingga pengetahuan budaya dapat dilestarikan dan suara-suara masyarakat dapat didengar.
2. Mendukung inisiatif pengambilanalihan narasi sebagai upaya untuk mendukung dan mendorong masyarakat lokal untuk mengambil alih kontrol atas narasi mereka sendiri, dengan memberikan platform dan dukungan untuk memperkuat suara-suara kebudayaan lokal yang

sempat terpinggirkan dan menolak dominasi narasi penjajahan.

3. Mendukung program-program yang memfasilitasi pembangunan kembali hubungan masyarakat lokal dengan warisan budaya mereka melalui tradisi lisan, seperti festival budaya, lokakarya tradisional, dan proyek revitalisasi budaya yang didukung oleh masyarakat lokal tersebut.
4. Mendorong integrasi tradisi lisan dalam kurikulum pendidikan dan kampanye kesadaran publik untuk mempromosikan pemahaman yang lebih dalam tentang keragaman budaya dan memupuk apresiasi terhadap warisan budaya lokal yang harus mengakar kuat.
5. Mendukung inisiatif yang memungkinkan masyarakat lokal untuk berbagi cerita dan tradisi mereka, sehingga memupuk rasa bangga, pemberdayaan, dan solidaritas di dalam masyarakat.
6. Mendorong praktik penceritaan kolaboratif di mana anggota masyarakat berkontribusi dengan narasi dan interpretasi mereka berdasarkan wawasan kebudayaan lokal mereka, sehingga memperkaya wacana budaya dengan inklusivitas dan keragaman perspektif terhadap kebudayaan lokal dan nasional.

Daftar Rujukan

Adhikari, M., Thapa, R. K., Kunwar, R. M., Devkota, H. P., & Poudel, P. (2019). Ethnomedicinal Uses of Plant Resources in the Machhapuchchhre Rural Municipality of Kaski District, Nepal. *Medicines*, *6*(2), 69. https://doi.org/10.3390/medicines6020069

Alfarisy, F., Ratna, M. P., Girindra, P. A. R., & Pradita, D. A. (2021). Oral Tradition and the Tourism Village Development. *E3s Web of Conferences*, *317*, 02019. https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131702019

Alhefnawi, M. A. M., Dano, U. L., & Istanbouli, M. J. (2021). Perception of Students and Their Households Regarding the Community Role in Urban Heritage Conservation in Saudi Arabia. *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, *13*(2), 317–334. https://doi.org/10.1108/jchmsd-04-2021-0078

Banerjee, S. B. (2000). Whose Land Is It Anyway? National Interest, Indigenous Stakeholders, and Colonial Discourses. *Organization & Environment*, *13*(1), 3–38. https://doi.org/10.1177/1086026600131001

Berkes, F., Colding, J., & Folke, C. (2000). Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. *Ecological Applications*, *10*(5), 1251. https://doi.org/10.2307/2641280

Bietti, L. M., Tilston, O., & Bangerter, A. (2018). Storytelling as Adaptive Collective Sensemaking. *Topics in Cognitive Science*, *11*(4), 710–732. https://doi.org/10.1111/tops.12358

Boadu, A. A., & Asase, A. (2017). Documentation of Herbal Medicines Used for the Treatment and Management of Human Diseases by Some Communities in Southern Ghana. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, *2017*, 1–12. https://doi.org/10.1155/2017/3043061

Bolles, A. L. (2023). Decolonizing Anthropology. *American Ethnologist*, *50*(3), 519–522. https://doi.org/10.1111/amet.13199

Buehlmann, M., Frei, R., Fenner, L., Dangel, M., Flückiger, U., & Widmer, A. F. (2008). Highly Effective Regimen for Decolonization of Methicillin-Resistant: Staphylococcus Aureus Carriers. *Infection Control and Hospital*

Epidemiology, *29*(6), 510–516. https://doi.org/10.1086/588201

Bußß, C., Entringer, S., Moog, N. K., Toepfer, P., Fair, D. A., Simhan, H. N., Heim, C., & Wadhwa, P. D. (2017). Intergenerational Transmission of Maternal Childhood Maltreatment Exposure: Implications for Fetal Brain Development. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, *56*(5), 373–382. https://doi.org/10.1016/j.jaac.2017.03.001

Carroll, S. R., Rodriguez-Lonebear, D., & Martinez, A. O. (2019). Indigenous Data Governance: Strategies From United States Native Nations. *Data Science Journal*, *18*(1), 31. https://doi.org/10.5334/dsj-2019-031

Chaudhuri, M. M., Mkumba, L., Raveendran, Y., & Smith, R. D. (2021). Decolonising Global Health: Beyond 'Reformative' Roadmaps and Towards Decolonial Thought. *BMJ Global Health*, *6*(7), e006371. https://doi.org/10.1136/bmjgh-2021-006371

Chebii, W. K., Muthee, J. K., & Kiemo, K. (2020). The Governance of Traditional Medicine and Herbal Remedies in the Selected Local Markets of Western Kenya. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *16*(1). https://doi.org/10.1186/s13002-020-00389-x

Cullen, P., Mackean, T., Worner, F., Wellington, C., Longbottom, H., Coombes, J., Bennett-Brook, K., Clapham, K., Ivers, R., Hackett, M. L., & Longbottom, M. (2020). Trauma and Violence Informed Care Through Decolonising Interagency Partnerships: A Complexity Case Study of Waminda's Model of Systemic Decolonisation. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *17*(20), 7363. https://doi.org/10.3390/ijerph17207363

Dahlin, J., & Svensson, E. (2021). Revitalizing Traditional Agricultural Practices: Conscious Efforts to Create a More Satisfying Culture. *Sustainability*, *13*(20), 11424. https://doi.org/10.3390/su132011424

Datta, R. (2017). Decolonizing Both Researcher and Research and Its Effectiveness in Indigenous Research. *Research Ethics*, *14*(2), 1–24. https://doi.org/10.1177/1747016117733296

Dekel, R., & Goldblatt, H. (2008). Is There Intergenerational Transmission of Trauma? The Case of Combat Veterans' Children. *American Journal of Orthopsychiatry*, *78*(3), 281–289. https://doi.org/10.1037/a0013955

Dupuis-Rossi, R. (2020). Resisting the "Attachment Disruption" of Colonisation Through Decolonising Therapeutic Praxis: Finding Our Way Back to the Homelands Within. *Psychotherapy and Counselling Journal of Australia*, *8*(2). https://doi.org/10.59158/001c.71234

Finkel, M. L., Temmerman, M., Suleman, F., Barry, M., Salm, M., Binagwaho, A., & Kilmarx, P. H. (2022). What Do Global Health Practitioners Think About Decolonizing Global Health? *Annals of Global Health*, *88*(1). https://doi.org/10.5334/aogh.3714

Forsyth, C., Irving, M., Tennant, M., Short, S., & Gilroy, J. (2017). Teaching Cultural Competence in Dental Education: A Systematic Review and Exploration of Implications for Indigenous Populations in Australia. *Journal of Dental Education*, *81*(8), 956–968. https://doi.org/10.21815/jde.017.049

Fraser, S., Mackean, T., Grant, J., Hunter, K., Ryder, C., Kelly, J., Holland, A. J. A., Griffin, B., Clapham, K., Teague, W. J., Darton, A., & Ivers, R. (2022). Patient Journey Mapping to Investigate Quality and Cultural Safety in Burn Care for Aboriginal and Torres Strait Islander Children and Families – Development, Application and Implications. *BMC Health Services Research*, *22*(1). https://doi.org/10.1186/s12913-022-08754-0

Gómez-Baggethun, E., Mingorría, S., Reyes-García, V., Calvet, L., & Montes, C. (2010). Traditional Ecological Knowledge Trends in the Transition to a Market Economy: Empirical Study in the Doñana Natural Areas. *Conservation Biology*,

24(3), 721–729. https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2009.01401.x

Gone, J. P. (2021). Decolonization as Methodological Innovation in Counseling Psychology: Method, Power, and Process in Reclaiming American Indian Therapeutic Traditions. *Journal of Counseling Psychology*, *68*(3), 259–270. https://doi.org/10.1037/cou0000500

Held, M. (2019). Decolonizing Research Paradigms in the Context of Settler Colonialism: An Unsettling, Mutual, and Collaborative Effort. *International Journal of Qualitative Methods*, *18*, 160940691882157. https://doi.org/10.1177/1609406918821574

Heleta, S. (2022). Critical Review of the Policy Framework for Internationalisation of Higher Education in South Africa. *Journal of Studies in International Education*, *27*(5), 817–833. https://doi.org/10.1177/10283153221121395

Letchamanan, H., Abdullah, N. S. M., & Fadzil, K. S. (2021). Language Education for Orang Asli Children in Malaysia. *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, *29*(S3). https://doi.org/10.47836/pjssh.29.s3.23

Loko, Y. L. E., Fagla, S. M., Orobiyi, A., Glinma, B., Toffa, J., Koukoui, O., Djogbenou, L., & Gbaguidi, F. (2019). Traditional Knowledge of Invertebrates Used for Medicine and Magical–religious Purposes by Traditional Healers and Indigenous Populations in the Plateau Department, Republic of Benin. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *15*(1). https://doi.org/10.1186/s13002-019-0344-x

Mosley, D. V. (2024). *Moving Psychology Toward Anticolonial Queer Futures.* 369–388. https://doi.org/10.1037/0000376-016

Mundel, E., & Chapman, G. E. (2010). A Decolonizing Approach to Health Promotion in Canada: The Case of the Urban Aboriginal Community Kitchen Garden Project.

Health Promotion International, *25*(2), 166–173. https://doi.org/10.1093/heapro/daq016

Ojo, O. T. (2023). Decolonizing Nigerian Educational System as an Impetus for a Holistic Development. *British Journal of Education*, *11*(9), 1–15. https://doi.org/10.37745/bje.2013/vol11n9115

Oliver, G., Cranefield, J., & Lewellen, M. J. (2023). Understanding Data Culture/S: Influences, Activities, and Initiatives: An Annual Review of Information Science and Technology (ARIST) Paper. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, *75*(3), 201–214. https://doi.org/10.1002/asi.24737

Osei-Tutu, A. A. Z. (2022). Developing African Oral Traditional Storytelling as a Framework for Studying With African Peoples. *Qualitative Research*, *23*(6), 1497–1514. https://doi.org/10.1177/14687941221082263

Pedro, T. S. (2018). Abby as Ally: An Argument for Culturally Disruptive Pedagogy. *American Educational Research Journal*, *55*(6), 1193–1232. https://doi.org/10.3102/0002831218773488

Perrin-Stowe, T., Horner, M., Coon, J. J., Lynch, L., Flamingh, A. d., Alexander, N., Golebie, E., Swartz, T. M., Bader, A. C., & Halsey, S. J. (2023). "Where Do I Even Start?" Recommendations for Faculty Diversifying Syllabi in Ecology, Evolution, and the Life Sciences. *Ecology and Evolution*, *13*(1). https://doi.org/10.1002/ece3.9719

Punnam, ChanderM., KartickChinnaiah, & VijayachariPaluru. (2015). Medicinal Plants Used by the Nicobarese Inhabiting Little Nicobar Island of the Andaman and Nicobar Archipelago, India. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, *21*(7), 373–379. https://doi.org/10.1089/acm.2014.0118

Robot, K. Y. (2019). Maintaining Minahasan Languages Through Oral Tradition. *Kajian Linguistik*, *7*(1). https://doi.org/10.35796/kaling.7.1.2019.24773

Ryder, C., Mackean, T., Ullah, S., Burton, H., Halls, H., McDermott, D., & Edmondson, W. (2019). Development and Validation of a Questionnaire to Measure Attitude Change in Health Professionals After Completion of an Aboriginal Health and Cultural Safety Training Programme. *The Australian Journal of Indigenous Education*, *48*(1), 24–38. https://doi.org/10.1017/jie.2017.37

Sentana, G. D. D., Cika, I. W., Suarka, I. N., & Kusuma, I. N. W. (2021). Permas Oral Traditions Function in Mundeh Traditional Village. *International Journal of Linguistics Literature and Culture*, *7*(1). https://doi.org/10.21744/ijllc.v7n1.1144

Shea, H., Mosley-Howard, G. S., Baldwin, D., Ironstrack, G., Rousmanière, K., & Schroer, J. (2019). Cultural Revitalization as a Restorative Process to Combat Racial and Cultural Trauma and Promote Living Well. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, *25*(4), 553–565. https://doi.org/10.1037/cdp0000250

Sianturi, M., Lee, J. S., & Cumming, T. M. (2022). Using Technology to Facilitate Partnerships Between Schools and Indigenous Parents: A Narrative Review. *Education and Information Technologies*, *28*(5), 6141–6164. https://doi.org/10.1007/s10639-022-11427-4

Simmonds, S., & Ajani, O. A. (2022). Restorative Learning for Fostering a Decolonised Curriculum Attuned to Sustainable Teacher Education. *Journal of Education*, *88*, 1–17. https://doi.org/10.17159/2520-9868/i88a09

Stevens-Uninsky, M., Barkhad, A., MacDonald, T., Perez, A., & Mbuagbaw, L. (2023). Decolonization in Sexual and Reproductive Health Research Methods: Protocol for a Scoping Review. *Jmir Research Protocols*, *12*, e45771. https://doi.org/10.2196/45771

Tapia, M. (2012). Marching to Different Tunes: Commitment and Culture as Mobilizing Mechanisms of Trade Unions and Community Organizations. *British Journal of Industrial*

Relations, *51*(4), 666–688. https://doi.org/10.1111/j.1467-8543.2012.00893.x

Thaman, K. H. (2003). Decolonizing Pacific Studies: Indigenous Perspectives, Knowledge, and Wisdom in Higher Education. *The Contemporary Pacific*, *15*(1), 1–17. https://doi.org/10.1353/cp.2003.0032

Tolia-Kelly, D. P., & Raymond, R. (2019). Decolonising Museum Cultures: An Artist and a Geographer in Collaboration. *Transactions of the Institute of British Geographers*, *45*(1), 2–17. https://doi.org/10.1111/tran.12339

Uniawati, U. (2021). *The Face of Nature in Massureq Oral Tradition*. https://doi.org/10.4108/eai.25-11-2020.2306728

Utsey, S. O., Bolden, M. A., Lanier, Y., & Williams, O. (2007). Examining the Role of Culture-Specific Coping as a Predictor of Resilient Outcomes in African Americans From High-Risk Urban Communities. *Journal of Black Psychology*, *33*(1), 75–93. https://doi.org/10.1177/0095798406295094

Veerasamy, A., Lyons, K., Crabtree, I., & Brunton, P. (2022). Geriatric Oral Health Care Content and Barriers to Its Incorporation in Undergraduate Nursing Curricula: New Zealand Survey. *Journal of Dental Education*, *87*(1), 70–77. https://doi.org/10.1002/jdd.13088

Wan, R., Renganathan, S., & Kral, I. (2018). Tekná– A Vanishing Oral Tradition Among the Kayan People of Sarawak, Malaysian Borneo. *Indonesia and the Malay World*, *46*(135), 218–234. https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1457617

Wang, S.-C. (2020). Museum Coloniality: Displaying Asian Art in the Whitened Context. *International Journal of Cultural Policy*, *27*(6), 720–737. https://doi.org/10.1080/10286632.2020.1842382

Widyarman, A. S., Theodorea, C. F., Udawatte, N. S., Drestia, A. M., Bachtiar, E. W., Astoeti, T. E., & Bachtiar, E. W.

(2021). Diversity of Oral Microbiome of Women From Urban and Rural Areas of Indonesia: A Pilot Study. *Frontiers in Oral Health*, *2*. https://doi.org/10.3389/froh.2021.738306

Yusriati, Sibarani, R., Zein, T. T., & Mulyadi. (2019). *Exploring the Values of Character Education in the Tradition of Tron Tanoh in Aceh Pidie Community*. https://doi.org/10.2991/icssis-18.2019.44

Filosofi Cerita Rakyat Bali "Men Brayut": Suatu Kajian Linguistik Fungsional Sistemik

I Ketut Suardana

Latar belakang

Teks *Mẽn Brayut* merupakan teks warisan budaya Masyarakat Bali yang diturunkan secara lisan oleh para leluhur Masyarakat Bali. Sebagai ciri khas teks lisan, teks ini diturunkan dari generasi ke generasi dengan berbagai versi yang bisa dilihat secara sintaksis dan semantik. Walaupun demikian, teks lisan bertujuan mengembangkan nilai moral kepada masyarakat setempat yang didukung dengan nilai-nilai etika dan estetika (Pudentia, 2015). Teks lisan yang sering dipahami sebagai tradisi lisan mempunyai hubungan antara kebijakan atau kebudayaan masyarakat lokal dengan perilaku di masyarakat. Oleh karena itu, tradisi lisan menjadi suatu media yang digunakan menyampaikan suatu ide atau gagasan kepada masyarakat (Wati, 2023; Kartika dan Soraya, 2021).

Teks *Mẽn Brayut* memaparkan kehidupan sebuah keluarga yang ditokohi oleh Mẽn Brayut sebagai seorang ibu rumah tangga yang mempunyai anak delapan belas dengan berbagai umur, dari yang masih menyusui hingga umur dewasa. Bahkan, Mẽn Brayut sedang hamil hamil besar yang akan segera melahirkan anak. Mẽn Brayut selalu bersama anak-anaknya, ada yang digendong, pegang tangan, dan dirangkul. Pekerjaan Mẽn Brayut hanya membesarkan anak-anaknya dengan penuh kasih sayang di rumah. Ketika anak-anaknya tidur pada malam

hari, semua anaknya tidur di satu tempat dengan gaya tidur berbeda-beda. Suatu ketika pada saat Hari Raya Galungan, suaminya mempersiapkan persiapan upacara seperti; sesajen dan makanan. Mẽn Brayut lapar lalu memkan nasi hingga semua makanan habis. Suaminya, Pan Brayut sangat marah atas kejadian itu karena makanan yang akan dimakan oleh suaminya dan anak-anak sudah dihabiskan oleh Mẽn Brayut. Pan Brayut memaki-maki Mẽn Brayut dengan kata-kata "Kamu hanya makan-makan saja, kamu tidak berguna, kamu hanya hamil terus, tidak pernah bekerja'. Mendengar kata-kata itu, Men Brayut sangat kesal dengan perilaku suaminya. Akan tetapi, Mẽn Brayut tetap bersabar dan memaafkan suaminya. Singkat cerita, semuan anaknya semakin tumbuh dan berkembang dengan baik dan ada sudah berkeluarga. Anak-anak yan sudah dewasa mempunyai kehidupan yang bahagia dan mempunyai banyak uang. Anak, menantu semua hormat dengan Mẽn Brayut dan Pan Brayut (Suwija dkk, 2019).

Keberadaa teks lisan tersebut juga didukung okeh adanya Patung atau Relief Mẽn Brayut di sejumlah pura di Bali. Patung atau arca Mẽn Brayut ditemukan di Candidasa, Desa Bugbug Karangasem-Bali, Desa Jagaraga- Singaraja Bali, Desa Suka Wati Gianyar Bali, dan lain-lain. Keberadaan Arca Mẽn Brayut diinterpretasikan secara berbeda-beda oleh Masyarakat Bali. Perbedaan pemberian makna (semiosis) atas teks lisan Mẽn Brayut dipengaruhi oleh versi atau sudut pandang penutur teks tersebut dan latar belakang masyarakat yang mengkonsumsi teks. Teks lisan merupakan suatu tuturan yang menggunakan simbol-simbol atau kode-kode yang diselipkan dalam bahasa sehingga pesan yang disampaikan dalam teks lisan secara tidak langsung (Danesi, 2004; Haris dan Amalia, 2018).

Teks lisan Mẽn Brayut bisa dimaknai secara berbeda karena sebuah teks mempunyai otoritas. Jadi, semua orang bisa memberikan makna sebuah teks berdasarkan pada

pengalamannya. Pengalaman itu lah yang melatar-belakangi munculnya teks lisan dengan versi-versi yang berbeda. Masyarakat Bugbug dan sekitarnya mempercayai bahwa Dewa (Sinar Suci Tuhan) yang dimanifestasikan sebagai patung Mẽn Brayut dipercayai sebagai Dewa yang mampu memberikan keturunan sehingga banyak masayarakat sekitar sembahyang memohon keturunan. Di pihak lain, teks Mẽn Brayut diinterpretasikan sebagai konsep "banyak anak banyak rezeki" terutama pada jaman dahulu karena semakin banyak anak yang bisa diberdayakan di bidang pertanian, semakin banyak dapat rezeki (Utama, 2017). Pandangan lainnya seperti Mudra (2011), teks Mẽn Brayut dijadikan sebagai suatu inspirasi dalam pembuatan karya seni. Kisah Mẽn Brayut dipandang sudah tidak relevan dengan keadaan sekarang karena cerita tersebut dikaitkan dengan program keluarga berencana (KB).

Octariza (2019) memandang bahwa teks Mẽn Brayut bukan hanya sebuah teks biasa, tetapi teks tersebut mempunyai makna yang filosofi seorang ibu. Teks Mẽn Brayut diwujudkan dalam bentuk patung yang menyatakan suatu simbolik, yaitu seorang ibu yang baik hati, mempunyai naluri seorang ibu yang sangat tinggi. Mẽn Brayut diwujudkan dalam bentuk ikon sebagai seorang ibu idaman bagi semua umat manusia. Pandangan tersebut sejalan dengan Suardana (2021) dengan melakukan penelitian teks Mẽn Brayut dari sudut Pandang Linguistik Fungsional Sistemik dengan metode kualitatif. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa teks Mẽn Brayut mempunyai makna yang sangat dalam kehidupan sosial. Hasil penelitian tersebut berkaitan dengan teologi, yaitu menyatakan betapa cintanya Tuhan kepada semua manusia. Tuhan selalu melindungi manusia dengan cara memberikan rezeki.

Berdasarkan penelitian-penelitian teks Mẽn Brayut di atas, penulis belum menemukan nilai filosofi yang bisa dilihat dari sudut komprehensif karena teks Mẽn Brayut diwujudkan

dengan patung dan relief yang berkaitan unsur-unsur lainnya. Keberadaan teks lisan pasti mempunyai korelasi tertentu dengan perwujudannya. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan menggali nilai filosofi yang lebih mendalam atas teks Mẽn Brayut. Penelitian ini juga dikategorikan sebagai penelitian lanjutan yang dilakukan oleh Suardana (2011). Penelitian ini mengeksplorasi makna yang terkandung di dalam teks di bidang pendidikan karakter, pariwisata, budaya, dan linguisti.

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teory Linguistik Fungsional Sistemik (LFS). Pemilihan teori ini didasari oleh kajian bahasa yang memerlukan keberadaan konteks sosial. Teori LFS merupakan ilmu bahasa yang mempunyai makna atau fungsi berdasarkan konteks sosial dan ideologi (Halliday, 1978). Konteks dan bahasa memegang peranan yang sangat penting dalam penentuan makna (Suardana, 2023). Bahasa diinterpretasikan sebagai bahasa verbal dan bahasa nonverbal. Bahasa verbal direalisasikan dalam tuturan, sedangkan bahasa nonverbal direalisasikan dalam bentuk kepercayaan, simbol, gerak tubuh, dan lain-lain. Kepercayaan Masyarakat Bali yang dimanifestasikan dalam bentuk arca atau patung. Konteks sosial berkaitan dengan konteks situasi dan konteks budaya Masyarakat Bali. Ideologi merupakan seperangkat kepercayaan masyarakat yang dipegang secara kuat, untuk mencapai tujuan sosial masyarakat, mengevaluasi tindakan-tindakan sosial, meluruskan perilaku-perilaku sosial untuk mencapai tujuan yang tepat sasaran (Saragih, Khariana, dan Batubara, 2024).

Pemahaman konteks didukung oleh teori semiotik yang dikemukakan oleh Peirce yang dikenal dengan triadik yang meliputi; representasi, objek, dan interpretasi (Udilawati dan Hasan, 2022). Representasi merupakan makna atau suatu realisasi atas objek. Objek adalah entitas yang digunakan mewakili suatu pesan. Interpretasi adalah semiosis yang

ditentukan oleh pengkajian konteks sosial dan ideologi. Semiosis suatu teks harus melalui proses rekonstruksi konteks sesuai dengan konteks yang berlangsung.

Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, kajian ini merupakan telaah linguistik fungsional yang memberikan dampak positif pada multidisiplin ilmu seperti; analisis wacana, pendidikan, pariwisata, dan bahasa kebudayaan. Dengan demikian, kajian ini memberikan signifikasi kepada Masyarakat Bali sehingga bahasa nonverbal yang diwujudkan dengan tanda-tanda pada teks bisa mengedukasi semua masyarakat dengan meminimalkan subjektivitas.

Kajian ini menggunakan model telaah yang meliputi; penentuan fenomena sosial atas interpretasi teks lisan *Mẽn Brayut*, penentuan masalah, pengidentifikasian sumber bahasa verbal dan bahasa non-verbal, pemahaman konteks sosial, kajian dengan teori LFS, dan penyajian hasil. Kajian ini melihat fenomena bahwa filosofi teks Mẽn Brayut masih ditafsirkan secara subjektif. Penulis tidak mendapatkan pemahaman yang sangat memuaskan sehingga peneliti tetap mencermati persepsi-persepsi yang berkembang di masyarakat. Oleh karena itu, penulis merumuskan masalah kajian ini, yaitu mengeksplorasi nilai-nilai filosofi teks Mẽn Brayut.

Penulis menggunakan metode kepustakaan, yaitu mencermati teks lisan yang ditulis ole Suwija dkk. Klausa-klausa tek lisan tersebut dikaji secara seksama dengan teori SFL yang dikemukakan oleh Halliday (2014), yaitu kajian metafungsi. Dari sekian jumlah kalimat yang digunakan di dalam teks, hanya lima cuplikan yang dipilih sebagai suatu kajian berdasarkan struktur teks. Kelima cuplikan yang diambil merupakan perwakilan teks. Cuplikan terdiri atas sejumlah klausa yang diberikan kode sebagai Teks I- V. Konteks situasi dikaitkan dengan sejumlah aspek seperti; di mana Patung Mẽn Brayut ditempatkan, untuk apa dibuat, bagaimana patung

tersebut diperlakukan, dan lain-lain. Konteks budaya berkaitan dengan budaya, norma, estetika yang dimiliki oleh masyarakat setempat.

Teks Mẽn Brayut direkonstruksi berdasarkan konteks baru untuk menemukan makna teks yang sesuai dengan konteks yang mengikutinya. Rekonstruksi konteks seide dengan pandangan Peirce (Hoed, 2011), yaitu teori semiotika triadik. Oleh karena itu, kajian konteks didukung oleh Peirce karena kedua teori tersebut mengacu pada konteks situasi untuk semiosis, yaitu; representasi, objek, dan interpretasi. Representasi dibagi menjadi tiga; (i) sinsign, (ii) qualisign, dan (iii) legisign. Objek dikelasifikasikan menjadi tiga, yaitu; (i) indeks, (ii) ikon, dan (iii) simbol. Interpretasi merupakan poses pemberian makna berdasarkan konteks yang meliputi; (i) rheme (ii) deci sign, and (iii) argument

Hasil analisis disajikan dalam bentuk naratif, yaitu menyajikan lima teks, yaitu Teks I-V dengan dua bahasa, yaitu Bahasa Bali dan Bahasa Indonesia. Bahasa Bali sebagai bahasa sumber dan Bahasa Indonesia sebagai bahasa target. Gambar Patung Men Brayut juga disajikan di dalam kajian ini untuk mendukung penjelasan bahasa verbal.

Teks lisan Mẽn Brayut versi Suwija dkk

Teks lisan Mẽn Brayut versi Suwija dkk dikategorikan sebagai teks naratif karena secara struktur teks tersebut memenuhi kriteria sebagai teks naratif seperti; pendahuluan, komplikasi, evaluasi reorientasi, dan koda. Selain secara struktur, teks terebut juga melibatkan bahasa dialogis yang melibatkan dua tokoh, yakni Mẽn Brayut dan Pan Brayut (Noormaliah, 2020; Asfar, 2016). Ada lima kutipan yang diambil dari teks Men Brayut versi Suwij dkk dijabarkan dibawah ini.

Teks I

Kacarita ada anak makurenan madan Mẽn Brayut lan Pan Brayut ngelah panak pelukutus. Ada masi nu di belingan. Makejang gegaenẽ demaka anggona ngidupin panak-panaknẽ.

'Diceritakan ada keluarga yang bernama Mẽn Brayu sebagai seorang ibu dan Pan Brayut sebagai seorang bapak mempunyai delapan belas anak. Bahkan, Mẽn Brayut sedang keadaan hamil. Segala pekerjaan yang diambil untuk menghidupi anak-anaknya.

Teks I menyatakan bahwa Mẽn Brayut adalah seorang ibu yang sangat sayang dan bertanggung jawab kepada semua anaknya. Mẽn Brayut tidak pernah mengeluh atas pekerjaan yang diambilnya. Perasaan tersebut bisa dilihat dari jumlah anak yang dilahirkan oleh Mẽn Brayut. Bahkan, Mẽn Brayut sedang hamil besar yang akan melahirkan anak berikutnya.

Jika fenomena tersebut dikaitkan dengan program KB, tingkah laku tersebut tidak nsesuai dengan program tersebut karena pemerintah menganjurkan semua Penduduk Indonesia dengan cukup mempunyai dua anak demi keluarga sejahtera dan bahagia. Dengan demikian, asumsi seperti itu tidak ada kaitannya dengan keberadaan teks Mẽn Brayut. Itu artinya bahwa ideologi banyak anak banyak rezeki di jaman sekarang ini dengan keberadaan simbol-simbol tersebut tidak relevan. Ideologi KB sangat tidak mendukung keberadaan banyak anak tersebut. Ideologi pada jaman dahulu, banyak anak berarti banyak rezeki sudah tidak relevan dengan jaman modern. Sebaliknya, banyak anak berarti banyak masalah yang muncul karena anak-anak perlu pendidikan yang layak seperti pendidikan, sandang, pangan dan yang lainnya. Itu artinya bahwa simbol-simbol yang diwujudkan dalam patung tersebut mempunyai makna konotasi yang memunculkan mitos

(Barthes, 2011). Simbol-simbol tersebut perlu diekspolarsi supaya pesan teks tersebut bisa ditemukan secara akademis.

Teks II

Mẽn Brayut pules ngajak panakne makejang di mametẽn, ada anẽ mesangkil, anẽ menyonyo, ada ane pules di betẽn batis Mẽn Brayut, makejang pules paek ajak Mẽn Brayut.

Mẽn Brayu tidur bersama semua anaknya di kamar, ada yang dirangkul, ada yang disusui, ada yang tidur di bawah kaki Mẽn Brayut, semuanya tidur di dekat Mẽn Brayut.

Teks II mengandung makna bahwa Mẽn Brayut melindungi anak-anaknya baik siang maupun malam. Mẽn Brayut dipandang sebagai seorang ibu yang bertanggung jawab melindungi semua anaknya di setiap saat. Apa pun yang terjadi pada anak-anaknya tetap dipantau. Begitu juga dengan anak-anaknya, mereka tidak ingin berpisah dari Mẽn Brayut. Itu menunjukkan bahwa kedelapan-belas anak tersebut masih ketergantungan dengan Mẽn Brayut sehingga mereka tidak memperdulikan gaya tidur, posisi tidur karena yang dianggap paling penting adalah bagaimana bisa dekat dengan Mẽn Brayut.

Pandangan tersebut bisa dipahami secara semantik atau ikonik karena apa yang digambarkan pada patung atau relief dan teks lisan Mẽn Brayut diinterpretasi berdasarkan bentuk fisik atau sintagmatik (Eureka, 2023).

Teks III

Mẽn Brayut ngajeng nelahang nasi, satẽ, lawar, lan bẽ di pawon sambilanga manyonyoin panak. Di subanẽ makejang telah, Pan Brayut teka uli jabaan laut mamunyi kẽnẽ "ngamah-ngamah dogẽnan iba dinẽ, beling dogẽn gegaẽn ibanẽ, sing nyak ngerunguang panak. Makejang panakẽ ngeling". Mẽn Brayut lantas mamunyi "bapa tusing pantes mamunyi kẽto, icang mula layah, icang manyonyoin sai-sai, ento ngeranayang basang seduk. Nuju icang ke pawon nyakan ditu bapanẽ ngajakin ke mametẽn ngagahin kamben, ento mekada icang beling'.

Mẽn Brayut makan menghabiskan nasi, sate, lawar, dan daging di dapur sambil menyusui anak. Pada saat semua makanan habis, Pan Brayut datang dari luar dalam keadaan marah kemudian berkata seperti "makan-makan saja pekerjaan kamu di sini, hamil-hamil saja pekerjaanmu, tidak mau memperdulikan anak-anak, semua anak menangis. Mẽn Brayut berkata"Bapak tidak pantas berbicara seperti itu, saya memang lapar, saya menyusui setiap saat, itu menyebabkan saya lapar. Ketika saya ke dapur memasak, bapak mengajak saya ke kamar lalu melucuti pakaian saya, itu sebabnya saya hamil".

Teks III merupakan cuplikan fase puncak komplik pada teks. Teks III menyatakan komplik antara Mẽn Brayut dan Pan Brayut. Pan Brayut menyalahkan Mẽn Brayut tanpa mengetahui sebab atau alasan Mẽn Brayut menghabiskan semua makanan. Mẽn Brayut juga menjabarkan alasan kehamilannya. Secara psikologi, Mẽn Brayut keberatan atas perkataan Pan Brayut karena menuduh Mẽn Brayut tanpa alasan yang masuk akal. Oleh karena itu, Pan Brayut semestinya berpikir sebelum menyalahkan Mẽn Brayut, tidak boleh menyalahkan Mẽn Brayut tanpa memahami konteks situasi (Silpitri dan Hamzah, 2023).

Sebenarnya, Mẽn Brayut tidak mementingkan diri sendiri dengan cara menghabiskan makanan yang dibuat oleh Pan Brayut, tetapi Mẽn Brayut menyelamatkan anaknya dan bayi yang masih di dalam kandungan. Bayi yang ada di dalam kandungan akan meninggal jika Mẽn Brayut tidak makan karena Mẽn Brayut tidak akan mempunyai nutrisi untuk ASI dan makanan di dalam kandungan. Ini lah pemikiran logis Mẽn Brayut, keselamatan bayi yang ada di dalam kandungan dan anak-anak menjadi prioritas bagi Mẽn Brayut. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa Mẽn Brayut sebagai pahlawan anak-anak.

Teks IV

Kacarita, panak-panaknẽ Mẽn Brayut suba pada ngantẽn, panaknẽ muani bagus maan kurenan anak luh jegẽg, panaknẽ luh jegẽg maan kurenan anak muani bagus. Makejang panak lan mantu suba hidup bagia, megaẽ di tongosẽ luung. Mẽn Brayut lan Pan Brayut maan ngidih pipis olih panak-panaknẽ lan mantu-mantunẽ.

Diceritakan bahwa anak-anaknya Mẽn Brayut sudah beranjak dewasa dan menikah, anak laki-lakinya sangat ganteng mendpatkan istri-istri yang sangat cantik, anak-anak perempuannya sangat cantik mendapatkan suami-suami yang ganteng. Mẽn Brayut dan Pan Brayut diberikan uang oleh anak-anak dan menantu-menantu mereka.

Teks IV menyatakan bahwa keberhasilan Mẽn Brayut mendidik anak-anaknya sehingga menjadi orang-orang yang bijaksana. Membentuk anak yang berkarakter baik memerlukan ketulusan yang berkesinambnungan di berbagai situasi. Leksikon *bagus* 'ganteng' dan *jegẽg* 'cantik' tidak hanya dipahami secara fisik, tetapi lebih menekankan keperibadian

atau karakter yang baik karena hasil didikan yang baik atau tulus menghasilkan mental yang berkarakter baik. Begitu juga halnya dengan leksikon *pipis* 'uang' dipahami sebagai yang bernilai atau terhormat. Jadi, teks IV menyatakan bahwa Mẽn Brayut mendidik anak-anaknya dengan baik maka anak-anaknya mempunyai hati yang bijaksana, saling mengakasihi sesama. Mẽn Brayut mempunyai nama baik di masyarakat karena dipandang mampu mendidik anak-anak menjadi orang yang berguna di masyarakat.

Teks V

Kacarita nuju Galungan, panak, mantu lan cucu Mẽn Brayut sibuk ngaẽ banten, lawar, satẽ, lan sanẽ lianan. Makejang ngantosang patekan Mẽn Brayut lan Pan Brayut lakar medaar bareng-bareng. Makejang lega medaar bareng-bareng.

Diceritakan menjelang Hari Raya Galungan, semua anak, menantu, dan cucu Mẽn Brayut sibuk membuat sesajen, lawar, sate, dan lain-ain. Semuanya menunggu kedatangan Mẽn Brayut dan Pan Brayut bermaksud makan bersama. Semuanya merasa senang makan bersama keluarga.

Teks V menyatakan bahwa perasaan betapa bahagianya Mẽn Brayut lan Pan Brayut bisa berkumpul bersama semua angota keluarganya. Kebersamaan yang didasari oleh rasa kekeluargaan merupakan kebahagian yang tidak ternilai harganya karena kebahagian tersebut tidak bisa diukur oleh uang, tetapi bisa dinilai dari rasa ketulusan mendidik anak-anak yang didasari oleh saling asah, asih, dan asuh.

Hasil kajian dari Teks I sampai Teks V memerlukan kajian yang lebih mendalam dengan mengedepankan konteks sosial. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, teks lisan Mẽn Brayut didukung oleh entitas yang berupa Relief, Patung atau arca Mẽn Brayut. Patung dan relief tersebut dikaitkan dengan Dewa atau ke-Tuhan-an sehingga patung dan relief tersebut ditempatkan sebagai *Pelinggih* (Tempat sembahyang Hindu).

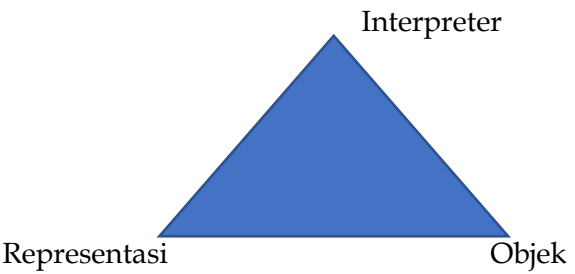


Gambar 1
Arca Men Brayut



Gambar 2.
Relief Mẽn Brayut

Berdasrkan konteks sosial, makna teks Mẽn Brayut tidak bisa dimaknai secara arbiter atau sekehendak hati karena bahasa baik verbal maupun nonverbal bekerja sama dengan konteks sosial membentuk makna tertentu (Carnish, 2022). Konteks teks Mẽn Brayut harus dilepaskan terlebih dahulu sebagai naratif murni atau secara semantik. Akan tetapi, konteks tersebut harus direkonstruksi dengan konteks yang berkaitan dengan ke-Tuhan-an karena teks ditempatkan di pura. Oleh karena itu, teks itu dianalisis secara lebih mendalam sebagai berikut.



Gambar 3
Konsep Semiotik Pierce

Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, dalam hal ini, teori LFS mempunyai kesamaan dengan teori triadik yang dikemukakan oleh Pierce karena kedua teori tersebut dikategorikan sebagai teori fungsional atau pragmatis.

Objek

Teks Mẽn Brayut direalisasikan dengan teks lisan dan patung atau relief. Patung dengan Mẽn Brayut menggendong anak dan dibuntuti oleh anak-anaknya dipandang sebagai Ikon (Short, 2007). Ikon artinya adanya hubungan yang direalisasikan adanya kemiripan antara gambar dengan entitas

yang diwakilkan. Secara ikon, teks verbal dan nonverbal tersebut menyatakan rasa kasih sayang Mẽn Brayut kepada anak-anaknya. Cinta kasih yang diberikan kepada semua anaknya dilakukan secara tulus. Ketulusan cinta tersbut menghasilkan anak-anak yang berkarakter bijaksana yang membuat anak-anaknya menjadi orang-orang yang berguna kepada masyarakat. Keberhasilan mendidik semua anaknya membuat keluarga Mẽn Brayut bahagia dan dihormati di masyarakat.

Interpretasi

Teks Mẽn Brayut dikonstruksikan dengan konteks situasi, yaitu; (i) *field,* (ii) *tenor,* dan (iii) *mode* (Halliday, 1978). *Field* dikaitkan dengan bahwa patung tersebut ditempatkan sebagai representasi Dewa yang ditempatkan di pelinggih. Jadi, patung tersebut sebagai media untuk menghubungkan diri dengan Tuhan. *Tenor* berkaitan dengan hubungan antara masyarakat dengan Dewa atau Tuhan. Hubungan tersebut dikategorikan sebagai hubungan vertikal, yaitu hubungan sang Pencipta, Pemelihara dengan umat manusia. *Mode* berkaitan dengan perilaku masyarakat atas patung tersebut. Patung Mẽn Brayut diperlakukan sebagai media penghubung kepada Tuhan. Oleh karena itu, pemberian makna atau semiosis melibatkan konteks religious sehingga masyarakat memahami makna yang diselipkan pada teks Mẽn Brayut melalui konvensional. Pemahaman tersebut masih sebatas deci sign karena pemahaman tersebut sebatas masyarakat sekitar yang tidak didukung oleh undang-undang atau legalitas (Suardana, 2023).

Representasi

Representasi merupakan tindakan atau konsep yang diberikan kepada entitas atau objek. Semiosis tersebut melalui

kajian hubungan entitas dengan konteks sosial yang terjadi (Short, 2007). Patung atau arca Mẽn Brayut menyatakan bahwa Mẽn Brayut diasosiasikan sebagai Tuhan, anak-anak diasosiasikan dengan umat manusi. Jadi, patung tersebut dimaknai bahwa Tuhan melindungi semua umat manusia. Tuhan memberikan seluruh umat manusia dengan memberikan rezeki yang berbeda-beda.

Orang-orang yang mau mengikuti jalan Tuhan akan mempunyai mental yang kuat, bijaksana dan mempunyai penghidupan yang layak di masyarakat. Orang-orang yang mengikuti jalan Tuhan akan sangat berguna di masyarakat karena mereka didasari oleh cinta kasih kepada sesama manusia. Dengan demikian, representasi teks ini dikategorikan sebagai qualisign, yaitu pemberian konsep atas teks Mẽn Brayut didasari oleh kualitas persepsi Masyarakat Bali yang kuat.

Temuan

Penelitian ini menemukan nilai moral atau filosofi yang berguna bagi sejumlah disiplin ilmu, yaitu; pendidikan, pariwisata, linguistik, dan kebudayaam.

Nilai moral yang didapatkan di dalam teks Mẽn Brayut dibidang pendidikan adalah: (i) Kita adalah sesama manusia yang merupakan ciptaan Tuhan. Kita akan menjadi orang yang bijaksana dengan mental Tangguh karena kita dibesarkan dengan lingkungan yang baik yang mengedapankan rasa persaudaraan. (ii) Lingkungan yang tulus ikhlas akan menghasilkan menghasilkan pemikiran yang tulus dalam mengemban tanggung jawab. Fenomena tersebut sesuai dengan pandangan behaviorisme pembelajaran (Yusra, S, dan Erianjoni, 2022), yaitu anak-anak dirangsang dalam pembelajaran mental untuk mencapai tujuan tertentu. (iii) Etka yang baik sangat berguna bagi kehidupan bangsa dan bernegara karena negara

akan maju jika negara memiliki bangsa yang beretika, berestetika yang baik. (iv) Anak yang berjumlah delapan belas orang dikaitkan dengan umur. Umur 0-18 tahun perlu mendpatakan perhatian yang intensif karena pada rentangan umur seperti itu, anak-anak akan belajar berdasarkan lingkungan. Apa pun yang diajarkan akan terpola di benak anak-anak yang akan membentuk karakter kepribadian.

Di bidang pariwisata, penelitian ini memberikan dampak positif bagi masyarakat umum sehingga para wisatawan baik manca negara maupun lokal memahami Budaya Bali. Bali terkenal dengan sebutan Pariwisata Budaya, yaitu Bali mempunyai budaya-budaya yang unik, tidak dimiliki oleh daerah-daerah lain. Kebudayaan Bali direalisasikan dengan bahasa nonverbal sehingga para wisatawan yang berkunjung ke destinasi wisata daerah Candidasa, Gua Gajah, dan lain-lain mendapatkan penjelesan filosofi teks Mẽn Brayut. Kajian ini berkaitan dengan pariwisata kearifan lokal, yaitu membedah nilai-nilai kebudayaan Masyarakat Bali untuk pengembangan kepariwisataan (Choirunnisa dan Karmilah, 2022).

Di bidang linguistik fungsional, penelitian ini mampu mengeksplorasi nilai-nilai filosofi teks Mẽn Brayut yang masih disematkan dalam bentuk tanda. Pemahaman konteks sosial dalam suatu bahasa dipandang sebagai hal yang tidak boleh diabaikan karena semiosis terbentuk dari rekonstrusi konteks sosial atas teks. Teks lisan tidak bisa dipahami secara semantik atau berdasarkan makna yang ada dalam dirinya, tetapi makna teks akan muncul di luar kebahasaan itu sendiri (Danesi, 2004). Selain itu, penelitian ini bertujuan mengembangkan teori LFS dan Semiotik Triadik sebagai kajian kombinasi.

Di bidang kebudayaan, hasil penelitian ini berkaitan dengan kepercayaan Masyarakat Bali, teks Mẽn Brayut dipahami sebagai teks religious yang mengajarkan bagaiman kita hidup di jalan ke-Tuhan-an untuk mencapai hidup yang

harmonis di masyarakat. Teks ini sesuai dengan ajaran Agama Hindu, yaitu tujuan hidup untuk mencapai kebahagian (Santiawan, 2021). Teks Mẽn Brayut tidak lagi diinterpretasikan sebagai teks multi tafsir, tetapi teks ini berkorelasi dengan ideologi umat Hindu di Bali.

Simpulan

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa teks Mẽn Brayut merupakan suatu kajian semiotika sosial dengan proses semiosis berdasarkan konteks sosial yang menyertai teks tersebut. Teks Mẽn Brayut mengandung makna religious, yaitu Tuhan menyayangi semua manusia di dunia ini dengan memberikan berbagai bentuk rezeki. Orang-orang yang menjalankan ajaran ke-Tuhan-an akan mendapatkan kehidupan yang harmonis karena didasari oleh rasa ketulus-ikhlasan memikul tanggung jawab. Teks ini sangat relevan sepanjang masa di masyarakat karena kehidupan ini memerlukan bimbingan Tuhan dengan cara menjalankan perintah-perintah-Nya.

Penelitian ini bermanfaat bagi linguistik, pariwisata, pendidikan, dan kebudayaan sehingga hasil penelitian ini dikategorikan sebagai multidisiplin. Penelitian ini diharapkan mampu membuka wawasan masyarakat atas teks Mẽn Brayut sehingga filosofi teks ini bisa dipahami secara komprehensif, tidak bersifat subjetif. Selain itu, penelitian ini diharapkan mampu merangsang peneliti-peneliti lainnya di bidang sastra dan linguistik karena masih banyak teks lisan atau sastra lisan yang berkembang di masyarakat belum dieksplorasi secara lebih dalam.

Daftar Rujukan

Asfar, Dedy Ari. (2016). Kearifan Lokal dan Ciri Kebahasaan Teks Naratif Masyarakat Iban. *Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, dan Pengajaran. Vol. 15. No. 2. https://journal.uny.ac.id/index.php/litera/article/view/11835/8478.*

Barthes, Roland. (2011). *Mitologi.* Bantul: Kreasi Wacana.

Carnish, Francis. (2022). Text, discourse, context: A meta-trilogy for discourse analysis. *Journal of Pragmatics. Volume 199, October 2022, Pages 91-104. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0378216622001837.*

Choirunnisa, Iin Choirunnisa dan Mila Karmilah (2022). Strategi Pengembangan Pariwisata Budaya. *Jurnal Kajian Ruang. Vol 2 No.1 (2022). https://jurnal.unissula.ac.id/index.php/kr/article/view/20446/0.*

Danesi, Marcel. (2004). *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory 3rd Edition.* Toronto: Canadian Scholar's Press Inch.

Eureka, D. (2023). Relasi Sintagmatik-Paradigmatik Christian Metz Dalam Adegan Apple Strudel Pada Film Inglourious Basterds (2009). *IMAJI: Film, Fotografi, Televisi, &Amp; Media Baru*, *14*(1), 13–25. https://doi.org/10.52290/i.v14i1.106.

Hoed, Benny H. (2011). *Semiotik &Dinamika Sosial Budaya.* Jakarta: Komunitas Bambu.

Halliday, M.A.K. (1978). *Language as Social Semiotic The Social Interpretation of Language and Meaning.* London: Edward Arnold.

Halliday, M.A.K. (2014). Halliday's *Introduction To Functional Grammar.* London: Routhledge.

Haris, Aidil dan Asrinda Amalia. (2018). Makna Dan Simbol Dalam Proses Interaksi Sosial (Sebuah Tinjauan Komunikasi). *Jurnal RISALAH, Vol. 29, No. 1, Juni 2018:*

16-19. https://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/risalah/article/download/5777/3372.

Kartika, R., & Soraya, R. (2021). Pemertahanan Tradisi Lisan sebagai Identitas Bangsa: Suatu Kajian Tradisi lisan. *Keguruan: Jurnal Penelitian, Pemikiran dan Pengabdian. 6(1), 1-4.*

Kustyarini. _-. Simbol-Simbol Kekuasaan dalam Komunikasi Lisan. *Likhitaprajna. Jurnal Ilmiah. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan ISSN: 1410-8771. Volume. 18, Nomor 2, hal 11-19. https://media.neliti.com/media/publications/235004-simbol-simbol-kekuasaan-dalam-komunikasi-e732b7c4.pdf*.

Mudra, I Wayan. (2011). "Men Brayut" Sumber Inspirasi Karya Patung Keramik Kreatif. http://repo.isi-dps.ac.id/666/1/%E2%80%9CMen_Brayut%E2%80%9D_Sumber_Inspirasi_Karya_Patung_Keramik_Kreatif.pdf.

Noormaliah. (2020). Analisis Struktur Teks Narasi dengan Menggunakan Media Gambar Berseri. https://jurnal.stkipbjm.ac.id/index.php/ocspbsi/article/view/947.

Octariza, Sheyla. (2019). Representasi Simbolik dalam Patung Men Brayut Reivensi Makna Mengenai Keluarga. https://www.neliti.com/id/conferences/sendes-unesa/2019.

Pudentia. (2015). *Metodologi Penelitian Sastra Lisan.* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Saragih, A., Khairina, Y., Batubara, K.B. (2024). Political contestation: Ideology and linguistic realization by 204 prospective Indonesian presidential candidates. *JOALL (Journal of Applied Linguistics and Literature), 9(1), 182-200. https://doi.org/10.33369/joall.v9i1.30876*.

Short. T. L. (2007). *Peirce's Theory of Sign.* New York: Cambridge University Press.

Silpitri, Yulia dan Hamzah. (2023). Language Style in Horror Movies. *E-Journal of English Language & Literature. ISSN*

2302-3546. Vol. 12 No.1 https://ejournal.unp.ac.id/index.php/ell/article/download/119634/107414.

Santiawan, I Nyoman. (2021). Implementasi Catur Asrama dalam Mencapai Tujuan Hidup (Catur Purusa Artha). *Widya Aksara: Jurnal Agama Hindu*, *26*(2), 294-302. https://doi.org/10.54714/widyaaksara.v26i2.170.

SUARDANA, I Ketut. Social semiotics of Mẻn Brayut text: systemic functional linguistics perspective. *Journal of Applied Studies in Language, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 108-116, june 2021. ISSN 2615-4706. Available at: <https://ojs.pnb.ac.id/index.php/JASL/article/view/2393>. Date accessed: 11 apr. 2024. doi: http://dx.doi.org/10.31940/jasl.v5i1.2393*.

Suardana., I., K. (2023). Social Semiotic of COVID-19 Health Protocol: Systemic Functional Linguistics. *Script Journal: Journal of Linguistic and English Teaching, 8(2), 247-262. https://doi.org/10.24903/sj.v8i2.998*.

Suwija, Nyoman. Dkk (2019). *Kumpulan Satua (Dongeng Rakyat Bali)*. Denpasar: Pelawa Sari.

Utama, I Wayan Budi. (2017). Pemaknaan Cerita Rakyat Brayut: Dari Ideologi Agraris Hingga Kapitalis. *JURNAL KAJIAN BALI Volume 07, Nomor 01, April 2017. https://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali/article/download/30535/18771*.

Wati, Erna Ambar. (2023). Tradisi Lisan Sebagai Sumber Sejarah. *Krinok. Jurnal Pendidikan Sejarah & Sejarah FKIP Universitas Jambi Vol. 2 No. 1, April (2023) 52-59 E-ISSN: 2808-9111. https://online-journal.unja.ac.id/krinok/article/download/24049/15435*.

Yusra, A., S, N., & Erianjoni, E. (2022). A Review of Behaviorist Learning Theory and its Impact on the Learning Process in Schools. *International Journal of Educational Dynamics*, *5*(1), 81-91. https://doi.org/10.24036/ijeds.v5i1.373.

Nilai Filsafat dalam Naskah Japin Carita Berjudul "Hayatun" Karya H. Bahtiar Sanderta

Rusma Noortyani , Aulia Novitasari , Silverter Dull Payon, Muhammad Ihza

Pendahuluan

Teater tradisional ditampilkan dan disesuaikan dengan kondisi adat istiadat (Mahendra et al, 2022). Artinya, tradisi tradisional diolah sesuai dengan keadaan sosial masyarakat dan struktur geografi setiap daerah, termasuk di Kalimantan Selatan. Teater tradisional yang ada di Kalimantan Selatan salah satunya adalah japin carita (Noorcahaya, et al, 2020). Lebih lanjut Noorcahaya et al. (2020) dalam penelitiannya menyatakan japin carita memiliki ciri-ciri yang spesifik kedaerahan. Jika dicermati ciri khas yang tampak dalam japin carita diantaranya penggunaan bahasa Banjar dan penggambaran latar budaya Banjar. Ini dapat dikatakan bahwa penekanan pada budaya, kondisi sosial, dan alam sekitar akan tertuang dalam sebuah cerita.

Cerita sebagai ekspresi gagasan atau perasaan penulis cerita (Agan, 2022; Minderop, 2010; Al-Ma'ruf & Nugrahani, 2017). Dalam naskah japin carita penulis akan menuangkan gagasannya melalui nilai-nilai budaya Banjar. Kemampuan penulis dalam memanfaatkan lingkungan sekitar yang dikemas dalam jalinan cerita menjadi salah satu kecakapan dalam menata gagasan. Demikian juga dengan alur cerita dilakukan

pola kelakuan yang menghasilkan karya yang bersifat estetis dan bermakna (Nasruddin, 2011; Wicaksono, 2014).

Japin cerita menjadi salah satu budaya yang harus dijaga dan dilestarikan. Japin carita merupakan teater tradisional yang kompleks. Hal tersebut disebabkan dalam *japin carita* banyak melibatkan cabang kesenian lain sebagai unsur penunjang dalam pertunjukannya, seperti seni rupa, tari, dan musik (Noorcahaya, et al, 2020). Di samping itu, *japin carita* juga menampilkan penamaan tokoh dan penokohan yang memperkuat suasana dengan latar kedaerahan. Alur cerita yang dipertunjukkan juga mengandung penyampaian pesan/nilai yang ingin disampaikan oleh penulis cerita (Mulyosantoso & Wempi, 2020).

Dalam pertunjukkan *japin carita* ditampilkan aktor selain berdialog juga adanya tari-tarian dan musik. Isi dari japin carita menjadi karya sastra berupa dialog-dialog dan memungkinkan untuk dipertunjukkan sebagai tontonan (Suryaman, 2010). Naskah drama seperti yang diungkapkan (Wiyanto, 2002) adalah karangan yang berisi cerita atau lakon. Hal ini pun didapatkan pada naskah *japin carita*. Begitu juga dengan sumber penulisan naskah teater diperoleh dari ide/imajinasi penulis dan kejadian nyata, bahkan bisa juga terinspirasi dari cerpen, legenda, novel dan sejenisnya.

Penelitian berkaitan dengan *japin carita* sudah pernah dilakukan (Sukma, 2018; Noorcahaya et. Al., 2020; Mahyuni 2022; Sari, 2022). Empat penelitian terdahulu menekankan pada bentuk pertunjukan *japin carita*, musik iringan *japin carita*, kesantunan berbahasa dalam naskah *japin carita*, ungkapan dan pesan keagamaan dalam naskah *japin carita*. Selain penelitian buku japin cerita pun sudah ada diterbitkan (Maman, 2012). Perbedaan dengan penelitian yang dilaksanakan sekarang lebih menekankan pada nilai filsafat dalam naskah *japin carita* berjudul "Hayatun" karya H. Bahtiar Sanderta. Nilai filsafat

dikaji lebih mendalam berlandaskan pada struktur *japin carita*. Struktur *japin carita* ini sejalan dengan struktur drama yang terdiri dari: (1) penokohan dan perwatakan, (2) plot atau kerangka cerita, (3) dialog (percakapan), (4) *setting*/ landasan/tempat kejadian, (5) tema, (6) amanat, (7) petunjuk teknis, dan (8) japin carita sebagai interpretasi kehidupan (Waluyo, 2000).

Berdasarkan latar belakang di atas, kajian ini mendeskripsikan nilai filsafat dalam naskah *japin carita* berjudul "Hayatun" karya H. Bahtiar Sanderta. Bakhtiar Sanderta sebagai salah satu seniman yang berasal dari Kota Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Bahtiar termasuk dalam 27 maestro seni tradisi yang mendapatkan penghargaan dari Pemerintah Republik Indonesia karena ketekunan menjaga, memelihara, dan mewariskan teater tradisi Banjar (Almiyawi, 2022).

Kajian ini menggunakan data dari naskah japin carita berjudul "Hayatun" berupa kalimat yang mengandung nilai filsafat. Sumber data berasal dari naskah japin carita berjudul "Hayatun" karya H. Bahtiar Sanderta dengan 21 halaman dinaskahkan dalam versi Bahasa Banjar Hulu oleh Moh. Zakir Maulidi, S.H. Teknik pengumpulan data melalui dokumentasi naskah japin carita berjudul "Hayatun" dengan membaca, mengidentifikasi penggalan dialog yang berisi nilai filsafat, serta mencatat hasil identifikasi tersebut. Adapun identifikasi meliputi kutipan dialog dalam naskah japin carita yang mengandung nilai-nilai filsafat, yakni: nilai budaya, nilai religuitas, nilai estetis, dan nilai dakwah. Teknik analisis data menggunakan *narrative analysis*, yakni teknik untuk menafsirkan naskah carita berjudul "Hayatun" yang menjadi sumber data dalam penelitian ini (Herman, 2009; Herman & Bart, 2001; Noortyani, 2016). Teknik analisis data dengan mereduksi data, menyajikan data, mengklarifikasi data terkait. nilai filsafat japin carita berjudul "Hayatun". Tahap analisis ini diakhiri dengan

penarikan kesimpulan atau verifikasi. Kesimpulan yang dikemukakan dari tahap awal dan didukung oleh bukti-bukti yang valid dan menjadi sebuah kesimpulan yang kredibel.

Nilai Filsafat dalam Naskah Japin Carita

Penelitian ini berupaya mengungkapkan nilai filsafat dalam naskah japin carita berjudul "Hayatun" karya H. Bahtiar Sanderta. Nilai filsafat ini merujuk pada nilai-nilai yang terdapat dalam naskah Japin carita "Hayatun". Nilai-nilai ini merupakan nilai yang mengandung unsur kebenaran, rasionalitas, dan kebebasan berpikir. Nilai-nilai ini akan menjadi dasar dalam penyelidikan filosofis tentang naskah Japin carita "Hayatun". Nilai-nilai yang dibahas dalam penelitian ini meliputi: nilai budaya, nilai religuitas, nilai estetis, dan nilai dakwah. Berikut pembahasan terkait nilai tersebut:

a) Nilai Budaya

Berbalas pantun merupakan salah satu tradisi lisan yang cukup lekat dengan budaya masyarakat Kalimantan Selatan salah satunya masyarakat Banjar. Berbalas pantun biasa digunakan dalam berbagai kegiatan sehari-hari seperti dalam acara perkawinan Banjar, memanen padi atau yang sering disebut *baahui*, maupun interaksi sehari-hari masyarakatnya. Pantun Banjar biasanya bersifat hiburan yang diungkapkan sebagai sambutan tamu pada acara perkawinan dan melepas lelah pada kegiatan memanen padi. Begitu pula dalam pementasan tradisi lisan japin carita yang merupakan salah satu sarana hiburan masyarakat. Pada naskah japin carita seringkali memuat dialog berbalas pantun antar para aktor. Hal ini juga merefleksikan nilai budaya kehidupan masyarakat Banjar yang telah lekat dengan tradisi berbalas pantun. Pantun Banjar memiliki sifat lisan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat tradisional yang bermulai pada dua generasi yang lalu hingga ke generasi di bawahnya disebut pantun tradisional (Effendi, R., 2021).

Pantun yang digunakan dalam naskah Japin bisa menggunakan pantun lengkap yang terdiri dari dua baris sampiran dan dua baris isi maupun jenis pantun singkat yang disebut Karmina atau pantun dua baris, satu baris sampiran dan satu baris isi. Sisipan pantun dalam dialog tokoh dalam japin carita bertujuan sebagai variasi dan daya tarik perhatian penonton. Pementasan japin carita memang seringkali melibatkan interaksi penonton dalam memberi sahutan kepada para aktor yang sedang pentas. Ini juga menambah riuh dan ramai pertunjukkan.

Tradisi lisan pantun pada masyarakat tempo dulu diucapkan secara langsung dan bersifat spontan. Hal ini dikarenakan masyarakat masih memiliki keterampilan yang lebih kuat dalam mengolah kata dan membentuk pantun. Namun, sekarang ini pantun seringkali dibuat tertulis dan telah dikonsep terlebih dahulu. Begitu pula dalam naskah japin carita yang memuat pantun secara tertulis. Para aktor kemudian akan membawakan pantun tersebut saat mementaskan japin carita dengan nada dan logat tertentu untuk memicu respon penonton. Pantun yang dibawakan sesuai dengan konteks situasi yang tengah dihadapi aktor dalam japin carita.

Jenis pantun yang digunakan dalam naskah japin carita "Hayatun" adalah pantun jenaka, pantun nasihat, dan pantun kiasan. Seperti pada bagian awal babak 1 yang menyajikan pantun kiasan oleh tokoh Dayat:

Maminum limun bacampur cuka
Karacunan di tangah hutan
Marista diri hati nang luka
Kasih tahalang rastu kuitan

Pantun ini berisi kiasan atas kegelisahan tokoh Dayat yang sedang gelisah ingin mendekati gadis pujaan hatinya tetapi merasa takut dengan orang tua si gadis. Pantun dalam naskah ini digunakan penulis untuk menggambarkan penyebab sikap Dayat yang tidak bersemangat di rumah. Dayat awalnya tidak

berterus terang kepada orang tuanya mengenai kegundahan hatinya. Dayat kemudian membuat kiasan dengan pantun untuk dapat menjelaskan bagaimana perasaaan yang dirasakannya.

Pantun jenaka juga beberapa kali digunakan dalam naskah japin carita "Hayatun". Pantun jenaka dalam naskah ini bertujuan untuk mengolok-olok tokoh di atas panggung. Pantun jenaka ini juga bertujuan untuk menarik gelak tawa penonton. Salah satu pantun jenaka terdapat dalam dialog adik Dayat yang mencoba menggoda kakanya yang sedang gelisah;

Anak haruan dipanggang haja
Handak dipindang kada bakunyit
Anak Pa Tuan dipandang haja
Handak dipinang kada baduit

Selain berbalas pantun, nilai budaya yang juga tergambar dalam naskah japin carita ini ialah nasihat yang diberikan oleh orang yang lebih tua. Nasihat ini dalam budaya Banjar disebut sebagai *papadahan nang tuha* (nasihat orang tua). Masyarakat Banjar seringkali memberikan nasihat kepada yang lebih muda. Orang tua yang memberikan nasihat tidak hanya antara orang tua dan anak tetapi juga orang yang berusia lebih tua kepada mereka yang berusia lebih muda. Nasihat-nasihat yang diberikan biasanya terkait dengan kehidupan dan ilmu agama. Hal ini juga tergambar dalam dialog pada naskah japin carita babak 3 di rumah Haji Mangsur;

> *"Sejahat-jahatnya mati adalah mati dengan mananggalakan iman, salah satu penyebabnya adalah su"udzon atawa selalu manyangka kada baik lawan urang.. Na"udubillah summa na"udzubillaaahh.. mudahan kita sakaluargaan terhindar dari segala macam panyakit hati.. gasan buhan ikam badua abah bapasan banyak-banyak manuntut ilmu, mudahan hidup buhan ikam bauntung batuah.. mun kaina abah wan mama sudah kadada, ada jua nang manarangi kuburan kami.."* (dialog Haji Mangsur di babak 3)

(=Sejahat-jahatnya kematian adalah mati dengan meninggalkan iman, salah satu penyebabnya adalah su'udzon atau selalu berprasangka tidak baik terhadap orang… *Na"udubillah summa na"udzubillaaahh..* semoga kita sekeluarga terhindar dari berbagai macam penyakit hati … untuk kalian ayah berpesan banyak-banyaklah menuntut ilmu, semoga hidup kalian beruntung… Jika nanti ayah dan ibu sudah tidak ada/meninggal masih ada yang menerangi kubur kami)

Haji Mangsur memberi *papadahan* (nasihat) kepada anak-anaknya tentang keimanan untuk menghadapi kematian. *Papadahan nang tuha* ini dilakukan dengan tujuan agar orang yang dinasihati dapat mengambil hal positif dari apa yang disampaikan. Perkataan Haji Mangsur ini juga ditambahkan oleh istrinya yang juga menasihati anak-anak mereka;

"Mun kaina Mama wan Abah sudah kada, mudahan buhan ikam rajin mandu"a akan kami" (dialog Isteri Haji Mangsur di babak 3)

(=Kalau nanti Ibu dan Ayah sudah tidak ada /meninggal, semoga kalian rajin mendoakan kami)

b) Nilai Religiusitas

Nilai religiusitas selalu erat terkandung dalam berbagai jenis tradisi lisan, salah satunya japin carita. Pada naskah "Hayatun" kehadiran unsur-unsur agama merefleksikan bahwa masyarakat Banjar masih sangat menjaga nilai-nilai agama dalam kehidupannya. Nilai-nilai agama masih mengisi sendi-sendi kehidupan sosial Masyarakat Banjar. Hal ini juga tergambar dalam kegiatan memilih menantu. Nilai religiusitas seseorang masih menjadi penilaian dalam menyaring calon yang tepat untuk memilih jodoh. Hal ini sebagaimana yang dialami oleh tokoh Dayat yang merasa tidak percaya diri karena menyukai anak seorang tuan guru. Tuan guru dalam

masyarakat Kalimantan Selatan merupakan tokoh agama yang disegani karena tingkat religiusitasnya yang tinggi. Hal ini menyebabkan tokoh Dayat merasa tidak pantas dan tidak sebanding untuk bisa mendekati apalagi meminang anak tuan guru. Hal ini diungkapkan dalam dialog tokoh Dayat;

> *"Buhan ikam tahu saurang, amun masalah harta sabanding haja wan kaluargaku.. tapi mun di agama, naham.. disitu kami kalah sapatuk."*
>
> (=Kalian kan tahu, jika masalah harta maka mungkin sebanding saja dengan keluargaku… tapi kalau soal agama, disitulah aku kalah..)

Pada dialog ini dapat dilihat bahwa perihal agama merupakan hal yang utama menjadi kegelisahan Dayat. Ia merasa masih kurang berilmu dalam agama untuk bisa mendekati Hayatun yang merupakan anak seorang pemuka agama serta rajin mengaji. Hayatun juga digambarkan sebagai tokoh yang religius. Hayatun sering berangkat mengaji bersama adik Dayat. Lengkap pula lah kesempurnaan sosok Hayatun digambarkan dalam dialog ini:

> *"Biar aja abahnya ai, ulun katuju lawan Hayatun. Urangnya pintar, rajin baibadah, bungas, kuitannya sugih ha pulang!" (dialog isteri kapten Iderak di babak 1)*
>
> (=Biar saja Ayah, saya menyukai Hayatun. Dia pintar, rajin beribadah, cantik, dan orang tuanya kaya lagi!)

Nilai religiusitas tokoh dalam Japin carita "Hayatun" juga merefleksikan spirit keagamaan masyarakat Banjar itu masih sangat kental. Kehidupan dan berbagai watak tokoh dinilai melalui religiusitasnya. Salah satu pribahasa masyarakat Banjar yakni *baiman, bauntung, batuah.* Pada pribahasa ini, salah satu makna yang tersirat mendalam ialah doa dan harapan agar keiman dapat teguh dan dikuatkan. Pribahasa ini seringkali diucapkan dan menjadi doa untuk anak dan cucu. Melalui hal

ini dapat terlihat bagaimana kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar dilandaskan pada nilai-nilai agama Islam.

c) Nilai Estetis

Tradisi lisan japin carita tentunya erat berkaitan dengan nilai keindahan atau estetis. Pementasan japin carita yang melibatkan kemampuan para aktor untuk berpentas di atas panggung yang dimasukan unsur cerita (*bakisah),* tari-tarian, musik, dan ditunjang oleh kostum yang sesuai. Seluruh komponen ini tentunya bertujuan untuk menunjang keindahan penampilan tradisi lisan ini ketika dipentaskan. Pada naskah japin carita akan meruntut dialog-dialog yang tidak jarang juga bertujuan membuat situasi komedi sehingga dapat dinikmati oleh penonton untuk menghibur. Dialog dan alur cerita juga seringkali memuat pesan dan amanat. Pesan yang diharapkan dapat diambil sebagai sebuah pembelajaran bagi penonton. Seperti dalam japin carita "Hayatun" yang menggambarkan bahwa sebuah kebohongan nantinya pasti akan terbongkar. Niat tokoh Dayat untuk membohongi Haji Mangsur dengan menyamar sebagai seorang tuan guru dari Mesir ternyata ketahuan juga. Dayat berani melakukan kebohongan karena ia begitu ingin melihat Hayatun sehingga memberanikan diri untuk menyamar. Namun, sesuatu yang diawali dengan kebohongan maka akan diketahui juga pada akhirnya. Penyamaran Dayat terbongkar oleh Haji Mangsur.

Nilai keindahan dalam japin carita dapat dirasakan melalui unsur kesenangan dan kenikmatan. Adegan para aktor memerankan tokoh Japin carita juga mengandung unsur estetis. Dialog-dialog dalam naskah japin carita harus dibawakan dengan baik dan tepat. Seorang aktor juga harus mendalami peran dan tidak jarang harus beradegan yang lucu untuk bisa membuat komedi. Unsur keindahan ini juga akan semakin baik apabila ada pesan baik yang dapat ditangkap dan dirasakan oleh penonton selaku penikmat karya. Selain itu, unsur keindahan dalam japin carita juga ditunjang dengan unsur lain seperti tari-tarian, iringan musik dan kostum. Merriam (1964)

mengemukakan bahwa iringan musik dalam pertunjukkan memiliki beberapa fungsi diantaranya sebagai sarana hiburan, komunikasi, respon fisik, persembahan simbolis, keserasian norma masyarakat, ritual keagamaan dan statistik kebudayaan. Hal ini akan menambah kompleks unsur-unsur keindahan dalam pementasan japin carita.

d) Nilai Dakwah

Tradisi lisan seperti japin carita selain bersifat hiburan juga mengandung nilai dakwah. Japin sendiri awalnya merupakan seni tari yang berasal dari Arab. Tari japin dibawa oleh pedagang Islam dari Arab, Persia, dan Gujarat ke wilayah Kalimantan Selatan. Tari Japin ini kemudian bercampur dengan budaya lokal dan terdapat penyesuaian sehingga disebut *Bajapin*. Bajapin mulanya hanya digunakan sebagai hiburan dengan mengadakan pertunjukan di lapangan atau halaman rumah masyarakat. Kesenian ini kemudian juga menjadi media penyebaran agama Islam yang mengandung dakwah. Nilai dakwah diselipkan melalui dialog-dialog yang diperankan tokoh.

Pada naskah japin carita "Hayatun" juga merefleksikan nilai-nilai dakwah agama Islam dalam masyarakat Banjar. Salah satu nilai yang dapat diamati ialah proses menuntut ilmu agama. Tokoh Haji Mangsur yang mengira bahwa Dayat seorang tuan guru dari Mesir langsung meminta bantuan agar ia dapat memberikan ceramah di rumahnya. Hal ini menggambarkan bahwa keinginan untuk menuntut ilmu agama sangat besar dimiliki tokoh Haji Mangsur. Haji Mangsur sendiri juga merupakan seorang tuan guru yang dihormati di tempatnya, tetapi ia masih ingin menambah ilmu agama. Hal ini sebagaimana digambarkan dalam dialog:

> *"Nawi! Aku minta tulung, padahakan lawan Tuan guru datang di Masir itu kawalah sidin ceramah di rumahku.."* (dialog Haji Mangsur di babak 3)

(=Nawi! Aku minta tolong sampaikan kepada Tuan Guru yang datang dari Mesir itu apakah beliau bisa untuk mengisi ceramah di rumahku)

Pada beberapa dialog tokoh juga mengutip hadist yang diselipkan dalam dialog tokoh. Hal ini juga dapat menjadi sarana dakwah dalam penyebaran agama Islam sebagaimana terdapat pada dialog berikut;

> *"Nah ni papadah gasan barataan, papadah dari Saidina Ali bin Abi Thalib, "Kecantikan bukan terletak pada pakaian yang dipakai, tetapi ia bergantung kepada keelokan akhlak dan budi pekerti".. jadi biar kayapa haja haratnya pakaian nang disandang seseorang, mun akhlak wan budi pekertinya kada baik.. kadada jua nilainya.. haan, faham kada barataan.."* (dialog Haji Mangsur pada babak 3)

> (=Nah ini nasihat untuk semua, dari Saidina Ali bin Abi Thalib, "Kecantikan bukan terletak pada pakaian yang dipakai, tetapi ia bergantung kepada keelokan akhlak dan budi pekerti"… Jadi bagaimanapun hebatnya baju yang dipakai seseorang, jika akhlak dan budi pekertinya tidak baik maka tidak akan bernilai… paham kan semua)

Dialog tokoh Haji Mangsur dalam japin carita "Hayatun" banyak mengandung nilai-nilai dakwah. Hal ini selaras dengan kedudukan Haji Mangsur sebagai tuan guru yakni orang yang memiliki ilmu agama yang baik. Selain dialog tadi terdapat pula dialog lain yang mengandung nilai dakwah:

> *"Kita jangan takutan mati.. karna Kullu nafsin dzaa iqatul maut.. tiap-tiap yang bernyawa pasti mati.. kita ini mahadang giliran haja nak"ai,yang penting cukup kah sudah sang gasan batulak.. ada 3 perkara yang manarangi kubur apabila saurang manusia sudah mati.. harta yang diamalkan dijalan kebaikan, ilmu nang bemanfaat, dan anak sholeh yang selalu mendo"akannya.. jadi kada hubungannya lawan satarungking.."* (dialog Haji Mangsur di babak 3)

(=Kita jangan takut mati… karena *Kullu nafsin dzaa iqatul maut*.. tiap-tiap yang bernyawa pasti mati.. Kita ini hanya menunggu giliran saja Nak, yang penting cukupkah bekal kita ketika pergi... Ada 3 perkara yang menerangi kubur apabila kita manusia telah mati… harta yang diamalkan dijalan kebaikan, ilmu yang bemanfaat, dan anak sholeh yang selalu mendoakannya. Jadi, tidak ada hubungannya dengan penerangan)

Pada dialog ini juga bertujuan untuk memberitahukan jangan takut menghadapi kematian. Dialog ini juga mengutip penggalan ayat Al-Quran, *Kullu nafsin dzaa iqatul maut* yang terdapat dalam QS. Al-Ankabut ayat 57. Hal ini tentunya mengandung nilai dakwah dalam penyebaran ayat-ayat suci Al-Quran yang dikemas dalam dialog pertunjukkan japin carita.

Kesimpulan

Naskah japin carita berjudul "Hayatun" karya H. Bahtiar Sanderta mengandung nilai-nilai filsafat, yakni: nilai budaya, nilai religuitas, nilai estetis, dan nilai dakwah. Nilai-nilai ini direfleksikan melalui dialog-dialog tokoh maupun alur cerita. Nilai filsafat merupakan landasan bagi para aktor japin carita untuk tetap berupaya melestarikan dan mempertahankan identitas budaya yang ada pada masyarakat Banjar. Jenis pantun yang digunakan dalam naskah japin carita "Hayatun" adalah pantun jenaka, pantun nasihat, dan pantun kiasan. Adapun aktor yang ada dalam naskah tersebut ada 11 orang, yaitu Dayat, Kapten Iderak, Adik Dayat, Isteri Kapten Iderak, Julak Nawi, Hayatun, Kawan Dayat, Kawan Adik Dayat, Haji Mangsur, Adik Hayatun, dan Isteri Haji Mangsur. Tokoh utama dalam naskah tersebut adalah Dayat. Aktor Dayat dan sepuluh aktor lainnya mampu memerankan tokoh dan karakter dalam naskah yang dibawakannya. Nilai yang baik dalam tokoh dan karakter tersebut pada akhirnya dapat diwariskan kepada generasi berikutnya.

Daftar Rujukan

Agan, S. A. M. S. (2022). Novel Redup sebagai Ekspresi Sastra Feminis: Proses Kreatif Penulisan.

Al-Ma'ruf, A. I., & Nugrahani, F. (2017). *Pengkajian Sastra*. Surakarta: CV Djiwa Amarta.

Almiyawi, M.R. (2022). *Dunia Panggung Seni: Biografi Bakhtiar Sanderta dalam Konteks Seni di Kota Banjarmasin Tahun 1939-2008*. Universitas Lambung Mangkurat.

Effendi, R. (2021). Melihat Alam dan Falsafah Banjar melalui Pantun Tradisional Banjar.

Herman, D. (2009). Basic Element of Narrative. United Kingdom: Willey-Blackwell.

Herman, L. & Bart V. (2001). Handbook of Narative Analysis. Lincoln. University of Nebraska.

Mahyuni, M. (2022). *Kesantunan Berbahasa dalam Naskah Japin Carita Berjudul" Akur"*. https://repo-mhs.ulm.ac.id//handle/123456789/18824

Maman, M. (2012). *Japin Banjar*. Banjarmasin: Pustaka Banua.

Merriam, A. P. (1964). *The Anthropology of Music.* Evanston: Northwestern University Press.

Minderop, A. (2010). *Psikologi sastra: karya, metode, teori, dan contoh kasus*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Mulyosantoso, G. A., & Wempi, C. (2020). Adaptation of Nusantara Fable Story in a Circus Show. *Idealogy Journal*, *5*(2), 49-58.

Nasruddin T. (2011). *Melestarikan Ragam Budaya Bangsa.* Depok: Arya Duta.

Noorcahaya, N., Mahendra, B., & Najamudin, M. (2020). *Musik Iringan Japin Carita Kalimantan Selatan*. Laporan Penelitian. Universitas Lambung Mangkurat.

Noortyani, R. (2016). *Struktur Narasi Perkawinan Dayak Maanyan*. Media Nusa Creative (MNC Publishing).

Sari, M. (2022). *Ungkapan dan Pesan-Pesan Keagamaan (Islam) Masyarakat Banjar dalam Naskah Teater Japin Carita" Iluk Si Walut Putih" Karya Ys Agus Suseno*. https://repo-mhs.ulm.ac.id//handle/123456789/8425

Sukma. (2018). *Bentuk Pertunjukan Teater Tradisional Japin Carita Dapur Teater Kalimantan Selatan di Kampoeng Seni Budaya ULM*. Universitas Lambung Mangkurat.

Suryaman, M. (2010). *Pendidikan Karakter melalui Pembelajaran Sastra*. Cakrawala

Waluyo, H. J. (2000). *Teori dan Apresiasi Drama*. Jakarta: Erlangga. Pendidikan, 112-126.

Wicaksono, A. (2014). *Menulis Kreatif Sastra: dan Beberapa Model Pembelajarannya*. Garudhawaca.

Wiyanto, A. (2002). *Terampil Bermain Drama*. Jakarta: Grasindo.

Kreasi dan Inovasi Seni Pertunjukan Wayang Kulit Banjar sebagai Adaptasi Menuju Ekonomi Kreatif

Derri Ris Riana, Rissari Yayuk, Jahdiah

Pendahuluan

Pada era modernisasi, terjadi perubahan dalam masyarakat, tidak hanya membawa dampak positif, tetapi juga berdampak negatif. Dampak positif modernisasi mendorong peningkatan kualitas hidup manusia di berbagai sektor kehidupan, sedangkan dampak negatifnya mendorong ditinggalkannya seni tradisional (Dukut, 2020). Alasan seni pertunjukan wayang kurang diminati generasi muda adalah karena kurangnya pemahaman alur cerita, faktor bahasa, dan rasa bosan karena durasi yang lama (Yogasmawa P. & Ardy, 2010). Untuk mempertahankan eksistensi kesenian tradisional tersebut, perlu adanya kreativitas dan inovasi dalam menyikapi perubahan zaman jika kesenian tradisional ini ingin bersaing dengan kesenian modern dengan memanfaatkan kemajuan teknologi saat ini dan beradaptasi dengan kondisi. Bagaimanapun, seni pertunjukan ini memiliki nilai-nilai kehidupan yang dapat dipetik. Ikhtiari (2016) menyebutkan dalam penelitiannya bahwa seni pertunjukan wayang kulit mempunyai nilai religius, filosofis, dan etika.

Di tengah populernya pertunjukan seni modern, terdapat seni pertunjukan tradisional yang masih bertahan. Namun, perkembangan kesenian tradisional mempunyai berbagai permasalahan antara lain menurunnya popularitas,

lemahnya regenerasi, kurangnya dukungan lembaga formal, tidak adanya strategi pengembangan yang baik, dan rendahnya kualitas kesenian tradisional (Ahimsa-Putra, 2015). Di tengah menurunnya popularitasnya, keberlangsungan seni tradisional tetap ada dengan berbagai dinamikanya. Kenyataan tersebut masih berlaku pada seni pertunjukan wayang kulit Banjar di Kalimantan Selatan.

Wayang kulit merupakan suatu mahakarya karya seni yang terdapat karya seni sastra, seni akting, seni suara, seni musik, seni tutur, seni lukis, patung, dan seni simbolik (RYK, 2022). Aulia et al. (2019) menyebutkan adanya anggapan bahwa wayang mempunyai arti 'dari' bayangan. Wayang kulit berkembang di Kalimantan Selatan pada masa Kerajaan Majapahit yang membawa pengaruh agama Hindu, pada Kerajaan Demak yang membawa pengaruh Islam, dan terakhir pada era modernisasi saat ini. Kehadirannya di Kalimantan Selatan ketika Empu Jatmika dan kelompok bangsawan lainnya masuk ke Kalimantan Selatan dan membawa pengaruh budaya Jawa antara lain wayang dan tari topeng, wayang gong dan lain sebagainya, jenis agama, gamelan, organisasi keraton, cara berpakaian, dan lain sebagainya (Saleh, 1983). Kemudian pada abad ke-16, perkembangan wayang masih berlangsung pada masa Kerajaan Demak dengan adanya pengaruh Islam. Terakhir, pada era modernisasi ketika tahun 2000-an keberlangsungan wayang mulai terpinggirkan oleh popularitas seni modern. Meski mulai terpinggirkan, wayang kulit Banjar masih tetap digandrungi masyarakat.



Gambar 1. Pertunjukan wayang sampir di Desa Barikin Kabupaten Hulu Sungai Tengah (Sumber: Dokumentasi tim riset (2022))

Di tengah kondisi seni pertunjukan wayang kulit yang mulai terpinggirkan, berdasarkan hasil observasi, terdapat berbagai upaya para pelaku wayang kulit untuk melakukan inovasi kreatif guna mempertahankan eksistensi kesenian tradisional tersebut dengan memanfaatkan kemajuan teknologi saat ini. Salah satunya dari aspek lagu yang diangkat dari pertunjukan wayang kulit.

Kajian ini mengungkap kreasi dan inovasi para pewayangan wayang Banjar dalam menyikapi perkembangan zaman dari sudut pandang etnografi. Etnografi dalam perspektif antropologi sastra wayang digunakan untuk menggali ragam wayang, etnografi wayang, dan hermeneutika sastra wayang (Endraswara, 2017) dan industri kreatif budaya sehingga mampu menggambarkan realitas, keinginan etnis, dan keberadaan wayang sebagai jalur alternatif pengembangan seni dan budaya. Industrialisasi sastra dan seni memerlukan trik khusus, terutama terkait dengan beberapa hal, yaitu: (1) teori

ekonomi, (2) pemasaran, dan (3) kapitalis yang memadai (Cantor, 2009). Ketiga hal itu menjadi landasan pijak tentang bagaimana industri kreatif wayang Banjar agar bernilai ekonomi, tetapi tetap mempertahankan eksistensi kearifan lokal. Wayang merupakan sebuah karya seni dan sastra yang kaya akan nilai tawar apapun, termasuk dari segi industri kreatif. Untuk itu pengelolaan wayang kulit memerlukan pengelolaan tersendiri.

Kajian mengenai wayang kulit telah dilakukan oleh Termizi et al., (2021) dengan judul "Alienation Effect in Kee Thuan Chye's Shadow Puppet Adaptations in 1984 Here and Now and The Big Purge". Penelitian tersebut menemukan bahwa skala adaptasi wayang kulit karya Kee dengan gaya penulisan yang lebih halus merupakan reaksi terhadap persepsi masyarakat terhadap Here and Now tahun 1984 dan adaptasi lakon pertama dalam wayang kulit. Berikutnya, Boonstra (2019) dengan judul "Putting on A Show Collecting, Exhibiting, and Performing Shadow Puppets The Tropen Museum from Colonial Times to The Present" menemukan bahwa museum Tropen di Amsterdam mempunyai sejarah tahun 1950 dalam mengoleksi, memamerkan, dan menyajikan pertunjukan wayang kulit. Kondisi ini mempengaruhi pemahaman terhadap wayang yang selama ini bersifat statis. Peneliti lainnya, yaitu Rahmawanto & Rahyono (2019) meneliti "Strategi Membangun Harmoni Dialog Tatap Muka Bahasa Jawa lalam Pertunjukan Wayang Kulit Purwa". Hasil penelitiannya menemukan bahwa tindak tutur yang dilakukan oleh wayang purwa kita merupakan bentuk kesantunan dalam menjalin hubungan sosial yang erat berdasarkan nilai-nilai kehidupan masyarakat Jawa.

Sementara itu, penelitian mengenai wayang Banjar di Kalimantan Selatan masih terbatas, tetapi telah dilakukan oleh (Raudatul and Jannah, 2022) dengan judul "Nilai-Nilai

Pendidikan Islam dalam Seni Wayang Punakawan Karya Dalang Iyan di Kelayan Timur Banjarmasin Kalimantan Selatan". Hasil penelitiannya menemukan adanya nilai moral, ibadah, keimanan, dan Ketuhanan. Artikel Saputra (Saputra, 2016) yang berjudul "Struktur Wayang Kulit Banjar" menemukan bahwa struktur wayang terdiri dari pembukaan, isi, dan penutup yang mempunyai makna dan nilai religius. Setiawan (2019) meneliti "Wayang dan Gamelan Banjar Kalimantan Selatan". Penelitiannya menjelaskan sejarah dan perkembangan wayang banjar serta mendeskripsikan salah satu lagu dalam pertunjukan wayang banjar.

Bentuk adaptasi para pemain wayang secara umum telah dijelaskan pada penelitian-penelitian sebelumnya. Hasil penelitian ini menyatakan bahwa seni pertunjukan wayang kulit perlu adanya kebutuhan untuk dapat beradaptasi dengan perubahan zaman. Kreasi dan inovasi yang dilakukan oleh pemain wayang dapat dilakukan melalui adaptasi terhadap perkembangan teknologi (Sudiana, 2019; Awalin, 2018; Putra, 2019). Berbagai kreativitas dalam pertunjukan wayang kulit juga dilakukan untuk mempertahankan popularitasnya agar tetap diminati, antara lain perubahan inovatif dalam penggunaan wayang kulit Bali (Sudana, 2022); pembuatan bioskop wayang Dewa Ruci (Sunardi et al., 2020); penciptaan bentuk wayang baru dalam pertunjukan wayang kulit Parwa Sukawati (Sudanta, 2019). Dalam perkembangan selanjutnya perlu adanya kreasi dan inovasi pelaku kesenian lain pada saat pertunjukan untuk dapat menjaga minat penonton dalam menikmati pertunjukan wayang, pertunjukan wayang dibuat lebih menarik dengan memadukan pertunjukan wayang dengan penyisipan berbagai kegiatan seni yang disukai oleh masyarakat (Dukut, 2020).

Hal ini menggambarkan bahwa pemain wayang harus mempunyai kepekaan dan kekuatan untuk beradaptasi dengan

perubahan zaman. Perubahan zaman seharusnya mendorong para pelaku wayang untuk beradaptasi dengan memberikan sentuhan modern pada karyanya dengan mengadopsi kode budaya pertunjukan, mengambil bentuk yang diterima, dan membuat mereka berbicara kembali dengan kekhasan lokal dan isu-isu global (Cohen, 2017, p. 10). Bentuk-bentuk adaptasi para pelaku dapat dilihat pada uraian pada bagian pembahasan. Upaya ini dilakukan sebagai bentuk pengelolaan seni dan budaya yang kreatif yang dilakukan oleh para pelaku seni pertunjukan wayang Banjar, seperti memilih cerita carangan sesuai permintaan, menyisipkan kesenian lain di sela-sela pertunjukan, dan membuat lagu-lagu berbasis wayang. Cantor (2009) menyatakan bahwa ekonomi kreatif dan industri kreatif budaya dan sastra memerlukan pengelolaan strategis sehingga industrialisasi sastra dapat dikembangkan dan diminati.

Kreasi dan inovasi seni pertunjukan merupakan bagian yang selama ini kurang mendapat perhatian. Bahkan melalui aspek ini diharapkan menjadi salah satu daya tarik untuk meningkatkan minat penonton seni pertunjukan. Artinya, kekuatan inovasi dan kreasi akan mendatangkan nilai ekonomi yang menunjang keberlangsungan wayang kulit sebagai seni pertunjukan di masyarakat pemiliknya. Direktorat Riset dan Pengembangan Ekonomi Kreatif (2016) menyatakan bahwa seni pertunjukan dalam hal ini wayang kulit Banjar termasuk dalam salah satu sektor ekonomi kreatif, serta pengembang aplikasi dan *game*, arsitektur, desain interior, desain komunikasi visual, desain produk, fesyen, film, animasi dan video, fotografi, kriya, kuliner, musik, penerbitan, periklanan, seni rupa, serta televisi dan radio.

Dari penelitian terdahulu tersebut belum ada yang membahas perkembangan wayang kulit Banjar saat ini dan bentuk kreasinya, serta inovasi seni pertunjukan wayang kulit yang dikaitkan dengan potensi ekonomi kreatif di mana

kesenjangan tersebut akan digali oleh tim peneliti dengan judul "Kreasi dan Inovasi Pertunjukan Wayang Kulit Banjar Sebagai Upaya Adaptasi Menuju Ekonomi Kreatif". Berdasarkan hal tersebut, penting untuk melakukan penelitian mengenai inovasi sebagai salah satu upaya tim peneliti untuk mengungkap bentuk adaptasi para pelaku seni wayang dalam mengembangkan dari kreasi-kreasi sebelumnya yang identik dengan tradisi sehingga adaptasi tersebut mampu meningkatkan kualitas wayang kulit Banjar dan mendorong minat generasi muda milenial terhadap budaya lisan. Permasalahan penelitiannya adalah bagaimana perkembangan wayang kulit Banjar di tengah perubahan zaman? dan bagaimana kreasi dan inovasi wayang kulit Banjar? Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan perkembangan wayang kulit Banjar di tengah perubahan zaman serta kreasi dan inovasi wayang kulit Banjar.

Kajian ini ditulis secara kualitatif berdasarkan data yang diperoleh melalui teknik pengumpulan data dari observasi dan wawancara. Observasi dilakukan untuk mencari lokasi penelitian dan informan. Tim peneliti menjadi salah satu penonton dalam pertunjukan wayang kulit yang digelar di kawasan tersebut. Wawancara dilakukan kepada pelaku seni pertunjukan wayang (dalang), masyarakat (pelajar, duta pariwisata, budayawan, lembaga pemerintah, akademisi), responden, dan dalang (pembuat dan pemain peralatan musik). Informan ini penting untuk memperoleh berbagai informasi terkait masalah penelitian. Selanjutnya, tim juga melakukan penelitian kepustakaan untuk menambah referensi dari data tertulis sebagai sumber data sekunder. Sumber data primer adalah pertunjukan wayang kulit Banjar dan sistem pendukungnya.

Pendekatan dalam kajian ini adalah etnografi dengan teori antroindustri kreatif sastra wayang. Pendekatan etnografi

digunakan untuk mengungkap kreasi dan inovasi berbasis wayang kulit yang pernah dilakukan oleh para pelaku wayang kulit di Barikin. Penelitian ini menghubungkan seni pertunjukan dengan penciptaan peluang ekonomi yang mempunyai nilai ekonomi sehingga teori yang digunakan adalah antropologi industri kreatif sastra wayang. Budiasa (2016, p. 10) menyatakan etnografi berkaitan dengan penelitian budaya masyarakat secara mendalam. Dalam konteks ini Geertz (Endraswara, 2003) memandang seni sebagai budaya yang dapat dimaknai dan mempunyai nilai jual tersendiri. Wayang merupakan sebuah karya seni dan sastra yang kaya akan nilai tawar, termasuk dari segi industri kreatif.

Penyajian data dengan kata-kata biasa. Analisis data menggunakan teknik interpretasi. Rahmadi dalam Jannah (2021) menyatakan bahwa penafsiran ini berkaitan dengan penafsiran data yang disesuaikan dengan teori yang relevan. Budiasa, (2016) menyatakan bahwa kajian etnografi identik dengan interpretasi analisis data. Penafsiran ini berkaitan dengan masalah makna yang dihasilkan melalui proses penafsiran berbagai data di lapangan. Penafsiran data yang diperoleh dalam bidang ini tidak lepas dari landasan teori-teori dalam kajian interdisipliner antara bidang antropologi pertunjukan, industri budaya kreatif, dan antropologi sastra wayang. Hasil akhirnya akan menjadi jawaban terhadap permasalahan yang dikaji. Keabsahan data melalui triangulasi sumber dan teori. Lokasi pengambilan data berada di Barikin, Kabupaten Hulu Sungai Tengah, Provinsi Kalimantan Selatan. Penelitian dilakukan pada tahun 2021 dan 2022.

Perkembangan Wayang Kulit Banjar di Tengah Perubahan Zaman

Seni pertunjukan wayang kulit Banjar masih terus berlangsung hingga saat ini di tengah perubahan zaman.

Eksistensi wayang kulit Banjar juga masih dipertahankan dan diyakini akan fungsi masyarakat wayang kulit Banjar, seperti ritual *manyanggar banua* (tradisi bersih-bersih desa) dan *badudus* (ritual mandi membersihkan diri bagi mempelai wanita, penobatan dalang); bagian hiburan dalam acara pernikahan dan hari jadi kabupaten/kota/provinsi; salah satu bentuk ungkapan rasa syukur (Hidayatullah, dkk, 2021). Meski fungsi hiburan mulai tergeser oleh seni modern, keberadaannya tetap dinantikan oleh para pecinta wayang di Kalimantan Selatan. Fungsi wayang kulit Banjar yang masih diyakini oleh masyarakat pendukungnya, dapat memanfaatkan wayang kulit Banjar sebagai sumber kearifan lokal masyarakat.

Walaupun peminat wayang kulit tidak sebanyak dulu jika dibandingkan dengan masa kejayaan wayang kulit Banjar sekitar tahun 70an—80-an, tetapi saat ini peminat wayang kulit masih tetap ada. Peminat pertunjukan wayang kulit yang masih eksis terlihat dari jadwal pertunjukan wayang kulit Banjar yang diunggah oleh beberapa dalang di media sosialnya seperti *Facebook, Instagram*, dan *Youtube*. Menurut informan yang merupakan seorang dalang senior, jika dulu dalam sebulan minimal ada 10 permintaan atau lebih dalam *bawayang*, kini dalam sebulan minimal masih ada permintaan *bawayang*. Tidak hanya di wilayah Hulu Sungai Tengah pusatnya wayang kulit Banjar, tetapi ada juga permintaan *bawayang* dari daerah lain seperti Marabahan, Kandangan, Tapin, Pelaihari, dll. Kondisi pergeseran seni pertunjukan wayang kulit Banjar digambarkan oleh salah satu dalang senior di Barikin berikut ini.

> Di tahun 70-an—80-an kalau ada acara pernikahan pasti ada pertunjukan wayang kulit. Saya pernah melakukan pertunjukan wayang kulit dengan jadwal seminggu penuh, dari Sabtu malam hingga Kamis malam, sedangkan malam Jumat adalah satu-satunya hari libur. Namun, ketika ada seni modern,

seperti karaoke dan organ tunggal, seni pertunjukan wayang mulai melemah.

Keberlangsungan wayang kulit Banjar dapat ditelusuri keberadaannya di kampung Barikin di Kabupaten Hulu Sungai Tengah. Sebelum namanya menjadi Barikin, pada mulanya kawasan ini bernama "Pamatang Kamban", *pamatang* artinya 'taman', sedangkan *kamban* artinya 'pohon'. Kemudian Pamatang Kamban diganti dengan nama Cempaka Baris. Akhirnya, nama Barikin masih dipakai sampai sekarang yang dikenal sebagai pusat wayang kulit Banjar. Barikin dalam bahasa Banjar berarti 'berhitung'. Menurut beberapa informan, nama Barikin muncul karena dahulu ketika pertunjukan kesenian tradisional sering diadakan, pemilihan orang-orang yang mengikuti pertunjukan mulai dihitung.

Barikin bisa disebut sebagai pusat wayang kulit Banjar. Di daerah inilah seni pertunjukan wayang kulit Banjar berakar dan berkembang. Sejak dikembangkan oleh Dalang Kitut di Barikin, wayang berkembang dan menyatu dengan budaya masyarakat. Hingga saat ini para pemain wayang kulit yang berasal dari Barikin telah menyebar ke beberapa tempat, terutama sejak pemekaran Desa Barikin. Saat ini di Kabupaten Hulu Sungai Tengah para pemain wayang khususnya yang tergabung dalam sanggar wayang kulit dan kesenian tradisional tersebar di beberapa desa, yaitu Desa Barikin (Sanggar Bima Cili dan Sanggar Campala Reza), Desa Panggung (Sanggar Anak Pandawa), dan Desa Pantai Hambawang Timur (Sanggar Asam Rimbun). Para pelaku seni pertunjukan ini masih keturunan Barikin yang mengembangkan seni pertunjukan wayang kulit di daerahnya.

Keberlangsungan wayang kulit Banjar di tengah menurunnya popularitasnya masih tetap terjaga, antara lain karena didukung oleh keberadaan sanggar wayang kulit di Hulu Sungai Tengah, seperti kelompok Bima Cili, Campala

Reza, Asam Rimbun, dan Anak Pandawa. Dalam kelompok wayang kulit tersebut dilakukan pelestarian dan pengembangan wayang kulit Banjar, seperti regenerasi pemain wayang (dalang, gamelan), produksi kerajinan wayang (wayang, gamelan), pembuatan 41 kue khas Banjar sebagai pelengkap ritual wayang, dan penyediaan perlengkapan wayang. Sistem pendukung wayang kulit Banjar masih berjalan, dan wayang kulit Banjar masih eksis di Desa Barikin.

Seni kerajinan wayang merupakan salah satu seni penunjang kelangsungan seni pertunjukan. Mereka tidak hanya memproduksi kerajinan wayang untuk memenuhi kebutuhan pertunjukan seperti wayang dan gamelan, tetapi juga menjual produk kerajinan wayang untuk menunjang kesejahteraan mereka. Produk seni kerajinan Sanggar Bima Cili seperti alat musik tradisional, gamelan, wayang kulit, dan topeng sudah terkenal tidak hanya di Kabupaten Hulu Sungai Tengah, tetapi juga di daerah lain seperti Palangkaraya. Harga seni kerajinan seperti gamelan bervariasi tergantung pesanan. Apabila pemesan menginginkan gamelan yang berkualitas baik sesuai standar alat hiburan musik, harganya sesuai standar yang telah ditentukan. Pengerjaan gamelan dilakukan dengan detail seperti ukiran dan pemilihan kayu mentah yang kuat dan mudah diukir, sedangkan jika pemesan menginginkan gamelan biasa atau biasa disebut 'kodian', pengrajin akan menyesuaikan produk gamelannya, misalnya ukirannya tidak terlalu detail atau bahkan tidak menggunakan ukiran biasa dan menggunakan kayu. Beberapa sekolah sudah memesan gamelan seperti ini di Sanggar Bima Cili.

Kelompok wayang kulit lainnya, Sanggar Campala Reza, juga memproduksi kesenian wayang seperti gamelan dan alat musik panting. Seperti halnya Sanggar Bima Cili, produksi seni kerajinan wayang dilakukan berdasarkan pesanan. Untuk wayang kulit, harga dipatok sesuai tingkat kualitas yaitu

standar, sedang, dan tinggi. Produk kerajinan Campala Riza berasal dari daerah Kalimantan Selatan, seperti Tanah Laut, Banjarmasin, Marabahan, bahkan Thailand. Pembeli kesenian wayang ini berasal dari para penggemar/kolektor wayang, dalang, dan pemerhati wayang. Sementara Sanggar Asam Rimbun dan Anak Pandawa juga memproduksi wayang kulit dan alat musik tradisional lainnya.

Di tengah perubahan zaman keberlangsungan wayang kulit Banjar mengalami berbagai persoalan dalam pelestarian dan pengembangannya. Adaptasi terhadap perubahan zaman penting untuk terus diupayakan oleh para pelaku kesenian wayang kulit Banjar agar tetap dapat dinikmati masyarakat dengan berbagai kreasi dan inovasi yang dilakukan.

Kreasi dan Inovasi dalam Pertunjukan Wayang Kulit Banjar

Kreasi dan inovasi dalam Cerita Pancar

Salah satu kreativitas dan inovasi yang dilakukan dalang dalam menarik minat adalah dengan membuat cerita carangan yang disesuaikan dengan minat penonton. Kemampuan tersebut merupakan wujud kepekaan dalang terhadap selera penontonnya yang merupakan bagian dari tiga kriteria umum yang diterapkan ketika menilai seorang dalang, yaitu garis keturunan, pendidikannya, dan kepekaannya terhadap selera penontonnya (Keeler, 2017). Dalam hal ini cerita carangan yang sesuai dengan tatanan dan karakteristik penonton wayang merupakan upaya mendekatkan selera penonton. Budianta (2017) menyatakan bahwa carangan merupakan cerita baru yang masih menggunakan tokoh-tokoh baku, seperti Ramayana.

Menurut pendapat lain, lakon carangan adalah lakon yang keluar dari patokan atau cerita Mahabharata atau Ramayana, tetapi tetap menggunakan aktor (tokoh wayang)

dan tempat berdasarkan cerita Mahabharata atau Ramayana (Dukut, 2020). Jedamsky dalam Van Groenendael (2016) menyebutkan bahwa carangan bisa sangat digemari oleh para penikmatnya. Muslifah (2021) menyatakan carangan adalah cerita wayang dengan lakon baru yang diciptakan membentuk cabang-cabang (carang) dalam rangkaian cerita yang merupakan perluasan dari cerita induk.

Berdasarkan penuturan salah satu dalang senior, cerita pancar lebih menarik. Berdasarkan pengalamannya mendalang, jika cerita yang dituturkan dalam setiap pertunjukannya sama, wayang kulit tersebut sudah tidak laku lagi sehingga harus bervariasi. Hal ini juga diperkuat dengan pernyataan dalang lain yang mengatakan bahwa di Kalimantan Selatan, cerita wayang carangan banyak diminati masyarakat. Dalang mengedepankan cerita carangan yang sesuai dengan karakter pesanan responden agar mendapat tempat di hati masyarakat penikmat wayang, misalnya ketika permintaan di daerah Kandangan dikenal dengan sebutan Pemberani/Juara, akan ditampilkan lakon wayang Rikma Berangta Pemberani, pahlawan masyarakat Kandangan Kabupaten Hulu Sungai Selatan.

Kreasi dan Inovasi Seni Lainnya pada Sela Pertunjukan Wayang Kulit Banjar

Kesenian *bagandut/bajapin* ditampilkan di sela-sela pertunjukan wayang kulit. *Bagandut* merupakan salah satu jenis tari pergaulan yang ditarikan oleh penari perempuan yang didalamnya terdapat unsur lagu yang dibawakan oleh seorang atau lebih penari perempuan. Saat menari, pengunjung pria akan naik atau masuk ke dalam panggung untuk menari bersama. Kesenian yang awalnya berkembang di daerah Tapin sebagai hiburan setelah panen, juga berkembang di Barikin Hulu Sungai Tengah yang dikembangkan oleh Syarbaini

(Natsir, 2018). Kesenian *bagandut* sebagai hiburan dijadikan atraksi tambahan untuk menarik perhatian penonton wayang kulit Banjar yang berlangsung pada "Event Budaya Wayang Sampir dan Peluncuran Kopi Meratus" yang dilaksanakan di Kabupaten Hulu Sungai Tengah, 1—3 Oktober 2021. *Bagandut* dipentaskan satu hari sebelum pertunjukan wayang kulit. Kegiatan ini dilakukan dalam rangka meluncurkan kopi Meratus sekaligus merevitalisasi kesenian wayang kulit pascapandemi.



Gambar 2. Pertunjukan *Bagandut* pada sela Pertunjukan Budaya Wayang Sampir, 1 Oktober 2021 (Sumber: Dokumentasi tim riset (2021))

Pertunjukan kesenian *bagandut/bajapin* tidak hanya terdapat pada wayang kulit Banjar, tetapi juga pada wayang gong. Berdasarkan wawancara dengan pemain wayang gong pada saat pementasan wayang gong pada tahun 2019 di Kandangan, disisipkan acara *bajapin* di sela-sela cerita untuk hiburan agar penonton tidak hanya menonton wayang gong secara monoton. Sambil menunggu pertunjukan berakhir, penonton bisa ikut menari *bajapin* dan terakhir menyaksikan

pertunjukan wayang gong hingga selesai. Berikut petikan pernyataan pemain wayang gong asal Barikin.

> Panggungnya besar. Hanya saja ada juga tayangan *bajapin*, musik penting untuk hiburan masyarakat agar tidak monoton menontonnya. Jadi, penonton bisa ikut menari *bajapin*. Di tengah cerita ditampilkan *bajapin*. Anak-anak muda ini bisa menonton sampai akhir. Jadi, sambil menunggu acara, penonton bisa ikut menari.

Seni *bagandut* ditampilkan dalam rangkaian acara "*Event* Budaya Wayang Sampir dan Peluncuran Kopi Meratus" pada tanggal 1—3 Oktober 2021 yang menarik pengunjung Wisata Batu Benawa dengan rangkaian acara, yaitu peluncuran dan penanaman kopi Meratus, serta pertunjukan wayang sampir. Di dalam pertunjukan wayang sampir juga dipersiapkan 41 buah *wadai* khas Banjar sebagai sesaji dalam ritual wayang yang dilaksanakan sebelum pertunjukan. Pada saat ritual dilaksanakan, sesaji itu dipasang *ancak* yang diletakkan di atas panggung selama pertunjukan pada malam hari. Keesokan harinya ketika pertunjukan sudah selesai, sesaji tersebut boleh dimakan bersama, baik oleh pelaku seni wayang maupun masyarakat. Wayang sampir berfungsi sebagai ungkapan mohon keselamatan/tolak bala dalam melaksanakan aktivitas yang akan dilakukan.



Gambar 3. *Event* Budaya Wayang Sampir dan Peluncuran Kopi Meratus di Wisata Batu Benawa Hulu Sungai Tengah
Sumber: Dokumentasi tim riset (2021)

Kreasi dan Inovasi Wayang Kulit Banjar dalam Pemanfaatan Teknologi

Kreasi dan inovasi pemanfaatan teknologi dalam seni pertunjukan wayang kulit Banjar tidak serta merta diterima oleh masyarakat wayang. Hal ini terjadi ketika ada upaya penggantian *balencong* (lampu minyak sumbu) dengan lampu listrik agar lebih praktis dan efisien. Penolakan penonton terhadap wayang terjadi ketika ada upaya mengubahnya karena alasan kesakralan dan estetika. Hal itu diungkapkan dalang senior Barikin yang sudah puluhan tahun mendalang.

> Kami ingin memodernisasi lampu *balencong* ini karena *balencong* ini dapat menimbulkan asap yang membakar. Lalu membuat lampu listrik. Saat lampu listrik diganti, penonton meminta untuk mengganti lampu. Kami tidak menyukainya. Wayang kulit tidak hidup. Akhirnya *balencong* kembali ke asalnya. Karena penontonnya menyukai *balencong* yang hidup. Karena

bayangan itu bergerak. Kalau sekarang susah, diolah dulu pakai *mic*. Ganti mikrofonnya, dan seseorang menasihatinya, ini bukan wayang. Akhirnya mereka yang jauh tidak mendengarnya lagi.

Kreasi dan inovasi merupakan upaya menjaga keberlangsungan wayang kulit Banjar. Pelaku seni wayang kulit Banjar menyikapi fenomena perubahan zaman dengan melakukan upaya adaptasi terhadap kemajuan teknologi yang berimplikasi pada pergeseran selera masyarakat seni. Kedekatan dengan selera penikmatnya tentu menjadi kunci pelestarian dan pengembangan wayang kulit Banjar agar tetap eksis, tidak hanya dinikmati oleh generasi tua, tetapi juga generasi milenial dengan budaya lokal yang mengandung kearifan lokal masyarakat.

Kreasi dan Inovasi Lagu Berbasis Wayang Kulit Banjar

Perkembangan teknologi dan meningkatnya penggunaan media sosial saat ini mengubah cara pandang masyarakat dalam menikmati hiburan. Pemanfaatan teknologi dan media sosial dimaksimalkan oleh para pemain wayang kulit Banjar agar dapat menghadapi kebutuhan zaman atau beradaptasi dengan era modern dengan membuat kreasi dan inovasi yang dapat menarik minat generasi muda. Pengembangan wayang kulit Banjar dilakukan untuk meningkatkan kualitas wayang kulit Banjar dan mendorong minat generasi milenial terhadap wayang kulit dengan kreasi dan inovasi melalui pemanfaatan literasi digital.

Selama ini ada anggapan bahwa pertunjukan wayang kulit hanya dinikmati oleh generasi tua. Pementasan yang digelar malam hingga dini hari ini didominasi oleh generasi tua yang senang menonton pertunjukan berjam-jam dengan cerita yang dinarasikan oleh dalang. Fakta ini memicu kekhawatiran para pemain wayang untuk meningkatkan minatnya terhadap pertunjukan ini. Kreasi dan inovasi lagu berbasis wayang kulit Banjar diharapkan mampu merasuki hati generasi muda.

Pertunjukan wayang dibuat lebih menarik dengan memadukan pertunjukan wayang dengan sisipan berbagai kegiatan seni yang disukai masyarakat (Dukut, 2020).

Salah satu dalang muda di Barikin yang termasuk generasi milenial menangkap fenomena tersebut sebagai peluang untuk menciptakan kreasi dan inovasi dalam bentuk lagu. Salah satu upaya kreativitas dan inovasi yang dilakukan pelaku wayang kulit Banjar tersebut adalah dengan membuat lagu-lagu berbasis wayang kulit Banjar dengan memanfaatkan teknologi digital. Lagu yang diiringi musik gamelan ini diciptakan untuk lebih mengenalkan wayang kulit Banjar kepada berbagai kalangan khususnya generasi muda. Selama ini keberadaan wayang kulit Banjar di Kalimantan Selatan masih belum begitu populer, khususnya di kalangan generasi muda. Untuk menarik minat kaum milenial, dilakukan kreasi dan inovasi melalui lagu wayang kulit Banjar. Dalang tersebut menyatakan bahwa lagu yang terinspirasi dari wayang kulit Banjar ini dibuat karena jarang ada orang yang membuatnya dengan nada khas, yakni Salidru (slendro) Banjar. Hal ini unik karena kebanyakan orang membuat lagu dengan nada biasa (do re mi fa sol).

Tiga buah lagu berikut diangkat dari wayang kulit Banjar, yakni "Campala Riza", "Gamalan", dan "Bawayang". Lagu bertajuk "Campala Riza" ini diangkat dari filosofi nama sanggar wayang kulit Campala Riza yang didirikan pada tahun 2018. Nama Campala diambil dari daerah tempat lahirnya Srikandi, sedangkan Riza diambil dari nama pendiri sanggar. Pembuatan lagu “Campala Riza” dilatarbelakangi oleh keinginan dalang untuk memperkenalkan sanggar wayang kulit Banjar yang dibentuknya ke berbagai kalangan. Berikut lirik lagu "Campala Riza".

Campala Riza

Aku bamula lawan nama-Nya
Ma ulah group wayang kulit Purwa
Mudahan rasuk wan ditarima
Kubari ngaran Campala Riza

Campala Riza ngaran Banua
Kalahiran Srikandi bini Arjuna
Tatapi itu lain alasannya
Ku ambil disitu ngaran Campala

Campala itu pakakas Dalang
Dimainakan waktu bawayang
Tumbuk di tinjak tatap di sandang
Simbol kakuatan nampaklah Tarang

Banyak lagi filsafat kahidupan
Lawan Campala Jadi palajaran
Lincai di tinjak katatahan
Disitu ada ilmu kesabaran

Wasi bawaja di ulah Campala
Di labur jadi dirinting tiga
Itulah simbol persatuannya
Bila di tinjak gamalan bamula

Lirik lagu "Campala Riza" sarat akan makna filosofis di dalamnya. Dengan melodi khas Banjar, lagu ini mengungkapkan pelajaran hidup yang dianalogikan dengan alat musik gamelan, khususnya campala yang dimainkan dalam pertunjukan wayang kulit Banjar. Makna filosofis lagu ini, yaitu tentang kekuatan, kesabaran, kebersamaan, dan persatuan yang tergambar melalui alat *campala* (cempala), yaitu alat dalang yang digunakan pada saat memainkan wayang. *Campala* dimainkan dengan cara diinjak dan dipukul serta berfungsi sebagai jeda antar dialog. Meski diinjak dan dipukul, *campala* tersebut memberikan pelajaran hidup tentang ilmu kesabaran. Bentuk

campala yang tersusun dari tiga buah besi yang menjadi satu mempunyai makna kebersamaan dan persatuan.

Lagu kedua ciptaan Dalang Ririt berjudul "Gamalan". Gamelan merupakan alat musik pengiring pertunjukan wayang kulit Banjar. Bagi seorang dalang kulit Banjar, kemampuan menguasai alat musik adalah hal yang wajib seperti. Penguasaan alat musik dilakukan dengan mempelajari alat musik yang mudah dipelajari terlebih dahulu, kemudian alat musik yang sulit dengan tahapan kangsi/krecek, kanong, saron belakang/saron demang, kendang, dan babun. Setelah menguasai alat musik, dalang belajar menyanyi. Lirik lagu "Gamalan" dapat dilihat pada kutipan berikut.

Gamalan

Catuk gamalan babunyi.
Mangariau nang di sana sini.
Ayu kita basuka barami.
Bakumpulan mahibur diri.

Gamalan bunyi marindu.
Pukulan babun maulah hati pilu.
Racikan sarun mandayu-dayu.
Nang maayam si tukang dau.

Kanung ma atur tempu.
Unggal agung sampai kahilir wan hulu.
Garincing kangsi nyaringnya Tantu.
Gamalan rayak nadanya manyatu.

Babun sarun dan lainnya.
Banyak macam bantuk rupanya.
Di itihi dipikir jua.
Jadi gamalan itu ngarannya

Lirik lagu "Gamalan" mengungkapkan pengenalan ragam gamalan dan keselarasan bunyi gamelan dalam sebuah pertunjukan. Berbagai jenis alat musik gamelan, seperti babon, sarun, kanung, dan kangsi, mempunyai bunyi yang khas, seperti yang diuraikan dalam /*Pukulan babun maulah hati pilu*/ /*Racikan sarun mandayu-dayu*/ /*Kanung ma atur tempu*/ / Garincing *kangsi nyaringnya Tantu*/. Bunyi khas masing-masing alat musik berpadu sehingga terciptalah bunyi gamelan yang harmonis. Seperti halnya lagu "Campala Riza", lagu "Gamelan" juga bertujuan untuk mengenalkan gamelan kepada berbagai kalangan melalui lirik lagu yang dibawakan.

Lagu ketiga berjudul "Bawayang". Lirik lagu ini menggambarkan kegiatan pertunjukan wayang kulit Banjar yang diawali dengan penyusunan wayang dan gamelan dan dilanjutkan dengan pertunjukan wayang kulit yang dilakukan oleh dalang. Dalang bercerita tentang wayang yang sarat dengan nilai-nilai kehidupan sebagai contoh kehidupan masyarakat, /*Bawayang itu contoh tauladan*/ /*Supaya dapat makna wajangan*/. Lirik lagu ini menggunakan diksi yang khas pada wayang, seperti lampu balincung sebagai penerang dalam seni pertunjukan wayang yang menciptakan wayang kulit. Lirik "Bawayang" dapat dilihat pada kutipan berikut.

Bawayang

Ambil parang tatak ka gadang.
Wayang tajaki susun gamalan.
Ayu ba gadang manyimak bawayang.
Mudahan tontonan ini manjadi tuntutan.

Duduk dadalang basila panggung.
Lasam dikata sarun di anam.
Tumbuk campala ayun balincung.
Wayang bamula mamuka alam.

Dalang batutur kata di rinci.

Wantan gambura malih gamburi.
Simbol kahidupan sahari-hari.
Baik buruk silih baganti.

Bawayang itu contoh tauladan.
Makanya di simak samalamanan.
Supaya dapat makna wajangan.
Tatiru nang buruk cilaka badan.

Nampak nyata umbayang wayang.
Karna balincung jadi panarang.
Jangan bamandak dicahaya puang.
Hilang cahaya balincung di pandang.

Wayang itu ialah bayang.
Bayangan siapa di dalam wayang.
Jangan tapakai pangrasa urang.
Nang muring lintuhut coba di ganang

Ketiga lagu wayang kulit Banjar ini mendapat apresiasi dari komunitas wayang dan pemerhati seni pertunjukan wayang. Antusiasme pecinta wayang cukup baik terhadap lagu-lagu tersebut. Selain untuk menghibur dan menarik penonton untuk mendengarkan pertunjukan wayang, lagu-lagu tersebut diciptakan sebagai promosi dalam mengenalkan wayang ke berbagai kalangan, baik sanggar wayang, gamelan, maupun kegiatan wayang kulit. Lagu tersebut dapat dimainkan sebelum pertunjukan wayang kulit dimulai pada saat persiapan alat wayang dan pada saat istirahat.

Potensi Ekonomi Kreatif Berdasarkan Kreasi dan Inovasi Wayang Kulit Banjar

Penciptaan dan inovasi wayang diperlukan yang menjadi latar belakang munculnya sinema wayang dengan beberapa pertimbangan, yaitu meningkatkan minat generasi muda terhadap pertunjukan wayang; menjadi wahana

revitalisasi dan inovasi wayang Indonesia; menjawab tantangan zaman di era industri 4.0; dan mendorong terbentuknya industri kreatif di bidang seni wayang (Sunardi et al., 2020). Kreasi dan inovasi pengembangan wayang kulit Banjar dalam cerita *carangan*, penyisipan kesenian lain antara wayang golek, pemanfaatan teknologi, dan penciptaan lagu berbasis wayang kulit Banjar berpotensi untuk dikembangkan dalam ranah ekonomi kreatif. Sudiana (1990) menyatakan bahwa inovasi yang dilakukan berdasarkan orientasi masyarakat pendukung merupakan bentuk adaptasi pelaku di tengah persaingan industri seni pertunjukan.

Ide kreativitas dan ekonomi kreatif terus berkembang. Definisi kreativitas dibangun atas interaksi antara kreativitas manusia, gagasan, kekayaan intelektual, pengetahuan, dan teknologi, sedangkan ekonomi kreatif mencakup semua industri yang mengandalkan aktivitas kreatif (United Nations on Trade and Development, 2022). Seni pertunjukan dalam hal ini seni pertunjukan wayang kulit Banjar termasuk dalam salah satu sektor ekonomi kreatif, selain itu juga terdapat pengembang aplikasi dan *game*, arsitektur, desain interior, desain komunikasi visual, desain produk, *fashion*, film, animasi dan video, fotografi, kerajinan tangan, kuliner, musik, penerbitan, periklanan, seni rupa, serta televisi dan radio (Direktorat Riset & Pengembangan Ekonomi Kreatif, 2016).

Cerita pancar atau *carangan* merupakan cerita yang digubah oleh dalang, tetapi tidak beranjak dari lakon baku yang sudah ada, seperti hadirnya tokoh Nala Gareng dan Semar. Cerita menjadi menarik karena dalang akan beradaptasi dengan situasi dan kondisi yang terjadi, baik karena permintaan penanggap, isu terkini, maupun karakter masyarakat setempat. Bahasa Banjar yang digunakan sehari-hari merupakan alat komunikasi yang andal sebagai komunikasi visual yang mudah dipahami oleh khalayak. Cerita pancar ini banyak diminati oleh

masyarakat Banjar. Kreasi dan inovasi wayang kulit Banjar diciptakan untuk mengembangkan wayang kulit Banjar sebagai sebuah seni pertunjukan. Menurunnya popularitas wayang kulit mendorong kreativitas para pelakunya untuk meningkatkan animo masyarakat. Tidak hanya kalangan tua, generasi muda juga tertarik untuk mempromosikan seni pertunjukan tradisional dengan bentuk-bentuk yang diterima generasi muda di era modernisasi. Cerita wayang kulit di *carangan* sangat menarik untuk disimak karena lakon-lakon tersebut disesuaikan dengan kondisi dan tradisi masyarakat setempat. Cohen (2017) menyebutkan bahwa ketika kaum konservatif budaya berduka atas hilangnya tradisi, generasi baru pemain wayang kulit di Asia Tenggara mengadopsi kode budaya pertunjukan, mendiami bentuk-bentuk yang sudah diterima, dan memperbaharuinya.

Makin menarik ceritanya, maka makin banyak pula penonton yang datang. Responden dari berbagai latar belakang juga akan menjadikan seni pertunjukan sebagai pilihan utama yang mempertemukan masyarakat dengan berbagai latar belakang sosial dan minat. Anggoro (2018) wayang kulit tidak hanya berfungsi sebagai hiburan, tetapi juga dapat menjadi media kritik sosial. Ruastiti et al.(2021) menemukan bahwa pertunjukan wayang Bali menggunakan *carangan* sebagai upaya pengembangan budaya untuk menarik generasi milenial.

Inovasi selanjutnya adalah sajian seni budaya lain di sela-sela pertunjukan wayang kulit yang dilakukan secara menarik dari para pelaku seni. Hal ini menggambarkan kolaborasi seni dan budaya yang bernilai seni dan nilai kreatif. Masyarakat penikmat wayang semakin bersemangat menyaksikan tontonan tersebut. Daya tarik budaya yang mereka lihat dan dengar tidak hanya satu. Hal itu dilakukan saat Event Budaya Wayang Sampir dan Peluncuran Kopi Meratus di Wisata Batu Benawa, Hulu Sungai Tengah.

Masyarakat yang datang dari berbagai desa menjadi penontonnya.

Lebih jauh lagi, pemanfaatan teknologi dapat menyebabkan meningkatnya minat masyarakat terhadap seni pertunjukan. Teknologi dapat berupa informasi melalui media sosial, animasi, penambahan ornamen pertunjukan melalui laser, dll. Tanudjaja (2013) menemukan perkembangan seni pertunjukan wayang tradisional menjadi kontemporer di Thailand dalam hal pemanfaatannya. fotografi, film, dan video yang memberikan dampak positif. Arrias et al. (2019) menyatakan bahwa pemanfaatan teknologi dalam seni pertunjukan wayang akan mudah diterima oleh masyarakat. Pertunjukan tersebut memanfaatkan sinematografi. Persepsi masyarakat terhadap hal ini sudah bagus.

Terakhir, dari aspek pembuatan lagu. Proses kreatif pembuatan lagu mendukung pertunjukan wayang kulit Banjar dengan menarik para pecinta wayang untuk mendengarkan lirik dan alunan musik gamelan. Lagu ini memanfaatkan teknologi dalam pembuatannya. Penciptaan lagu biasanya diawali dengan membuat lirik terlebih dahulu baru kemudian mencari nada berdasarkan gamelan Banjar. Rujukan nadanya berasal dari lagu gamelan Banjar. *Remixing* lagu dilakukan oleh orang-orang yang ahli di bidangnya. Selama proses produksi lagu tersebut, tidak ada kendala berarti. Namun karena jadwal pekerjaan lain juga cukup menyita waktu, proses pembuatan lagu menjadi tidak fokus sehingga terhambat.

Selain dimainkan sebelum pertunjukan wayang kulit untuk mengisi waktu istirahat, lagu berbasis wayang ini juga dipromosikan melalui media sosial. Pencipta lagu tersebut menggunakan media sosialnya, baik *Facebook, Instagram,* maupun *YouTube* untuk memperkenalkan lagu tersebut. Potensi ekonomi kreatif dari lagu berbasis wayang ini diharapkan dapat mempromosikan wayang melalui lagu sebagai warisan untuk

anak cucu dan diharapkan dapat menunjang kegiatan perekonomian dalam pertunjukan wayang kulit Banjar.

Kesimpulan

Wayang kulit Banjar pada umumnya masih bertahan di masyarakat, baik digunakan untuk fungsi ritual, pengobatan, maupun hiburan. Namun seiring berjalannya waktu, fungsinya pun bergeser di tengah banyaknya pilihan hiburan modern.

Bentuk kreasi dan inovasi yang dilakukan oleh para pemain wayang kulit yang mempunyai potensi industri kreatif di tengah keberadaan wayang kulit, antara lain membuat cerita *carangan* sesuai permintaan penonton, menyuguhkan seni budaya lain dalam rangkaian seni pertunjukan wayang kulit, pemanfaatan teknologi, dan penciptaan lagu-lagu baru berbasis wayang yang juga dimainkan sebelum pertunjukan wayang kulit Banjar.

Kajian ini dapat menjadi referensi bagi peneliti lain yang akan mendalami wayang kulit Banjar lebih dalam. Masih ada aspek penelitian lain yang dapat diungkap dalam seni pertunjukan wayang kulit Banjar, baik dari segi bahasa, seni, dan sastra. Terakhir, penting adanya kolaborasi antar pihak terkait untuk memberikan peningkatan sumber daya manusia bagi para pelaku seni agar lebih kreatif dan inovatif dalam menghadapi era digital saat ini.

Daftar Rujukan

Ahimsa-Putra, H. S. (2015). Seni Tradisi, Jati Diri, dan Strategi Kebudayaan. *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, *2*(1).

Anggoro, B. (2018). "Wayang dan Seni Pertunjukan" Kajian Sejarah Perkembangan Seni Wayang di Tanah Jawa sebagai Seni Pertunjukan dan Dakwah. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, *2*(2), 122.

https://doi.org/10.30829/j.v2i2.1679

Arrias, J. C., Alvarado, D., & Calderón, M. (2019). *Nowayang Sinema sebagai Media Komunikasi Masyarakat Modern*. 5–10.

Aulia, L. S., Palawi, A., & Supadmi, T. (2019). Bentuk seni pertunjukan wayang kulit di sanggar lestari budaya kabupaten bener meriah. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Program Studi Pendidikan Seni Drama, Tari Dan Musik*, *4*(2), 152–166.

Awalin, F. R. N. (2018). *Sejarah Perkembangan Dan Perubahan Fungsi Wayang Dalam Masyarakat (History of Development and Change of Wayang Functions in Society)*. 77–89.

Boonstra, S. (2019). Putting on a show Collecting, exhibiting, and performing wayang at the Tropenmuseum from colonial times until. *Wacana*, *20*(1), 118–134. https://doi.org/10.17510/wacana.v20i1.730

Budianta, M. (2017). Culture, power, and identity: The case of Ang Hien Hoo, Malang. *Wacana*, *18*(2), 485–513. https://doi.org/10.17510/wacana.v18i2.593

Budiasa, I. M. (2016). Paradigma dan Teori dalam Etnografi Baru dan Etnografi Kritis. *Prosiding Seminar Nasional Paradigma Dan Teori-Teori Komunikasi Dalam Ilmu Komunikasi*, *1*, 9–24.

Cantor, P. A. & S. C. (2009). *Literature the Economics of Liberty Spontaneous order in Culture*. Ludwig von Mises Institute 518 West Magnolia Avenue Auburn.

Cohen, M. I. (2017). *Global Modernities and Post-Traditional Shadow Puppetry in Contemporary Southeast Asia*. *30*(3–4), 188–206. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09528822.2017.1305728

Development, U. N. C. on T. and. (2022). *The International Year of Creative Economy for Sustainable Development: Pathway to Resilient Creative Industries*. United Nations Publications.

Dukut, E. M. (2020). *Kebudayaan, Ideologi, Revitalisasi dan Digitalisasi Seni Pertunjukan Jawa dalam Gawai*. Unika Soegijapranata.

Endraswara, S. (2003). *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Gama

Press.

Endraswara, S. (2017). *Antropologi Wayang; Simbolisme, Mistisisme, dan Realisme Hidup*. Morfolingua.

Hidayatullah, Dede, Riana, Derri Ris, Indrawati, Wijanarti, Titik, Yayuk, R. (2021). *Seni Pertunjukan Wayang Kulit Banjar di Kabupaten Hulu Sungai Tengah: Sebuah Kajian Vitalitas Sastra*.

Ikhtiari, Y. P. (2016). Kampung Wayang sebagai Salah Satu Upaya Pemberdayaan Masyarakat di Desa Kepuhsari Kecamatan Manyaran Kabupaten Wonogiri. *Jurnal Elektronik Mahasiswa PLS*, *5*(8), 285–299.

Istiqomah, E., & Setyobudihono, S. (2017). Nilai Budaya Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan: Studi Indigenous. *Jurnal Psikologi Teori Dan Terapan*, *5*(1), 1. https://doi.org/10.26740/jptt.v5n1.p1-6

Jannah, R. (2021). Budaya Baayun Maulid Masyarakat Banjar: Interaksi Sosial untuk Nilai Kerohanian. *Bihari: Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Ilmu …*, *4*(2), 90–108.

Keeler, W. (2017). *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton University Press.

Kreatif, D. R. dan P. E., Deputi Riset, Edukasi, dan P., & Kreatif, B. E. (2016). *Perancangan Model Ekonomi Industri Kreatif Menggunakan Tabel Input-Output dan Dinamika Sistem*.

Muslifah, S. (2021). *lampahan Dora Wĕca mawi sĕkar macapat by Raden Mas Panji Arja Suparta*. *3*, 693–706.

Natsir, M. et al. (2018). *Eksistensi Kesenian Gandut di Kalimantan Selatan*. DIVA Press.

Putra, I. D. A. D. (2019). Menelusuri Jejak Rupa Wayang Klasik Bali. *Jurnal Rupa*, *3*(2), 130. https://doi.org/10.25124/rupa.v3i2.1821

Rahmawanto, D., & Rahyono, F. X. (2019). Strategies for Establishing Harmony in Javanese Face-to-face Dialog in Purwa Shadow Puppet Performances. *3L: Language, Linguistics, Literature*, *25*(1), 115–128. https://doi.org/10.17576/3L-2019-2501-09

Raudatul, & Jannah. (n.d.). *Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Kesenian Wayang Punakawan Oleh Dalang Iyan Di Kelayan Timur Banjarmasin Kalimantan Selatan*. rogram Studi Pendidikan Agama Islam, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, UIN Antasari Banjarmasin.

Ruastiti, N. M., Sudirga, I. K., & Yudarta, I. G. (2021). Wayang Wong Bali performance in era pandemic Covid 19. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, *724*(1), 6–13. https://doi.org/10.1088/1755-1315/724/1/012109

RYK. (2022). *Wayang: Aset Budaya Nasional Sebagai Refleksi Kehidupan dengan Kandungan Nilai-nilai Falsafah Timur*. JENDELA Pendidikan Dan Kebudayaan. https://jendela.kemdikbud.go.id/v2/kebudayaan/detail/wayang-aset-budaya-nasional-sebagai-refleksi-kehidupan-dengan-kandungan-nilai-nilai-falsafah-timur

Saleh, M. I. (n.d.). *Wayang Banjar dan Gamelannya*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Permuseuman, Museum Lambung Mangkurat.

Saputra, N. (2016). Struktur dan Makna Penyajian Wayang Kulit Purwa Banjar. *Jurnal Pelataran Seni*, *1*(1), 61–70.

Setiawan, S. (2019). Wayang dan Gamelan Banjar Kalimantan Selatan. *Keteg Jurnal Pengetahuan, Pemikiran, Dan Kajian Tentang Bunyi*, *19*(1), 39–46.

Sudana, I. M. (2022). Melacak Perkembangan Wayang Kulit Bali Sebagai Pakeliran Inovatif. *Paraguna*, 14–24. http://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=2568295&val=24057&title=Melacak Perkembangan Wayang Kulit Bali Sebagai Pakeliran Inovatif

Sudanta, I. N. (2019). Eksistensi Pementasan Wayang Kulit Parwa Sukawati Pada Era Globalisasi. *Vidya Wertta*, *2*(1).

Sudiana, I. K. (1990). Peluang Kreativitas Pertunjukan Wayang Kulit Bali dalam Revolusi Industri 4.0. *Seni Pertunjukan Nusantara*, 91–96.

Sunardi, S., Murtana, I. N., & Sudarsono, S. (2020). *Kreasi Dan*

Inovasi Wayang Sinema Dewa Ruci. http://repository.isi-ska.ac.id/4696%0Ahttp://repository.isi-ska.ac.id/4696/2/Buku Kreasi dan Inovasi Wayang 1.pdf

Tanudjaja, B. B. (2013). Pertunjukan Wayang Kulit Nang Talung, Representasi Kehidupan Masyarakat Thailand Selatan. *Nirmana*, *14*(1), 11–20. https://doi.org/10.9744/nirmana.14.1.11-20

Termizi, A. A., Ying, H. P., Said, N. A. A. M., & Sani, F. A. (2021). Alienation effect in Kee Thuan Chye's wayang kulitadaptations in 1984 here and now and the big purge. *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, *29*(1), 653–667. https://doi.org/10.47836/PJSSH.29.1.36

Van Groenendael, V. M. C. (2016). Moens' written transmission of dalang lore. *Wacana*, *17*(3), 521–555. https://doi.org/10.17510/wacana.v17i3.458

Yogasmawa P., & Ardy. (n.d.). *Wayang Kulit sebagai media Dakwah*. UIN Syarif Hidayatullah.



Buku ini menghimpun tulisan para pemerhati dan peneliti tradisi lisan dalam beragam perspektif (pedagogi, ekonomi kreatif, dan pemajuan budaya). Buku ini membuktikan daya hidup tradisi lisan di tengah dominasi tradisi tulis dan digital. Cakupan buku yang relatif beragam membuat buku ini penting dibaca baik oleh mahasiswa yang sedang belajar tradisi lisan, dosen yang mengajar tradisi lisan, para peneliti tradisi lisan dan para pengambil kebijakan yang terkait dengan upaya pelestarian dan pengembangan tradisi lisan.

ISBN 978-623-8285-06-8 (PDF)

9 786238 285068

Scripta Cendekia