



**SESHISKI**

**SOUTHEAST JOURNAL OF LANGUAGE  
AND LITERARY STUDIES**

Volume 6 Issue 1 June 2026

E-ISSN 2797-8117

## **SESHISKI: SOUTHEAST JOURNAL OF LANGUAGE AND LITERARY STUDIES**

**FULL ISSUE**

**EDITOR-in Chief**

Dr. Rasiah, S.Pd.,M.Hum

**Section editor**

Fina Amala Masri S.Pd.,M.Hum

**Copyeditor**

Dr. Ramis Rauf, S.S.,MA

**Desain Grafis/Layouter**

Mutmainnah, S.S.M.,M.Hum

**Reviewers**

Dr. Besse Darmawati, S.S., M.Pd

Dr. Isnawati Lidya Wantasen, M.Hum

Dr. Syamsuddin Hi Adam, M.Hum

Dr. Muharrina Harahap, M.Hum

Dr. Muh. Yazid, ABD Rachman Gege, M.Pd

Dr. Uniawati, M.Hum

HIMPUNAN SARNAJA KESUSASTRAAN INDONESIA  
KOMISARIAT SULAWESI TENGGARA

Juni 2026

## CONTENTS

LITERATURE AS A MEDIUM FOR INHERITING BATAK TOBA CULTURAL IDENTITY IN THE PALITO NI SI BORU TOBA ANTHOLOGY <b>Eva Solina Gultom</b>	1-12
EKSISTENSI BAHASA JAWA DALAM BIDANG PERSAWAHAN DI DESA POMBULAA JAYA KECAMATAN KONDA KABUPATEN KONAWE SELATAN <b>La Sudu</b>	13-20
CULTIVATING DOMINATION: ECOFEMINISM, THE LOGIC OF CONTROL, AND THE WHITE TIGER ORCHID IN <i>UGLIES</i> <b>Elsa Fitria Nasta, Muarifuddin, Rahmawati Azi</b>	21-46
REALITAS SOSIAL DALAM NOVEL <i>SEMBILAN KEBODOHAN SOBRY</i> KARYA YOSSIE ENES: KAJIAN SOSIOLOGI SASTRA <b>Aldi Ibrahim, Rasiah, Afriani Ulya</b>	47-61
HEGEMONY IN THE SCHOOL FOR GOOD AND EVIL: A GRAMSCIAN PERSPECTIVE <b>Agung Wijianto, Ode Tria Febyola, Sitti Nabila Arini Laumara, Nafilah Nafza Islami, Frisda Tri Meilian</b>	62-80
TOPONIMI DESA DI KECAMATAN PASIR PUTIH KABUPATEN MUNA: TINJAUAN ANTROPOLINGUISTIK <b>Wa Ode Halfian, Salmin, Ashmarita</b>	81-94
STRATEGI WACANA REKONSILIASI DAN LEGITIMASI KEKUASAAN DALAM PIDATO PERDANA PRABOWO SUBIANTO: SEBUAH ANALISIS WACANA KRITIS <b>Hamiruddin Udu, Hidrawati</b>	95-111
RAGAM BAHASA PADA <i>PODCAST YOUTUBE</i> DENNY SUMARGO “PANDAWARA GROUP” <b>Kiki Reski Wulandari, Ita</b>	112-128



**SESHISKI**

**SOUTHEAST JOURNAL OF LANGUAGE  
AND LITERARY STUDIES**

Volume 6 Issue 1 June 2026

E-ISSN 2797-8117

## **LITERATURE AS A MEDIUM FOR INHERITING BATAK TOBA CULTURAL IDENTITY IN THE PALITO NI SI BORU TOBA ANTHOLOGY**

**Eva Solina Gultom**

English Literature Study Program, Faculty of Humanities, Universitas Halu Oleo  
Email: [evasgultom@uho.ac.id](mailto:evasgultom@uho.ac.id)

### **Abstract**

Globalization and modernization have brought significant changes to the way communities understand and preserve their cultural identities. In this context, literature plays a vital role as a medium capable of both representing and passing on cultural values to future generations. The Toba Batak community possesses a wealth of cultural values reflected in its kinship system, respect for tradition, social solidarity, and the role of women in family and community life. The anthology *Palito Ni Si Boru Toba* is a literary work that highlights the life experiences of Batak Toba women and represents various cultural values that remain alive in the community. Although previous research has addressed issues of women and patriarchy in this anthology, studies on its role as a medium for the transmission of cultural identity remain limited. This study aims to describe the forms of Batak Toba cultural identity transmission represented in the *Palito Ni Si Boru Toba* anthology. This study employs a descriptive qualitative approach using content analysis to examine the narratives, dialogues, and cultural depictions found in the texts. The data were analyzed from a cultural studies perspective to identify the cultural values passed down through literary works. The results of the study indicate that this anthology represents the cultural values of the Batak Toba people, such as respect for tradition, the importance of kinship ties, the value of *boru ni raja*, family responsibility, and awareness of ethnic identity. Through these representations, literature functions as a vehicle for cultural transmission that helps preserve Batak Toba identity amidst social change. These findings confirm that literature serves not only as a medium for artistic expression but also as a vital instrument in the sustainable transmission of cultural identity.

**Keywords:** Toba Batak, cultural identity, *Palito Ni Si Boru Toba*, cultural transmission, literature

## **INTRODUCTION**

Globalization, technological advancement, and increasing cultural mobility have significantly transformed the ways individuals and communities construct, negotiate, and

preserve their cultural identities (Appadurai, 1996). While these developments provide opportunities for intercultural exchange and social progress, they also present challenges to the sustainability of local cultures (Jenkins, 2006). The growing influence of global culture often leads to the marginalization of indigenous knowledge, traditional values, and local cultural practices, particularly among younger generations. Consequently, preserving cultural identity has become an important concern in many multicultural societies, including Indonesia. Cultural identity is not merely a marker of ethnic belonging; it encompasses shared values, beliefs, traditions, language, and collective memories that connect individuals to their communities and historical heritage. Therefore, efforts to maintain cultural identity are essential for ensuring cultural continuity and strengthening social cohesion in a rapidly changing world.

One of the most effective means of preserving and transmitting cultural identity is literature. Literature functions not only as a form of artistic expression but also as a cultural institution that records, represents, and disseminates the values and experiences of a particular society (Gultom, n.d.). Through narratives, characters, symbols, and cultural representations, literary works provide readers with insights into the worldview of a community and contribute to the preservation of its cultural heritage. According to cultural studies scholars, literature serves as a site where cultural meanings are produced, negotiated, and transmitted across generations. Literary texts often embody cultural memories and social values that might otherwise be forgotten or diminished due to modernization and social transformation. In this regard, literature can be understood as a medium of cultural transmission that plays a significant role in sustaining local identities within contemporary society.

In Indonesia, literary works have long functioned as vehicles for preserving cultural values and documenting the diversity of ethnic identities that characterize the nation. As a multicultural country consisting of hundreds of ethnic groups, Indonesia possesses a rich literary tradition that reflects various local cultures and social realities (Sinambela & Agustrisno, 2021). Many literary texts portray the customs, traditions, and belief systems of particular ethnic communities while simultaneously addressing contemporary social issues. Such works contribute not only to literary discourse but also to cultural preservation by

introducing local values to broader audiences. Through literature, readers gain access to cultural knowledge that may not be readily available through formal educational institutions or everyday social interactions. Consequently, literary texts become important resources for understanding and maintaining cultural identities in the face of social change (Gultom, n.d.).

Among Indonesia's many ethnic groups, the Batak Toba community is recognized for its strong cultural traditions and distinctive social structure (Sinaga, 2024). The Batak Toba people inhabit the region surrounding Lake Toba in North Sumatra and possess a rich cultural heritage that continues to influence social life both within and beyond their homeland. Central to Batak Toba culture is the kinship system known as *Dalihan Na Tolu*, which regulates social relationships and establishes obligations among family members and community groups. This cultural philosophy serves as the foundation of social interaction and reflects values such as mutual respect, cooperation, solidarity, and responsibility. In addition, concepts such as *hagabeon* (having descendants), *hamoraon* (prosperity), and *hasangapon* (honor) play significant roles in shaping individual aspirations and collective identity within Batak Toba society. These cultural values have been transmitted across generations through various means, including family practices, customary ceremonies, oral traditions, and cultural performances.

However, contemporary social changes have altered traditional mechanisms of cultural transmission. Urbanization, migration, technological development, and globalization have reduced opportunities for younger generations to engage directly with customary practices and traditional cultural institutions. Many Batak Toba individuals now live in urban environments where exposure to global culture often exceeds interaction with local traditions. As a result, concerns have emerged regarding the continuity of cultural knowledge and the preservation of Batak Toba identity among younger generations. In response to these challenges, alternative forms of cultural transmission have become increasingly important. Literature represents one such medium through which cultural values can be preserved, interpreted, and communicated within contemporary contexts.

The relationship between literature and cultural identity has attracted considerable scholarly attention. Previous studies have demonstrated that literary texts contribute to identity formation by representing cultural experiences, social norms, and collective

memories. Literature not only reflects existing cultural realities but also actively participates in constructing and reinforcing cultural identities. Through narrative representation, literary works provide readers with cultural models that shape their understanding of belonging, tradition, and social values. Furthermore, literature creates spaces where cultural identities can be negotiated in response to changing social conditions. Consequently, literary analysis offers valuable insights into how cultural values are maintained, transformed, and transmitted across generations.

One literary work that provides a rich representation of Batak Toba culture is *Palito Ni Si Boru Toba* (Gultom, n.d.). This anthology consists of short stories written by twenty authors and centers on the experiences, struggles, and resilience of Batak Toba women. The anthology presents diverse narratives that portray social realities within Batak Toba society while highlighting the cultural values that influence women's lives. Through its depiction of family relationships, customary expectations, social obligations, and gender roles, the anthology offers a nuanced representation of Batak Toba identity (Solina Gultom, 2025). The stories reveal how cultural values continue to shape individual experiences and social interactions, even as communities encounter modern influences and changing social dynamics.

Existing studies on *Palito Ni Si Boru Toba* have primarily focused on issues related to gender, patriarchy, women's representation, and social inequality. Researchers have examined how the anthology portrays the challenges faced by Batak Toba women within a patriarchal social structure and how female characters negotiate their identities in response to cultural expectations. These studies have contributed significantly to understanding gender relations within Batak Toba society and have highlighted the anthology's role in promoting gender awareness and social critique. Nevertheless, despite the growing body of research on the anthology, limited attention has been paid to its function as a medium for the transmission of cultural identity. Specifically, there remains a lack of scholarly discussion regarding how the anthology preserves, represents, and communicates Batak Toba cultural values to contemporary readers.

This gap is important because cultural identity constitutes a central aspect of the anthology's narrative structure and thematic concerns (Hanan H, 2012). Beyond portraying

women's experiences, the stories also reflect cultural principles, social norms, kinship values, and collective beliefs that define Batak Toba society. These cultural elements contribute to the preservation of local identity by embedding cultural knowledge within literary narratives that can be accessed by readers across generations. Therefore, examining the anthology from the perspective of cultural transmission provides a broader understanding of its social and cultural significance. Based on this context, the present study investigates how *Palito Ni Si Boru Toba* functions as a medium for transmitting Batak Toba cultural identity. Drawing upon cultural studies and literary analysis, this research explores the representation of cultural values embedded in the anthology and examines how these values contribute to the preservation and continuity of Batak Toba identity.

This study employed a qualitative descriptive approach to investigate the transmission of Batak Toba cultural identity in the anthology *Palito Ni Si Boru Toba*. Qualitative research was considered appropriate because the study focused on interpreting cultural meanings, values, and identity representations embedded in literary texts. Rather than measuring phenomena quantitatively, this approach sought to provide an in-depth understanding of how cultural identity is constructed and transmitted through literature. The primary data source of this study was the anthology *Palito Ni Si Boru Toba*, which consists of short stories written by twenty authors. The unit of analysis included narrative descriptions, dialogues, characterizations, cultural symbols, and social practices represented in the anthology. These textual elements were selected because they contain cultural values and identity markers associated with Batak Toba society.

Data were collected through close reading and documentation techniques. The researcher repeatedly read the anthology to identify textual evidence related to Batak Toba cultural identity. Relevant excerpts were then categorized according to recurring cultural themes, such as kinship relations, customary traditions, family obligations, women's roles, ethnic identity, and cultural values reflected in the philosophy of *Dalihan Na Tolu*. Notes and textual quotations were systematically documented to facilitate analysis.

The study employed content analysis as the primary analytical method. Following the procedures of qualitative content analysis, the collected data were coded, classified, interpreted, and organized into thematic categories (Berk F.M, 2016). The analysis was

guided by a Cultural Studies perspective, which views literature as a cultural text that reflects and reproduces social meanings, values, and identities. This framework enabled the researcher to examine how cultural values are represented in the anthology and how these representations function as mechanisms for transmitting cultural identity to readers. Data interpretation was supported through theoretical triangulation by comparing findings with previous studies on Batak Toba culture, cultural identity, and literary representations of ethnicity. The findings were then interpreted to reveal how *Palito Ni Si Boru Toba* serves not only as a literary work but also as a medium for preserving and transmitting Batak Toba cultural identity across generations.

## FINDINGS AND DISCUSSION

### **The Representation of Kinship Values as Cultural Identity**

The analysis reveals that kinship is one of the most dominant cultural elements represented in *Palito Ni Si Boru Toba*. Throughout the anthology, family relationships are portrayed not merely as biological connections but as cultural institutions that regulate social behavior and individual responsibilities (Khairina, 2022). The characters frequently make decisions based on family expectations, collective interests, and obligations toward relatives. Such representations reflect the Batak Toba understanding that an individual is inseparable from the larger kinship network to which they belong.

Within Batak Toba society, kinship serves as a fundamental marker of identity. Family lineage determines social position, responsibilities, and participation in customary activities. The stories in the anthology demonstrate how family members are expected to support one another emotionally, economically, and socially. This expectation reinforces communal values that prioritize collective welfare over individual interests. The recurring portrayal of familial obligations suggests that kinship remains a significant mechanism through which cultural values are maintained and transmitted.

The representation of kinship also reflects the cultural philosophy of *Dalihan Na Tolu*, which governs social interactions within Batak Toba society. Although the anthology does not always explicitly mention this philosophy, its principles are reflected in the

interactions among family members and community groups (Sinaga et al., 2025). Respect, reciprocity, and mutual support emerge as recurring themes that shape the behavior of the characters. Through these representations, readers are introduced to the cultural logic that underlies Batak Toba social relations. From Hall's perspective, cultural identity is constructed through shared histories, experiences, and cultural practices. The kinship values represented in the anthology contribute to the construction of Batak Toba identity by reinforcing a collective understanding of social responsibility and belonging. Literature therefore functions as a cultural space in which these values are preserved and communicated to contemporary audiences.

### **Women as Guardians of Cultural Continuity**

A significant finding of this study concerns the role of women as guardians of cultural continuity. The female characters depicted in the anthology often occupy positions that require them to preserve family relationships, maintain social harmony, and uphold cultural values. Despite facing various forms of social pressure and gender inequality, they continue to demonstrate commitment to family and community responsibilities (Arifah A & Siregar I, 2022). The stories portray women as individuals who actively negotiate their identities within a patriarchal cultural structure. Rather than being represented solely as victims of social constraints, many female characters exhibit agency, resilience, and moral strength. Their ability to balance personal aspirations with cultural expectations illustrates the complexity of women's experiences in Batak Toba society.

Furthermore, women are frequently depicted as transmitters of cultural knowledge. Through everyday interactions, storytelling, caregiving, and participation in customary practices, they contribute to the preservation of cultural traditions. Their role extends beyond domestic responsibilities to include the maintenance of cultural memory within families and communities (Sihombing, 2018). This finding aligns with Assmann's concept of cultural memory, which emphasizes the importance of social actors in preserving and transmitting collective knowledge. Women in the anthology function as cultural mediators who ensure the continuity of traditions and values across generations. Their experiences and actions become symbolic representations of the broader process of cultural preservation. The anthology therefore challenges simplistic interpretations of women's roles within traditional

societies. While acknowledging the existence of patriarchal structures, it simultaneously highlights women's contributions to cultural sustainability. Through literary representation, the anthology recognizes women as essential agents in the transmission of Batak Toba cultural identity.

### **The Preservation of Traditional Values through Literary Narratives**

The anthology contains numerous representations of traditional Batak Toba values that continue to shape social life. Among these values are respect for elders, responsibility toward family members, perseverance in facing adversity, communal solidarity, and commitment to customary traditions. These values are embedded within the narratives and serve as guiding principles for character behavior. Respect for elders emerges as a particularly significant value. Characters frequently demonstrate obedience, appreciation, and consideration toward older family members. Such behavior reflects cultural norms that regard elders as sources of wisdom and authority (Siahaan & Barus, 2023). By portraying these interactions, the anthology introduces readers to an important aspect of Batak Toba culture that remains relevant despite contemporary social changes.

Family responsibility is another recurring theme. Many characters prioritize family welfare over personal interests and are willing to make sacrifices for the benefit of their relatives. This emphasis on collective responsibility reflects the communal orientation of Batak Toba culture, where individual actions are often evaluated in relation to their impact on the family. The narratives also highlight perseverance and resilience. Several stories depict characters confronting economic difficulties, social challenges, and personal struggles while maintaining their commitment to family and cultural values. These representations reinforce cultural ideals concerning determination and endurance in the face of adversity. Importantly, the anthology does not present these traditional values as static or unquestionable. Instead, it portrays them as dynamic principles that are continuously interpreted and negotiated within contemporary contexts (Resdati, 2024). Characters often encounter situations that require them to reconcile traditional expectations with modern realities. This process of negotiation demonstrates the adaptability of cultural values and their continued relevance in changing social environments. According to cultural studies

perspectives, literary texts serve as sites where cultural meanings are produced and contested. The anthology fulfills this function by presenting traditional values not as rigid prescriptions but as living cultural resources that guide individuals in navigating contemporary challenges.

### **Cultural Memory and Collective Experience**

The concept of cultural memory provides a useful framework for understanding how *Palito Ni Si Boru Toba* contributes to cultural preservation. Cultural memory refers to the collective knowledge, experiences, and values that communities transmit across generations. This memory is often preserved through symbolic forms such as narratives, rituals, and cultural texts. The anthology functions as a repository of cultural memory by documenting experiences that reflect the social realities of Batak Toba society (Oktovia et al., 2024). The stories preserve cultural knowledge that might otherwise be lost due to modernization and social transformation. Through literary representation, readers gain access to collective experiences that connect them with the historical and cultural heritage of the community.

The preservation of cultural memory is particularly important in contemporary contexts where traditional mechanisms of transmission are becoming less prominent. Urbanization, migration, and technological change have altered the ways in which cultural knowledge is communicated. As younger generations become increasingly exposed to global influences, literary texts can serve as alternative channels for cultural education and identity formation. The narratives contained in the anthology contribute to the continuity of cultural memory by recording experiences related to family relationships, customary obligations, social expectations, and cultural values (Appadurai, 1996). These representations enable readers to engage with the cultural heritage of the Batak Toba community and develop a deeper understanding of its identity. From this perspective, literature functions not only as entertainment but also as a cultural archive. The anthology preserves collective memories and makes them accessible to future generations. This role is particularly significant in multicultural societies where cultural diversity constitutes an important component of national heritage.

## Literature as a Medium for the Transmission of Cultural Identity

The findings of this study indicate that *Palito Ni Si Boru Toba* functions as an effective medium for transmitting cultural identity. Through narrative representation, the anthology introduces readers to various aspects of Batak Toba culture, including social values, family structures, gender roles, and customary traditions (Resdati, 2024). These cultural elements are integrated into the stories in ways that make them accessible and meaningful to contemporary audiences. Unlike formal educational materials, literary narratives engage readers emotionally and imaginatively. This engagement enhances the effectiveness of cultural transmission because readers are able to connect with cultural values through the experiences of fictional characters. The emotional dimension of literature facilitates empathy and encourages deeper reflection on cultural issues. The anthology also demonstrates how cultural identity can be preserved without isolating itself from contemporary realities (Solina Gultom, 2025). The stories acknowledge social change, modernization, and evolving gender relations while continuing to emphasize the importance of cultural values. This balance between tradition and modernity enables the anthology to remain relevant to contemporary readers.

Furthermore, the anthology contributes to the visibility of Batak Toba culture within broader literary and cultural discourses. By representing local experiences and cultural practices, it provides readers from different backgrounds with opportunities to learn about Batak Toba identity. In this way, literature supports intercultural understanding while simultaneously strengthening local cultural awareness. The findings support the argument that literature plays a crucial role in cultural sustainability (Gultom, n.d.). Through the preservation and transmission of cultural values, literary works contribute to the continuity of cultural identity across generations. In the case of *Palito Ni Si Boru Toba*, literature functions as both a cultural artifact and a cultural agent, actively participating in the maintenance and reproduction of Batak Toba identity. Overall, the anthology demonstrates that cultural identity is not a fixed or static phenomenon (Sinambela & Agustrisno, 2021). Rather, it is continuously reconstructed through narratives, memories, and social practices. By representing cultural values within contemporary literary forms, *Palito Ni Si Boru Toba* contributes to the ongoing process of preserving and transmitting Batak Toba cultural

identity in an increasingly globalized world.

## CONCLUSION

The study concludes that *Palito Ni Si Boru Toba* plays a significant role in preserving and transmitting Batak Toba cultural identity. Literature functions not merely as artistic expression but also as a cultural instrument that supports the continuity of local values and collective identity. Future studies may explore other contemporary literary works from different Indonesian ethnic communities to further understand the contribution of literature to cultural preservation and identity formation in multicultural societies.

## REFERENCES

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Arifah A, & Siregar I. (2022). Knowledge and Perception of Dalihan Na Tolu Among Batak Settlers in Jakarta. *Journal of Gender, Culture and Society*, 2(1), 1–10.
- Berk F.M. (2016). The Role of Mythology as a Cultural Identity and a Cultural Heritage: The Case of Phrygian Myhtology. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 67–73.
- Gultom, E. S. (n.d.). Portrait of Women in Palito Ni Si Boru Toba Novel. *Huele: Journal of Applied Linguistics, Literature and Culture*, 5(1), 2025.
- Hanan H. (2012). Modernization and Cultural Transformation: The Expansion of Traditional Batak Toba House in Huta Siallagan. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 800–811.
- Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York University Press.
- Khairina, J. (2022). Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatera: the Batak and the Minangkabau. *Linguistik, Terjemahan, Sastra (LINGTERSA)*, 3(2).
- Oktovia, D., Dora, N., Nasution, S. H., & Ruwina, Y. (2024). Dalihan Na Tolu sebagai falsafah etnik Batak di Sumatera Utara. *Jurnal Ilmiah Nusantara*, 2(2).
- Resdati. (2024). Eksistensi nilai Dalihan Na Tolu pada generasi muda Batak Toba di perantauan. *Sosial Budaya*, 21(1).
- Siahaan, J., & Barus, A. (2023). The functions and meanings of Dalihan Na Tolu for the Toba Batak tribe: Oral tradition study. *Talenta Conference Series: Local Wisdom, Social, and Arts*, 6(3).
- Sihombing, A. A. (2018). Mengenal budaya Batak Toba melalui falsafah Dalihan Na Tolu (Perspektif kohesi dan kerukunan). *Jurnal Lektur Keagamaan*, 16(2), 347–371.
- Sinaga, N. (2024). The exploration Batak Toba culture based on Schwartz Basic Values Theory: A descriptive analysis of cultural value Dalihan Na Tolu. *Psikologia: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Psikologi*, 19(2).

- Sinaga, N., Marpaung, F. B. S., Elva, I., Putri, J. A., & Sugianto, D. (2025). *Examining the potential role of self-transcendence in the relationship between filial piety and meaning in life among Batak Toba young adults*. 20(2).
- Sinambela, G. Z. S. M., & Agustrisno. (2021). The Knowledge of Traditional Medical Treatment (Namalo) in Batak Toba Community (at Tambunan Lumban Gaol Village, Balige District, Toba Samosir Regency). *Indonesian Journal of Medical Anthropology*, 2(2), 81–85.
- Solina Gultom, E. (2025). Membangun Literasi Gender dan Perubahan Sosial melalui Novel Palito Ni Si Boru Toba dalam Konteks Masyarakat Adat Batak Toba. *Jurnal Ilmu Multidisiplin*, 1(3).



**SESHISKI**

**SOUTHEAST JOURNAL OF LANGUAGE  
AND LITERARY STUDIES**

Volume 6 Issue 1 June 2026

E-ISSN 2797-8117

**EKSISTENSI BAHASA JAWA DALAM BIDANG PERSAWAHAN DI DESA  
POMBULAA JAYA KECAMATAN KONDA  
KABUPATEN KONAWA SELATAN**

**La Sudu**

Prodi Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu oleo

Email: [lasudu7@gmail.com](mailto:lasudu7@gmail.com)

**Abstract**

*This research was conducted in Pombulaa Jaya Village, Konda District, South Konawe Regency. The majority of the population in Pombulaa Jaya Village are Javanese transmigrants and have livelihoods in the field of rice farming. The presence of these Javanese transmigrants adds to the uniqueness of local languages in Southeast Sulawesi. Language survival is related to whether the language still endures or not. If it still persists, whether it is still used daily as a means of communication among the community. Language empowerment can be carried out directly through two processes, namely the process of language maintenance and the process of language shift. Research on "The Survival of the Javanese Language in the Field of Rice Farming in Pombulaa Jaya Village, Konda District, South Konawe Regency (An Ecolinguistic Study)" is important to conduct because currently there is a shift in the use of the Javanese language in Pombulaa Jaya Village. Today's younger generation prefers Indonesian in their daily communication. They no longer know the meanings of Javanese lexicons in the field of farming. This research is expected to be able to raise awareness among the local community about the importance of preserving regional languages, especially Javanese, in the field of farming.*

**Keywords:** *ecolinguistics, Javanese language, field of rice farming*

**PENDAHULUAN**

Bahasa merupakan alat komunikasi yang digunakan manusia dalam berinteraksi oleh satu sama lain. Dengan hadirnya bahasa seseorang akan mudah memahami maksud yang hendak disampaikan antara penutur dan petutur. Sehingga bahasa memiliki peran penting dalam masyarakat dan tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan bermasyarakat itu sendiri. Sebab selama manusia masih ada di muka bumi bahasa pun tidak akan pernah hilang. Keraf dalam La Ino, Yani dan Rodi (2019 : 91) menyatakan bahwa bahasa adalah

alat komunikasi yang digunakan oleh masyarakat berupa simbol bunyi yang dihasilkan oleh alat ucap manusia itu sendiri. UNESCO (2023) meramalkan bahwa bahasa di bumi ini akan punah dalam jangka waktu seabad. Mengantisipasi hal tersebut sudah seharusnya bahasa daerah yang ada harus dilestarikan. Terlebih bangsa Indonesia kaya akan bahasa daerah. Seperti bahasa Jawa yang seperti diketahui bahwa bahasa Jawa bertempat di pulau Jawa. Bahasa Jawa adalah bahasa Austronesia yang dituturkan oleh penduduk yang bersuku Jawa di wilayah bagian tengah dan timur pulau Jawa. Namun, bahasa Jawa juga digunakan oleh diaspora yang merupakan suku Jawa berada di daerah lain, seperti Sulawesi, Sumatera dan Kalimantan. Kebertahanan bahasa berkaitan dengan apakah bahasa tersebut masih bertahan atau tidak. Jika masih bertahan apakah tetap digunakan dalam sehari-hari sebagai alat komunikasi antar masyarakat.

Sulaiman, Darwis dkk., (2021) melaksanakan kegiatan pengabdian tentang Pemberdayaan Petani Di Desa Pombulaa Jaya Kecamatan Konda Dalam Budidaya Sayuran Hidroponik. Fokus pelatihan ini meningkatkan pengetahuan petani tentang teknik budidaya tanaman secara hidroponik atau tanpa tanah, meningkatkan keterampilan petani tentang cara pembuatan instalasi hidroponik dan cara pembuatan larutan hara untuk tanaman hidroponik, sedangkan fokus pelatihan penulis lakukan tentang pemberdayaan bahasa Jawa di Desa Pombulaa Jaya, Kecamatan Konda, Kabupaten Konawe Selatan. La Sudu (2024) dalam Jurnal Harmoni Volume 2, Nomor 2, Desember Tahun 2024 dengan judul “Workshop Kebertahanan Kosakata Bahasa Konjo Dalam Bidang Pertambakan Di Desa Tobimeita Kecamatan Motui Kabupaten Konawe Utara”. Kegiatan pengabdian tersebut difokuskan pada hubungan bahasa dan lingkungannya yang terjadi di Desa Tobimeita. Desa Tobimeita merupakan sebuah desa yang berada di Kecamatan Motui Kabupaten Konawe Utara Provinsi Sulawesi Tenggara. Mayoritas masyarakat hidup dari pertambakan. Kegiatan pengabdian ini memiliki kesamaan khususnya dalam mengkaji hubungan bahasa dan lingkungan. Perbedaannya adalah lokasi penelitian serta lingkungan sosial masyarakat yang berbeda. Pengabdian terdahulu yang dilaksanakan di Desa Tobimeita, Kecamatan Motui, Kabupaten Konawe Utara fokus pada kebertahanan bahasa Konjo dalam bidang pertambakan, sedangkan pada penelitian ini fokus pada kebertahanan bahasa Jawa dalam bidang persawahan di Desa Pombulaa Jaya, Kecamatan Konda, Kabupaten Konawe Selatan. Desa Pombulaa Jaya mayoritas penduduknya adalah transmigran Jawa dan memiliki mata pencaharian bekerja

dalam bidang persawahan. Hadirnya para transmigran Jawa tersebut menambahkan kekhasan bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Tenggara.

Gambar 1. Kondisi Lingkungan Persawahan



Kebertahanan bahasa berkaitan dengan apakah bahasa tersebut masih bertahan atau tidak. Jika masih bertahan apakah tetap digunakan dalam sehari-hari sebagai alat komunikasi antar masyarakat. Dalam pemberdayaan bahasa secara langsung dapat dilakukan melalui dua proses yaitu proses pemertahanan bahasa (maintance) dan proses pergeseran bahasa. Penelitian tentang “Kebertahanan bahasa Jawa di bidang persawahan” penting dilakukan karena saat ini terjadi pergeseran pemakaian bahasa Jawa di Desa Pombulaa Jaya. Generasi muda saat ini lebih memilih bahasa Indonesia dalam komunikasi keseharian mereka. Mereka tidak lagi mengetahui makna leksikon bahasa Jawa pada bidang persawahan. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kesadaran kepada masyarakat setempat akan pentingnya mempertahankan bahasa daerah khususnya bahasa Jawa dalam bidang persawahan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Untuk membantu menyelesaikan permasalahan di atas maka dibutuhkan beberapa konsep terkait materi yang akan disampaikan. Hal ini dilakukan untuk dapat dijadikan referensi atau acuan dalam tindakan selanjutnya. Menurut La Ino (2018) bahwa bahasa merupakan alat komunikasi yang mengandung beberapa sifat yakni, *sistematis*, *ujaran*, *manusiawi* dan *komunikatif*. Disebut sistematis karena bahasa diatur oleh sistem. Setiap bahasa mengandung dua sistem, yaitu sistem bunyi dan sistem makna. Bunyi merupakan

sesuatu yang bersifat fisik yang dapat ditangkap oleh panca indera kita. Tidak semua bunyi dapat diklasifikasinya sebagai suatu simbol sebuah kata. Bila sebuah tanda fisik diberi makna tertentu atau mewakili makna tertentu, maka tanda itu disebut lambang.

Bahasa memiliki makna leksikon. Leksikon berasal dari bahasa Yunani yakni, *lexikón* atau *lexikós* yang berarti kata, ucapan, atau cara bicara. Istilah leksikon lazim digunakan untuk mewadahi konsep kumpulan leksem dari suatu bahasa, baik kumpulan secara keseluruhan, maupun secara sebagian (Chaer, 2007: 2-6). Dengan demikian, makna leksikal dapat diartikan dengan sebagai makna yang bersifat leksikon, bersifat leksem, atau bersifat kata. Makna leksikal dapat juga diartikan makna yang sesuai dengan acuannya, makna yang sesuai dengan hasil observasi panca indera, atau makna yang sungguh-sungguh nyata dalam kehidupan manusia. Dengan demikian ekolinguistik dalam bidang pertambangan penuh dengan makna-makna leksikon. Pemahaman terhadap terhadap makna akan membantu peneliti dalam menganalisis data.

Ada beberapa faktor yang mempegaruhi kebertahanan bahasa yaitu faktor sosial dan psikologi, seperti kekuatan ikatan etnis, sistem nilai, pola permukiman, agama, sistem kekeluargaan, jenis kelamin, dan ekonomi. Pembahasan mengenai pemertahanan erat kaitannya dengan pergeseran atau kepunahan bahasa artinya jika upaya pemertahanan tersebut gagal, maka bahasa itu secara perlahan akan bergeser dan menjadi punah (Suhardi dalam La Ino, Yani dan Rodi, 2019: 96). Merujuk dari pendapat tersebut, maka kebertahanan bahasa Jawa di Desa Pombulaa Jaya secara umum ada tiga faktor yang mempengaruhinya yaitu faktor alam, faktor sosial, dan faktor ekonomi.

Konsep-konsep dan teori tersebut merupakan pedoman variable yang menjadi tuntunan dalam bertindak. Dengan mengetahuinya maka kegiatan ini lebih terarah dalam menentukan maksdu dan tujuan. Oleh karena itu, tujuan dari kegiatan pengabdian ini adalah diharapkan masyarakat dapat menjaga keberlanjutan bahasa-bahasa daerahnya khususnya bahasa Jawa di Desa Pombulaa Jaya, Kecamatan Konda, Kabupaten Konawe Selatan. Penelitian ini tidak hanya sebagai bentuk leksikon bahasa Jawa tetapi diharapkan dapat membangun model pembelajaran bahasa berbasis lingkungan. Desa Pombulaa Jaya adalah salah satu desa yang berada di wilayah Kecamatan Konda Kabupaten Konawe Selatan Provinsi Sulawesi Tenggara. Desa Pombulaa Jaya merupakan Pemekaran dari Desa Lambusa, pada tahun 1997. Letak Desa Pombulaa Jaya Kurang lebih 15 KM dari ibu Kota Sulawesi Tenggara, kultur budaya

Desa Pombulaa Jaya masih di dominasi Budaya Jawa karena masyarakat Desa Pombulaa Jaya didominasi suku Jawa meskipun ada suku-suku lain seperti Toraja dan sebagainya. Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, masyarakat Desa Pombulaa Jaya secara umum berkomunikasi menggunakan bahasa Jawa baik dalam kegiatan adat maupun kegiatan lainnya (<https://kampungkb.bkkbn.go.id>).

Adapun batas-batas wilayah Desa Pombulaa Jaya yaitu: Sebelah Utara berbatasan dengan Desa Lalowi, Sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Ambololi, Sebelah Barat berbatasan dengan Desa Lambusa, dan Sebelah Timur berbatasan dengan Desa Masagena. Luas wilayah Desa Pombulaa Jaya mencapai kurang lebih 414 Ha, yang terdiri dari Lahan perkebunan dan pemukiman 101 Ha, lahan persawahan/pertanian 297 Ha, kawasan tanah kas desa 1 Ha, lahan tidur 10 Ha dan lahan lainnya 5 Ha (<https://kampungkb.bkkbn.go.id>). Desa Pombulaa Jaya adalah salah satu desa yang berada di Kecamatan Konda. Secara geografis Kecamatan Konda yang berada di Kabupaten Konawe Selatan, dengan luas wilayah 6% dari keseluruhan luas kabupaten. Kecamatan Konda terdiri dari Desa Lalowiu, Puosu Jaya, Konda Satu, Lamomea, Alebo, Morome, Lebo Jaya, Lambusa, Pombulaa Jaya, Ambololi, Tanea, Cialam Jaya, Lawoila, dan Kelurahan Konda (BPS, 2018). Seperti desa pada umumnya di Kecamatan Konda, penggunaan lahan di Desa Pombulaa Jaya didominasi oleh lahan pertanian sawah (140 Ha), disusul lahan tegalan untuk sayuran (Darwis dkk., 2021).

Masyarakat suku Jawa di desa Pombulaa Jaya Kecamatan Konda kabupaten Konawe Provinsi Sulawesi Tenggara merupakan masyarakat transmigran yang sudah lama menetap. Berdasarkan hasil wawancara, masyarakat suku Jawa di desa Pombulaa Jaya masih menggunakan bahasa Jawa dalam berkomunikasi sehari-hari. Oleh karena itu, bahasa Jawa masih eksis di desa tersebut. Beberapa daftar kosakata bahasa Jawa persawahan sebagai berikut.

Tabel 1 Daftar Kosakata Bahasa Jawa Persawahan

No	Kosakata Bahasa Indonesia	Bahasa Jawa	Jumlah Responden
1.	Padi	<i>Pari</i>	20
2.	Lumbung padi	<i>Lumbung pari</i>	15
3.	Jerami	<i>Damen</i>	5
4.	Cangkul	<i>Pacul</i>	20
5.	Beras	<i>Uwos</i>	20
6.	Karung	<i>Sak</i>	20
7.	Orang-orang sawah	<i>Uwong-uwong sawah</i>	16
8.	Air	<i>Banyu</i>	20
9.	Burung	<i>Manu</i>	20
10.	Belalang	<i>Walang</i>	18
11.	Tanah	<i>Cemmah</i>	20
12.	Hujan	<i>Uddan</i>	20
13.	Gubuk	<i>Gubuk</i>	20
14.	Panen	<i>Penen</i>	19
15.	Lumpur	<i>Mbett</i>	14
16.	Sawah	<i>Kedhok</i>	10
17.	Kulit padi	<i>Merang</i>	17
18.	Subur	<i>Lemu</i>	17
19.	Ular sawah	<i>Ulo Sowo</i>	5
20.	Ulat	<i>Uler</i>	9

## KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dari 20 daftar kosakata yang didapatkan melalui wawancara langsung melalui masyarakat desa Pombulaa Jaya sebagian besar kosakata tersebut masih eksis digunakan oleh masyarakat. Terdapat beberapa kosakata bahasa Jawa yang jarang diketahui oleh masyarakat seperti jerami (*damen*), ular sawah (*ulo sowo*), ulat (*uler*). Keberadaan kosakata Jawa masih dijaga walaupun terdapat beberapa bahasa daerah lain di di desa Pombulaa Jaya. Bahasa Jawa masih banyak digunakan oleh masyarakat untuk komunikasi sehari-hari. Penutur bahasa Jawa masih bangga dengan bahasanya sehingga rata-rata dari mereka menggunakan bahasa dalam keseharian mereka. Penduduk setempat dapat memelihara eksistensi bahasa Jawa dengan berbagai hal. Salah satunya adalah dengan menggunakan bahasa Jawa dalam pergaulan sehari-hari. Masyarakat dari suku Jawa bangga menggunakan bahasa Jawa yang dapat mewakili pikiran dan perasaannya. Dengan demikian, bahasa Jawa sebagai identitas suku dapat terjaga eksistensinya.

Eksistensi kosakata bahasa Jawa masih digunakan dalam komunikasi oleh masyarakat dan lebih banyak kata yang masih mereka ketahui dibandingkan kosakata yang tidak diketahui. Keberadaan kosakata dalam lingkungan perawahan di desa Pombula Jaya masih eksis dan banyak digunakan.

## DAFTAR PUSTAKA

- BKBN. (2023). Gambaran Umum Kampung Keluarga Berkualitas “Desa Pombulaa Jaya” Desa Pombulaa Kecamatan Konda. (<https://kampungkb.bkkbn.go.id>). Diakses tanggal 9 Juli 2025 Pukul 15.00 Wita.
- Chaer, Abdul. (2007). *Linguistik Umum*. cetakan ketiga. Jakarta: Rineka Cipta.
- La Ino. (2018). *Bahasa Indonesia*. Kendari: LDKJ.
- La Ino, dkk. (2019). Kebertahanan Kosakata Keladangan Bahasa Ciacia Dialek Wabula Pada Anak Usia Remaja Di Desa Matanauwe Kecamatan Siotapina Kabupaten Buton. *Jurnal Pendidikan Bahasa*, 1(8): 91-100.
- La Sudu. (2024). Worksop Kebertahanan Kosakata Bahasa Konjo dalam Bidang Pertambakan di Desa Tobimeita Kecamatan Motui Kabupaten Konawe Utara. *Harmoni: Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat*, 2 (2) <https://journal.fib.uho.ac.id/index.php/harmoni/article/view/2870>.

Sulaiman, Darwis dkk. (2021). Pemberdayaan Petani Di Desa Pombulaa Jaya Kecamatan Konda Dalam Budidaya Sayuran Hidroponik. Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat. <http://ojs.uninus.ac.id/index.php/JPKM>.

UNESCO, (2023). “Separuh dar 6000 Bahasa Duni Terancam Punah”. Diakses Tanggal 16 Juli 2025. Dalam *Https: Separuh dari Sekitar 6000 Bahasa di Dunia Terancam Punah - Ruang Kota*

## CULTIVATING DOMINATION: ECOFEMINISM, THE LOGIC OF CONTROL, AND THE WHITE TIGER ORCHID IN *UGLIES*

Elsa Fitria Nasta<sup>1</sup>, Muarifuddin<sup>2</sup>, Rahmawati Azi<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> English Literature Study Program, Faculty of Humanities, Universitas Halu Oleo

Corresponding Author: email: [elsanasta08@gmail.com](mailto:elsanasta08@gmail.com)

### Abstract

This study investigates the ecological irony embodied by the White Tiger Orchid as a symbol of energy revolution in the film *Uglies* (2024) through the lens of Karen J. Warren's transformative ecofeminism. The film depicts a futuristic society that relies on a genetically engineered flower as a sustainable energy source; however, this technological innovation ultimately contributes to environmental degradation and mechanisms of social control. Employing a descriptive qualitative approach, this research analyzes dialogues, visual imagery, and narrative events to examine the interconnected domination of nature and women represented in the film. The findings reveal that the White Tiger Orchid serves not as a sustainable solution but as a tool of exploitation that operates through value-hierarchical thinking, value dualism, and the logic of domination. Similar patterns of oppression are reflected in *The Transformation*, a mandatory procedure that reconstructs human bodies while suppressing individuality and critical awareness. Furthermore, the film presents an alternative ecofeminist vision through *The Smoke* community and Tally Youngblood's development of ecological consciousness, which challenges patriarchal structures of power. This study concludes that the White Tiger Orchid represents the paradox of technological progress that promises environmental sustainability while simultaneously reinforcing the domination of both nature and women.

**Keywords:** ecofeminism, energy revolution, irony, Karen J. Warren, patriarchy, *Uglies*

## INTRODUCTION

The increasing demand for energy has led to the widespread promotion of renewable energy as a viable response to environmental challenges and resource depletion. Although renewable energy is frequently presented as an environmentally responsible alternative, its implementation often involves ecological consequences that complicate

such claims. According to Roesdy et al. (2024), renewable energy projects are commonly developed in ecologically significant areas that support biodiversity and provide essential ecological functions. As a result, initiatives intended to reduce environmental harm may simultaneously contribute to the degradation of natural ecosystems. This contradiction raises concerns regarding the underlying assumptions of sustainable development. Kopnina (2018) argues that many environmental policies continue to be shaped by anthropocentric perspectives that prioritize human interests above the well-being of non-human nature. Within this framework, natural environments are primarily valued for their usefulness to society rather than for their intrinsic worth. Consequently, renewable energy development can reproduce patterns of environmental exploitation by legitimizing the transformation of ecologically valuable landscapes to satisfy growing technological and energy demands.

The consequences of anthropocentric thinking extend beyond environmental issues and are also reflected in gender relations. Ecofeminist scholars argue that patriarchal structures establish similar patterns of domination over both women and nature. As Öztürk (2020) notes, women and the natural world are frequently subjected to marginalization, objectification, and exploitation within the same hierarchical system. This parallel treatment suggests that environmental degradation and gender oppression are not separate phenomena but are closely connected through shared mechanisms of control and domination. In response to these conditions, ecofeminism advocates resistance against interconnected forms of oppression while promoting more equitable relationships between humans and the natural environment. Howell (1997) emphasizes that ecofeminism extends beyond theoretical criticism by encouraging collective efforts to challenge injustice and support ecological sustainability. One notable example is the Green Belt Movement in Kenya, initiated by Wangari Maathai, which mobilized rural women to address deforestation while confronting broader social and political inequalities (Hunt, 2014). Through this movement, environmental activism became a means of advancing both ecological conservation and women's empowerment.

These issues are not confined to real-world environmental and social contexts but are also explored through contemporary cultural narratives. One example is *Uglies* (2024), a film adaptation of Scott Westerfeld's novel that presents a futuristic society shaped by technological solutions to ecological crises. Within this society, the White Tiger Orchid

is celebrated as a groundbreaking innovation capable of providing sustainable energy and preventing further environmental decline. The narrative follows Tally Youngblood, a young woman living in a community that values physical perfection and relies heavily on this engineered energy source. As the story progresses, however, the film challenges the optimistic discourse surrounding technological advancement by revealing the hidden consequences of dependence on the White Tiger Orchid. Rather than functioning solely as a symbol of environmental recovery, the orchid becomes associated with new forms of control, exploitation, and ecological disruption. Through this contradiction, *Uglies* raises critical questions about the meaning of sustainability and the extent to which technological innovations can genuinely address environmental problems without reproducing systems of domination. Consequently, the White Tiger Orchid emerges as a powerful symbol of the irony embedded within the concept of an energy revolution.

To investigate these issues, this study applies Karen J. Warren's transformative ecofeminist framework. Warren argues that patriarchal systems are sustained through interconnected structures of hierarchy, dualism, and domination that privilege men over women and humans over nature (Warren, 1996; 2009). Within this framework, nature and women are positioned as subordinate entities whose value is determined by their usefulness to dominant groups. Ecofeminism challenges this perspective by emphasizing that environmental exploitation and gender oppression originate from the same conceptual structures. Warren (1995) identifies three key mechanisms that sustain these forms of domination: value-hierarchical thinking, value dualism, and the logic of domination. These mechanisms construct and justify unequal relationships by portraying one group as inherently superior to another. Consequently, the exploitation of nature and the subordination of women are not separate forms of oppression but interconnected outcomes of the same patriarchal worldview.

Despite its recent release, *Uglies* (2024) has attracted scholarly attention from various perspectives. Existing studies have primarily focused on linguistic and communication issues, including the use of linguistic features by the protagonist (Amalia, 2025) and the role of politeness strategies in maintaining social hierarchy (Ranti & Mubarak, 2025). Other research has approached the film through posthumanism, examining the influence of digital culture and artificial intelligence on the construction of identity in a dystopian society (Shabbir, 2025). In a broader context, ecofeminist

scholarship has emphasized the significance of women's empowerment in addressing environmental challenges (Azu, 2024) and the need to challenge patriarchal structures as a response to ecological crises (Manan, 2018). However, no previous study has specifically examined *Uglies* (2024) through Karen J. Warren's ecofeminist framework. Consequently, the relationship between environmental exploitation and the subordination of women, particularly through the concepts of value-hierarchical thinking, value dualism, and the logic of domination, remains underexplored. This study addresses that gap by investigating the ecological irony of the White Tiger Orchid and its connection to patriarchal forms of domination represented in the film.

This study employs a descriptive qualitative approach, which is suitable for exploring and describing phenomena through non-numerical data in a systematic and factual manner (Furida, 2023). The primary data consist of dialogues, scenes, and visual representations related to the White Tiger Orchid and the experiences of Tally Youngblood in *Uglies* (2024). Secondary data are obtained from scholarly sources, including books, journal articles, and previous studies relevant to ecofeminism and environmental criticism. Data collection was conducted through close observation and documentation of relevant textual and visual evidence. The analysis followed four stages: data reduction, data presentation, interpretation based on Karen J. Warren's ecofeminist framework, and conclusion drawing. This study focuses exclusively on the film adaptation and excludes the original novel. Particular attention is given to the intersections of environmental exploitation, technological discourse, and the subordination of women represented in the film.

Drawing on Karen J. Warren's ecofeminist perspective, this study aims to examine the ecological irony of the White Tiger Orchid in *Uglies* (2024) as a symbol of energy revolution that simultaneously reinforces the domination of nature and human bodies. Through the experiences and developing ecological consciousness of Tally Youngblood, the study investigates how technological solutions promoted as sustainable may conceal exploitative practices toward both the environment and women. Specifically, the analysis focuses on three interconnected issues: the representation of the White Tiger Orchid as a pseudo-solution to environmental problems, the relationship between environmental exploitation and bodily control through The Transformation, and the forms of ecofeminist resistance embodied by The Smoke community and Tally Youngblood's

growing awareness. By exploring these issues, the study reveals how the film critiques patriarchal systems of domination and offers an alternative vision of human–nature relations grounded in ecological justice.

## FINDINGS AND DISCUSSION

### Symbolic Representations in *Uglies* (2024)

Before examining the major findings, it is necessary to identify the key symbols that shape the film’s ecofeminist narrative. Warren (1996) argues that ecofeminism emphasizes the historical, symbolic, experiential, and theoretical connections between the exploitation of nature and the oppression of women. In *Uglies* (2024), these connections are expressed through a range of symbols that illustrate how patriarchal systems maintain power through science, technology, social hierarchy, and environmental control. The following table summarizes the principal symbols in the film and their relationship to Warren’s ecofeminist concepts.

Table 1. Symbolic Representation in *Uglies* (2024)

No	Symbol	Representation in the Movie	Warren’s Concept
1		The collapse of the previous civilization caused by resource exploitation and fossil-fuel dependency	Value-Hierarchical Thinking; Logic of Domination
2	Rusty Ruins		
3	City Scientists	Scientific authority used to develop and legitimize technological control	Value-Hierarchical Thinking; Logic of Domination
4	White Tiger Orchid	A genetically engineered flower promoted as a sustainable energy source	Feminization of Nature; Value Dualism (Culture/Nature)
5	The Transformation	A compulsory procedure that reconstructs bodies according to social ideals	Naturalization of Women; Value Dualism (Mind/Body, Male/Female)
6	Pretty vs <i>Uglies</i>	Binary hierarchy that privileges one identity over another	Value-Hierarchical Thinking; Value Dualism
7	City	A civilization sustained through surveillance, control, and domination	Oppressive Conceptual Framework
	Dr. Nyah Cable	Representative of patriarchal authority and social control	Logic of Domination

8	The Necklace	A technological instrument of surveillance and regulation	Logic of Domination
9	Fire	A symbol of liberation and resistance against domination	Transformative ecofeminism
10	The Smoke	An alternative community based on coexistence with nature	Transformative ecofeminism
11	David	Ecological awareness and resistance to technological domination	Transformative ecofeminism
12	Maddy	Ethical science that respects ecological balance	Transformative ecofeminism
13	Tally	Ecological transformation and resistance to oppressive systems	Transformative ecofeminism

As shown in Table 1, the film constructs a symbolic opposition between domination and resistance. While the City, the White Tiger Orchid, and The Transformation represent the continuation of patriarchal control over nature and human bodies, The Smoke, Fire, David, Maddy, and Tally symbolize the emergence of ecological consciousness and transformative resistance. These symbols provide the foundation for the following analysis of ecological irony and ecofeminist critique in *Uglies* (2024).

### **The Justification of City’s Domination**

In *Uglies* (2024), the City functions as a social structure that legitimizes control over both nature and human beings through the authority of science and technological advancement. Warren (2009) argues that patriarchal conceptual frameworks are sustained by value-hierarchical thinking, value dualism, and the logic of domination, which construct and justify unequal relationships between dominant and subordinate groups. These interconnected mechanisms are reflected in the City’s ideology, where scientific knowledge, rationality, and technological innovation are privileged as the primary means of ensuring social stability and progress. Consequently, the City establishes a system in which control over nature and the human body is presented as necessary, rational, and beneficial for the maintenance of civilization.

### ***Rusty Ruins***

The Rusty Ruins symbolize the collapse of a civilization driven by unsustainable patterns of resource consumption and environmental exploitation. From Warren’s (1995) ecofeminist perspective, this representation reflects value-hierarchical thinking, which

privileges human interests over the integrity of the natural world and legitimizes the treatment of nature as a resource to be controlled and utilized.

**Figure 1**  
**Rusty ruins (In duration 00:00:26)**



*Tally: "Hundreds of years ago, people become overly reliant on fossil fuels. They squandered Earth's natural resources, and the planet quickly descended into chaos and war. We call those people Rusties"*

As shown in Figure 1, the ruined landscape serves as a visual reminder of the consequences of this worldview. The environmental destruction depicted in the film suggests that efforts to dominate and exploit nature ultimately lead to ecological degradation, threatening not only the environment but also the survival of human civilization itself.

### ***Scientists of City: The Domination of Culture over Nature and the Body***

The City's scientists represent the authority of knowledge and technological expertise within the social order. They are portrayed as the agents responsible for resolving the environmental crisis inherited from the Rusties while simultaneously determining how nature and human bodies should be regulated. From Warren's ecofeminist perspective, this representation reflects value dualism, which privileges culture, reason, and intellectual knowledge over nature, the body, and material existence. By positioning scientific rationality as inherently superior, the film illustrates how authority is concentrated in those who possess specialized knowledge. This hierarchical distinction ultimately reinforces the logic of domination, whereby those regarded as superior are considered justified in controlling and managing those perceived as inferior. As a result, both nature and the human body become objects of regulation within a system that legitimizes control through claims of scientific progress and social improvement.

## The Domination of Culture over Nature: White Tiger Orchid

The White Tiger Orchid serves as a representation of the City's belief that environmental problems can be resolved through scientific innovation and technological intervention.

**Figure 2**  
**Scientist and Technology over Nature (In duration 00:00:34)**



*Tally: "A few of the very best scientists were tasked with salvaging what was left of civilization. And they came up with something revolutionary. A plan for a truly renewable power source"*

The image and dialogue surrounding the orchid reflect Warren's concept of value dualism, in which culture and reason are privileged over nature. Within this framework, natural processes are regarded as passive and controllable, allowing nature to be manipulated according to human interests and technological objectives.

**Figure 3**  
**White Tiger Orchid as a solution (In duration 00:09:29)**



*Tally: "During the time of the Rusties, dependences on fossil fuel decimated in the Earth, poisoning our air, soil, and water supply, which resulted in division, conflict, and their ultimate collapse. But thankfully our team of finest bioengineers created a genetically modified flowers, the White Tiger Orchid. This miraculous plant decorates our countryside and powers our cities"*

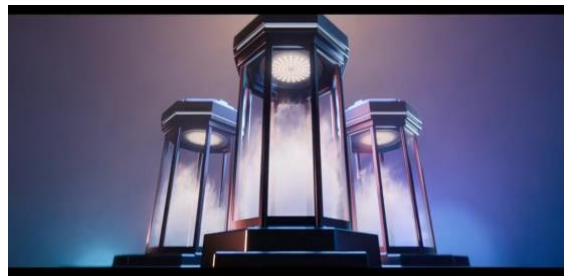
As a genetically engineered plant, the White Tiger Orchid is no longer entirely natural but has become a technological object designed to serve the City system. Within Warren's logic of domination, scientific superiority is used to justify the control and

exploitation of nature, not for environmental preservation, but for the continued existence and prosperity of the City.

### **The Domination of Reason over The Body: The Transformation**

If the White Tiger Orchid represents the domination of nature, The Transformation illustrates how the same logic of domination is extended to the human body.

**Figure 4**  
**Scientific control over human bodies (In duration 00:00:53)**



*Tally: "Human nature. People's differences continued to create classes, clans, countries, which prevented them from their shared humanity. So they came up with radical solution. The Transformation. Everyone on their 16<sup>th</sup> birthday, undergoes a life-changing operation to become their most perfect self."*

According to Warren (1995), the domination of nature and the domination of the human body are interconnected forms of oppression rooted in value dualism, which positions culture and reason as superior to nature and the body. In this framework, the human body is treated as a passive entity that must be regulated and reconstructed, as it is perceived as imperfect and in need of correction through compulsory surgical procedures. The Transformation thus reflects how both nature and the human body are subjected to the same logic of domination.

### **Culture (City) over Nature**

The City represents the peak of modern civilization, built upon science and technology as the foundation of social order and survival. Warren (2009) explains that oppressive patriarchal conceptual frameworks position culture as superior while placing nature in an inferior position.

**Figure 5**  
**The City (In duration 00:02:13)**



The City is visually represented through skyscrapers, artificial lighting, and highly structured urban design, which emphasize human control over the environment and reinforce the separation between culture and nature. Within this setting, nature is largely absent and replaced by technological and artificial constructs.

### **The Subordination of Nature and the Human Body (Women)**

The City enacts two interconnected forms of domination: the control of nature through the White Tiger Orchid and the regulation of the human body through The Transformation. This reflects Warren's argument (as cited in Wulan, 2007) that Western patriarchal thought feminizes nature by associating it with entities that can be dominated, controlled, or exploited, while simultaneously naturalizing women through metaphorical links with animals. Both forms of domination emerge from a worldview that hierarchically privileges culture and reason over nature and the body.

#### ***White Tiger Orchid: The Feminization of Nature***

The White Tiger Orchid illustrates the feminization of nature through its association with attributes such as beauty, fertility, and life, while simultaneously being engineered and reproduced through scientific and technological intervention by the City's scientists. This condition reinforces the logic of domination, as culture, represented by science and technology, is positioned as superior to nature.

**Figure 6**  
**White Tiger Orchid as a Symbol Feminization of Nature (In duration 00:00:42)**



*David: "Those orchids are toxic. They pull all the nutrients from the soil and destroy everything in their path."*  
*Tally: "No. Those are the clean solution to the oil that Rusties used."*  
*David: "That's what they want yo to belive. Those flowers are turning the planet into a wasteland. Killing everything. Forcing everyone to live in the city." (In duration 00:48:04)*

The dialogue reveals how environmental exploitation is framed as progress and consequently accepted as beneficial. Having internalized the City's ideology, Tally initially fails to recognize the destructive consequences associated with the orchid, demonstrating how systems of domination normalize the control of both nature and women.

**Figure 7**  
**Environmental Destruction caused by the White Tiger Orchid (In duration 00:48:49)**



*David: "Those orchids are toxic. They pull all the nutrients from the soil and destroy everything in their path."*

Rather than contributing to environmental restoration, the White Tiger Orchid intensifies ecological degradation while maintaining the appearance of sustainability. This realization leads Tally to understand that the exploitation of nature parallels the control exerted over women. Just as the orchid is engineered to serve the interests of the City, women's bodies and identities are similarly constructed through The Transformation to conform to patriarchal expectations. The film thus represents the oppression of women and the exploitation of nature as mutually reinforcing systems of domination.

### ***The Transformation “The Naturalization of Human Bodies”***

The Transformation represents the naturalization of human bodies through a technological procedure that modifies physical appearance while erasing mental capacities, including memory and personality. Warren and Cheney (1991) argue that within patriarchal conceptual frameworks, women are associated with nature and the physical realm, whereas men are linked to humanity and the mental realm. Because nature and the body are positioned as inferior, women are consequently constructed as subordinate to men. In this context, the female body is framed as defective and requiring regulation through rational systems embodied in science and technology. This reflects the naturalization of women (Warren as cited in Wulan, 2007), whereby women are reduced to biological entities subjected to control and normalization. From this value dualism emerges the logic of domination (Warren, 2009), which legitimizes control on the basis that reason is superior to the body.

The film illustrates how standards of beauty are constructed as biological facts by the City, whereas they are actually products of value-hierarchical thinking.

**Figure 8**  
**Tally’s belief in biological beauty (In duration 00:22:23)**



*Shay: “Symmetry is overrated.”*

*Tally: “No. It’s not. It’s an indication of health. We’re biologically programmed to prefer it.”*

Tally’s statements reveal how beauty ideals are accepted as natural truths, despite being socially and culturally produced. As Warren (1995) explains, such constructions are generated by cultural systems represented by the City’s scientific authority, which defines and evaluates the female body while positioning nature as inferior. What appears to be natural preference is therefore a mechanism that sustains women’s subordination by presenting culturally constructed norms as objective reality.

**Figure 9**  
**Internalization of Beauty (In duration 00:28:44)**



*Tally: "I don't want to be free. I want to be Pretty! I'm sick of feeling like I'm less than. I want people to see me."*

Tally's frustration, expressed through her desire to become Pretty rather than remain "Ugly," reflects the internalization of this hierarchy, as dissatisfaction is directed toward her body rather than the system that defines it.

**Figure 10**  
**Value Dualism Pretty vs Ugliers (In duration 00:01:07)**



*Tally: "When everyone is perfect, conflict melts away. Everyone is healthy, happy, Pretty. But then there are the rest of us, awaiting our operation. Until then, we're less than. Ignored. People call us Ugliers."*

The binary opposition between Pretty and Ugly further reinforces this structure, where Pretty is associated with superiority, culture, and reason, while Ugly is linked to inferiority, nature, and the body. Tally's self-perception as "less than" and "ignored" demonstrates how natural bodies are constructed as deficient within this system.

**Figure 11**  
**Dr. Nyah Cable as District Governor (In duration 00:05:52)**



*Cable: "You'll be beautiful and free from hatred and discrimination based on the way that you look."*

Dr. Nyah Cable reinforces this hierarchy by presenting the transformation procedure as a path toward beauty, freedom, and social acceptance. However, this promise of equality functions as a mechanism of control, since inclusion is conditioned upon conformity to imposed standards. The consequences of this logic are evident in the identity loss experienced by Shay and Peris. Similar to the White Tiger Orchid, which is transformed into a technological object serving the City's interests, human identity is also reconstructed and stripped of autonomy to align with systemic ideals of perfection.

**Figure 12**  
**Shay as a victim of becoming Pretty (In duration 01:20:34)**



*Shay: "It is the most...incredible feeling, looking this way."*

Shay's transformation reflects the internalization of the logic of domination, as she comes to perceive bodily modification as improvement, resulting in diminished critical awareness.

**Figure 13**  
**The Scar on Peris's Palm (In duration 01;24;35)**



*Tally: "Squint and Nose. Forever. Do you remember that? Come on. I know you're still in there."*

Likewise, Peris experiences the erasure of selfhood, where the scar on his palm signifies bodily regulation, while memory loss indicates the domination of personal experience by systemic control. Together, these cases illustrate how the logic of domination operates by reshaping bodies, memories, and identities in accordance with the interests of the system.

### **Dr. Cable as An Agent of Patriarchy**

As the district governor, Dr. Cable functions as an agent of patriarchal power who enforces the domination of both nature and women through the White Tiger Orchid and The Transformation. Warren (1995) argues that within patriarchal frameworks, women are associated with nature and the physical realm, while men are aligned with humanity and the mental realm. In this context, Cable consistently positions culture as superior to nature, thereby legitimizing the control and exploitation of both as part of a broader system of domination.

### ***The Necklace: Patriarchal Surveillance Technology***

**Figure 14**  
**Cable assigns Tally as a spy and gives her the necklace (In duration 00;37:06)**



*Cable: "They've decided their way of living is more worthy than ours. I need you to find The Smoke. Save us all."*

The necklace given to Tally represents the use of technology as a mechanism for monitoring and regulating human bodies, particularly female bodies. Rather than functioning solely as a communication device, it operates as an extension of patriarchal surveillance. Through this device, Cable constructs a binary opposition in which the City (culture) is positioned as superior to The Smoke (nature), thereby justifying the regulation of Tally's body as a form of protection for civilization. Consequently, the necklace functions as a surveillance instrument that extends the City's control while revealing that Tally's perceived freedom remains constrained within a system governed by the logic of domination.

### ***Brain Lesions: Masculine Reason***

The brain lesions symbolize a form of "masculine reason," namely a controlled rationality that functions in accordance with the system and does not challenge the domination of culture over nature. Within Warren's concept of value dualism, reason is positioned as superior to the body; however, the film shows that this hierarchy is artificially constructed through bodily intervention. Only forms of rationality that support the logic of domination are permitted, while critical thinking that disrupts the established order is considered deviant and must be eliminated.

**Figure 15**  
**The cost of control: Cable's crime (At 01;04:57)**



*Az: "These lesions in the frontal cortex, they dull you. You don't care about anything. You can't think clearly. You're sedated into a false sense of happiness."*

*David: "They erase who you are."*

*Maddy: "They were the purpose."*

*Az: "To control us."*

This scene illustrates that individuality based on freedom of thought is subordinated in order to maintain systemic stability. Dr. Cable does not seek critical individuals, but rather complete obedience in which the body conforms to a regulated and system-aligned form of reason.

### ***Violence in Maintaining Domination***

When the internalization of beauty ideals fails to secure voluntary compliance, the system turns to explicit forms of violence. A similar mechanism applies to feminized nature: when technological control is insufficient, ecosystems that resist adaptation are forcibly destroyed. Within Warren’s framework of the logic of domination, assertions of cultural and rational superiority are employed to legitimize coercion when obedience cannot be achieved through consent.

**Figure 16**  
**Domination Cable over human beings (At 01;12:15) and (At 01:13:48)**



*Cable orders Peris to kill Az to comply the system domination and The Smoke community is captured and forced to undergo the operation.*

This scene indicates that human bodies are no longer perceived as expressions of individual identity, but as entities subject to regulation, alteration, and elimination.

**Figure 17**  
**Cable justifies the logic of domination over nature and women (At 01;14:30) and (At 01:23:28)**



*Cable: “Free thinking is cancer, Tally. Leave people to choose for themselves ad they’ll destroy the world. Humanity needs to be led.”*  
*Tally: “But I won’t be me.”*  
*Cable: No. But you sure will be Pretty.”*

The destruction of The Smoke and its surrounding forest further shows that domination is directed not only at resisting individuals but also at the ecological environment that supports them. Dr. Cable’s reference to the world that “almost ended” functions as a discursive strategy to justify total control. Rather than addressing ecological

crisis, this narrative is used to sustain power by transforming both nature and human beings, particularly women, into objects of systemic regulation.

### The Parallel Irony of White Tiger Orchid and The Transformation

Wilson and Sperber (2012) define irony as a discrepancy between what is stated and what actually occurs in reality. This concept is reflected in *Uglies* (2024) through the White Tiger Orchid and The Transformation, both of which are presented as solutions yet operate as mechanisms of domination rooted in value dualism. The White Tiger Orchid is constructed as a form of renewable energy innovation, while in practice it enables the exploitation of nature. Similarly, The Transformation is framed as a means of achieving happiness and equality, but functions through the regulation of human bodies and consciousness. This contradiction highlights that the solutions promoted by the City ultimately function as instruments of control that generate ecological damage, identity loss, and the suppression of individual autonomy.

Table 2. The Irony of the White Tiger Orchid and The Transformation

Aspects	Domination over Nature (White Tiger Orchid)	Domination over Humans (The Transformation)
System Claims	Renewable energy revolution	Solutions for happiness and equality
Reality	Destroying ecosystems and soil depletion	Regulation of body and mind through lesions
Mechanism	Genetic engineering	Compulsory medical surgery
Impact	Ecological degradation	Loss of identity and critical consciousness
Irony	“Energy solution” causes environmental destruction	“Solution for happiness” results in oppression

### The Smoke “An Ecofeminist Space of Resistance”

In *Uglies* (2024), The Smoke functions as an ecofeminist space of resistance that offers an alternative way of living outside the City’s value-hierarchical thinking, value dualism, and logic of domination. Within this community, technology is not employed as a tool of control but is instead used in ethical and restorative ways. As a form of resistance, The Smoke challenges patriarchal structures by rejecting imposed beauty standards, refusing the exploitation of nature, and promoting more egalitarian relations between humans and the environment. This perspective aligns with ecofeminism, which advocates an inclusivist and anti-reductionist approach while opposing the use of technology as an

instrument of domination and supporting ecological practices that sustain the Earth (Warren & Cheney, 1991).

**Figure 17**  
**The Smoke**

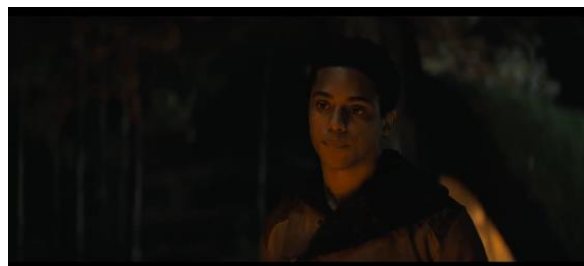


*Shay: "Nobody judges you for how you look. It's about who you are on the inside." (At 00:27:22)*  
*Shay: "We grow our own food. Everyone has to work, even our elders. We don't have money, so we share things and trade. Everyone is here because they choose to be here. It's exhilarating." (At 00:54:51)*

Shay's statement illustrates how The Smoke rejects value-hierarchical thinking that privileges Pretty bodies over natural bodies. Within this community, individual worth is determined by character and identity rather than physical appearance. In addition, The Smoke establishes an ethical relationship with nature grounded in sustainability, cooperation, and mutual support, offering an alternative to the hierarchical and exploitative system enforced by the City.

### ***David "Ecological Consciousness"***

**Figure 18**  
**David**



*David: "Move a muscle, change a thought. Your culture, they trapped you in front of screens. You never move" (At 00:55:18)*  
*David: "Where we believe in preserving what's natural, they believe in manipulation. They make us feel so alone and so insecure that we don't have time for things that actually matter. Thinking, reading, learning, dreaming. Choosing who you become." (At 00:56:42)*

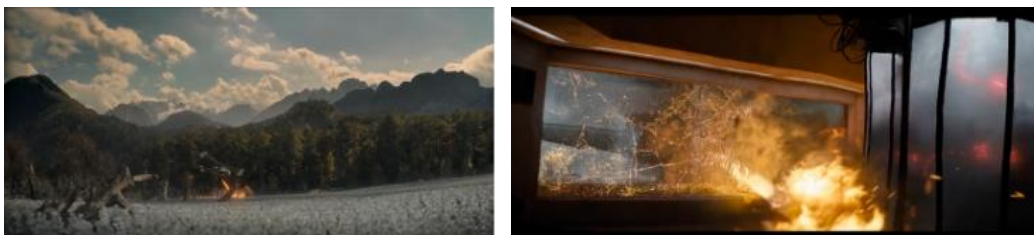
David represents ecological consciousness, a perspective that seeks to reconnect human beings with their bodies and the natural environment. He criticizes the City's

culture for isolating individuals behind technological interfaces, which contributes to a disconnection from both bodily experience and the natural world. According to him, the system sustains social control by exploiting insecurity about physical appearance, thereby limiting individuals' capacity for critical awareness. David further recognizes that the oppression of humans and the exploitation of nature originate from the same structural system, which reflects Warren's concept of transformative ecofeminism.

***Fire “An Instrument of Liberation from Domination”***

**Figure 19**

**Fire liberates nature and human bodies from domination (At 00:49:21) and (At 01:23:56)**



Fire functions as a symbol of resistance employed by The Smoke to challenge systems of domination. In contrast to the City's technologies, which are designed to sustain control, fire operates by destroying the instruments that uphold such authority. Shay's act of burning the White Tiger Orchid represents a refusal of a system that maintains its power through the exploitation of nature. In addition, fire is used to prevent The Transformation from being carried out on Tally, David, and Maddy, thereby disrupting the mechanism through which culture asserts authority over both nature and the human body.

### ***Maddy “An Ethical Scientist”***

**Figure 20**  
**Maddy as an ethical scientist (At 01:06:22)**



*Maddy: “We stopped getting the surgeries and decided to age naturally. Offering free thought and self-acceptance as an alternative. And dedicating the rest of our lives to recreate the cure.”*

Maddy represents ethical science through her use of scientific knowledge for healing rather than domination. She challenges the value dualism that positions young and beautiful bodies as superior while marginalizing aging and natural bodies as inferior. In contrast to the City’s system, which applies science as a means of controlling individuals, Maddy employs knowledge to support and restore based on voluntary choice. This reflects Warren’s concept of a form of technology that functions to sustain and preserve the Earth rather than to dominate it.

### ***“The Smoke Lives” as a Symbol of Patriarchal Resistance***

**Figure 21**  
**“The Smoke Lives” appears in the city sky**



This symbol reflects the interconnected relationship between the oppression of human beings and the exploitation of nature. The film illustrates that resistance to patriarchal systems can emerge in multiple forms, including Shay’s direct opposition, Tally’s gradual development of critical awareness, and Maddy’s practice of ethical science. Ultimately, The Smoke functions as a space that prioritizes individual choice, critical consciousness, and more egalitarian relations between humans, their bodies, and the natural world.

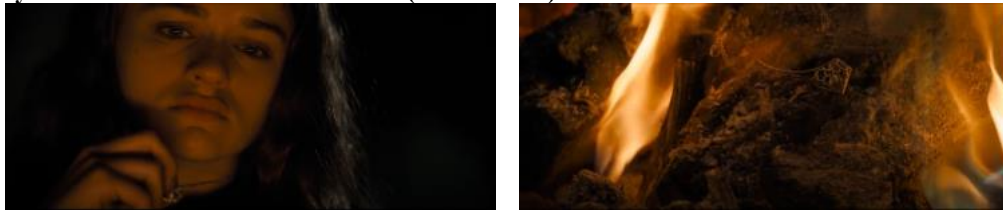
## Tally “An Ecofeminist Agent of Transformation”

Tally represents an ecofeminist agent of transformation as she comes to recognize that both the White Tiger Orchid and The Transformation originate from the same system of domination. Initially, she accepts Warren’s value dualism, which positions culture and reason above nature and the body; however, she gradually becomes aware of the interconnected nature of these forms of oppression after witnessing their consequences. This awareness leads her to reject the logic of domination and to actively participate in efforts of resistance and liberation.

### *Rejecting the Naturalization of Women*

Figure 22

Tally removes and burns the necklace (At 01:07:36)



Tally’s action of removing and burning the necklace given by Cable signifies her rejection of the naturalization of women, a condition in which women are positioned as objects that are monitored and controlled. The necklace itself operates as a form of patriarchal surveillance technology. This act marks the initial stage of her transformation in consciousness, as she shifts from an uncritical acceptance of the City’s narrative toward a developing awareness of the gap between systemic claims and lived reality.

### *Recognizing Subordination (Rejecting the Logic of Domination)*

**Figure 23**  
**Tally Realizes Her Subordination (At 01:15:41)**



*Tally: "I never knew that there was a way that you could live, and be yourself, and that would be enough, or that the cost of becoming Pretty was you mind. I would die before I'd let them turn me now." "*

Tally gradually comes to understand that beauty standards and The Transformation are not intended to liberate individuals, but rather to regulate their bodies and minds. The dialogue represents the peak of her transformation. She no longer perceives Pretty as superior, but instead recognizes it as a mechanism of control that erases freedom and identity. She rejects the hierarchy that positions Pretty bodies above natural bodies and shows resistance toward a system that oppresses both human beings and the natural world.

### *Volunteering as a Test Subject*

**Figure 24**  
**Tally volunteers (At 01:27:38)**



*Maddy: "We are not gonna perform medical experiments on an unwilling subject. That's the difference between us and them."*

*Tally: "I'll do it. Shay can't choose anymore, but I can. You have the cure. And if it works, then maybe we could convince Shay, and maybe we convince everybody else. That's how we change the world. It's worth it."*

In contrast to the City system, which operates through coercion, The Smoke upholds individual consent. Tally's decision to risk herself for the liberation of others reflects a form of collective solidarity against patriarchal control. At this stage, her

identity is no longer defined solely by her own consciousness and choices.

### *Tally's Scar as a Symbol Transformative Resistance*

**Figure 24**  
Tally's scar (At 01:30:51)



The scar that Tally deliberately retains after undergoing The Transformation symbolizes her rejection of the subordination of women's bodies. Although she acknowledges that she likes her new appearance as a Pretty, she chooses to keep the scar as an act of resistance. The scar functions as a marker that preserves her identity, memories, and critical consciousness despite the system's attempts at social control. Her body is no longer positioned as an object of domination, but instead becomes a site of resistance. If the White Tiger Orchid represents nature exploited for the benefit of the system, Tally's body reflects an effort to reclaim autonomy from that form of domination.

## CONCLUSION

This study finds that the White Tiger Orchid in *Uglies* (2024) operates as a form of ecological irony rather than a genuine energy revolution. Although it is framed as a sustainable solution to environmental problems, it ultimately reinforces patriarchal domination by exploiting nature to maintain the City's system. The analysis also shows that the domination of nature is closely connected to the control of human bodies, particularly women's bodies, as represented through The Transformation. Both the White Tiger Orchid and The Transformation function within value-hierarchical thinking, value dualism, and the logic of domination, which legitimize the subordination of nature and women in the name of progress, perfection, and social stability.

Simultaneously, *Uglies* presents an ecofeminist alternative through The Smoke and Tally Youngblood's transformation of consciousness. By recognizing the interconnection between environmental exploitation and bodily control, Tally rejects the system's oppressive framework and reclaims her autonomy. Her resistance reflects the

principles of transformative ecofeminism, which challenge hierarchical domination and advocate more egalitarian relations between humans, their bodies, and the natural world. Ultimately, the film critiques forms of technological progress that are detached from ecological ethics and suggests that genuine sustainability can only be achieved through the dismantling of domination over both nature and human beings.

## REFERENCES

- Amalia, K. D. (2025). Women's Language Features Used by Tally Youngblood in the Movie *Uglies* [Universitas Sumatera Utara]. <https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/109886>.
- Artini, K., Rasiah, R., & Putra, A. (2024). Femininity & Nature in Moana Movie: An Analysis of Ecofeminism. *ELITE: Journal of English Language and Literature*, 9(2), 110-130.
- Azu, V. N. (2024). Women in Climate Change Crises Solutions: Centrality and Empowerment for Resilience. *Gusau International Journal of Management and Social Sciences*, 7(2): 157–175. <https://doi.org/10.57233/gijmss.v7i2.09>
- Furidha, B. W. (2023). Comprehension of the descriptive qualitative research method: A critical assessment of the literature. *Acitya Wisesa: Journal Of Multidisciplinary Research*, 1-8.
- Howell, N. R. (1997). Ecofeminism: What one needs to know. *Zygon*®, 32(2): 231-241.
- Hunt, K.P. (2014). "It's more than planting trees, it's planting ideas": Ecofeminist praxis in the Green Belt Movement. *Southern Communication Journal*, 79(3): 235-249.
- Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., & J Piccolo, J. (2018). Anthropocentrism: MOre than just a misunderstood problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(1): 109-127.
- Manan, M. A. (2018). Ecological Crisis in Moana Movie by Ron Clements and John Musker (an Application of Karen J. Warren's Ecofeminism Theory). Universitas Halu Oleo.
- Öztürk, Y. M. (2020). An Overview of Ecofeminism: Women, Nature and Hierarchies. *Journal of Academic Social Science Studies*, 13(18).
- Rahma, R. A. F., & Satria, R. (2025). A Pragmatic Analysis of Conversational Implicature in *Uglies* (2024). *PROJECT (Professional Journal of English Education)*, 8(1): 177–186.
- Ranti, D., & Mubarak, Z. H. (2025). Negative Politeness Strategies in *Uglies* Character Interactions. *PROJECT (Professional Journal of English Education)*, 8(2): 527–

- Roesdi, H., Lestari, R., & Amini, R. (2024). Konflik sosial dan lingkungan di sektor energi terbarukan: Tinjauan pada skala global. *Environment Conflict*, 1(1). <https://doi.org/10.61511/environc.v1i1.2024.581>.
- Shabbir, A. (2025). EXPLORING THE IMPACT OF DIGITAL CULTURE AND AI ON HUMAN IDENTITY IN WONDERLAND AND *UGLIES*: A POSTHUMANIST ANALYSIS. *International Journal of Social Sciences Bulletin*, 3(5): 264–271.
- Warren, K. J. (1994). Critical thinking and feminism. *Rethinking Reason: New Perspectives in Critical Thinking*, 155–176.
- Warren, K. J. (1995). The power and the promise of ecological feminism. na.
- Warren, K. J. (1996). The power and the promise of ecological feminism. na.
- Warren, K. J. (2009). The Power and Promise of Ecological Feminism. *Earthcare: An Anthology in Environmental Ethics*: 245–262.
- Warren, K. J., & Cheney, J. (1991). Ecological feminism and ecosystem ecology. *Hypatia*, 6(1): 179–197.
- Wilson, D., & Sperber, D. (2012). Explaining irony. *Meaning and Relevance*: 123–145.
- Wulan, T. R. (2007). Ekofeminisme transformatif: alternatif kritis mendekonstruksi relasi perempuan dan lingkungan. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 1(1).

## **REALITAS SOSIAL DALAM NOVEL *SEMBILAN KEBODOHAN SOBRY* KARYA YOSSIE ENES: KAJIAN SOSIOLOGI SASTRA**

**Aldi Ibrahim<sup>1</sup>, Rasiah<sup>2</sup>, Afriani Ulya<sup>3</sup>**

<sup>1,3</sup> Program Studi Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo

<sup>2</sup> Program Studi Sastra Inggris, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo

Corresponding Author: email: afrianiulya11494@uho.ac.id

### **Abstract**

*This study aims to describe the social realities depicted in the novel Sembilan Kebodohan Sobry by Yossie Enes using Alan Swingewood's sociology of literature. This approach views literary works as social documents that reflect societal dynamics, including economic, political, cultural, and everyday life aspects. The study employs a qualitative descriptive method with a literature study technique. Data were collected through intensive reading and note-taking, focusing on excerpts in the novel that represent social realities. The analysis was conducted by classifying and interpreting these excerpts based on relevant sociological categories. The results indicate that the novel Sembilan Kebodohan Sobry contains five forms of social reality: (1) social and economic inequality, depicting the conditions of the lower-class society; (2) the struggle of Indonesian migrant workers, portraying the lives of female workers striving to earn a living abroad; (3) corruption and bureaucracy in the government, illustrating the weakness of the bureaucratic system in society; (4) culture and tradition, showing how cultural and traditional values are altered due to the influence of power; and (5) religion and mysticism, revealing the shift from a pure and sacred concept of religion to one that is politicized and manipulated. Thus, this novel is not only a narrative fiction but also a powerful medium of social criticism. It affirms the role of literature as both a mirror and a critique of the society in which it is born.*

**Keywords:** Alan Swingewood, social reality, sociology of literature

### **PENDAHULUAN**

Bidang kepenulisan mengalami perkembangan yang sangat pesat seiring dengan kemajuan teknologi dan meningkatnya minat masyarakat terhadap karya sastra. Perkembangan ini tampak jelas dari munculnya beragam platform digital yang mendukung aktivitas literasi, seperti Ipusnas, Goodreads, Wattpad, Webtoon, dan berbagai aplikasi sejenis lainnya. Platform-platform tersebut memberikan ruang yang luas bagi para penulis untuk mempublikasikan karyanya secara lebih mudah dan

menjangkau khalayak yang lebih luas. Dengan adanya media digital ini, eksistensi karya sastra semakin diperkuat, dan pembaca pun semakin memiliki banyak pilihan untuk menikmati berbagai genre dan gaya penulisan dari berbagai penjuru dunia. Kemajuan tersebut juga berjalan seiring dengan semakin beragamnya isu-isu yang diangkat oleh para pengarang dalam karya sastra mereka. Para pengarang kini semakin leluasa dalam menuangkan gagasan, pandangan, maupun kritik sosial melalui berbagai bentuk karya sastra, baik yang bersifat tradisional maupun modern. Bentuk-bentuk sastra yang dimaksud antara lain seperti drama, pantun, puisi, hingga prosa. Dalam kategori prosa sendiri, terdapat dua bentuk utama yang cukup populer, yakni cerita pendek dan novel. Kedua bentuk prosa tersebut menjadi wadah ekspresi yang efektif bagi pengarang karena memungkinkan mereka untuk menyampaikan pesan-pesan kehidupan secara mendalam dan menyentuh.

Karya sastra, khususnya prosa, menjadi sangat digemari oleh para pembaca karena memiliki gaya penyampaian yang tidak monoton dan seringkali menyentuh aspek-aspek emosional serta sosial pembaca. Hal ini dimungkinkan karena dalam proses penciptaan sebuah karya, pengarang biasanya menggabungkan unsur keindahan (estetika), imajinasi, serta kenyataan sosial yang mereka temui dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, karya sastra lahir dari proses kreatif yang kompleks, di mana karya sastra menjadi ungkapan seseorang dalam menuangkan pengalaman serta ide-ide yang dipahaminya. Sebuah karya sastra tercipta atas dasar ketelitian pengarang dalam melihat pada fenomena yang terjadi. Karya sastra sering kali muncul dari kepekaan pengarang terhadap realitas sosial yang ada di sekelilingnya, sehingga menghasilkan tulisan yang tidak hanya bersifat imajinatif, tetapi juga merefleksikan kenyataan hidup.

Salah satu bentuk karya sastra yang banyak mempresentasikan kehidupan nyata adalah novel. Novel merupakan suatu bentuk karya sastra prosa yang panjang dan kompleks dengan memiliki plot, karakter, dan tema yang dikembangkan secara mendalam. Novel juga merupakan karya fiksi yang diolah melalui berbagai unsur intrinsik. Unsur-unsur itu sengaja dicampuradukkan pengarang dan dibuat hampir sama dengan dunia nyata lengkap dengan semua kejadian-kejadian di dalamnya, sehingga terlihat seperti ada dan betul terjadi.

Dalam kaitannya dengan kehidupan nyata, novel sering menjadi cerminan dari realitas sosial yang ada dalam masyarakat. Realitas sosial sendiri merupakan kondisi atau

keadaan yang terbentuk dari interaksi antarindividu dalam masyarakat yang menghasilkan norma, nilai, budaya, dan struktur sosial yang diakui serta dijalani bersama. Realitas ini mencakup berbagai aspek kehidupan sosial, seperti ekonomi, politik, pendidikan, dan hubungan antarmanusia yang membentuk cara pandang serta perilaku individu di dalam suatu lingkungan sosial. Dalam kajian sastra, realitas sosial sering kali tercermin dalam karya sastra sebagai representasi kehidupan masyarakat yang sesungguhnya, baik secara langsung maupun tersirat, sehingga pembaca dapat memahami kondisi sosial di balik cerita yang disajikan. Novel ini berkaitan erat dengan realitas sosial. Novel didasarkan pada situasi sosial yang terjadi di kehidupan nyata. Saat ini masalah realitas sosial yang sangat dirasakan dan marak diperbincangkan oleh masyarakat adalah masalah ekonomi, politik, dan pemerintahan, sehingga permasalahan tersebut digambarkan dalam novel *Sembilan Kebodohan Sobry* karya Yossie Enes.

Melalui novel ini, penulis berusaha mengungkapkan realitas sosial yang terjadi dalam novel *Sembilan Kebodohan Sobry* karya Yossie Enes dengan menggunakan kajian sosiologi sastra Alan Swingewood. Alan Swingewood adalah seorang sosiolog yang banyak membahas tentang realitas sosial dalam kaitannya dengan ekonomi, politik, budaya, dan masyarakat. Teori sosiologi sastra yang dikembangkan oleh Alan Swingewood menekankan bahwa sastra bukan sekadar karya seni yang berdiri sendiri sebagai produk imajinasi individual, melainkan merupakan hasil dari proses sosial yang kompleks. Dalam pandangan Swingewood, sastra dipahami sebagai produk budaya yang secara langsung maupun tidak langsung dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, dan ekonomi yang melingkupi kehidupan masyarakat tempat karya tersebut diciptakan. Dengan kata lain, karya sastra lahir dan berkembang dalam konteks sosial tertentu, sehingga ia merefleksikan nilai-nilai, ideologi, dan konflik yang ada dalam masyarakat tersebut.

Pendekatan ini mengajak para peneliti dan pembaca untuk melihat teks sastra bukan hanya dari aspek estetika atau gaya bahasa, tetapi juga sebagai dokumen sosial yang memiliki muatan ideologis dan mencerminkan realitas sosial. Karya sastra dapat mengungkapkan kondisi masyarakat, seperti ketimpangan sosial, pergolakan politik, perubahan nilai budaya, serta aspirasi dan keresahan individu atau kelompok dalam menghadapi perubahan zaman. Oleh karena itu, melalui karya sastra, pembaca bisa memperoleh pemahaman yang lebih dalam mengenai struktur sosial, konflik kelas, serta

proses transformasi sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Swingewood juga menekankan pentingnya melihat hubungan timbal balik antara pengarang, karya, dan masyarakat. Pengarang dianggap sebagai bagian dari masyarakat yang menyerap dan memaknai pengalaman sosial di sekitarnya, lalu menuangkannya ke dalam bentuk karya sastra. Maka dari itu, dalam menganalisis karya sastra menggunakan pendekatan ini, seorang peneliti dituntut untuk memahami latar belakang sosial dan sejarah pengarang, konteks masyarakat saat karya ditulis, serta bagaimana karya tersebut merepresentasikan berbagai aspek kehidupan sosial. Dengan demikian, sosiologi sastra menurut Alan Swingewood memberikan kerangka yang luas untuk menggali makna sosial di balik teks sastra, serta menjadikan sastra sebagai sarana untuk memahami dinamika kehidupan manusia dalam berbagai periode dan ruang sosial.

Penelitian ini memiliki relevansi dengan penelitian yang dilakukan oleh Sukmawati (2023) dari Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang berjudul "Realitas Sosial dalam Novel Negeri 5 Menara Karya Ahmad Fuadi dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Sastra". Penelitian tersebut menggunakan pendekatan sosiologi sastra dan metode deskriptif kualitatif untuk mengungkap enam bentuk realitas sosial dalam novel, seperti nilai dan norma sosial, interaksi sosial, kebudayaan, serta status dan peran sosial. Persamaan dari penelitian tersebut dengan kajian ini adalah sama-sama meneliti realitas sosial dalam karya sastra. Namun, perbedaannya terletak pada objek kajian dan teori yang digunakan. Penelitian Sukmawati menggunakan novel Negeri 5 Menara dan teori sosiologi sastra dari Soerjono Soekanto dan Budi Sulistyowati, sedangkan penelitian ini mengkaji novel Sembilan Kebodohan Sobry karya Yossie Enes dengan menggunakan pendekatan sosiologi sastra dari Alan Swingewood.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan. Metode ini digunakan untuk memahami dan menjawab permasalahan melalui kajian terhadap buku, literatur, serta sumber tertulis lainnya yang relevan. Data utama dalam penelitian ini berupa kutipan atau kalimat yang menggambarkan realitas sosial dalam novel Sembilan Kebodohan Sobry karya Yossie Enes. Sumber data primer adalah novel tersebut, sementara sumber data sekunder berasal dari buku-buku teori dan jurnal ilmiah yang mendukung analisis. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan membaca dan mencatat kutipan kutipan yang dianggap mencerminkan realitas sosial,

kemudian diklasifikasikan berdasarkan kategori tertentu. Selanjutnya, data dianalisis menggunakan teori sosiologi sastra Alan Swingewood melalui proses klasifikasi, deskripsi, analisis, dan penyimpulan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran realitas sosial dalam novel ini dapat diidentifikasi melalui lima aspek utama, yaitu ketimpangan sosial dan kemiskinan, realitas sosial tenaga kerja Indonesia (TKI), korupsi dan birokrasi dalam pemerintahan, budaya dan tradisi, agama dan mistisisme, sebagaimana dijelaskan dalam uraian berikut.

### Ketimpangan Sosial dan Kemiskinan

Ketimpangan sosial dan kemiskinan adalah dua masalah yang saling berkaitan erat dalam kehidupan masyarakat. Ketimpangan sosial mengacu pada kondisi di mana terdapat perbedaan mencolok dalam hal akses terhadap sumber daya, hak, dan kesempatan antarindividu atau kelompok dalam masyarakat. Ketimpangan ini bisa terjadi dalam berbagai bidang seperti pendidikan, kesehatan, pekerjaan, dan kepemilikan harta. Dalam novel *Sembilan Kebodohan Sobry*, Yossie Enes secara kritis memotret realitas sosial masyarakat kecil yang hidup dalam ketimpangan sosial dan ekonomi. Penggambaran ini tampak dalam sejumlah adegan yang menampilkan kontras antara struktur sosial yang ideal dan kenyataan yang dijumpai di lapangan, seperti pada kutipan berikut.

"*Kiy'e kaya pasar malem, tapi kedadan'e siang. Enyong jadi mumet, pusing!*" Sobry melihat keramaian karena kedatangan TKI dari luar negeri, yang sifatnya musiman ini, kok disusupi banyak penjual makanan murah yang tidak tahu datangnya dari mana? Sebab disitu tertulis dilarang berjualan disini.

Sobri juga sadar, di tempat mega seperti bandara yang seharusnya bersih itu pasti akan menjadi kotor dan kumuh. Itu akibat kelakuan sekelas orang-orang yang penjemput tadi yang budayanya masih kental suka menyampah meludah sembarangan. (Enes, 2011:3)

Kutipan di atas menunjukkan adanya ketimpangan sosial yang terjadi di ruang publik seperti bandara. Saat Sobry datang untuk menjemput Nawangwulan, ia terkejut melihat suasana bandara yang semestinya rapi dan tertib malah berubah seperti pasar malam. Banyak pedagang liar yang berjualan makanan murah di area yang sebenarnya

dilarang untuk berjualan. Hal ini menunjukkan bahwa masih ada sebagian masyarakat yang belum bisa menyesuaikan diri dengan aturan di tempat umum, terutama tempat modern seperti bandara. Selain itu, Sobry juga merasa risih melihat para penjemput yang membuang sampah dan meludah sembarangan. Perilaku seperti ini menunjukkan masih kurangnya kesadaran akan pentingnya menjaga kebersihan dan ketertiban. Ini menjadi bukti adanya perbedaan antara kelompok masyarakat yang sudah terbiasa dengan aturan dan lingkungan modern, dengan kelompok masyarakat yang masih membawa kebiasaan lama yang kurang tertib. Data tersebut memiliki kesamaan dengan reportase Kompas (2023), Menyatakan bahwa masih banyak pengguna jasa bandara yang belum memiliki kesadaran untuk menjaga kebersihan.

Ketimpangan sosial terlihat dari perbedaan cara berpikir dan bertindak antara dua kelompok masyarakat tersebut. Ini merupakan kondisi sosial masyarakat dan menjadi sarana untuk menyampaikan kritik sosial. Dalam kutipan ini, penulis lewat tokoh Sobry menunjukkan kritik terhadap perilaku sebagian masyarakat yang belum siap hidup dalam lingkungan modern. Selanjutnya, ketimpangan juga ditunjukkan dari sisi ekonomi, terutama dalam konteks daya beli masyarakat dan kestabilan harga kebutuhan pokok.

### **Realitas Sosial Tenaga Kerja Indonesia (TKI)**

Novel *Sembilan Kebodohan Sobry* karya Yossie Enes memotret berbagai dinamika sosial dalam masyarakat Indonesia, salah satunya adalah realitas sosial yang dihadapi oleh Tenaga Kerja Indonesia (TKI), khususnya perempuan yang bekerja di luar negeri. Melalui penggambaran karakter seperti Kanti dan Nawang, novel ini menampilkan pergulatan identitas, kelas sosial, serta stigma yang melekat pada para pekerja migran. Dalam pendekatan sosiologi sastra Alan Swingewood, karya sastra tidak hanya mencerminkan kehidupan individu, tetapi juga struktur sosial, hubungan kelas, dan perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat. Kutipan berikut menjadi pintu masuk untuk melihat bagaimana transformasi sosial ekonomi seorang TKI perempuan digambarkan.

Kanti terlihat manis juga rambutnya di buntut kuda. ya itulah. karena ada biaya. yang maksudnya hasil jerih payahnya cukup besar. Mau luluran sampe ke salon yang membuat dirinya cantik, pasti bisa!(Enes, 2011:21)

Kutipan di atas memperlihatkan bagaimana kehidupan Kanti berubah setelah

bekerja sebagai Tenaga Kerja Indonesia (TKI) di luar negeri. Ia digambarkan sebagai perempuan desa yang kini terlihat manis dan menarik, dengan rambut dikuncir buntut kuda dan tubuh yang dirawat di salon. Semua perubahan ini bisa terjadi karena Kanti kini punya cukup uang hasil dari kerja kerasnya di luar negeri. Kalimat "karena ada biaya" menunjukkan bahwa penampilan cantik dan terawat bukanlah sesuatu yang mudah didapat oleh semua orang, melainkan hanya bisa dimiliki oleh mereka yang memiliki kemampuan ekonomi. Ini menegaskan bahwa kecantikan dalam masyarakat sering kali tergantung pada seberapa besar daya beli seseorang.

Dalam kasus ini, perubahan penampilan Kanti mencerminkan adanya mobilitas sosial, yaitu perubahan status sosial dari kelas bawah ke kelas yang lebih tinggi karena faktor ekonomi. Sebelum bekerja di luar negeri, Kanti tidak punya cukup uang untuk pergi ke salon atau membeli produk perawatan tubuh. Namun setelah menjadi TKI dan memperoleh penghasilan yang lebih baik, ia bisa menikmati fasilitas-fasilitas yang sebelumnya hanya bisa diimpikan. Fenomena ini didukung oleh temuan Nurjanah (2019) yang menyatakan bahwa banyak perempuan migran menggunakan remitansi (uang kiriman dari luar negeri) bukan hanya untuk kebutuhan pokok, tetapi juga untuk meningkatkan penampilan fisik sebagai bentuk simbol keberhasilan ekonomi. Konsumsi seperti membeli produk kecantikan, perawatan tubuh, atau pakaian modern menjadi cara perempuan migran menunjukkan bahwa mereka telah "naik kelas" dalam struktur sosial desa. Hal ini menunjukkan bahwa pekerjaan sebagai TKI, meskipun berat, memberikan kesempatan bagi perempuan desa untuk naik kelas sosial dan mengubah gaya hidup mereka.

Namun, meskipun penampilan Kanti kini berubah dan terlihat lebih "modern", penulis menyampaikan hal ini dengan nada sindiran halus. Perubahan yang ditampilkan lebih banyak bersifat simbolik, yaitu terlihat dari luar seperti kecantikan, pakaian, atau gaya rambut. Sementara itu, penderitaan dan kerja keras yang harus dilalui oleh Kanti selama menjadi TKI justru tidak terlihat atau tidak dibicarakan secara langsung. Inilah yang ingin dikritik oleh penulis. Keberhasilan ekonomi sering kali hanya dilihat dari sisi luar, seperti penampilan, padahal di balik itu ada cerita panjang tentang perjuangan dan pengorbanan yang jarang disorot. Melalui kutipan ini, pembaca diajak untuk memahami bahwa dalam masyarakat kita, banyak hal diukur dari penampilan fisik dan gaya hidup, tanpa melihat realitas sosial dan beban yang menyertainya. Transformasi ekonomi ini

tidak selalu diterima secara positif oleh masyarakat.

### **Korupsi dan Birokrasi dalam Pemerintahan**

Dalam pendekatan sosiologi sastra Alan Swingewood, karya sastra dipandang sebagai cerminan dan kritik terhadap realitas sosial yang ada di masyarakat. Sastra tidak hanya berfungsi sebagai hiburan, tetapi juga sebagai media untuk merekam, mengkritik, dan menyampaikan ketegangan sosial yang dirasakan oleh masyarakat. Hal ini terlihat dalam novel *Sembilan Kebodohan Sobry* karya Yossie Enes yang menyoroti berbagai kritik terhadap praktik sosial yang menyimpang, khususnya yang berkaitan dengan birokrasi, kekuasaan, dan ketimpangan politik. Kutipan berikut menggambarkan praktik pungutan liar yang telah mengakar dalam sistem birokrasi.

Cuma tadi petugasnya bilang ke enyong. Kalau pengen cepat, kita harus bayar tiga ratus ribu. Tapi kalau mau tunggu begitu saja, ya kira-kira empat jam maning mba Nawang baru bisa keluar (Enes, 2011:3)

Kutipan tersebut menggambarkan situasi di bandara yang kerap dimanfaatkan oleh oknum petugas untuk memperoleh keuntungan pribadi melalui cara yang tidak sesuai dengan aturan. Dalam kutipan ini, diceritakan bahwa tokoh Enyong atau Ngatinem, yang merupakan adik dari Nawang, datang ke bandara untuk menjemput kakaknya yang baru pulang dari bekerja sebagai Tenaga Kerja Indonesia (TKI). Namun, proses penjemputan berlangsung lama, dan petugas menyampaikan bahwa apabila ingin dipercepat, maka harus memberikan sejumlah uang. Uang agar prosesnya cepat untuk keluar dari pesawat. Ini mencerminkan realitas sosial berupa praktik pungutan liar (pungli) yang telah menjadi bagian dari sistem birokrasi di masyarakat. Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa dalam menjalani urusan administratif, kecepatan layanan tidak lagi bergantung pada kebutuhan atau urgensi seseorang, melainkan pada seberapa besar orang tersebut mampu membayar. Ini adalah bentuk eksploitasi oleh pihak yang memiliki kuasa atas pelayanan publik, dan merupakan salah satu wajah dari korupsi kecil yang mengakar dalam praktik keseharian birokrasi. Fenomena ini sejalan dengan temuan Ombudsman RI (2023) yang mencatat bahwa pungutan liar merupakan jenis maladministrasi paling banyak dilaporkan oleh masyarakat, terutama di sektor transportasi seperti bandara. Petugas kerap meminta uang agar proses pelayanan bisa dipercepat, seperti yang dialami tokoh Enyong dalam novel. Dalam hal ini merupakan cerminan realitas sosial yang sesungguhnya. Oleh karena itu, kutipan ini menjadi representasi dokumentatif tentang

rusaknya sistem sosial akibat penyalahgunaan kekuasaan dalam pelayanan publik. Pungutan liar tidak hanya merugikan masyarakat dari sisi finansial, tetapi juga merusak kepercayaan terhadap institusi pemerintah. Keadilan menjadi semu, karena siapa yang mampu membayar lebih, akan memperoleh pelayanan lebih cepat. Novel ini, dalam hal ini, menjadi medium kritik sosial terhadap kondisi tersebut.

Fenomena tersebut juga menunjukkan betapa pelayanan publik telah kehilangan esensinya sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat. Pelayanan tidak lagi diberikan secara adil dan merata, tetapi diperdagangkan kepada mereka yang sanggup membayar “uang pelicin.” Ini mencerminkan ketidakadilan struktural yang terjadi di tingkat akar rumput. Melalui kutipan ini, penulis memperlihatkan bagaimana sistem birokrasi bekerja bukan berdasarkan prosedur, melainkan berdasarkan kedekatan dan imbalan. Ini sekaligus menegaskan bahwa korupsi tidak hanya terjadi di tingkat tinggi, tetapi juga dalam level administratif harian, yang seharusnya menjadi akses dasar masyarakat terhadap negara.

### **Budaya dan Tradisi**

Sastra sebagai cerminan realitas sosial tidak hanya berbicara tentang aspek ekonomi dan politik, tetapi juga menyentuh kehidupan sosial budaya dan tradisi yang hidup dalam masyarakat. Dalam pendekatan Alan Swingewood, karya sastra dapat mengungkap perubahan nilai dan norma sosial, pergeseran tradisi, serta keragaman budaya yang berlangsung akibat pengaruh zaman. Novel Sembilan Kebodohan Sobry menunjukkan bagaimana modernisasi dan kekuasaan dapat memengaruhi bahkan mengubah bentuk serta makna kebudayaan lokal. Dalam kutipan berikut, terlihat bahwa suatu upacara adat telah mengalami pergeseran dari nilai sakral menjadi simbolik.

"Yang bikin Pak Lurah heran pada selamatan ini, tata cara upacara Adatnya melintir gara-gara usulan dari Sobry. 'Ini kan upacara adat kok; seperti pengguntingan pita peresmian gedung atau patung to' Bry. Seharusnya kan mertuamu atau ibumu dan kamu sendiri yang mandi'in istri yang hamil itu."  
(Enes, 2011:54)

Kutipan di atas menggambarkan bagaimana upacara adat, yang biasanya dilakukan sesuai dengan aturan tradisional, justru berubah karena ide dari Sobry dimana yang seharusnya memiliki makna sakral dan dilakukan dengan tata cara yang diwariskan secara turun-temurun justru mengalami perubahan karena campur tangan individu yang

memiliki kepentingan atau pemikiran modern. Dalam hal ini, Sobry mencoba mengadaptasi adat dengan mencampurkannya ke dalam bentuk seremoni yang menyerupai peresmian proyek atau kegiatan politik. Fenomena ini menunjukkan adanya proses komodifikasi budaya, di mana tradisi lokal tidak lagi dimaknai berdasarkan nilai spiritual atau sosialnya, tetapi lebih pada aspek pertunjukan dan citra. Dalam hal ini menunjukkan bagaimana struktur sosial dan pengaruh kekuasaan dapat membentuk ulang tradisi lokal menjadi bagian dari wacana modernitas yang sarat kepentingan. Tradisi yang semula mengikat secara sosial justru dilenturkan menjadi tontonan demi kepentingan personal maupun politis. Fenomena seperti ini juga sejalan dengan pandangan Koentjaraningrat (2009) yang menjelaskan bahwa proses modernisasi dapat menyebabkan pergeseran makna dalam praktik adat. Ketika nilai-nilai tradisional dihadapkan pada logika kekuasaan dan pencitraan, adat menjadi simbol yang bisa dimodifikasi sesuai kepentingan elite sosial atau politik. Penggambaran ini menjadi bentuk kritik terhadap masyarakat yang mulai kehilangan jati diri budaya akibat arus perubahan yang cepat dan tidak terkendali.

### **Agama dan Mistisisme**

Dalam pendekatan sosiologi sastra Alan Swingewood, karya sastra dipandang sebagai cerminan dari kondisi sosial masyarakat yang sedang berlangsung, termasuk dalam hal nilai-nilai agama dan praktik mistik. Agama, sebagai salah satu institusi penting dalam masyarakat, memainkan peran besar dalam membentuk moralitas, perilaku sosial, serta hubungan antarmanusia. Namun, dalam realitas sosial yang kompleks, nilai-nilai agama tidak selalu hadir dalam bentuk murninya. Terkadang, agama dikomodifikasi, disalahgunakan, bahkan dicampuradukkan dengan praktik-praktik mistik yang jauh dari ajaran normatif.

Fenomena-fenomena semacam ini muncul secara kritis dalam novel *Sembilan Kebodohan Sobry*, di mana penulis menyampaikan kegelisahan sosial terhadap penyimpangan nilai-nilai agama yang dilakukan oleh tokoh-tokoh masyarakat itu sendiri. Novel ini tidak hanya merekam praktik-praktik tersebut, tetapi juga menyajikannya dengan sentuhan ironi, sindiran, dan kritik tajam sebagai bentuk respons terhadap perubahan atau penyimpangan yang terjadi dalam masyarakat kontemporer. Kutipan berikut menjadi salah satu contoh yang sangat kuat dalam menampilkan penyimpangan

nilai agama dan kemunculan sosok "dukun modern" yang menyelubungi praktiknya dengan simbol keagamaan.

Awas tampilan dukun modern sekarang, kedoknya sangat agamais dan tidak takut menjual ayat-ayat Tuhan! padahal patokan ukuran kebenarannya, konon Nabi kan tidak pernah menghitung-hitung Zikrullah, apalagi diharuskan pakai izim-izim, lempar garam atau olesan minyak-minyak setan untuk membidik korban tertentu agar mau menurut maunya kita. Ini jelas jelas nyolong hak Allah! (Enes, 2011:15)

Kutipan di atas menggambarkan kritik sosial yang tajam terhadap fenomena maraknya tokoh-tokoh spiritual yang menggunakan simbol agama demi kepentingan pribadi. Dalam hal ini, agama tidak lagi menjadi pedoman hidup manusia, melainkan dimanfaatkan sebagai alat manipulasi sosial. Tokoh Pak Kiyai, yang seharusnya menjadi panutan moral, justru melakukan praktik-praktik mistis yang berselubung agama. Ia tidak segan memanfaatkan ayat-ayat suci sebagai sarana legitimasi atas praktik yang sebenarnya bertentangan dengan ajaran agama itu sendiri. Fenomena semacam ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat modern, terjadi pergeseran orientasi spiritual dari pencarian makna yang sejati menuju pada pencarian solusi instan yang pragmatis. Orang tidak lagi mendekati agama untuk ketenangan batin atau pencerahan, tetapi untuk keuntungan duniawi seperti kekayaan, jabatan, atau pengaruh. Ini juga mengindikasikan adanya kemunafikan sosial, di mana tampilan luar yang religius tidak mencerminkan integritas spiritual yang sejati. Agama menjadi semacam kostum moral, bukan substansi kehidupan.

Pemikiran ini sejalan dengan temuan Siti Khotimah (2020) dalam penelitiannya terhadap *Ronggeng Dukuh Paruk*, dimana praktik keagamaan yang tercampur dengan kekuasaan sering kali kehilangan makna spiritualnya. Ia menekankan bahwa kekuatan agama yang semestinya memurnikan hati, malah dimanfaatkan sebagai alat pengaruh dan kontrol sosial. Sehingga ini merupakan bentuk penekanan bahwa sastra berfungsi sebagai sarana untuk menunjukkan bagaimana ideologi dominan dan institusi sosial, termasuk agama, dapat kehilangan esensinya ketika terjebak dalam kepentingan pragmatis. Kutipan ini menjadi bentuk peringatan sekaligus sindiran terhadap masyarakat yang mulai kehilangan kemampuan untuk membedakan antara keimanan yang murni dan praktik spiritual yang manipulatif.

## KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan terhadap novel *Sembilan Kebodohan Sobry* karya Yossie Enes dengan pendekatan sosiologi sastra Alan Swingewood, dapat disimpulkan bahwa novel ini mencerminkan berbagai realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat Indonesia. Realitas sosial tersebut diungkapkan melalui tokoh-tokoh, alur cerita, dan konflik yang terjadi di dalam novel. Novel *Sembilan Kebodohan Sobry* menampilkan potret kompleks kehidupan masyarakat desa melalui lima aspek sosial utama. Pertama, ketimpangan sosial dan kemiskinan digambarkan melalui kontras kehidupan masyarakat lokal dengan para TKI yang pulang membawa kekayaan. Kedua, realitas sosial Tenaga Kerja Indonesia diangkat secara kritis, terutama perjuangan tokoh perempuan seperti Nawang dan Kanti dalam menghadapi stereotip dan eksploitasi demi meraih pengakuan sosial. Ketiga, kritik terhadap korupsi, birokrasi tidak adil, dan politik transaksional tampak jelas dalam narasi pungutan liar dan kekuasaan yang disalahgunakan oleh pejabat desa. Keempat, pergeseran nilai budaya dan tradisi lokal terlihat dari berubahnya makna upacara adat menjadi sekadar ajang pencitraan dan alat politik. Kelima, novel ini juga menyoroti praktik keagamaan yang telah kehilangan kemurniannya, ketika tokoh tokoh seperti “dukun modern” memanipulasi mistisisme dan agama demi kepentingan pribadi, menunjukkan bahwa agama dalam masyarakat tidak selalu dijalankan secara spiritual, melainkan sering bersifat pragmatis. Secara keseluruhan, novel ini membuktikan bahwa karya sastra dapat berfungsi sebagai cermin sosial yang merefleksikan berbagai fenomena kehidupan masyarakat. Melalui pengalaman pengarang, ia mampu menyajikan kritik sosial yang tajam namun tetap di kemas secara satiris dalam narasi novel.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ardiningtyas, D. (2023). *Representasi Kekerasan Terhadap Anak dalam Film Korea My First Client* [Skripsi, Universitas Nasional]. <http://repository.unas.ac.id>
- Asia-Pacific Solidarity Journal. (2023, March 2). *Parliamentary Watchdog Says Low Public Trust in Parties, Parliament Nothing New*. Kompas. <https://nasional.kompas.com/read/2023/03/02/12302991/kepercayaan-publik-ke-parpol-dan-dpr-paling-rendah-formappi-bukan-kabar-baru>

- Baqiyah, A. K., Astuti, C. W., & Suprpto. (2024). Realitas Sosial dalam Cerpen *Rumah Tepi Kali* Karya Dedy Vansophi. *Leksis*, 4(1), 10–18. <https://jurnal.stkipgriponorogo.ac.id/index.php/Leksis>
- Damono, S. D. (2004). *Sastra dan Kritik Sosial*. Pustaka Jaya.
- Endraswara, S. (2011). *Metodologi Penelitian Sosiologi Sastra*. CAPS.
- Enes, Y. (2011). *Sembilan Kebodohan Sobry*. Jejak Kata Kita.
- Faruk. (2010). *Pengantar Sosiologi Sastra*. Pustaka Pelajar.
- Faruk. (2017). *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Pustaka Pelajar.
- Hasdar, W. (2021). *Kritik Sosial dalam Novel Orang-Orang Oetimu Karya Felix K. Nesi: Tinjauan Sosiologi Sastra*[Skripsi, Universitas Hasanuddin]. <https://repository.unhas.ac.id>
- Koentjaraningrat. (2009). *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Gramedia Pustaka Utama.
- Lathofani, A. M., & Eddyono, S. (2023). Behind The Busy Hong Kong: Representasi Pengalaman Pekerja Rumah Tangga Migran Asal Indonesia dan Filipina. *Jurnal Studi Sosial dan Demokrasi*, 5(2), 77–89. <https://pdfs.semanticscholar.org/0a5a/2b6f1839332b9dd322194ca5323501b84a6d.pdf>
- Lilinawati, F. (2014). *Analisis Satir dalam Penggunaan Bahasa Indonesia pada Acara Indonesia Lawak Klub di Trans7 November 2013* [Skripsi, Universitas Muhammadiyah Purwokerto]. <https://repository.ump.ac.id>
- Maftukhin. (2015). Perempuan dan Stigma Sosial dalam Pengalaman Buruh Migran Indonesia. *Jurnal Harmoni*, 14(2), 135–148. <https://jurnalharmoni.kemenag.go.id/index.php/harmoni/article/view/210>
- Mardiana. (2021). *Nilai Moral dalam Novel Pesan dalam Bisu Karya Mae (Kajian sosiologi sastra)* [Skripsi, Universitas Borneo Tarakan]. <https://repository.ubt.ac.id>
- Nensilanti, Syahrudin, H. P., & Ridwan. (2023). Refleksi Sosial dalam Novel *Manusia & Badainya* Karya Sahid Muhammad (Kajian sosiologi sastra Alan Swingewood). *Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 79(2), 156–163. <https://journal.um-surabaya.ac.id>
- Nurhidayanti. (2018). *Potret Realitas Sosial dalam Masyarakat Religius yang Terlihat pada Novel Meniti di Atas Kabut Karya Abu Umar Basyier (Tinjauan Sosiologi*

*Sastra*) [Skripsi, Universitas Muhammadiyah  
Makassar]. <https://digilibadmin.unismuh.ac.id>

- Nurjanah, S. (2019). Remittance, Consumption, And Female Migrant Identity: Studi pada Perempuan TKI Asal Jawa Tengah. *Jurnal Kajian Gender dan Sosial*, 7(1), 45–61. <https://ejournal.unisnu.ac.id/index.php/jurnalgender/article/view/802>
- Phlevi, M. K., Satriani, I., & Yunus, A. F. (2024). Refleksi Sosial dalam Novel *Saat Kita Jatuh Cinta* Karya Aiu Ahra (Kajian Sosiologi Sastra Swingewood). *Jurnal Penelitian Bahasa dan Sastra*, 2(1), 13–19. <https://journal.fib.uho.ac.id>
- Ronaldhin, M., Dinar, S. S., & Sya'ban, A. M. (2023). Realitas Sosial dalam Novel *Merpati Biru* Karya Achmad Munif. *Jurnal Bastra*, 8(3), 307–311. <https://doi.org/10.36709/bastra.v8i3.198>
- Siti, K. (2020). Agama dan Kekuasaan dalam *Ronggeng Dukuh Paruk*: Kajian Sosiologi Sastra. *Jurnal Al-Ma'rifah*, 17(2), 189–204. <https://journal.unj.ac.id/unj/index.php/jba/issue/archive>
- Sukmawati, F. (2023). *Realitas Sosial dalam Novel Negeri 5 Menara* Karya Ahmad Fuadi dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Sastra di MA [Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta]. <https://repository.uinjkt.ac.id>
- Swingewood, A. (1972). Theory. In D. Laurensen & A. Swingewood, *The Sociology of Literature*. Paladin.
- Wahyudi, T. (2013). *Sosiologi Sastra Alan Swingewood: Sebuah Teori*. <https://jurnal.ugm.ac.id/poetika/article/view/10384/7839>
- Wiyatmi. (2013). *Sosiologi Sastra: Teori Dan Kajian Terhadap Sastra Indonesia*. Kanwa Publisher.

### Laman Lain

- Antara News. (2025, June 6). *KPK Tegaskan Mampu Selidiki Korupsi di Berbagai Daerah*. <http://www.antaraneews.com/berita/4722753/kpk-tegaskan-mampu-selidiki-korupsi-di-berbagai-daerah>
- CNBC Indonesia. (2023, June 5). *Harga Pangan di Indonesia Kerap Berfluktuasi Tajam, Ini Penyebabnya*. <https://www.cnbcindonesia.com>

- Ipsos. (2024). *Kepercayaan Publik Terhadap Profesi di Indonesia: Politisi Paling Tidak Dipercaya (45%)*. <https://www.ipsos.com/en-id/press-release-kepercayaan-publik-terhadap-profesi-di-indonesia-potensi-besar-untuk-perubahan>
- Kementerian Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi. (2023). *Pedoman Pelaksanaan Survei Persepsi Kualitas Pelayanan dan Anti Korupsi (SPKP & SPAK) 2023*. KemenPAN-RB. <https://www.menpan.go.id>
- Komisi Pemberantasan Korupsi. (2020). *Kajian Integritas dalam Sistem Perizinan Usaha Daerah*. KPK RI. <https://aclc.kpk.go.id/storage/app/media/publikasi/kajian/kajian-integritas-dalam-sistem-perizinan-usaha-daerah-2020.pdf>
- Komisi Pemberantasan Korupsi. (2021). *Kajian Evaluasi Penanganan Tindak Pidana Korupsi di Indonesia Tahun 2021*. KPK RI. <https://aclc.kpk.go.id/storage/app/media/publikasi/kajian/kajian-evaluasi-penanganan-tindak-pidana-korupsi-2021.pdf>
- Komisi Pemberantasan Korupsi. (2022). *Survei Penilaian Integritas (SPI) Nasional Tahun 2022: Skor Indeks Nasional 71,94*. KPK.
- Kompas.com. (2023, March 12). *Bandara Bukan Tempat Buang Sampah: Penumpang Diimbau Jaga Kebersihan*. <https://www.kompas.com>
- Lingkaran Survei Indonesia. (2023). *Krisis Kepercayaan DPR: Ketika Rakyat Tak Lagi Percaya*. <https://www.parlementaria.id/krisis-kepercayaan-dpr-ketika-rakyat>
- Ombudsman RI. (2025, February 2). *Kasus pungli WNA China di Bandara Soekarno-Hatta, Ombudsman: Telusuri Akar Masalah*. <https://www.kompas.id/artikel/kasus-pungli-wn-china-di-bandara-soetta-ombudsman-telusuri-akar-masalah>
- The Jakarta Post. (2020, December 4). *Bribery, Sextortion For Public Services Rampant in Indonesia: Survey*. Transparency International. <https://www.thejakartapost.com/paper/2020/12/04/bribery-sex-tortion-for-public-services-rampant-in-indonesia-survey.html>
- Tirto.id. (2021, August 22). *Kecantikan dan Kapitalisme: Mengapa Perawatan Diri Jadi Tanda Status Sosial?* <https://tirto.id>



**SESHISKI**

**SOUTHEAST JOURNAL OF LANGUAGE  
AND LITERARY STUDIES**

Volume 6 Issue 1 June 2026

E-ISSN 2797-8117

## **HEGEMONY IN THE SCHOOL FOR GOOD AND EVIL: A GRAMSCIAN PERSPECTIVE**

**Agung Wijianto<sup>1</sup>, Ode Tria Febyola<sup>2</sup>, Sitti Nabila Arini Laumara<sup>3</sup>,  
Nafilah Nafza Islami<sup>4</sup>, Frisda Tri Meilian<sup>5</sup>**

<sup>1,2,3,4,5</sup>English Literature Study Program, Language and Literature Department  
Faculty of Humanities University of Halu Oleo  
Corresponding Author: email: [agungwijianto@uho.ac.id](mailto:agungwijianto@uho.ac.id)

### **Abstract**

This study aims to examine how Antonio Gramsci's four core concepts — hegemony, common sense, consent, and counter-hegemony — operate within Netflix's *The School for Good and Evil* (2022). While previous studies on this film have primarily focused on beauty myths and physical stereotypes, this paper offers a comprehensive critical approach to revealing how ideological power functions across the film's narrative, character representations, and institutional dynamics. The study employs a qualitative descriptive method through textual analysis, conducted via systematic close viewing of dialogues, character actions, and narrative arcs. The findings demonstrate that the school institution functions as a civil society apparatus that naturalizes dominant standards of Good and Evil through the role of organic intellectuals, sustains them through the voluntary consent of its subjects, and ultimately absorbs resistance without structural change. Furthermore, the study reveals that while counter-hegemonic potential emerges through Agatha's critical stance, it remains limited in scope and falls short of constituting true Gramscian counter-hegemony. This research contributes an innovative perspective by comprehensively applying classical Gramscian political theory to contemporary popular fantasy film, thereby enriching both cultural studies and literary criticism in the field of media and film analysis.

**Keywords:** common sense; consent; counter-hegemony; hegemony; Gramsci

## **INTRODUCTION**

Film, as a form of popular culture, has the capacity to shape how audiences interpret social reality, including conceptions of what is considered good, normal, and acceptable (Shapiro & Storey, 2022). From a sociological perspective, literary works cannot be separated from their surrounding social contexts, as texts are always connected

to the society in which they are produced and consumed (Wellek & Warren, 1949). This reciprocal relationship makes film not merely entertainment, but a medium that actively shapes, maintains, or challenges prevailing societal values.

Among various film genres, fantasy and fairy tale adaptations occupy a strategic position in the formation of collective moral values, especially for children and adolescents. The Western fairy tale tradition, dominated by Disney productions since the 20th century, has constructed consistent and repetitive visual representations: good characters are synonymous with attractive appearances, bright colors, and gentleness, while evil characters are constructed as dark and frightening figures (Do Rozario, 2004). This pattern of representation is repeated massively across productions to the point that it is no longer perceived as a narrative choice, but rather as a natural and universal truth that is taken for granted by the audience. According to (Vaidya & Osman, 2024), this kind of aesthetic stereotype not only influences how a person is perceived, but also has ethical implications, especially for young audiences who consume it as a moral reference.

A number of contemporary works have begun to deviate from these representational conventions, including the Netflix film *The School for Good and Evil* (2022), adapted from Soman Chainani's 2013 novel, is among the most striking examples. The film tells the story of Sophie, a beautiful girl who believes she will become a princess, and her best friend Agatha, considered a witch by the villagers, who are both kidnapped and taken to the magical School for "Good" and "Evil". The film's central deviation lies in its classification system, where Sophie, who visually and behaviorally embodies all the attributes of "goodness" in the tradition of classical fairy tales, is placed in the Evil group, while Agatha, who appears gloomy, indifferent, and curt, is classified as Good. This reversal is significant not only because it introduces novelty into the plot, but also because it demonstrates that seemingly stable systems of moral classification can easily be challenged when the characters who most closely align with stereotypes are placed in different categories. This situation suggests that standards of "goodness" that have long been considered natural are actually the result of social constructions that are continuously maintained through repetition, not something that stems from inherent moral truth.

Previous research applying Gramsci's hegemonic framework to film consistently demonstrates that institutions serve as primary sites of ideological control. Khomeini

(2025), in his analysis of *V for Vendetta*, demonstrated that hegemony operates through consent constructed and embedded within state institutions, not solely through the overt use of violence. Similarly, Adawiyah et al. (2024) found in *Wild Child* that boarding schools function as hegemonic apparatuses that discipline minority subjects to conform to dominant cultural norms through enforced rules, language standards, and behavioral expectations. However, both studies focused more on the mechanisms of hegemony's reproduction and internalization processes, thus paying little attention to the possibility of institutions becoming arenas for the emergence of resistance to the order they construct.

To analyze this problem, this research also uses Antonio Gramsci's theory of hegemony, which explains how the ruling class maintains its dominance not only through physical force or violence, but also through culturally and ideologically constructed agreements. In this theory, there are four main interrelated concepts, namely: (1) hegemony, (2) common sense, (3) consent, and (4) counter-hegemony. This conceptual framework is relevant to understanding how *The School for Good and Evil* does not merely passively represent the established fairytale order but also reveals the logic of its classification as a hegemonic construction that can be questioned from within (Zhafiira & Suardi, 2025).

Based on the above description, this study aims to analyze how the film *The School for Good and Evil* represents a rejection of hegemony through the reversal of the construction of "Good" and "Evil" characters. The focus of this research lies in how the film challenges moral categories that have been accepted as something natural in the fairy tale tradition. Thus, this study seeks to reveal how the film not only questions the moral standards inherited from the fairy tale tradition but also constructs a counter-hegemonic narrative that shakes the dominant logic through representational strategies that can be identified in the film text.

Antonio Gramsci's theory of hegemony offers a relevant analytical framework for examining how fairy tales like *The School for Good and Evil* operate ideologically. Unlike the orthodox Marxist approach, which views domination solely through physical coercion, Gramsci (2020) demonstrated that the most enduring form of power operates through the cultural construction of consent. In this process, subordinated groups not only accept but actively reproduce the dominant class's worldview as natural and proper. This

distinction makes Gramscian hegemony relevant to analyzing popular films, as cinema, as an institution of civil society, is a crucial arena where social consent is produced and maintained.

At the heart of this framework is the concept of common sense, a set of assumptions so deeply internalized that they no longer appear as ideology but as self-evident and universally valid truths (Fauziah, 2018). In the Western fairy tale tradition, the equation of good with beauty and gentleness, and evil with ugliness and hostility, has functioned as this kind of hegemonic common sense. Because they are repeated across generations, these representational codes appear not as cultural constructions but as established truths. Gramsci's framework allows for a more critical analysis of these assumptions by showing that what are often considered natural and immutable narrative conventions actually reflect the interests of dominant cultural groups in society.

The relevance of this framework to *The School for Good and Evil* is further demonstrated through the concept of counter-hegemony. Gramsci did not view hegemony as a fixed and unchallengeable system. He argued that subordinated groups have the capacity to construct counter-hegemonic projects through the development of alternative ideologies and cultural practices that challenge the dominance of common sense within the institution itself (Khomeini, 2025). The film's reversal of fairy tale classifications, placing the conventionally "good-looking" Sophie in the school of Evil and the gloomy Agatha in the school of Good, can be read as a counter-hegemonic strategy. The film does not simply invert the fairy tale formula, but exposes the formula itself as a questionable construct.

However, Gramsci's framework must be applied with due consideration of its original context. Gramsci developed the concept of counter-hegemony within the context of organized class struggle, a war of position that requires sustained ideological work and a coherent collective consciousness, not merely individual narrative disruption (Gramsci, 2020). In the context of a commercial film like *The School for Good and Evil*, questions arise as to the extent to which seemingly subversive representations actually function as counter-hegemonic narratives, or have instead become part of the mechanisms of the culture industry. Therefore, this study does not position the film as a completely counter-hegemonic text, but rather uses Gramsci's concepts to examine the extent to which the film is able to challenge the hegemonic common sense of the fairy tale tradition and

identify the limits of such challenges.

Academic studies of *The School for Good and Evil* have largely focused on issues of femininity and the representation of beauty. Bowo (2025) examined the beauty myths reproduced in the film, showing how female characters actively challenge dominant beauty stereotypes by basing their self-worth not on physical appearance, but on personal qualities such as empathy and courage. Using Naomi Wolf's framework, the study identified five categories of beauty myths operating in the film: work, culture, religion, sex, and violence. These findings collectively demonstrate a rejection of the view that links a woman's worth solely to her physical appearance. These results align with Salsabila et al. (2025) analysis of the novel adaptation, which shows that Sophie and Agatha are constructed as contrasting symbols of beauty and ugliness through visual signifiers. Sophie is associated with beauty through fair skin, light hair, and luminous clothing, while Agatha is depicted with the opposite characteristics. However, both studies emphasize that outward appearance does not determine a character's moral character. Sophie's beauty conceals her selfish and ambitious nature, while Agatha's appearance, which defies conventional beauty standards, is portrayed as possessing genuine kindness and courage.

The main similarity between these two studies lies in their focus on the characters' bodies and appearances as the primary arenas for ideological struggle. Both analyses focus on how the characters are visually represented and the meanings associated with these representations. However, neither study examines the structural dimensions at work in the film, specifically how the institutional categories of "Good" and "Evil" within the school operate as hegemonic mechanisms that shape identity, regulate moral standards, and achieve social approval. Furthermore, neither study explores in depth how the characters respond to, negotiate, or even challenge these structures. This gap serves as the starting point for this study. Using Gramsci's concepts of hegemony and counter-hegemony, this study focuses on the social systems that shape power relations in the film, rather than solely on the individual representations of the characters.

This study applies a qualitative approach with a textual analysis method to examine the film *The School for Good and Evil* (2022) as its primary data source. Data collection was conducted through a close viewing technique, where the film was observed repeatedly to gather critical visual and textual data, including dialogues, character actions,

and narrative arcs. The collected data were then categorized based on the structural progression of the ruling system’s domination and the subsequent subversion within the narrative.

The data analysis framework is grounded in Antonio Gramsci’s theory of hegemony, which serves to dissect how power operates through four core concepts: first, identifying the hegemony and the role of characters who act as organic intellectuals in naturalizing school standards; second, evaluating how the “Good vs. Evil” forms a symmetrical common sense; third, analyzing the voluntary consent internalized by the students; and fourth, assessing the characters’ capacity to resist. Finally, the method links these textual representations to the broader concept of cultural resistance in popular media, demonstrating how the film’s specific representational strategies successfully dismantle traditional narrative rules to project a more just and humane perspective on identity diversity.

## FINDINGS AND DISCUSSION

The findings demonstrate that hegemony in the *School for Good and Evil* involved the school institution functions as a civil society apparatus that naturalizes dominant standards of Good and Evil through the role of organic intellectuals, sustains them through the voluntary consent of its subjects, and ultimately absorbs resistance without structural change. The study reveals that while counter-hegemonic potential emerges through Agatha’s critical stance, it remains limited in scope and falls short of constituting true Gramscian counter-hegemony. The findings are summarized in the following table.

Table 1 Data Classification Table

NO	Concept	Definition	Indicators
1	Hegemony	The domination through consent	Hierarchy as a natural thing
2	Common Sense	The hegemonized ideology is perceived as natural	Rules are treated as moral truths
3	Consent	Voluntary obedience	Obedience to or admiration for authority
4	Counter-Hegemony	Resistance against the dominant hegemony	Narratives or actions that question hegemony

## Hegemony

The hegemony in this film operates not only through the institution of school as a *civil society* apparatus, but also is controlled by a specific figure, namely Rafal, who hides his personal agenda behind the facade of a seemingly neutral institutional system. In the opening scene, as one of the two Schoolmasters who founded the system, Rafal reveals the motives behind the system he and his brother, Rhian, have built over thousands of years:

Rafal: “Thousands of years, you always gave the heroes the upper hand! I held the balance with you. It’s my turn now. I dictate the terms. And it’s going to be a very different world.”

Rhian: “We can work together.”

Rafal: “Evil doesn’t cooperate. When I’m done... Evil won’t lose.”

(Feig, 2022,00:03:07)

This dialogue reveals that the Good/Evil system is not a neutral moral order, but rather a power construct designed from the outset for one-sided gain. The school does not present itself as Rafal’s personal project; instead, it presents itself as a natural, ancient order. Rafal, as the supreme power holder hiding behind an institution, is a clear example of Gramsci’s theory of hegemony. He does not enforce his will through violence, but rather through a system of rules that appears legitimate, reasonable, and natural to all within it.

This system is operated in the field by two key organic intellectuals: Professor Dovey at the *School for Good* and Lady Lesso at the *School for Evil*. Both apply abstract system standards to everyday practice so that they seem natural and unquestionable. At the School for Good, feminism is taught as a form of power:

Prof. Dovey: “Let me guess. You’re not a pink person? Not a problem! We also have rose, fuchsia, blush, watermelon, hibiscus.”

(Feig, 2022,00:26:20)

Shopie: “Aggie! They gave you gown?”

(Feig, 2022,00:27:00)

Prof. Anemone: “I am here to show you how to become a truly powerful woman through beauty. A lady’s smile is a sword in the battle for life and for true love.”

(Feig, 2022,00:49:12)

Meanwhile, at the School for Evil, Lady Lesso teaches the opposite, yet equally

absolute, standards. The emphasis here is on cruelty, destructive talent, and the development of villain identities:

Lady Lesso: “Every villain has a special talent they can hone into a powerful weapon to defeat their nemesis. Your story will not end until one of you is destroyed.”

(Feig, 2022,01:00:30)

Prof. Manley: “Uglify! Why do we need to be ugly?”

Hort: “Oh, because it makes little children cry.”

Prof. Manley: “Wrong. That’s merely a bonus. Why be revolting and repugnant?”

Sophie: “My question exactly.”

Prof. Manley: “Ah, not caring how you look forces you to use your intelligence. Ugliness is freedom!”

((Feig, 2022)00:48:10))

Lady Lesso: “Rafal only wants one who’s truly Evil. It’s clear your beauty is keeping you and others from accepting who you really are.”

(Feig, 2022, 01:17:00)

What is interesting about these statements is that they do not present themselves as preferences or cultural norms, but as truths about power. This rhetorical strategy is what makes them hegemonic, not merely prescriptive. The teachers do not say, “We prefer you to be beautiful” or “We think ugliness is useful;” they say that beauty is power and ugliness is freedom, as if they were discovered facts, not socially constructed standards.

The hegemony here is not merely representational but structural. It is embedded in the curriculum, the spatial separation between the two schools, and the authority of the teachers who speak in the name of universal truth. Thus, the hegemony in this film is more insidious than mere beauty stereotypes; it is a system that trains its subjects to teach each other standards that perpetuate their own subordination.

### **Common Sense**

The *common sense* operating in this film is a long-standing legacy of classical fairytale tradition, where beauty, gentleness, and obedience are automatically considered Good, while ugliness, cruelty, and deviance are inherently Evil. This standard is so deeply ingrained in the characters that the reversal of Sophie and Agatha’s positions immediately triggers the film’s central conflict. Gramsci (1971) defined *common sense* as a belief so deeply rooted that it appears not as an ideology but as an absolute truth that applies to everyone. By attempting to portray this disruption of common sense, the film actually

shows how strongly this belief has been naturalized, not as a cultural preference, but as a self-evident truth about the moral order of the world.

The film's opening narration explicitly affirms this standard from the very first minute:

Storian: "Once upon a time, there lived a girl named Sophie. A brave creature of exquisite beauty and uncommon grace... who was destined to change the world."

*(Feig, 2022, 00:04:30)*

The rhetorical structure of this narrative is particularly interesting. Beauty and destiny are presented as if they have a causal relationship without requiring any explanation. The narrative does not argue that beautiful people are destined for greatness; it simply assumes it. This assumption is accepted without resistance because the audience has absorbed the same fairytale logic through generations of exposure.

However, the most productive moment of common sense in the film comes from the reaction of the School for Good students to Agatha's arrival:

Reena: "Ugh. What the hell is it?"  
Beatrix: "It looks like a witch."  
Millicent: "I'm thinking of a troll."  
Chinen: "I say demon."  
Kiko: "Maybe part hunchback?"  
Agatha: "I don't have a hunch."  
Reena: "Then you really need a tailor."

*(Feig, 2022, 00:20:15)*

What deserves critical attention is not the cruelty of the reaction, but rather its source. The judgment came from students at the School for Good, a group whose institutional identity is built on values of virtue, kindness, and moral superiority. However, the spontaneous rejection of Agatha solely based on her appearance reveals a fundamental contradiction within this hegemonic system. The institution that most loudly claims to represent goodness is also the one most tied to aesthetic standards that have nothing to do with a person's moral character. In this context, the concept of goodness has been conflated and even replaced by judgments based on aesthetics. Neither the students nor the teachers recognize this contradiction as a contradiction because the common sense equating the two has been so deeply internalized that it has become invisible.

Furthermore, Sophie redefined the standard of “normal” when confronted by the Schoolmaster:

The Schoolmaster: “What is the one thing that Evil can never have that Good can never do without?”

Sophie: “Oh, I know. Manners. A castle. Amazing hair. A horse.”

Agatha: “True love.”

Storian: “Which is traditionally in a kiss.”

*(Feig, 2022, 00:45:52)*

While the physical standards Sophie mentions are not the primary distinguishing factor between Good and Evil, “true love” suggests that things related to warmth, feeling, and affection are not something that Evil, which is often associated with violence, can possess.

A similar common sense operates on the Evil side. As soon as Sophie first arrives at the School for Evil, the Nevers students immediately judge her unworthy of their company based on her appearance—but with a view that’s the exact opposite of the Good camp. Anadil states emphatically:

Anadil: “Let me guess. It’s Belle. Or Anastasia. Or Sugar Palm.”

Sophie: “Actually, my name is Sophie.”

[Crunches loudly] [Both Cackling]

Dot: “That’s a funny name for a villain.”

Anadil: “Oh, please. She’s so not a villain.”

*(Feig, 2022, 00:36:13)*

Not only by looking at physical appearance, even simple things like names have their own standards to be categorized as suitable or not for an Evil person. This section is the most concrete evidence in showing that the common sense of aesthetics works symmetrically on both sides: the Good students reject Agatha for being considered too ‘ugly’, while the Evil students reject Sophie for being too ‘beautiful’. Therefore, the standards of the ancient fairy tale are not only believed by the Good students, but also held by the Evil students as a benchmark for their own identity.

This symmetry has great analytical significance because it shows that both schools are trapped in the same aesthetic ideology, only with the signs reversed. Neither of them questions why appearance should determine moral classification. To question this is to

question the entire system that gives meaning to their identities. This is the deepest function of hegemonic common sense: it is not only trusted but also necessary, because dismantling it means dismantling the very foundations of the self-formation of the subjects who live within it.

## **Consent**

*Consent* in this film occurs equally in both the School for Good and the School for Evil. Within Gramsci's (2020) framework, consent is the "voluntary" agreement of a hegemonic group. This condition can arise because ideology has been internalized as part of personal desires and identities, so that compliance arises from within, not from external coercion.

On the Good side, Sophie represents consent, most obedient to the system's rules. Good's standards for her were formed long before she entered the school system. This agreement was built through a process of socialization of the fairy tales that he experienced in the village over many years, even before institutional authorities had the opportunity to impose it directly. As a result, when she is placed in the School for Evil, Sophie does not question the system's existence, but simply rejects the results of her placement:

Sophie: "No! You're supposed to drop me at the Good school, not her! No, take me back! Please! No! You don't understand! I'm Good!"

*(Feig, 2022, 00:18:20)*

An important aspect of this statement is that Sophie is not in a position to dispute what she considers an unfair accusation. Rather, she is defending the system's right to classify her correctly. Sophie is not saying that the system is wrong; she is saying that the system has misplaced her. This distinction is crucial because her anger is not a form of resistance, but rather evidence of her deep-seated agreement with the system. Sophie has internalized the Good/Evil dichotomy to such an extent that her primary response to institutional injustice is not to question the institution's legitimacy, but rather to demand that the institution perform its functions more accurately. Therefore, when Hort tries to approach her and reveal the truth, Sophie immediately rejects him:

Hort: "Oh, wow. Can I touch your hair? Most witches don't have princess hair. I bet it smells like cake. I love cake."

Sophie: "I'm not a witch!"

*(Feig, 2022, 00:18:52)*

Good's *consent* is also reflected in the Ever students' unquestioning adherence to their curriculum. When Professor Anemone teaches that smiling is a Good woman's primary weapon, the students simply accept it as absolute truth. Only Agatha struggles to smile as instructed, to the point that Beatrix says she does not feel safe when she sees Agatha's stiff smile and then laughs at her failure. In contrast, Chinen, another Good student, answers questions about school rules with a dead-on memorization that demonstrates the doctrine has reached a level of perfection:

Chinen: "Good can only defend. If Good were to attack first, by definition, it would be no longer Good."

*(Feig, 2022, 01:07:30)*

On the Evil side, consent operates through a similar pattern but in the opposite direction. The Nevers students proudly and willingly accept their villain identities. Anadil, for example, proudly acknowledges his evil and demonstrates the evil power he possesses:

Anadil: "You want to get out of here, princess? This raving lunatic's unique would be more than happy to get rid of you permanently."

*(Feig, 2022, 01:02:30)*

Dot and Anadil introduce themselves with pride in their villain lineage. Therefore, when Sophie refuses to drink a potion that would make her look ugly, exclaiming, "I don't want to be ugly. It's not who I am," the Nevers students laugh at her. For them, being 'ugly and powerful' is an ideal identity worth embracing, not something to be avoided. This phenomenon is clear evidence of the power of consent: none of the Nevers students were bullied into becoming villains—they desired, planned, and prided themselves on the role. This pattern is precisely the same as the Evers students, who do not need to be pressured into being feminine and submissive.

These quotes demonstrate that both schools produce subjects who have internalized the logic of the system so deeply that they are able to reproduce it without direction, without coercion, and without awareness of doing so. In other words, the hegemony in this film is not sustained by threats or violence, but rather by the subjects' voluntary acceptance, maintenance, and dissemination of the principles that underpin the system.

## Counter-Hegemony

The potential for counter-hegemony in this film moves along two fundamentally different paths, both in terms of its rationale and capacity. Based on Gramsci's theory (1971), true *counter-hegemony* requires an organized collective movement through a war of position—not merely individual resistance, or simply the exchange of one form of domination for another.

The first path is demonstrated by Agatha, who instinctively rejects the legitimacy of the system from the outset. Agatha's resistance initially seems more like an attempt to distance herself from the system than to directly challenge it. Unlike almost every other character in the film who is obsessed with whether they are placed in the correct category, Agatha is the only one who seems unconcerned about those categories.

Agatha: "How do I get over to that school?"

Beatrix: "I knew from its smell. It's a Never."

Agatha: "Just listen! I just need to find my friend."

*(Feig, 2022, 00:20:30)*

Agatha: "Yes, but something very bad is going on here... We have to get out now, kiss or no kiss."

*(Feig, 2022, 01:14:40)*

This indifference is not a form of apathy, but rather a refusal to accept the system's framework of evaluation. Agatha does not seek recognition as Good; she simply wants to leave. This distinction is analytically important because her first counter-hegemonic action is not an alternative ideology, but rather a desire to escape the ideological terrain itself. In Gramsci's terminology, this condition cannot yet be called a war of position; rather, it is merely an individual resistance that, while important, lacks the collective dimension necessary to build a true counter-hegemony.

However, in the second half of the film, Agatha's resistance develops into something more substantive. She begins to direct her criticism not at her own position within the system, but at the underlying logic that underpins it.

Agatha: "That's what you call Good? Destroying someone kind because they can't live up to your impossible expectations? What exactly is good about that?"

Prof. Dovey: "Agatha, everyone has a role to play here. In time, you will understand."

Agatha: “No, I won’t. [softly] I told you, I don’t belong here.”

*(Feig, 2022, 01:13:20)*

Agatha: “Ask Dovey. And then come back and tell me how you know Evil when you see it. You know what? Try thinking for yourself for a change, and you might see past the black and white this school wants you to see. You might be surprised by what you figure out.”

*(Feig, 2022, 01:17:56)*

Agatha makes a subtle call to resist hegemony when Todres blatantly ignores Sophie, who is forcibly dragged away by the giant dogs. This neglect is purely due to the school’s concept—Good students only need to save princesses and defeat evil. Agatha, growing fed up, eventually brings up the incident where Tedros killed Gregor, their friend, who had transformed into a monstrous Stymph. Her anger then implicitly encourages Tedros to question the values and morals implemented within the school.

These two moments demonstrate a qualitative shift. Agatha is no longer trying to escape the system, but instead is working to build critical awareness in others. This is what Gramsci called a war of positions. Agatha works from within the institution to erode the common sense that supports the system, encouraging other students to see that the categories they have accepted as reality are actually questionable social constructs. This form of resistance is the closest thing to counter-hegemony in the film, and interestingly, it emerges not through a grand revolution or violence, but through interpersonal conversations and the gradual process of changing others’ ways of thinking.

The second path is demonstrated by Rafal, a character who offers the most extreme system-breaking approach in the film, but with motives that are the opposite of true counter-hegemony. By exploiting Sophie’s loss of faith in the Good system, Rafal uses her as a tool to take down the school. The goal is not to free students from the Good/Evil classification system, but to replace Rhian's hegemony with one’s own.

Agatha: “Rafal is using Sophie to take down the schools”

*(Feig, 2022, 01:47:30)*

Sophie’s Mother: “You’re gonna change the world someday.”

Rafal: “And you are special, Sophie. But they all refuse to see it. You’ve been honest, kind, patient, and did they admit you were Good? No. I’m the only one you can trust. Forget about their rules.”

*(Feig, 2022, 01:19:05)*

Rafal’s statement clearly contradicts reality, as the system within the school is determined by himself, disguised as the Schoolmaster. Sophie’s arrival and placement at

the School for Evil, considered a mistake, is his plan to find “true love.” He seeks to destroy both the school and its inhabitants, both Good and Evil.

Rafal: “After my brother’s death, I assumed his identity to hide my true intent. Started destroying the balance from within.”

Schoolmaster: “There are no mistakes in the School for Good and Evil.”  
(Feig, 2022, 02:00:47)

This situation reflects Gramsci’s distinction between *a war of maneuver* and a *war of position*. A war of maneuver is a direct attack to seize power, while a war of position seeks to change the ideological foundations upon which that power rests. Rafal did the former without the latter. Therefore, his rebellion could not produce counter-hegemony. He had no interest in destroying the Good/Evil dichotomy; he only wanted to determine which side would prevail.

The highest point of *good sense* in this film is precisely when Sophie, who has completely sided with Evil, uses the logic of the system itself to turn the tables as the climax:

Sophie: “If Evil attacks and Good defends, then it would appear that Good has become Evil. And Evil has become Good.”

(Feig, 2022, 01:51:57)

Sophie’s statement is the most decisive deconstruction of the entire foundation of the system which implies that the categories of Good and Evil are not absolute in nature, but rather relational and dependent on the context of one’s actions. However, in Gramsci’s framework, this still cannot be called true counter-hegemony. Rafal only wants to replace the old hegemony with a new one of his own, not free everyone from the classification system itself. Moreover, Sophie only achieves this good sense after being drawn into Rafal’s project of domination, not born of an organized collective consciousness. Ultimately, the film ends with the system restored, not torn down, the system within the School for Good and Evil remains in place, but they allow both sides to befriend and mingle. This proves that no matter how much criticism of the system is raised, hegemony manages to absorb it without losing its basic structure.

Herein lies the film’s most crucial ideological moment. The ending demonstrates the hegemonic capacity for absorption or the ability to absorb criticism and reform without abandoning the underlying structures of domination. The system accepts some

criticism of itself but maintains its core foundations.

### **Historical and Social Context**

An understanding of the ideology operating in this film cannot be separated from the socio-historical context in which it was produced and published. Gramsci (2020) emphasized that cultural texts are not born in a vacuum, but rather grow out of specific material and social conditions, and the ideology they disseminate reflects the ongoing power contestation in society. Therefore, an analysis of *The School for Good and Evil* needs to be framed within three interrelated layers of historical context: the *Fat Acceptance* movement, the development of *Body Positivity*, and Netflix's platform representation policies.

The first relevant context is the *Fat Acceptance* movement, which began in the late 1960s in the United States. This movement emerged as a response to systemic discrimination against people with overweight bodies in a society that glorified thinness as the dominant standard of beauty and health. Robinson (2014) notes that protests from this movement later sparked the formation of the *National Association to Advance Fat Acceptance* (NAAFA) in 1969, with the goal of ending weight-based discrimination. More than just an aesthetic issue, this movement strongly opposed the view that fat is synonymous with disease and that dieting is a universal solution. This rejection then made the wider public aware that ideal body standards are not natural truths, but rather questionable cultural constructs.

Furthermore, entering the era of social media, resistance to these beauty standards developed into the Body Positivity movement which began to resonate widely in 2012. This movement expanded the scope of its criticism beyond mere physical conditions, including issues of skin color, gender, and disability as part of the resistance to oppressive social physical standards. Leboeuf (2019) explains that *Body Positivity* aims to foster a positive emotional relationship between individuals and their own bodies, which is manifested through acceptance of the appearance, abilities, and experiences that the body provides. Within a Gramscian framework, this phenomenon represents *a war of position* taking place within digital *civil society*. The goal is to reclaim the narrative about the body and beauty from the hegemony that has so far set a single standard as universal.

Moreover, by the time the film was released in 2022, the social context of openness and diversity had become increasingly prevalent in the global entertainment

industry, including within the editorial policies of the Netflix platform. A study by Asmar et al. (2023) shows that between 2020 and 2022, Netflix actively built its brand as a pro-diversity platform through the representation of diverse identities and social experiences. Within this framework, *The School for Good and Evil* can be analyzed as a product of this trend which suggest that this film is influenced by the growing public attention to the representation of women, critiques of beauty standards, and the acceptance of different identities in popular media.

These three layers of context are closely related to the *hegemony* found in the film. The *Fat Acceptance* and *Body Positivity* movements prove that the physical standard of “beautiful = Good,” “ugly = Evil” — considered *common sense* at the school — is a cultural construct that has long been criticized in the real world, although it has not completely collapsed. The fact that the film continues to rely on this old-fashioned standard as its foundational logic reflects how strongly this aesthetic hegemony persists despite continued questioning. On the other hand, Netflix’s diversity policy explains why the protests in the film never developed into a total transformation: the industry that produced the film benefits from a narrative that critiques the system, but they stand to lose if the story destroys the system. Thus, the hegemony in the film is not only at work within the storyline, but is evident in the historical and industrial conditions surrounding its production.

## CONCLUSION

*The School for Good and Evil* ultimately reveals something more disturbing than a simple tale of good and evil. The film shows how deeply a classification system can shape the identities of those it governs, to the point that its subjects not only accept but actively desire their own categorization. Through a Gramscian lens, what appears to be a tale of moral reversal is a portrait of how hegemony reproduces itself. It operates not through walls, guards, and violence, but through curriculum, aesthetic standards, and the psychological need to feel accepted within a group. The most enduring prison, as the film demonstrates, is one whose inmates have forgotten they are imprisoned and no longer feel the need to be released.

The film’s most important contribution, and its most significant limitation, lies in the extent to which it follows through on its own critique. On the one hand, the film

successfully presents a genuine critique of the Good/Evil binary through Agatha's rejection of the system's requirements and Sophie's eventual realization. On the other hand, the critique never reaches its conclusion. Ultimately, the school system remains in place, albeit with some leniency. This situation can be understood not merely as a weakness in the story, but rather as a reflection of the interests of the industry that produces it. As a commercial platform, Netflix can support narratives that criticize the system, but not to the point of completely undermining it, because that's precisely where its selling point lies.

The deeper question this study opens up is not whether popular films can challenge hegemony, but under what conditions such a challenge can become more than a mere absorbed critique. Gramsci warned that true counter-hegemony requires an organized collective consciousness, not just a single subverting text. Film can open up new perspectives, but it cannot, alone, overthrow entrenched common sense. At its most optimal, film can function as a medium that fosters critical awareness, thus opening up space for collective questioning of the existing order. The moment when Agatha encourages Tedros to think for himself is not a revolutionary act, but a starting point. Whether that starting point develops into something greater depends on conditions beyond the text itself.

## REFERENCES

- Adawiyah, R., Darwina, D., Utami, P., Rahmadhana, S., & Angraini, D. R. (2024). Cultural Hegemony of English Toward Americans as Seen in Wild Child Film by Nick Moore. *IDEAS: Journal on English Language Teaching and Learning, Linguistics and Literature*, 12(1), 144–170.  
<https://doi.org/10.24256/ideas.v12i1.4762>
- Asmar, A., Raats, T., & Van Audenhove, L. (2023). Streaming difference(s): Netflix and the branding of diversity. *Critical Studies in Television: The International Journal of Television Studies*, 18(1), 24–40.  
<https://doi.org/10.1177/17496020221129516>
- Bowo, T. A. (2025). The Representation of Beauty Myth in The School for Good and Evil Movie (2022). *Scripta: Jurnal Ilmiah Mahasiswa*, 7(2), 163–176.
- Do Rozario, R.-A. C. (2004). The Princess and the Magic Kingdom: Beyond Nostalgia, the Function of the Disney Princess. *Women's Studies in Communication*, 27(1), 34–59.
- Fauziah, W. (2018). An Analysis of Hegemony in Zootopia Movie. *Pioneer*, 10(1), 40–51.
- Feig, P. (2022). *School of Good and Evil* [Video recording]. Netflix.
- Gramsci, A. (2020). Selections from The Prison Notebooks. In *The Applied Theatre*

- Reader* (pp. 141–142). Routledge.
- Khomeini, R. (2025). The Portrayal of Hegemony in the Movie *V for Vendetta*. *Jurnal Sarjana Ilmu Budaya*, 5(03 (September)), 14–27.
- Leboeuf, C. (2019). What Is Body Positivity? The Path from Shame to Pride. *Philosophical Topics*, 47(2), 113–128. <https://www.jstor.org/stable/26948109>
- Robinson, K. M. (2014). *The Fat Acceptance Movement Contesting Fatness as Illness, 1969-1998*. The University of Wisconsin-Madison.
- Salsabila, S., Assiddiqi, H., & Fauzi, E. M. (2025). Stereotype of Beauty and Ugliness in Soman Chainani's *The School for Good and Evil*. *IDEAS: Journal on English Language Teaching and Learning, Linguistics and Literature*, 12(2), 2820–2840. <https://doi.org/10.24256/ideas.v12i2.6141>
- Shapiro, S., & Storey, M. (2022). *The Cambridge companion to American horror*. Cambridge University Press.
- Vaidya, R., & Osman, Y. (2024). Disney Characters as Moral Role Models: a Discourse Analysis of *Coco* and *Encanto*. *Frontiers in Communication*, 9, 1375133. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2024.1375133>
- Wellek, R., & Warren, A. (1949). *Literary History*.
- Zhafiira, N., & Suardi, S. (2025). Hegemony and Resistance in *The Hunger Games* (2012): A Gramscian Discourse Analysis. *Journal of English as A Foreign Language Teaching and Research*, 5(2), 71–83. <https://doi.org/10.31098/jefltr.v5i2.3638>

**TOPONIMI DESA DI KECAMATAN PASIR PUTIH KABUPATEN MUNA:  
TINJAUAN ANTROPOLINGUISTIK**

**Wa Ode Halfian<sup>1</sup>, Salmin<sup>2</sup>, Asmarita<sup>3</sup>**

<sup>1,2</sup> Program Studi sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo

<sup>3</sup> Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya. Universitas Halu Oleo

Corresponding Author: email: waode.halfian@uho.ac.id

**Abstract**

*This research is motivated by the lack of knowledge of the people in Pasir Putih District, regarding the origin or background, cultural meaning, and history of the formation of the names of the villages they have occupied. This research is important to do not only to describe the origin and meaning of village names, but also to document the local wisdom of the Muna community that has not been widely explored. The data collection method for this research uses interview techniques, recording techniques, and note-taking techniques. The results of this study indicate that the naming of villages in Pasir Putih District, Muna Regency predominantly uses the Muna language. The names of villages in Pasir Putih District, Muna Regency are based on three naming aspects, first, the aspect of embodiment which includes the geographical background (Kamosope Village and Livumetingki Village), and which includes the natural environment background (Kogholifano Village and Pola Village). Second, the societal aspect in the form of community customs (Pola Village). Third, the cultural aspect in the form of folklore (myths and folklore) (Bumbu Village and Labulawa Village).*

**Keywords:** *antropolinguistics, nama desa, toponimi,*

**PENDAHULUAN**

Bahasa dan kebudayaan memiliki keterkaitan erat, terutama dalam proses penamaan tempat. Penamaan tidak dilakukan secara acak, melainkan berakar pada tradisi, pengalaman budaya, ciri geografis, atau peristiwa tertentu di masa lampau. Proses ini dikenal dengan istilah *toponimi*. Mursidi (2021: 4) menjelaskan bahwa toponimi adalah studi ilmiah mengenai asal-usul, makna, dan klasifikasi nama-nama tempat. Dalam ranah linguistik, kajian toponimi dapat dianalisis melalui pendekatan antropolinguistik, yang menghubungkan bahasa dengan aspek budaya, tradisi, nilai, dan struktur sosial

masyarakat. Lebih khusus lagi, bidang ini masuk dalam onomastika, yang terbagi atas antroponimi (penamaan orang) dan toponimi (penamaan tempat).

Sudaryat (2009: 10) menegaskan bahwa penamaan tempat setidaknya dipengaruhi oleh tiga aspek, yaitu aspek perwujudan, kemasyarakatan, dan kebudayaan. Ketiga aspek tersebut tercermin dalam nama-nama desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara. Nama desa seperti Labulawa, Kamosope, hingga Lambelu, tidak hanya berfungsi sebagai penanda geografis, tetapi juga menyimpan nilai historis dan kultural yang patut diteliti lebih mendalam. Misalnya, nama Desa Labulawa berasal dari bahasa Muna: *la* (penanda laki-laki) dan *bulawa* (emas), yang merujuk pada cerita rakyat mengenai penemuan emas di wilayah tersebut.

Penelitian mengenai toponimi desa di Kabupaten Muna belum banyak dilakukan, sehingga masih sedikit referensi yang dapat dijadikan rujukan. Beberapa penelitian terdahulu yang relevan, antara lain penelitian Putri dkk. (2023) tentang *Toponimi Desa-Desa di Kecamatan Muara Bulian Kabupaten Batang Hari* yang menunjukkan adanya tiga aspek penamaan (perwujudan, kemasyarakatan, kebudayaan) dengan berbagai jenis toponimi. Selanjutnya, Hasna (2021) meneliti *Toponimi Desa di Kabupaten Bungo* dengan fokus pada makna leksikal dan kultural dalam penamaan desa, yang menghasilkan kategori penamaan berbasis unsur alam, folklor, dan interaksi sosial. Penelitian Lolopayung (2023) mengenai *Toponimi Desa-Desa di Kecamatan Konda Kabupaten Konawe Selatan* juga relevan karena mengungkap dominasi penggunaan bahasa Tolaki dalam penamaan desa serta keterkaitannya dengan cerita rakyat. Persamaan ketiga penelitian tersebut terletak pada penggunaan metode deskriptif kualitatif dengan teknik wawancara, catat, dan rekam. Namun, perbedaannya terdapat pada lokasi dan fokus kajian, di mana penelitian ini berorientasi pada desa-desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna.

Dengan demikian, penelitian ini penting dilakukan tidak hanya untuk mendeskripsikan asal-usul dan makna penamaan desa, tetapi juga untuk mendokumentasikan kearifan lokal masyarakat Muna yang masih belum banyak digali. Berdasarkan uraian tersebut, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana aspek toponimi desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna.

Penelitian ini menggunakan beberapa teori yang berhubungan dengan judul penelitian, yaitu: Antropolinguistik merupakan cabang dari antropologi budaya yang

fokus pada analisis struktur bahasa, penggunaannya dalam komunitas tertentu, serta konteks sosial dan hubungan historis antarbahasa. Bidang ini mengkaji keterkaitan antara bahasa dan budaya, khususnya pada bahasa-bahasa yang tidak memiliki dokumentasi tertulis. Sebagai bagian dari ilmu antropologi, antropolinguistik meneliti fungsi bahasa dalam kehidupan sosial manusia dan dinamika masyarakat. Studi ini juga menggali peran bahasa dalam proses komunikasi, pembentukan identitas sosial, afiliasi kelompok, serta dalam menciptakan dan menyebarkan nilai-nilai dan pandangan budaya, Mu'in (2023:33).

Toponimi berasal dari bahasa Yunani "tópos" (tempat) dan "ónoma" (nama), yang secara harfiah berarti nama tempat. Istilah ini merujuk pada nama-nama geografis, baik alami seperti sungai maupun buatan seperti kota, serta nama-nama yang terkait dengan wilayah atau bagian tertentu dari permukaan bumi (Mursidi dan Soetopo, 2021: 4). Berdasarkan penjelasan tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa toponimi mempunyai arti sebagai pemberian nama-nama pada tempat. Toponimi dijadikan sebagai suatu kajian yang berkaitan dengan penamaan tempat atau pemberian tanda serta identitas pada suatu tempat.

Sudaryat (2009: 10) menyebutkan bahwa terdapat tiga aspek dalam sebuah penamaan, yaitu:

a. Aspek Perwujudan

Salah satu aspek yang mempunyai keterkaitan dengan kehidupan manusia, dan lebih erat hubungannya dengan bumi sebagai tempat berpijak, serta lingkungan alam sebagai tempat tinggalnya biasa disebut dengan aspek perwujudan (fisikal). Manusia hidup di muka bumi tentu perlu dan butuh yang namanya lingkungan sebagai pelengkap kehidupan, begitu pula sebaliknya dengan lingkungan yang membutuhkan kehadiran manusia. Sama halnya dengan penamaan sebuah desa. Masyarakat setempat akan memberikan nama desanya berdasarkan aspek-aspek lingkungan alam sekitarnya, baik itu yang berkaitan dengan: 1) latar perairan (hidrologis), 2) latar rupabumi (geomorfologis) atau biasa disebut dengan latar permukaan tanah, dan 3) latar lingkungan alam (biologis-ekologis).

b. Aspek Kemasyarakatan

Dalam penamaan sebuah tempat, aspek kemasyarakatan biasa berkaitan dengan interaksi yang dilakukan di dalam masyarakat, seperti yang berkaitan dengan ekonomi,

politik, kebiasaan masyarakat, harapan masyarakat, adat, tradisi, dan tokoh masyarakat yang dipandang sebagai tokoh besar dan terpandang keberadaannya.

c. Aspek Kebudayaan

Aspek kebudayaan dalam penamaan sebuah tempat banyak kaitannya dengan unsur kebudayaan, misalnya mitos, folklor, dan sistem kepercayaan. Selain itu, pemberian nama juga berkaitan dengan cerita rakyat atau biasa disebut dengan legenda.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif. Metode deskriptif berfungsi untuk menggambarkan data secara alami dan menghasilkan kaidah kebahasaan dari sudut pandang linguistik. Penelitian ini tergolong ke dalam jenis penelitian lapangan (*field research*). Data dalam penelitian ini berupa data lisan yang didapatkan dari informan mengenai asal-usul atau latar belakang, sejarah, dan juga makna budaya dari nama-nama desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna. Penelitian ini bersumber dari informan yang mempunyai pengetahuan yang luas dan terpercaya mengenai masalah yang diteliti. Informan tersebut berupa pejabat desa (aparatur desa), tetua adat, maupun tokoh masyarakat lain yang mengetahui asal-usul atau latar belakang, sejarah, dan makna budaya dalam penamaan nama desa yang telah mereka tempati. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik wawancara, teknik rekam dan teknik catat. Dalam proses analisis data, peneliti menerapkan teknik analisis deskriptif kualitatif untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam. Data yang bersifat deskriptif artinya data yang benar-benar terjadi di lapangan dan dijelaskan oleh peneliti sesuai dengan kondisi yang terjadi di lapangan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara astronomis, Kabupaten Muna terletak di bagian selatan garis khatulistiwa, memanjang dari utara ke selatan antara  $4^{\circ}15'$ – $5^{\circ}15'$  Lintang Selatan dan dari barat ke timur antara  $122^{\circ}30'$ – $123^{\circ}15'$  Bujur Timur. Kabupaten Muna terbagi menjadi 22 kecamatan, antara lain Tongkuno, Tongkuno Selatan, Parigi, Bone, Marobo, Kabawo, Kabangka, Kontu Kowuna, Kontunaga, Watopute, Katobu, Lohia, Duruka, Batalaiworo, Napabalano, Lasalepa, Towea, Wakorumba Selatan, Pasir Putih, Pasikolaga, Maligano, dan Batukara. Dengan luas wilayah yang mencapai  $2.057,69 \text{ km}^2$ , rata-rata setiap  $\text{km}^2$  di wilayah ini dihuni sekitar 109–110 orang. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Muna tahun 2024, Kecamatan Katobu tercatat memiliki tingkat kepadatan penduduk tertinggi dengan persentase 11,60 persen atau sekitar  $2.059,24 \text{ jiwa/km}^2$ ,

sedangkan tingkat kepadatan terendah terdapat di Kecamatan Tongkuno dengan persentase penduduk 7,44 persen atau sekitar 38–39 jiwa/km<sup>2</sup>.

Berdasarkan data yang didapatkan dari wawancara kepada informan, didapatkan asal-usul atau latar belakang penamaan yang terkandung di setiap nama desa di Kecamatan Pasir Putih dan Kecamatan Pasikolaga. Berdasarkan hasil penelitian Kecamatan Pasir Putih terdiri dari 6 desa antara lain sebagai berikut: 1) Desa Liwumetingki, 2) Desa Kamosope, 3) Desa Pola, 4) Desa Kogholifano, 5) Desa Labulawa, dan 6) Desa Bumbu.

Tabel 1 Hasil Penelitian Toponimi Desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna

No	Nama Desa	Makna	Aspek
1.	Kamosope	<i>Kamosope</i> berasal dari bahasa Buton yaitu <i>kamo</i> yang berarti nama sebuah perahu dan <i>sope</i> yang berarti perahu. Jadi, <i>Kamosope</i> artinya perahu sope. Penamaan Desa Kamosope dikategorikan ke dalam aspek perwujudan berupa latar permukaan tanah atau latar rupabumi, karena pemberian nama Desa Kamosope dilatarbelakangi oleh letak Gunung Kamosope yang berada di wilayah administrasi Desa Kamosope.	Aspek Perwujudan (latar rupabumi atau latar permukaan tanah)
2.	Liwumetingki	Penamaan Desa Liwumetingki berasal dari bahasa Muna, terdiri atas kata <i>liwu</i> (kampung) dan <i>tingki</i> (tengki: pukul/ketuk), dengan sisipan <i>me</i> sebagai awalan perintah verba (Berg & Marafad, 2013). Berdasarkan cerita masyarakat, nama ini memiliki dua makna. Pertama, <i>Liwumetingki</i> dimaknai sebagai “kampung tinggi”, karena dahulu masyarakat bermukim di atas Gunung Kamosope untuk menghindari penjajahan Belanda. Kedua, dikaitkan dengan pembangunan benteng Langkamelu-Melu, nama ini diartikan sebagai “kampung pukul/ketuk”, merujuk pada bunyi pukulan batu saat membangun benteng yang selalu terdengar di kampung tersebut. Dengan demikian, penamaan Desa Liwumetingki mencerminkan aspek perwujudan berupa latar rupabumi ( <i>geomorfologis</i> ), karena letaknya berada di dataran tinggi, sekaligus mengandung makna historis dan budaya masyarakat setempat.	Aspek Perwujudan (latar rupabumi atau latar permukaan tanah)

3.	Kogholifano	<p><i>Kogholifano</i> berasal dari bahasa Muna. Kata <i>Kogholifano</i> artinya yang punya lipan atau hewan lipan. Penamaan Desa Kogholifano dikategorikan ke dalam aspek perwujudan berupa latar lingkungan alam (<i>biologis-ekologis</i>), dikarenakan adanya hewan lipan yang dulunya banyak ditemukan di desa tersebut.</p>	<p>Aspek Perwujudan (latar lingkungan alam (<i>biologis-ekologis</i>))</p>
4.	Pola	<p>Penamaan Desa Pola memiliki dua versi cerita. Versi pertama menyebutkan bahwa nama <i>Pola</i> berasal dari kata <i>wola</i> (sejenis tanaman) yang oleh masyarakat dulu sering dilafalkan <i>pola</i>. Karena tanaman wola banyak tumbuh di wilayah tersebut, desa ini dinamakan Pola, sehingga penamaannya dikategorikan dalam aspek perwujudan berupa latar lingkungan alam (<i>biologis-ekologis</i>). Versi kedua menjelaskan bahwa kata <i>pola</i> merujuk pada arti dalam KBBI, yaitu bentuk tetap atau sistem. Dalam hal ini, nama Pola dikaitkan dengan kebiasaan masyarakat zaman dahulu yang menggunakan kata <i>pola</i> untuk menyusun atau membahas sesuatu hal, sehingga penamaannya masuk dalam aspek kemasyarakatan.</p>	<p>Aspek Perwujudan (latar lingkungan alam (<i>biologis-ekologis</i>)) untuk cerita versi pertama Aspek Kemasyarakatan (kebiasaan masyarakat)</p>
5.	Bumbu	<p>Penamaan Desa Bumbu berasal dari bahasa Muna, yaitu <i>bumbu</i> yang berarti bukit gelembung atau gundukan. Nama ini dikategorikan dalam aspek kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor). Konon, rombongan dari Kampung Johor atau Bumbu datang merantau dengan membawa tumpukan tanah sebagai simbol bahwa tanah yang mereka pijak di kampung orang sama dengan tanah kelahiran mereka sendiri. Dengan menginjak tanah tersebut diyakini dapat menjauhkan diri dari penyakit maupun bahaya lainnya.</p>	<p>Aspek Kebudayaan (cerita rakyat (mitos dan folklor))</p>
6.	Labulawa	<p><i>Labulawa</i> berasal dari bahasa Muna, yaitu <i>la</i> yang merupakan kata sandaran sebelum nama (laki-laki) dan <i>bulawa</i> yang artinya emas. Jadi, <i>Labulawa</i> artinya laki-laki emas. Dalam hal ini laki-laki emas yang dimaksud adalah orang pertama yang menemukan potongan atau kepingan emas di sekitaran air yang ada di desa tersebut. Penamaan Desa Labulawa dikategorikan ke dalam aspek</p>	<p>Aspek Kebudayaan (cerita rakyat (mitos dan folklor))</p>

---

kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor) karena dilatarbelakangi oleh cerita rakyat tentang muncul dan hilangnya emas secara tiba-tiba di desa tersebut.

---

### **Aspek Toponimi Desa di Kecamatan Pasir Putih**

Kecamatan Pasir Putih mempunyai tiga aspek penamaan, yaitu sebagai berikut:

#### ***Toponimi Berdasarkan Aspek Perwujudan***

##### **Latar Rupabumi (Geomorfologis)**

Istilah latar rupabumi digunakan untuk menggambarkan bentuk dan struktur permukaan bumi yang sering menjadi pertimbangan masyarakat dalam penamaan tempat, karena dapat mencerminkan karakteristik fisik lingkungan setempat.

##### **Desa Kamosope**

Salah satu desa yang memiliki latar rupa bumi adalah Desa Kamosope yang terletak di Kecamatan Pasir Putih. Penamaan Desa Kamosope secara toponimi termasuk dalam aspek perwujudan berupa latar rupabumi (*geomorfologis*). Hal ini dikarenakan penamaan Desa Kamosope dilatarbelakangi oleh letak Gunung Kamosope yang berada di wilayah administrasi Desa Kamosope. Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (Bapak Samsudin), asal-usul atau latar bekalang penamaan Desa Kamosope adalah:

“....Asal-usul atau latar belakang diberi nama Desa Kamosope karena di sekitaran desa ini terdapat Gunung Kamosope. Yang memberikan nama desa ini dulu almarhum Bapak La Ode Hamsina. Beliau adalah kepala desa pertama di Desa Kamosope. Kamosope itu berasal dari bahasa Buton. Dikatakan kamosope karena bentuknya semacam kamosope, yaitu menyerupai perahu sope. Kamo itu nama sebuah perahu dan sope adalah perahu. Sehingga dapat diartikan bahwa Kamosope adalah gunung yang menyerupai bentuk perahu yang bernama perahu sope”.

Berdasarkan hasil wawancara di atas, penamaan Desa Kamosope berasal dari Gunung Kamosope yang bentuknya menyerupai perahu tradisional Buton (*sope*), sehingga kata *kamo* dan *sope* diartikan sebagai “perahu sope”. Hal ini merujuk pada Gunung Kamosope yang bentuknya menyerupai bentuk perahu yang disebut dengan nama perahu sope. Cerita lain juga mengisahkan bahwa penamaan desa ini dilatarbelakangi oleh cerita tentang seorang pelaut dari Buton yang sedang mengarungi lautan dengan menggunakan perahu sope. Perahu sope merupakan jenis perahu tradisional yang berasal

dari Buton, Sulawesi Tenggara. Ketika sedang mengarungi lautan pelaut tersebut menemukan sebuah gunung yang menjulang tinggi dan puncaknya miring. Pelaut tersebut melihat bentuk puncak gunung itu miring, mirip dengan bentuk perahu sope yang digunakannya. Oleh karena itu, gunung tersebut diberi nama Gunung Kamosope dan dengan adanya Gunung Kamosope di wilayah Desa Kamosope, maka desa tersebut diberi nama Desa Kamosope. Desa ini merupakan pemekaran dari Desa Lambelu pada tahun 1997 dan nama Kamosope ditetapkan oleh kepala desa pertama bersama masyarakat. Penamaan tersebut dikategorikan ke dalam aspek perwujudan atau latar rupa bumi. Selain dikenal sebagai Desa Kamosope, masyarakat juga menyebutnya Desa Tompano, yang berasal dari cerita orang-orang Buton perantau yang terakhir kali menetap di wilayah tersebut karena wabah malaria. Meskipun demikian, nama resmi yang dipertahankan tetap Desa Kamosope karena memiliki nilai historis dan kesepakatan masyarakat setempat.

#### Desa Liwumetingki

Desa lain yang termasuk dalam latar rupa bumi adalah desa Liwumetingki. Penamaan Desa Liwumetingki secara toponimi termasuk dalam aspek perwujudan berupa latar rupabumi (geomorfologis). Hal ini dikarenakan penamaan Desa Liwumetingki dilatarbelakangi oleh letak Desa Liwumetingki yang berada di wilayah yang tinggi. Hal tersebut diketahui dari hasil wawancara dengan informan (La Ode Tule, 16 April 2025 Desa Liwumetingki). Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (Bapak La Ode Tule), asal-usul atau latar belakang penamaan Desa Liwumetingki adalah:

“...Diberi nama Desa Liwumetingki karena ceritanya dulu masyarakat masih tinggal di bawah (sebelum naik ke gunung). Setelah Indonesia merdeka naiklah mereka ke atas, yaitu di gunung yang tinggi dan sekarang gunung itu disebut dengan nama gunung Lambelu. Ketika tiba di gunung mereka istirahat bahkan tinggal dulu beberapa tahun. Setelah Indonesia merdeka kehidupan masyarakat yang ada di kampung belum stabil dan setelah Indonesia pada saat itu kehidupannya sudah stabil, maka mereka turun kembali ke bawah sini (ke Desa Liwumetingki sekarang ini). Masyarakat itu asalnya memang orang-orang dari Kampung Liwumetingki dulu. Tapi karena dulu Indonesia belum stabil dan untuk menghindari diri dari penjajahan Belanda, maka naiklah mereka di atas gunung, sehingga disebut Kampung Liwumetingki karena asal kampung ini di tempat yang tinggi yaitu di atas gunung. Liwumetingki berasal dari bahasa Muna, yaitu liwu artinya kampung dan metingki artinya tinggi. Jadi Liwumetingki artinya kampung tinggi”.

Berdasarkan informasi di atas, diketahui bahwa penamaan Desa Liwumetingki dilatarbelakangi oleh letak Desa Liwumetingki yang berada di wilayah yang tinggi tepatnya di atas Gunung Kamosope. Desa tersebut berada di ketinggian 139 meter di atas permukaan laut dan menjadi desa tertinggi di Kecamatan Pasir Putih. Dahulu setelah Indonesia merdeka kehidupan masyarakat yang ada di kampung belum stabil. Ketidakstabilan itu terjadi karena adanya penjajahan Belanda dan demi menghindari diri dari penjajahan Belanda, masyarakat yang ada di kampung tersebut naik di atas gunung. Kemudian masyarakat tersebut tinggal di atas gunung dengan mata pencaharian berkebun, berburu, dan memanfaatkan kekayaan alam yang ada di sekitar. Menjelang beberapa tahun, ketika kehidupan Indonesia sudah stabil, maka masyarakat tersebut turun kembali di kampung semula, yakni kampung yang sekarang disebut dengan nama Desa Liwumetingki.

Kata Liwumetingki berasal dari bahasa Muna. Liwumetingki terdiri dari dua kata, yaitu liwu dan tingki. Liwu artinya kampung dan tingki merupakan istilah yang digunakan masyarakat yang ada di Desa Liwumetingki. Dalam hal ini istilah tingki sama dengan kata tengki yang artinya pukul atau ketuk, sedangkan me dipertengahan kata Liwumetingki dalam bahasa Muna merupakan awalan perintah verba kelas ae (Berg dan Marafad, 2013). Berdasarkan hal tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa kata Liwumetingki artinya kampung pukul atau ketuk. Hal tersebut merujuk pada Kampung Liwumetingki yang ceritanya dulu ada sebuah pembangunan benteng, yaitu Benteng Langkamelu-Melu. Ceritanya benteng tersebut dibangun dalam waktu kurang lebih 6 tahun dan pada saat itu tidak ada masyarakat atau dari kalangan wanita yang melahirkan. Semua masyarakat harus fokus untuk membangun benteng tersebut dan adanya pembangunan itu di kampung tersebut setiap detik bunyi pukulan batu atau perintah memikul atau memukul batu selalu mengiringi. Benteng Langkamelu-Melu dibangun sebagai upaya melindungi masyarakat dari ancaman manusia dan binatang buas, serta mewujudkan rasa aman dan kebahagiaan.

#### Latar Lingkungan Alam (Biologis-Ekologis)

Penamaan berdasarkan lingkungan alam (*biologis-ekologis*) seringkali mencerminkan karakteristik alam suatu tempat, seperti flora dan fauna yang unik menjadi identitas atau ciri khas dari tempat tersebut. Desa yang memiliki nama berdasarkan latar

lingkungan alam yaitu Desa Kogholifano, yang terletak di Kecamatan Pasir Putih. Hal ini dikarenakan penamaan Desa Kogholifano dilatarbelakangi oleh adanya hewan lipan yang dulunya banyak ditemukan di desa tersebut. Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (Bapak La Darman), asal-usul atau latar belakang penamaan Desa Kogholifano adalah:

“...Berdirinya nama desa Kogholifano dulu, desa ini pertama kali diambil dari nama sebuah hewan yakni hewan bernama lipan. Dulu di Desa Kogholifano lipan banyak sekali, sehingga orang-orang tua dulu menamakan Kampung Kogholifano. Kata Kogholifano berasal dari bahasa Muna yang artinya yang punya lipan atau hewan lipan.”

Penamaan Desa Kogholifano berasal dari bahasa Muna yang berarti “yang punya lipan”, karena dulunya pulau ini banyak dihuni hewan lipan sehingga dianggap keramat dan menakutkan. Seiring waktu, masyarakat mulai membuka lahan untuk berkebun dan akhirnya menetap di pulau tersebut. Sebagai simbol identitas, masyarakat mendirikan tugu bergambar lipan, sehingga penamaan ini termasuk aspek latar lingkungan alam (*biologis-ekologis*). Desa Kogholifano, yang berada di tengah laut dan hanya bisa diakses dengan perahu, juga dikenal dengan sebutan “Desa Pulau Gadis” karena dulunya banyak dihuni perempuan. Meskipun nama ini lebih populer, pemerintah dan masyarakat tetap mempertahankan nama asli karena nilai historisnya. Desa ini juga sempat berganti nama menjadi Oenggumora—diambil dari sumber mata air gua di tepi pantai—namun pada tahun 2014 nama Kogholifano dikembalikan untuk menjaga keaslian sejarah dan menghindari kesalahpahaman dengan desa tetangga.

### ***Toponimi Berdasarkan Aspek Kemasyarakatan***

Dalam penamaan sebuah tempat, aspek kemasyarakatan biasa berkaitan dengan interaksi yang dilakukan di dalam masyarakat, seperti yang berkaitan dengan ekonomi, politik, kebiasaan masyarakat, harapan masyarakat, adat, tradisi, dan tokoh masyarakat yang dipandang sebagai tokoh besar dan terpendang keberadaannya. Penamaan desa di Kecamatan Pasir Putih yang termasuk dalam aspek kemasyarakatan adalah Desa Pola. Penamaan Desa Pola untuk cerita versi kedua secara toponimi termasuk dalam aspek kemasyarakatan berupa kebiasaan masyarakat. Hal ini dikarenakan penamaan Desa Pola dilatarbelakangi oleh kebiasaan suatu kelompok masyarakat tertentu pada zaman dulu yang sering menggunakan kata pola untuk menyusun atau membahas sesuatu hal.

Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (La Ode Muh. Deki Putra), asal-usul atau latar belakang penamaan Desa Pola untuk cerita versi kedua adalah:

“.... Kemudian juga ada yang mengatakan bahwa Pola sebagai bentuk yang strategis, formula, atau tempat yang digunakan oleh suatu kelompok untuk menyusun rencana atau membahas sesuatu hal. Pada akhirnya, istilah “pola” menjadi familiar dalam kelompok tersebut sebagai sebutan untuk pemukiman penduduk. Sampai lahirlah nama Desa Pola”.

Penamaan Desa Pola pada versi kedua dilatarbelakangi oleh kebiasaan masyarakat pada masa lalu yang sering menggunakan kata *pola* dalam menyusun atau membahas suatu hal. Dalam KBBI, pola berarti bentuk tetap atau sistem kerja, dan dalam konteks ini diartikan sebagai formula atau cara sistematis untuk mengelola serta menjalankan aktivitas masyarakat. Desa Pola dikenal sebagai tempat strategis untuk menyusun rencana dan membahas masalah, sehingga nama tersebut merefleksikan keteraturan, perencanaan, dan kerjasama dalam kehidupan sehari-hari. Seiring waktu, istilah *pola* menjadi akrab di kalangan masyarakat dan akhirnya digunakan sebagai nama pemukiman, sehingga penamaan Desa Pola dikategorikan ke dalam aspek kemasyarakatan yang berakar dari kebiasaan suatu kelompok masyarakat pada masa lalu.

### ***Toponimi Berdasarkan Aspek Kebudayaan***

Aspek kebudayaan dalam penamaan sebuah tempat banyak kaitannya dengan unsur kebudayaan, misalnya mitos, folklor, dan juga sistem kepercayaan. Selain itu, pemberian nama juga berkaitan dengan cerita-cerita rakyat atau biasa disebut dengan legenda.

#### **Desa Bumbu**

Desa yang memiliki toponimi berdasarkan aspek kebudayaan yaitu Desa Bumbu, yang terletak di Kecamatan Pasir Putih. Penamaan Desa Bumbu secara toponimi termasuk dalam aspek kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor). Hal ini dikarenakan penamaan Desa Bumbu dilatarbelakangi oleh cerita rakyat tentang rombongan yang berasal dari Kampung Johor atau Kampung Bumbu yang membawa tumpukan tanah dari kampung asal mereka. Kemudian, tanah tersebut disimpan di tanah yang pertama kali mereka injak atau di tanah kampung yang dituju, dan posisi tanah tersebut lebih tinggi atau berbentuk bukit bergelembung dibandingkan dengan posisi

tanah yang ada sebelumnya. Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (Bapak Raali), asal-usul atau latar belakang penamaan Desa Bumbu adalah:

“.... Dalam bahasa Indonesia bumbu adalah untuk pelezat makanan dan dalam bahasa Muna bumbu artinya tumpukan sesuatu benda atau berbentuk bukit gelembung. Nama desa ini berasal dari bahasa Muna. Pada zaman dulu asal mula nama Bumbu di bawah dari masyarakat Johor atau Bumbu. Masyarakat tersebut terdiri dari dua rombongan, rombongan satu singgah di Kalimantan Utara dan rombongan dua langsung di Desa Bumbu ini. Perahu mereka berlabu di Baturumbu (tempat berlabuh katinting/perahu) yang berhadapan dengan Desa Lambelu. Rombongan tersebut membawah dan membungkus tanah dari kampung asal mereka. Dengan adanya tanah itu mereka beranggapan bahwa mereka injak tanah sendiri atau kampung yang mereka datangi sama dengan asal kampung mereka sendiri. Nama kampung mereka itu adalah Johor atau Bumbu. Ketika mereka sudah tiba di sini, mereka ambil dan simpan itu tanah. Dulunya desa ini sama sekali tidak ada penghuninya dan orang-orang tersebutlah yang menjadi penghuni pertama. Kata mereka kita simpan saja di sini kita punya tanah bumbu dan ini juga (desa ini) kita namakan tanah bumbu atau Kampung Bumbu”.

Penamaan Desa Bumbu berakar dari cerita rakyat tentang rombongan perantau asal Kampung Johor atau Kampung Bumbu yang membawa serta tumpukan tanah dari kampung asal dan menumpahkannya di tanah pertama yang mereka injak. Tanah itu diyakini sebagai simbol keterikatan dengan kampung halaman sekaligus penolak bala, sehingga mereka menamai pemukiman baru itu sebagai Kampung Bumbu. Dalam bahasa Muna, *bumbu* berarti bukit bergelembung, sedangkan dalam KBBI merujuk pada rempah-rempah. Desa ini mekar tahun 2000 dari Desa Lambelu dan mayoritas penduduknya adalah suku Muna dengan mata pencaharian utama pertanian. Meski sebagian masyarakat menyebutnya Desa Bone—berasal dari kata *bone* (pasir) dan *lalo* (dalam) yang merujuk pada pasir di sekitar Baturumbu dan Tompano—nama resmi Desa Bumbu tetap dipertahankan sebagai warisan leluhur yang sarat makna.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI online) bumbu memiliki arti berbagai jenis hasil tanaman yang berbau harum atau sedap, seperti jahe, kunyit, lengkuas, pala, merica yang digunakan untuk menyedapkan masakan. Dalam bahasa Muna kata bumbu memiliki arti berbentuk bukit gelembung (di atas ukuran). Berdasarkan penjelasan tersebut, penamaan Desa Bumbu dikategorikan ke dalam aspek kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor), karena adanya rombongan yang berasal dari kampung Johor atau Bumbu yang datang merantau dengan membawa tumpukan tanah sebagai simbol bahwa tanah yang di bawah dan diinjak di kampung yang dituju, sama

saja dengan menginjak di tanah kelahiran sendiri atau kampung yang mereka datangi sama dengan asal kampung mereka sendiri dan dengan menginjak tanah tersebut dapat dijauhkan dari hal-hal yang tidak diinginkan, seperti penyakit atau bahaya lainnya budaya, sejarah, dan spiritualitas.

## Desa Labulawa

Penamaan Desa Labulawa secara toponimi termasuk dalam aspek kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor). Hal ini dikarenakan penamaan Desa Labulawa dilatarbelakangi oleh cerita rakyat (mitos dan folklor) tentang ditemukannya emas dan emas tersebut hilang secara tiba-tiba di desa tersebut. Hal tersebut diketahui dari hasil wawancara dengan informan (Haridin, 12 April 2025 Desa Labulawa). Berdasarkan hasil wawancara dengan informan (Bapak Haridin), asal-usul atau latar belakang penamaan Desa labulawa adalah:

“....Sejarah orang tua dulu kenapa dinamakan Desa Labulawa karena terdapat kepingan emas disekitaran air yang disebut Air Bulawa. Cuma di situ dulu setelah dilakukannya galian, emas tersebut hilang secara tiba-tiba. Orang-orang yang melakukan galian emas itu adalah orang tua dari Desa Labulawa itu sendiri. Dalam bahasa Muna Bulawa artinya emas dan desa ini berasal dari bahasa Muna”.

Berdasarkan informasi di atas, diketahui bahwa penamaan Desa Labulawa dilatarbelakangi oleh cerita rakyat (mitos dan folklor) yang sampai sekarang masih dipercayai oleh masyarakat setempat. Ceritanya dulu, di Desa Labulawa masyarakat menemukan kepingan atau potongan emas di sekitaran air. Kemudian masyarakat setempat melakukan penggalian guna memastikan apakah tempat ditemukannya kepingan emas ini masih terdapat emas. Setelah masyarakat melakukan galian, secara tiba-tiba emas yang didapatkan sebelumnya hilang dengan begitu saja. Masyarakat menganggap bahwa itu adalah sebuah keajaiban karena emas tersebut muncul dan hilang secara tiba-tiba.

Kata Labulawa berasal dari bahasa Muna, yaitu “La” yang merupakan kata sandaran sebelum nama (laki-laki) dan “bulawa” yang berarti emas. Jadi, Labulawa artinya laki-laki emas. Dalam hal ini laki-laki emas yang dimaksud adalah orang pertama yang menemukan potongan atau kepingan emas di sekitaran air. Berdasarkan penjelasan tersebut, penamaan Desa Labulawa dikategorikan ke dalam aspek kebudayaan berupa

cerita rakyat (mitos dan folklor) karena dilatarbelakangi oleh cerita rakyat tentang muncul dan hilangnya emas secara tiba-tiba di desa tersebut.

## **SIMPULAN**

Berdasarkan temuan penelitian, dapat disimpulkan bahwa penamaan Desa di Kecamatan Pasir Putih Kabupaten Muna dominan menggunakan bahasa Muna. Sebanyak 4 desa menggunakan bahasa Muna seperti Desa Kogholifano, Desa Bumbu, Desa Liwumetingki dan Desa Labulawa. Kecuali Desa Kamosope dan Desa Pola. Penamaan Desa Kamosope berasal dari bahasa Buton dan Desa Pola berasal dari bahasa Indonesia. Penamaan Desa di Kecamatan Pasir Putih dilatarbelakangi oleh tiga aspek penamaan, pertama aspek perwujudan yang meliputi latar rupabumi (Desa Kamosope dan Desa Liwumetingki), dan yang meliputi latar lingkungan alam (Desa Kogholifano dan Desa Pola). Kedua, aspek kemasyarakatan berupa kebiasaan masyarakat (Desa Pola). Ketiga, aspek kebudayaan berupa cerita rakyat (mitos dan folklor) (Desa Bumbu dan Desa Labulawa).

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Hasna, Fadhillah. (2021). *Toponimi Desa di Kabupaten Muara Bungo*. Skripsi. Universitas Jambi.
- Lolopayung, Mery. (2023). *Toponimi Desa-Desa Kecamatan Konda Kabupaten Konawe Selatan: Tinjauan Antropolinguistik*. Skripsi. Universitas Halu Oleo
- Mursidi, Agus dan Dhalia Soetopo. (2021). *Toponimi Kecamatan Kabupaten Banyuwangi Pendekatan Historis*. Klaten: Penerbit Lakeisha
- Mu'in, Fatchul., Jumadi & Noortyani, R. (2023). *Antropolinguistik: Kajian Bahasa dalam Perspektif Budaya*. Eureka Media Aksara: Penerbit CV.
- Putri, M. S., Kusuma, A., & Izar, J. (2023). *Toponimi Desa-Desa di Kecamatan Muara Bulian Kabupaten Batang Hari*. *Kajian Linguistik dan Sastra*, 1(3), 354-362.
- Sudaryat, Y., Gunardi, G., & Hadiansah, D. (2009). *Toponimi Jawa Barat (berdasarkan cerita rakyat)*. Bandung: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Provinsi Jawa Barat.



## **STRATEGI WACANA REKONSILIASI DAN LEGITIMASI KEKUASAAN DALAM PIDATO PERDANA PRABOWO SUBIANTO: SEBUAH ANALISIS WACANA KRITIS**

**Hamiruddin Udu<sup>1</sup>, Hidrawati<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan,  
Universitas Halu Oleo

<sup>2</sup> Jurusan Agribisnis, Fakultas Pertanian, Universitas Halu Oleo  
Corresponding Author: email: [hamirudin78@uho.ac.id](mailto:hamirudin78@uho.ac.id)

### **Abstract**

*This study examines the discursive strategies employed in Prabowo Subianto's inaugural speech following his designation as the elected President of Indonesia in 2024. Using Teun A. van Dijk's Critical Discourse Analysis (CDA) the study argues that the speech functions as a strategic instrument to construct political legitimacy and reconcile post-election polarization through a structured set of linguistic strategies. The primary data consist of the full transcript of the speech delivered at the General Elections Commission (KPU) Hall, analyzed through three dimensions of van Dijk's model: textual structure, social cognition, and social context. The findings revealed; first, at the level of textual structure, the speech is constructed around macrostructures of reconciliation and inclusivity, realized through rhetorical strategies such as the neutralization of in-group/out-group polarity, the use of family metaphors, euphemism, and presuppositions that affirm electoral legitimacy. Second, at the level of social cognition, the discourse represents post-election collective mentalities—such as political fatigue and aspirations for unity—while advancing a nationalist-populist ideology characterized by anti-elitist and religious elements. Third, at the level of social context, the speech operates as a hegemonic strategy to consolidate power, achieved through the appreciation of state institutions, symbolic reconciliation with opposition groups, and the projection of populist policies focused on public welfare. This study proved that language plays an important role Indonesian political discourse by demonstrating how linguistic resources are mobilized for strategic political purposes within an electoral democratic context.*

**Keywords:** *critical discourse analysis; political legitimacy; reconciliation; power*

## **PENDAHULUAN**

Pemilihan Umum Presiden dan Wakil Presiden Tahun 2024 menandai salah satu momen penting dalam transisi kepemimpinan nasional Indonesia. Setelah melalui proses kampanye, pemungutan suara, serta tahapan rekapitulasi suara, Komisi Pemilihan Umum

(KPU) secara resmi menetapkan pasangan Prabowo Subianto–Gibran Rakabuming Raka sebagai pemenang Pemilu Presiden 2024. Penetapan ini bukan hanya merupakan puncak dari proses elektoral, tetapi juga menjadi awal dari pembentukan narasi dan arah kebijakan politik yang akan dijalankan dalam lima tahun ke depan. Dalam konteks politik kontemporer, pidato politik memiliki posisi strategis sebagai medium artikulasi visi, pernyataan ideologi, serta pembedaan relasi kuasa antara pemimpin dengan rakyat. Pidato perdana Prabowo Subianto pasca penetapan resmi oleh KPU—yang disampaikan dalam suasana kemenangan dan sorotan publik—bukan hanya bersifat seremonial, melainkan juga menyimpan petunjuk-petunjuk awal tentang arah kebijakan politik yang akan diambil pemerintah mendatang. Kajian terhadap pidato politik tersebut menjadi penting karena melalui bahasa, seorang pemimpin tidak hanya mengomunikasikan rencana kerja, tetapi juga membangun citra, membingkai tantangan, menyusun harapan, serta mengukuhkan posisi ideologisnya dalam lanskap politik nasional maupun global. Dengan demikian, pidato perdana tersebut layak dibaca secara kritis sebagai teks yang memuat konstruksi makna, representasi kekuasaan, serta kemungkinan-kemungkinan arah kebijakan negara.

Tulisan ini menggunakan analisis wacana kritis yang dikembangkan oleh Teun A. van Dijk. Dalam konteks itu, Van Dijk menempatkan bahasa sebagai praktik sosial yang erat kaitannya dengan produksi dan reproduksi kekuasaan serta ideologi. Dalam teori Van Dijk, wacana dipahami tidak hanya sebagai struktur linguistik, tetapi sebagai bagian dari tindakan sosial dan struktur mental yang terinternalisasi dalam praktik komunikatif (Al-Mas'udi & Al-A'mery, 2021). Dengan demikian, setiap teks, terutama pidato politik, menjadi arena di mana aktor politik berupaya mengendalikan makna, memengaruhi opini publik, serta mempertahankan atau menegosiasikan kekuasaan. Beberapa konsep kunci dalam pendekatan Van Dijk yang digunakan dalam penelitian ini meliputi makrostruktur (ide pokok atau gagasan utama yang mendasari teks), strategi retorik seperti generalisasi, amplifikasi, kontrastif, dan eufemisme, polaritas kelompok (*ingroup* vs. *outgroup*) seperti pembentukan identitas "kami" dan "mereka", dan kontrol atas wacana publik, bagaimana elit politik mendominasi ruang makna. Dengan menggunakan kerangka tersebut, penelitian ini tidak hanya mengungkap isi pidato, tetapi juga membacanya sebagai praktik politik yang strategis dan penuh muatan ideologis.

Berdasarkan pemahaman sebagaimana diuraikan di atas, penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan: 1) bagaimana struktur wacana dalam pidato perdana Prabowo Subianto pascapenetapan KPU mencerminkan arah kebijakan politik yang akan ditempuh pemerintah mendatang?, 2) apa saja strategi wacana yang digunakan Prabowo Subianto dalam membangun citra politik, legitimasi kekuasaan, dan konsensus publik? dan 3) bagaimana relasi antara struktur wacana pidato tersebut dengan konteks sosial-politik Indonesia pascapemilu 2024? Dengan demikian, tulisan ini bertujuan untuk: 1) mengidentifikasi dan menganalisis struktur wacana dalam pidato perdana Prabowo Subianto sebagai presiden terpilih berdasarkan pendekatan Analisis Wacana Kritis model Van Dijk, 2) mengungkap strategi linguistik dan retorik yang digunakan untuk menyampaikan visi, membingkai persoalan nasional, serta membangun legitimasi kepemimpinan, dan 3) menjelaskan keterkaitan antara struktur wacana pidato dengan dinamika sosial-politik Indonesia pascapemilu, khususnya dalam membentuk arah kebijakan politik ke depan.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif-interpretatif dengan paradigma kritis. Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian ini bertujuan untuk memahami makna, interpretasi, dan konstruksi realitas yang terkandung dalam teks pidato politik, bukan menguji hipotesis melalui pengukuran kuantitatif (Denzin & Lincoln, 2018). Paradigma kritis digunakan karena penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan fenomena kebahasaan, tetapi juga mengungkap relasi kuasa, ideologi, dan kepentingan politik yang tersembunyi di balik praktik diskursif (Fairclough, 2013). Secara spesifik, penelitian ini menggunakan model Analisis Wacana Kritis (AWK) yang dikembangkan oleh Teun A. van Dijk. Model Van Dijk dipilih karena memberikan kerangka analisis yang sistematis dan komprehensif untuk mengkaji hubungan antara teks, kognisi sosial, dan konteks sosial (Van Dijk, 2015). Dalam perspektif Van Dijk, wacana tidak dipahami semata-mata sebagai struktur linguistik, melainkan sebagai praktik sosial yang erat kaitannya dengan produksi dan reproduksi kekuasaan serta ideologi dalam masyarakat (Al-Mas'udi & Al-A'mery, 2021).

Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk membongkar bagaimana seorang aktor politik—dalam hal ini Prabowo Subianto sebagai presiden terpilih—menggunakan bahasa secara strategis untuk membangun legitimasi, merekonsiliasi konflik pascapemilu, dan membingkai arah kebijakan politik yang akan ditempuh. Dengan demikian,

penelitian ini tidak hanya berhenti pada analisis permukaan teks, tetapi juga menggali dimensi kognitif dan kontekstual yang melatari produksi wacana tersebut.

Data primer dalam penelitian ini adalah transkrip lengkap pidato perdana Prabowo Subianto yang disampaikan pasca-penetapan sebagai presiden terpilih Republik Indonesia oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU) pada tahun 2024. Pidato tersebut disampaikan secara langsung di Aula KPU, Jakarta, dan disiarkan secara nasional melalui berbagai stasiun televisi serta kanal digital resmi.

Pemilihan pidato ini sebagai objek penelitian didasarkan pada beberapa pertimbangan strategis: (1) pidato perdana presiden terpilih memiliki signifikansi politis yang tinggi karena menjadi pernyataan resmi pertama yang disampaikan kepada publik pasca-kontestasi elektoral; (2) pidato ini disampaikan dalam konteks polarisasi pasca-pemilu yang masih kuat, sehingga menjadi medium strategis untuk membangun rekonsiliasi dan legitimasi; (3) sebagai teks yang diproduksi oleh aktor politik puncak, pidato ini kaya akan strategi wacana yang merefleksikan ideologi, kepentingan, dan arah kebijakan pemerintahan yang akan datang.

Transkrip pidato diperoleh dari sumber resmi, yaitu kanal YouTube Sekretariat Presiden dan situs web resmi KPU, serta dikonfirmasi dengan pemberitaan di media massa nasional terpercaya seperti [Kompas.com](https://www.kompas.com), [Detik.com](https://www.detik.com), dan CNN Indonesia untuk memastikan akurasi dan kelengkapan teks.

Penelitian ini juga didukung oleh data sekunder di antaranya; dokumen pendukung berupa berita dan artikel media massa yang memberitakan pidato tersebut serta respons publik terhadapnya. Data ini digunakan untuk memahami konteks sosial-politik yang melatari produksi dan resepsi wacana., literatur akademik yang relevan dengan topik penelitian, meliputi buku, artikel jurnal, dan prosiding yang membahas analisis wacana kritis, komunikasi politik, pidato politik, serta dinamika politik Indonesia pasca-Pemilu 2024, dokumen kebijakan dan pernyataan resmi lainnya yang dikeluarkan oleh Prabowo Subianto atau tim kampanyenya selama masa transisi kepemimpinan, yang digunakan untuk memperkaya pemahaman tentang konsistensi wacana yang dibangun.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui beberapa tahapan sebagai berikut: (1) Teknik dokumentasi digunakan untuk mengumpulkan teks pidato utama dan dokumen-dokumen pendukung. Langkah-langkah yang dilakukan meliputi: akses dan unduh: Mengakses kanal YouTube resmi Sekretariat Presiden dan

KPU untuk mendapatkan rekaman video pidato, kemudian mengunduhnya untuk keperluan verifikasi transkrip. Melakukan transkripsi verbatim (kata demi kata) dari rekaman video pidato. Proses transkripsi dilakukan dengan cermat untuk memastikan tidak ada bagian pidato yang terlewat, termasuk unsur-unsur paralinguistik seperti jeda, penekanan, dan intonasi yang relevan dengan analisis wacana. Verifikasi dengan membandingkan hasil transkripsi dengan naskah pidato yang dipublikasikan oleh media massa resmi untuk memastikan akurasi data, serta pengarsipan data dalam format yang terstruktur dan mudah diakses untuk keperluan analisis, termasuk pemberian kode pada bagian-bagian tertentu yang akan dianalisis secara mendalam. (2) Studi pustaka dilakukan untuk mengumpulkan data sekunder yang relevan. Peneliti melakukan penelusuran literatur melalui basis data akademik seperti Google Scholar, Scopus, dan portal jurnal nasional terakreditasi (Sinta) dengan menggunakan kata kunci: "analisis wacana kritis", "Teun van Dijk", "pidato politik", "Prabowo Subianto", "Pemilu 2024", "legitimasi politik", dan "rekonsiliasi pasca-pemilu". Literatur yang terkumpul kemudian diseleksi berdasarkan relevansi dan kredibilitas sumber. (3) Penelusuran Arsip Digital, dilakukan untuk mengumpulkan berita dan artikel media massa yang memberitakan pidato tersebut. Data dikumpulkan dari portal berita online terpercaya dengan rentang waktu satu minggu sebelum dan sesudah penyampaian pidato (periode Maret-April 2024) untuk menangkap dinamika konteks sosial-politik secara utuh.

Analisis data kemudian dilakukan secara model analisis wacana kritis Teun A. van Dijk yang mencakup tiga dimensi utama: analisis teks, analisis kognisi sosial, dan analisis konteks sosial (Van Dijk, 2015; Eriyanto, 2021). Ketiga dimensi ini dianalisis secara terintegrasi untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang strategi wacana dalam pidato Prabowo Subianto. teknik analisisnya meliputi; (1) Analisis Teks (Dimensi Mikro); (2) Analisis Kognisi Sosial (Dimensi Meso); (3) Analisis Konteks Sosial (Dimensi Makro).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Analisis Dimensi Teks

#### *Struktur Makro*

Analisis terhadap struktur makro pidato perdana Prabowo Subianto mengungkap bahwa tema rekonsiliasi nasional dan ajakan kolaborasi pascakontestasi menjadi gagasan utama yang mendasari keseluruhan teks. Temuan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Van Dijk (2015) bahwa struktur makro merupakan representasi dari tema global atau pokok pikiran yang ingin disampaikan oleh penutur kepada publik. Dalam pidato ini, Prabowo secara eksplisit menyatakan, "...kontestasi telah selesai, pertandingan telah selesai..." dan "Apakah bersatu itu berada di dalam pemerintahan atau di luar pemerintahan, sama-sama kita berjuang untuk rakyat kita." Kedua pernyataan ini tidak hanya berfungsi sebagai deklarasi, tetapi juga sebagai instrumen diskursif untuk mbingkai ulang realitas politik pasca-pemilu.

Menurut Fairclough (2013), praktik diskursif dalam pidato politik selalu melibatkan proses pembentukan kembali relasi kuasa dan identitas sosial. Dalam konteks ini, Prabowo melakukan apa yang dapat disebut sebagai "reframing" terhadap situasi polarisasi pascapemilu. Ia secara strategis menggeser fokus dari kontestasi yang bersifat konfliktual menuju kolaborasi yang bersifat konstruktif. Hal ini diperkuat oleh pendapat Eriyanto (2021) bahwa struktur makro dalam wacana media dan politik berfungsi untuk mengarahkan persepsi khalayak terhadap suatu isu. Dengan menempatkan rekonsiliasi sebagai tema utama, Prabowo berusaha mengendalikan interpretasi publik bahwa momen pascapemilu adalah momentum untuk bersatu, bukan untuk melanjutkan konflik.

Tema legitimasi proses demokrasi juga menjadi bagian penting dari struktur makro pidato ini. Pernyataan "*kita bersama-sama telah berhasil menjalankan proses demokrasi sebagaimana yang diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar*" mengandung presuposisi bahwa pemilu telah berjalan sukses dan konstitusional. Sebagaimana dijelaskan oleh Van Dijk (2008), presuposisi dalam wacana elit berfungsi untuk menanamkan asumsi-asumsi tertentu ke dalam kesadaran publik sehingga diterima sebagai kebenaran yang tak terbantahkan. Dalam konteks pascapemilu yang seringkali diwarnai gugatan dan ketidakpercayaan, strategi ini menjadi penting untuk menutup ruang skeptisisme dan mengukuhkan legitimasi kemenangan.

#### *Superstruktur*

Dari aspek superstruktur, pidato Prabowo mengikuti skema klasik pidato politik: pembukaan, isi, dan penutup. Namun, yang menarik adalah bagaimana elemen-elemen dalam setiap bagian disusun secara strategis untuk mencapai tujuan rekonsiliasi dan legitimasi. Pada bagian pembukaan, Prabowo memulai dengan sapaan multireligi: "*Bismillahirrahmanirrahim, salamualaikum... Shalom, Om Swastiastu, namo budaya, salam Kebajikan.*" Strategi ini, menurut Lestari (2022), merupakan bentuk "inklusivitas simbolik" yang bertujuan membangun citra pemimpin yang merangkul semua golongan. Dalam konteks Indonesia yang plural, sapaan multireligi menjadi instrumen penting untuk meredakan ketegangan sektarian dan membangun kepercayaan publik.

Lebih signifikan lagi, Prabowo menyebut lawan politiknya—Anies Baswedan, Muhaimin Iskandar, Ganjar Pranowo, dan Mahfud MD—sebelum menyebut partai-partai koalisi pendukungnya. Dalam analisis wacana kritis, urutan penyebutan (ordering) memiliki makna ideologis yang penting. Sebagaimana dikemukakan oleh Huda & Huda (2018), penempatan suatu entitas dalam struktur wacana mencerminkan prioritas dan penghargaan simbolik yang diberikan oleh penutur. Dengan menempatkan lawan politik di posisi terhormat, Prabowo tidak hanya melakukan rekonsiliasi simbolik, tetapi juga membangun citra diri sebagai negarawan yang mengutamakan persatuan di atas kepentingan kelompok.

Bagian isi pidato memperlihatkan pola yang konsisten dalam membangun narasi rekonsiliasi. Pernyataan "*Mas Anis, Mas Muhaimin, Saya pernah berada di posisi anda. Saya tahu senyuman Anda berat sekali.*" menjadi momen kunci dalam pidato ini. Penggunaan sapaan akrab "Mas" dan pengakuan atas pengalaman pribadi sebagai "yang pernah kalah" merupakan strategi retorik yang sangat efektif. Menurut Al-Mas'udi & Al-A'mery (2021), strategi ini termasuk dalam kategori "empati strategis" di mana penutur menggunakan pengalaman personal untuk membangun koneksi emosional dengan lawan dan menetralkan potensi konflik. Dengan menyatakan bahwa dirinya pernah berada di posisi yang sama, Prabowo tidak hanya menunjukkan empati, tetapi juga secara implisit mengajak lawan politiknya untuk menerima kekalahan sebagaimana ia pernah melakukannya di masa lalu.

## ***Struktur Mikro***

### *Polaritas Ingroup-Outgroup dan Netralisasinya*

Analisis terhadap polaritas ingroup-outgroup dalam pidato ini menunjukkan kompleksitas yang menarik. Di satu sisi, terdapat pembentukan identitas "kami" sebagai pemenang melalui pernyataan "*Kami merasa mendapat kehormatan besar, kepercayaan besar...*" Namun, di sisi lain, identitas ini segera dinetralkan melalui berbagai strategi inklusif. Van Dijk (2015) menjelaskan bahwa dalam wacana politik, polaritas "kami vs mereka" sering digunakan untuk memperkuat solidaritas internal dan membedakan diri dari lawan. Namun, dalam konteks pascapemilu yang membutuhkan rekonsiliasi, polaritas yang terlalu tajam justru kontraproduktif.

Prabowo melakukan netralisasi polaritas melalui tiga strategi utama. Pertama, penggunaan sapaan akrab "Mas" kepada lawan politik yang secara simbolis mengurangi jarak sosial dan hierarki. Kedua, pernyataan empatik "*Saya pernah berada di posisi anda*" yang menciptakan common ground antara pemenang dan yang kalah. Ketiga, pernyataan komitmen untuk bekerja bagi semua rakyat "*termasuk yang tidak memilih saya.*" Strategi ini, menurut Fairclough (2013), merupakan bentuk "hegemoni melalui konsensus" di mana kelompok dominan (pemenang pemilu) berusaha membangun legitimasi dengan merangkul kelompok lain, bukan dengan memarginalkannya.

### *Metafora*

Penggunaan metafora dalam pidato ini sangat signifikan dalam membentuk cara publik memahami realitas pascapemilu. Metafora "keluarga besar" menjadi yang paling dominan: "*kita tetap satu rumpun, satu keluarga besar.*" Menurut Lakoff & Johnson (2003) dalam teori metafora konseptualnya, metafora keluarga membawa serta seperangkat asumsi tentang loyalitas, tanggung jawab bersama, dan penyelesaian konflik secara internal. Dalam konteks politik Indonesia yang sangat menjunjung nilai kekeluargaan, metafora ini sangat efektif untuk meringkai perbedaan politik sebagai persoalan internal yang tidak perlu dibawa ke ranah konflik terbuka.

Metafora lain yang tidak kalah penting adalah "kontestasi tajam, debat kadang-kadang panas." Dengan menggunakan metafora suhu/cuaca, Prabowo menggambarkan ketegangan politik sebagai sesuatu yang alami dan sementara—seperti cuaca yang pasti berlalu. Hal ini sejalan dengan temuan Chilton (2004) bahwa metafora cuaca dalam wacana politik berfungsi untuk mereduksi ancaman struktural menjadi fenomena

temporer yang dapat dikelola. Dengan demikian, publik diajak untuk tidak menganggap serius perbedaan politik karena semuanya akan "dingin" seiring waktu.

Metafora "menggali kesadaran dan cinta tanah air" juga menarik untuk dianalisis. Kata "menggali" mengasosiasikan nasionalisme sebagai sesuatu yang sudah ada di kedalaman diri, menunggu untuk diaktifkan, bukan sebagai konstruksi sosial yang perlu dibangun dari nol. Hal ini memperkuat ideologi esensialisme kebangsaan yang menjadi fondasi wacana nasionalis Indonesia (Anderson, 2006).

### *Eufemisme*

Penggunaan eufemisme dalam pidato ini menunjukkan kesadaran Prabowo akan sensitivitas situasi pascapemilu. Ungkapan " *mungkin ada di antara kita yang tidak puas, yang kecewa*" digunakan untuk menggantikan realitas yang lebih keras seperti "kalah," "protes," atau "menolak hasil pemilu." Menurut Van Dijk (2008), eufemisme dalam wacana elit berfungsi untuk mengontrol persepsi publik dengan membingkai realitas negatif dalam bahasa yang lebih lunak dan dapat diterima.

Eufemisme "*pedas di telinga*" untuk menggambarkan kritik media juga merupakan strategi yang cerdas. Dengan menyebut kritik sebagai sesuatu yang "pedas di telinga," Prabowo mengakui keberadaan kritik sambil tetap menampilkan diri sebagai pemimpin yang terbuka dan toleran. Sebagaimana dicatat oleh Lestari (2022), strategi ini membangun citra "negara yang demokratis" tanpa harus mengakui secara eksplisit kesalahan atau kekurangan.

Hal yang paling signifikan adalah eufemisme dalam permohonan maaf: "*kurang pantas, kurang berkenan*." Frasa ini digunakan untuk menggantikan pengakuan atas kesalahan spesifik selama kampanye. Dalam analisis wacana kritis, strategi ini disebut sebagai "face-saving act" di mana penutur melakukan rekonsiliasi tanpa harus kehilangan muka atau mengakui kesalahan secara eksplisit (Brown & Levinson, 1987).

### *Presuposisi*

Presuposisi menjadi senjata paling ampuh dalam pidato ini untuk membangun legitimasi. Pernyataan "*Kita telah berhasil menjalankan proses demokrasi sebagaimana diamanatkan UUD*" mengandung asumsi bahwa pemilu berjalan sukses dan konstitusional—asumsi yang mungkin tidak sepenuhnya disetujui oleh semua pihak. Van Dijk (2015) menjelaskan bahwa presuposisi dalam wacana elit berfungsi untuk

menanamkan ideologi tertentu ke dalam kesadaran publik tanpa harus melalui proses argumentasi yang panjang.

Presuposisi "*Rakyat menuntut semua unsur pimpinan harus bekerja sama*" juga sangat strategis. Dengan menyatakan bahwa rakyat menuntut kolaborasi, Prabowo membangun mandat moral bagi agendanya sekaligus menutup ruang bagi oposisi yang ingin melanjutkan konflik. Sebagaimana dikemukakan oleh Fairclough (2013), klaim tentang "kehendak rakyat" sering digunakan dalam wacana politik untuk melegitimasi kebijakan tertentu dengan asumsi bahwa kebijakan tersebut mencerminkan aspirasi publik.

Presuposisi yang paling menarik adalah dalam pernyataan "*Saya akan bekerja untuk seluruh rakyat Indonesia, termasuk yang tidak memilih saya.*" Kalimat ini secara implisit mengakui adanya polarisasi elektoral, tetapi sekaligus membangun citra inklusif. Dengan kata lain, presuposisi ini mengakui realitas konflik sambil menawarkan resolusi yang menguntungkan penutur.

## **Analisis Dimensi Kognisi Sosial**

### ***Representasi Mental Kolektif Pasca-Pemilu***

Analisis terhadap kognisi sosial dalam pidato ini mengungkap bahwa Prabowo secara cermat merepresentasikan kondisi mental kolektif publik pasca-Pemilu 2024. Pernyataan "*kontestasi... cukup panjang, cukup lama, cukup menyita tenaga, pikiran... kita semua lelah*" menunjukkan kesadaran akan kelelahan politik yang dialami masyarakat. Menurut Van Dijk (2014), kognisi sosial merujuk pada representasi mental yang dimiliki bersama oleh anggota suatu kelompok atau masyarakat. Dalam konteks ini, Prabowo tidak hanya menyampaikan pesan, tetapi juga menunjukkan pemahamannya terhadap kondisi psikologis publik.

Temuan ini sejalan dengan penelitian Nur Budiman et al. (2022) tentang populisme di Indonesia yang menunjukkan bahwa tokoh politik sering memanfaatkan "kelelahan publik" sebagai modal untuk membangun legitimasi. Dengan mengakui kelelahan tersebut, Prabowo memposisikan dirinya sebagai pemimpin yang memahami dan merasakan apa yang dirasakan rakyat—sebuah strategi yang dalam literatur komunikasi politik disebut sebagai "emotional resonance" (Brader, 2006).

Representasi harapan akan persatuan juga menjadi bagian penting dari kognisi sosial yang dibangun. Pernyataan "*rakyat menuntut bahwa semua unsur pimpinan harus bekerja*

*sama, harus kolaborasi*" tidak hanya menggambarkan aspirasi publik, tetapi juga secara implisit membangun mandat bagi agenda rekonsiliasi yang ditawarkan. Sebagaimana dijelaskan oleh Mutz (2015) dalam studinya tentang deliberasi politik, klaim tentang "kehendak rakyat" sering digunakan untuk menutup ruang perdebatan dan memaksakan konsensus.

### ***Ideologi yang Diusung***

Analisis ideologis terhadap pidato ini mengungkap tiga pilar utama yang menjadi fondasi wacana Prabowo: nasionalisme, populisme, dan religiusitas inklusif. **Nasionalisme** direpresentasikan melalui penekanan pada identitas kebangsaan dan persatuan. Frasa "*kita tetap satu rumpun, satu keluarga besar, kita sama-sama anak bangsa Indonesia*" menjadi mantra yang diulang-ulang untuk membangun solidaritas nasional. Menurut Anderson (2006), nasionalisme adalah bentuk "komunitas terbayang" (imagined community) yang dibangun melalui narasi-narasi kebersamaan. Dalam konteks pascapemilu yang terpolarisasi, narasi nasionalisme menjadi perekat yang efektif untuk mengatasi perbedaan politik.

**Populisme** tercermin dari fokus yang intens pada "rakyat" sebagai pusat legitimasi. Istilah "rakyat" disebut berulang kali dalam berbagai konteks: "*berjuang untuk rakyat kita*," "*rakyat yang masih banyak mengalami kesusahan*," "*rakyat menuntut*." Menurut Mudde & Rovira Kaltwasser (2017), populisme adalah ideologi yang membagi masyarakat menjadi dua kelompok homogen: "rakyat murni" dan "elit korup." Dalam pidato ini, meskipun tidak secara eksplisit mengkonstruksi elit sebagai korup, terdapat seruan agar "*elit Indonesia harus bekerja sama*" yang secara implisit mengkritik elit yang selama ini sibuk dengan konflik.

**Religiusitas inklusif** menjadi pilar ketiga yang tidak kalah penting. Sapaan multireligi di awal dan akhir pidato menunjukkan pengakuan terhadap pluralitas agama di Indonesia. Dalam konteks politik Indonesia pasca-Reformasi, pencitraan sebagai pemimpin religius-inklusif menjadi modal politik yang sangat berharga (Barton, 2021).

### ***Representasi Kelompok dan Model Mental Penutur***

Analisis terhadap representasi kelompok dalam pidato ini menunjukkan pola yang konsisten dengan strategi rekonsiliasi. Rakyat direpresentasikan sebagai pihak yang berdaulat tetapi juga "menderita," sehingga membutuhkan kepemimpinan kuat. Lawan politik direpresentasikan sebagai mitra seperjuangan yang dihormati. Partai koalisi

direpresentasikan sebagai pendukung setia yang disebut satu per satu. Media direpresentasikan sebagai mitra kritis yang vital meskipun "pedas di telinga."

Yang paling signifikan adalah representasi diri penutur melalui model mental yang dibangun. Pengakuan "*Saya pernah berada di posisi anda*" menjadi kunci dalam membangun kredibilitas sebagai figur rekonsiliatif. Menurut Van Dijk (2014), model mental penutur mencakup pengetahuan, sikap, dan pengalaman yang memengaruhi produksi wacana. Dengan latar belakang sebagai mantan Danjen Kopassus, pengusaha, dan politisi yang pernah dua kali kalah dalam pilpres, Prabowo memiliki pengalaman unik yang dimobilisasi dalam pidato ini untuk membangun legitimasi.

## **Analisis Dimensi Konteks Sosial**

### ***Level Makro***

Analisis pada level makro mengungkap bahwa pidato ini tidak dapat dipisahkan dari struktur kekuasaan dan ideologi dominan dalam masyarakat Indonesia pasca-Pemilu 2024. Apresiasi Prabowo terhadap institusi negara seperti KPU, Bawaslu, DKPP, TNI-Polri, dan Presiden Jokowi menunjukkan upaya untuk mengukuhkan legitimasi institusional sekaligus membangun continuity discourse dengan pemerintahan sebelumnya.

Menurut Gramsci (1971), hegemoni tidak hanya dicapai melalui kekuatan, tetapi juga melalui konsensus dan kepemimpinan moral dan intelektual. Dalam konteks ini, pidato Prabowo dapat dibaca sebagai upaya membangun hegemoni dengan merangkul institusi-institusi negara dan elite politik yang ada. Hal ini sejalan dengan temuan Warburton & Aspinall (2019) tentang "demokrasi oligarkis" di Indonesia di mana transisi kekuasaan sering ditandai oleh kooptasi elite, bukan perubahan struktural yang fundamental.

Ideologi dominan yang direproduksi dalam pidato ini adalah ideologi pembangunan (developmentalisme) yang menjadi ciri khas rezim-rezim pasca-Orde Baru. Fokus pada pengentasan kemiskinan, penghapusan kelaparan, dan pemberantasan korupsi menunjukkan kontinuitas dengan wacana pembangunan yang selama ini mendominasi politik Indonesia (Hadiz & Robison, 2013).

### ***Level Meso***

Analisis pada level meso mengungkap bagaimana institusi-institusi tertentu direpresentasikan dan difungsikan dalam wacana. KPU direpresentasikan sebagai

penyelenggara sukses yang patut diapresiasi. Bawaslu dan DKPP direpresentasikan sebagai pengawas yang berhasil. TNI-Polri direpresentasikan sebagai penjaga keamanan yang andal. Partai politik direpresentasikan sebagai pilar demokrasi yang disebut satu per satu. Media direpresentasikan sebagai pilar demokrasi yang vital meskipun kadang kritis. Representasi ini tidak netral, tetapi sarat dengan fungsi ideologis. Dengan mengapresiasi institusi-institusi tersebut, Prabowo tidak hanya membangun legitimasi bagi dirinya, tetapi juga bagi sistem yang ada. Sebagaimana dicatat oleh Fairclough (2013), wacana elit sering berfungsi untuk mereproduksi struktur sosial yang ada dengan membingkainya sebagai sesuatu yang wajar, normal, dan patut diterima.

### ***Level Mikro: Interaksi Sosial dan Relasi Kuasa***

Pada level mikro, analisis berfokus pada bagaimana identitas sosial dan relasi kuasa dikonstruksi melalui interaksi simbolis dalam pidato. Penggunaan sapaan akrab "Mas" kepada Anies dan Muhaimin, sementara kepada Ganjar dan Mahfud menggunakan sapaan formal "Pak" dan "Prof," menunjukkan nuansa relasi yang berbeda. Hal ini dapat diinterpretasikan sebagai strategi untuk membangun kedekatan khusus dengan pasangan 01 yang dianggap sebagai lawan utama.

Relasi kuasa dengan rakyat dikonstruksi melalui bahasa pelayanan: "*Saya akan bekerja untuk seluruh rakyat Indonesia.*" Ini memposisikan Prabowo sebagai abdi negara, bukan penguasa. Relasi kuasa dengan institusi dikonstruksi melalui ucapan terima kasih dan penghormatan, yang menunjukkan pengakuan atas otoritas institusi tersebut.

### ***Pidato sebagai Strategi Hegemonik***

Berdasarkan analisis integratif terhadap ketiga dimensi Van Dijk, dapat disimpulkan bahwa pidato perdana Prabowo Subianto berfungsi sebagai strategi hegemonik yang kompleks untuk mengonsolidasikan kekuasaan pasca-Pemilu 2024. Pada level teks, pidato ini dikonstruksi melalui makrostruktur rekonsiliasi yang diwujudkan melalui strategi retorik seperti netralisasi polaritas, metafora keluarga, eufemisme, dan presuposisi. Pada level kognisi sosial, pidato ini merepresentasikan mentalitas kolektif pasca-pemilu—keletihan politik dan aspirasi persatuan—serta mengusung ideologi nasionalis-populis. Pada level konteks sosial, pidato ini beroperasi dalam situasi polarisasi dan berfungsi untuk meredam resistensi, membangun legitimasi, dan memperluas basis dukungan.

Sebagaimana dikemukakan oleh Van Dijk (2008), kekuasaan dalam masyarakat modern tidak hanya dijalankan melalui koersi, tetapi juga melalui kontrol atas wacana dan produksi kesadaran. Pidato Prabowo adalah contoh sempurna bagaimana seorang pemimpin politik menggunakan bahasa secara strategis untuk membentuk persepsi, memenangkan hati, dan mengkonsolidasikan dukungan. Dalam konteks demokrasi elektoral Indonesia, kemampuan untuk memobilisasi alat-alat linguistik untuk tujuan politik menjadi keterampilan yang tak kalah penting dari kemampuan mengelola pemerintahan itu sendiri.

Penelitian ini, dengan demikian, tidak hanya mengungkap strategi wacana dalam pidato Prabowo, tetapi juga berkontribusi pada pemahaman yang lebih luas tentang bagaimana kekuasaan direproduksi melalui bahasa dalam konteks politik Indonesia kontemporer.

## **SIMPULAN**

Berdasarkan analisis wacana kritis model Teun A. van Dijk terhadap pidato perdana Prabowo Subianto pasca-penetapan sebagai pemenang Pemilu Presiden 2024, penelitian ini mengungkap tiga temuan utama yang merepresentasikan strategi wacana rekonsiliasi dan legitimasi kekuasaan.

*Pertama*, pada dimensi struktur teks, pidato Prabowo dikonstruksi melalui makrostruktur yang bertumpu pada tema rekonsiliasi nasional dan ajakan kolaborasi pascakontestasi. Tema besar ini diwujudkan melalui serangkaian strategi retorik yang terstruktur, meliputi: (a) netralisasi polaritas *ingroup-outgroup* melalui narasi empatik dan pengakuan pengalaman pribadi sebagai "yang pernah kalah"; (b) penggunaan metafora keluarga dan kebangsaan yang membingkai perbedaan politik sebagai persoalan internal yang harus diselesaikan secara kekeluargaan; (c) pemanfaatan eufemisme untuk melunakkan realitas konfliktual pascapemilu; serta (d) presuposisi strategis yang menanamkan asumsi tentang legitimasi proses demokrasi dan mandat rakyat bagi agenda rekonsiliasi. Pada level superstruktur, pidato ini mengikuti skema klasik namun dengan penempatan elemen-elemen strategis, terutama penghormatan kepada lawan politik yang disebut sebelum partai koalisi pendukung. Pada level struktur mikro, analisis mengungkap bagaimana pilihan kata, metafora, eufemisme, dan presuposisi bekerja secara sinergis untuk membentuk realitas yang diinginkan penutur.

*Kedua*, pada dimensi kognisi sosial, pidato ini merepresentasikan mentalitas kolektif publik pasca-Pemilu 2024, terutama keletihan politik dan aspirasi akan persatuan. Representasi ini dibangun melalui pengakuan eksplisit atas keletihan publik serta klaim bahwa rakyat menuntut kolaborasi dari semua unsur pimpinan. Dari aspek ideologis, pidato ini mengusung tiga pilar utama: (a) nasionalisme, yang direpresentasikan melalui penekanan pada identitas kebangsaan dan persatuan sebagai solusi atas polarisasi; (b) populisme, yang tercermin dari fokus intens pada "rakyat" sebagai pusat legitimasi; dan (c) religiusitas inklusif, yang diwujudkan melalui sapaan multireligi di awal dan akhir pidato. Analisis terhadap model mental penutur mengungkap bagaimana latar belakang Prabowo sebagai mantan Danjen Kopassus, pengusaha, dan politisi yang pernah dua kali kalah dalam pilpres dimobilisasi untuk membangun kredibilitas sebagai figur rekonsiliatif. Representasi kelompok dalam pidato ini menunjukkan pola yang konsisten: rakyat direpresentasikan sebagai pihak yang berdaulat tetapi juga "menderita", lawan politik sebagai mitra seperjuangan yang dihormati, partai koalisi sebagai pendukung setia, dan media sebagai mitra kritis yang vital.

*Ketiga*, pada dimensi konteks sosial, pidato ini berfungsi sebagai strategi hegemonik dalam situasi polarisasi pascapemilu. Pada level makro, pidato ini mengukuhkan legitimasi institusional melalui apresiasi terhadap KPU, Bawaslu, DKPP, TNI-Polri, dan Presiden Jokowi, sekaligus membangun *continuity discourse* dengan pemerintahan sebelumnya. Ideologi pembangunan (*developmentalisme*) direproduksi sebagai ideologi dominan yang menjadi fondasi kebijakan ke depan. Pada level meso, representasi institusi-institusi negara dalam pidato ini berfungsi untuk mereproduksi struktur sosial yang ada dengan membingkainya sebagai sesuatu yang wajar, normal, dan patut diterima. Pada level mikro, analisis interaksi sosial mengungkap bagaimana identitas "kami" sebagai pemenang dan "mereka" sebagai lawan dikonstruksi, namun kemudian dinetralkan melalui strategi-strategi inklusif. Relasi kuasa dengan rakyat dikonstruksi melalui bahasa pelayanan, sementara relasi kuasa dengan institusi dikonstruksi melalui ucapan terima kasih dan penghormatan.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa pidato perdana Prabowo Subianto bukan sekadar pernyataan kemenangan seremonial, melainkan sebuah praktik diskursif kompleks yang berfungsi sebagai instrumen strategis untuk: (1) menetralkan konflik pascapemilu melalui narasi rekonsiliasi dan ajakan kolaborasi; (2) membangun

legitimasi politik sebagai pemimpin yang sah dan inklusif; (3) mengamankan dukungan politik dari berbagai elemen bangsa; dan (4) membingkai agenda pemerintahan yang akan datang dalam bingkai populis yang berfokus pada kesejahteraan rakyat. Bahasa, dalam konteks ini, tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai arena pertarungan simbolik di mana kekuasaan direproduksi, legitimasi dibangun, dan konsensus diciptakan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Mas'udi, H., & Al-A'mery, A. (2021). Fairclough and van Dijk models of critical discourse analysis. *Kufa Journal of Arts*, \*1\*(48), 437-458. <https://doi.org/10.36317/kaj/2021/v1.i48.537>
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). Verso. (Original work published 1983)
- Barton, G. (2021). *Indonesia's Islamic revolution: Piety and power*. Cambridge University Press.
- Brader, T. (2006). *Campaigning for hearts and minds: How emotional appeals in political ads work*. University of Chicago Press.
- Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press.
- Chilton, P. (2004). *Analysing political discourse: Theory and practice*. Routledge.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage Publications.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed.). Sage Publications.
- Eriyanto. (2021). *Analisis wacana: Pengantar analisis teks media*. PT LKiS Pelangi Aksara.
- Fairclough, N. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language* (2nd ed.). Routledge. (Original work published 1995)
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell-Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Hadiz, V. R., & Robison, R. (2013). The political economy of oligarchy and the reorganization of power in Indonesia. *Indonesia*, \*96\*(1), 35-57. <https://doi.org/10.1353/ind.2013.0019>
- Huda, S., & Huda, S. (2018). Analisis teks media. *Zenodo*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2582231>
- Indriyawati, L., & Hudiyono, Y. (2023). Analisis wacana kritis model Van Dijk pada berita online pencucian uang pejabat. *JBSI: Jurnal Bahasa dan Sastra*

- Indonesia*, \*3\*(1), 45-58. <https://doi.org/10.47709/jbsi.v3i01.2298>
- Isnaini, I. (2020). Koalisi partai politik dalam sistem pemerintahan presidensial Indonesia. *CIVICUS: Pendidikan-Penelitian-Pengabdian Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, \*8\*(1), 45-52. <https://doi.org/10.31764/civicus.v8i1.1920>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press. (Original work published 1980)
- Lestari, M. (2022). Konstruksi ideologi dan citra politik di balik naskah pidato kepresidenan pertama Joko Widodo. *Kongres Internasional Masyarakat Linguistik Indonesia*, 245-258. <https://doi.org/10.51817/kimli.vi.52>
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Mutz, D. C. (2015). *Hearing the other side: Deliberative versus participatory democracy*. Cambridge University Press.
- Nur Budiman, B., Dewi Safitri, B., Rizki Putriga, B., & Julietta Imanuella Wicaksono, V. (2022). Populisme: Konsekuensi dari stagnasi politik dan demokrasi di Indonesia. *Jurnal PolGov*, \*4\*(1), 45-78. <https://doi.org/10.22146/polgov.v4i1.3916>
- Prabowo Subianto. (2024, Maret). *Pidato perdana Prabowo Subianto pasca-penetapan sebagai presiden terpilih Republik Indonesia* [Video pidato]. Aula Komisi Pemilihan Umum, Jakarta. <https://www.youtube.com/watch?v=qJFwZzYoyZk>
- Tuty Mutiah, A., Yuda Triantanto, A., Dharma Suriyanto, A., Hardian, A., Kurniawan, F., Albar Pane, I., Fitri, S., & Imron Hamid, A. (2023). Framing media online pada kontestasi "All the President's Men" dan koalisi besar jelang Pilpres 2024. *NIVEDANA: Jurnal Komunikasi dan Bahasa*, \*4\*(1), 78-95. <https://doi.org/10.53565/nivedana.v4i1.816>
- Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. Sage Publications.
- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. Palgrave Macmillan.
- Van Dijk, T. A. (2014). *Discourse and knowledge: A sociocognitive approach*. Cambridge University Press.
- Van Dijk, T. A. (2015). Critical discourse analysis. In D. Tannen, H. E. Hamilton, & D. Schiffrin (Eds.), *The handbook of discourse analysis* (2nd ed., pp. 466-485). Wiley-Blackwell.
- Warburton, E., & Aspinall, E. (2019). Explaining Indonesia's democratic regression: A comparative perspective. *Asian Survey*, \*59\*(6), 1085-1108. <https://doi.org/10.1525/as.2019.59.6.1085>

## **RAGAM BAHASA PADA *PODCAST YOUTUBE* DENNY SUMARGO “PANDAWARA GROUP”**

Kiki Reski Wulandari<sup>1</sup>, Ita<sup>2</sup>,

<sup>1,2,3</sup> Universitas Halu Oleo

[reskiwulandarikiki@uho.ac.id](mailto:reskiwulandarikiki@uho.ac.id)

### ***Abstract***

*This research aims to identify the language varieties that exist in Denny Sumargo's YouTube Podcast with Pandawara Group guest stars. This research is a type of field research. The method used is descriptive qualitative. The object of this research is Denny Sumargo's YouTube Podcast. The data collection techniques and note-taking techniques. From the results of data analysis, researchers found several language varieties in Denny Sumargo's YouTube Podcast with Pandawara Group guest stars, namely colloquial, dialect, spoken and familiar language varieties. The number of colloquial language varieties is:9, dialect language:2, familiar language varieties:3 and official variety 2.*

***Keyword: language varieties, podcast, Pandawara Group.***

## **PENDAHULUAN**

Bahasa merupakan alat komunikasi yang bersifat dinamis, arbitrer (mana suka), manusiawi, bervariasi, bahasa telah menjadi alat untuk berkomunikasi antarsesama manusia dan bahasa yang dimiliki manusia dapat berbeda-beda antarsatu dan yang lainnya. Chaer (2012:33), berpendapat bahwa bahasa berupa sistem, berbentuk lambang, berbentuk bunyi, bersifat arbitrer, bermakna, konvensional, unik, universal, produktif, bervariasi, dinamis, dan manusiawi, digunakan sebagai alat komunikasi yang memiliki ciri-ciri khusus yang membedakannya dengan bahasa yang dimiliki oleh makhluk ciptaan Tuhan yang lain. Bahasa bukan hanya bersifat secara individual yang hanya dapat dipahami dan dipakai oleh penutur saja, namun penggunaan bahasa harus dapat dipahami oleh penutur dan mitra tutur. Selain pemahaman yang perlu ditekankan, bahasa juga memiliki keragaman yang dikenal dengan istilah ragam bahasa.

Ragam bahasa adalah variasi atau bentuk berbeda dari suatu bahasa yang digunakan sebuah bentuk dari sebuah yang timbul karena adanya kondisi dan letak penggunaan bahasa. Penggunaan ragam bahasa diaplikasikan berdasarkan topik dibicarakan, hubungan pembicara, lawan bicara dan sarana dalam percakapan. Ragam bahasa yang terjadi bukan hanya dapat dilihat secara langsung, namun ragam bahasa juga dapat dilihat atau didapatkan dalam media sosial salah satunya pada *YouTube*. *YouTube* adalah sebuah aplikasi atau situs *web*, yang dapat menampilkan, mengunggah atau menonton video. Di dalam *YouTube* telah tersaji ribuan konten baik konten dalam negeri maupun luar negeri baik *publik figur* maupun yang bukan *publik figur* yang memungkinkan kita mengetahui adanya sebuah ragam bahasa seperti pada *Podcast YouTube Denny Sumargo*.

Denny Sumargo adalah seorang *publik figur* yang mendirikan sebuah *Podcast YouTube* pada 30 Agustus 2020 dengan jumlah subscriber 6,01 juta dalam *podcast YouTube*-nya telah terdapat 309 video. Denny Sumargo selalu menghadirkan bintang tamu yang tengah ramai diperbincangkan atau tengah viral. Selain itu, *Podcast Denny Sumargo* kerap kali muncul atau viral di beranda *TikTok* hal itulah yang membuat kepopuleran *Podcast Denny Sumargo* menambah, dalam *Podcast-Nya Denny Sumargo* menghindari *Podcast-nya* hanya dijadikan tempat adanya gibah, Ia tidak hanya ingin mengulik masalah dari bintang tamu yang di wawancarainya akan tetapi Ia juga berusaha membantu memberikan solusi sehingga penonton juga dapat mengambil hikmah cerita dari berbagai bintang tamu yang ada dalam *Podcast Denny Sumargo*, salah satu bintang tamu yang telah diundang adalah Pandawara Group.

Pandawara Group adalah sebuah grup yang beranggotakan lima orang anak muda yakni Gilang Rahma, Ikhsan Destian, Muhammad Rifqi, Rafly Pasya dan Agung Permana. Pandawara Group terbentuk pada tahun 2022, dengan jumlah pengikut 8,4 juta pada media sosial *Tik Tok* dan 2,5 juta pengikut di *Instagram*. Awal mula terbentuknya Pandawara Group ini dikarenakan mereka berlima menjadi dampak dari permasalahan sampah yang terjadi akibat banjir. Hal itulah yang memotivasi para personil Pandawara Group dalam melakukan kegiatan bersih-bersih di beberapa titik yang ada di Indonesia, sekiranya mereka telah melakukan pembersihan sungai di 80 lokasi. Karena aksi bersih-bersih yang dilakukan Pandawara Group menjadi viral di media sosial, sehingga Pandawara Group diundang di berbagai acara TV salah satunya pada *podcast*. Selain di

undang pada *Podcast* Denny Sumargo Pandawara Group juga telah melakukan wawancara di *podcast* lain, yakni pada @kasisolusi dan @tonightshow namun terdapat perbedaan antarsesama *podcast*.

Pada *podcast* @kasisolusi mereka menggunakan ragam kolokial dan juga terkadang menggunakan bahasa akrab sementara itu pada *podcast* @tonightshow, pembicaraan mereka tidak begitu berfokus terhadap Pandawara Group akan tetapi ke hal lain juga yang di luar dari perihal Pandawara Group. Para pembawa acara terkesan membahas sesuatu yang mengandung lelucon di luar dari aktivitas Pandawara Group, terdapat bahasa kolokial dan dialek. Sedangkan pada *podcast* Denny Sumargo, dengan bintang tamu Pandawara Group mereka menggunakan ragam bahasa selain kolokial dan juga pembahasan mereka fokus kepada aktifitas Pandawara Group.

Berdasarkan observasi pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group, maka diperoleh data sebagai berikut;

- Denny Sumargo : “Setelah kalian bersih-bersih disekitaran kalian apakah sampah di sekitaran kalian berkurang?”  
Gilang Rahma : “Tidak sama sekali”  
Denny Sumargo : “Lah sia sia udah berhenti aja”.  
(*Podcast YouTube* Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Pada percakapan antara Denny Sumargo dan salah satu personil Pandawara Grup, yakni Gilang rahma menunjukkan adanya bentuk ragam bahasa kolokial. Pada tuturan Denny Sumargo, “Lah, udah berhenti aja”. Pada kata “udah”, kata tersebut merupakan penanda kolokial. Asal kata dari “udah” adalah “sudah”, yang terbentuk dari penghilangan konsonan /s/, hal tersebut menyebabkan terjadinya ragam bahasa kolokial. Pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group, kata “sudah” merupakan sebuah kata keterangan yang digunakan pada yang bukan kata benda, akan tetapi digunakan pada kata kerja dan kata sifat. Sebagaimana yang dikatakan oleh Denny Sumargo, dimana kata “sudah” menjadi keterangan untuk kata kerja berhenti.

Selain itu, Denny Sumargo juga mengucapkan kata “aja”, yang merupakan ragam bahasa kolokial. Kata “aja” berasal dari kata “saja” yang terbentuk dari penghilangan konsonan /s/. Kata “saja” merupakan sebuah kata yang memberikan keterangan pada kata lain yang bukan kata benda, akan tetapi untuk kata kerja dan kata sifat. Sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Denny Sumargo pada *Podcast YouTube-nya* bahwa Denny Sumargo menyuruh Pandawara Group untuk berhenti saja. Kata “saja” dipergunakan

oleh Denny Sumargo sebagai kata keterangan untuk kata kerja sebelumnya yaitu “berhenti”

Berdasarkan penjelasan yang telah dipaparkan, peneliti memiliki ketertarikan dalam *Podcast* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group. Mereka yang berprofesi sebagai *publik figur* cenderung akan menggunakan ragam bahasa kolokial atau biasa dikenal dengan ragam bahasa khas seperti kata *enggak*, *udah*, *gapapa* dan lain sebagainya. Sedangkan pada penelitian ini akan mendeskripsikan ragam bahasa yang digunakan di *Podcast* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group tentunya terdapat ragam bahasa yang terjadi dalam *Podcast* tersebut.

Penelitian ini menggunakan teori kebahasaan yang berfokus pada ragam bahasa, yaitu teori Chaer & Agustina, (2010:62). Teori ini membagi keragaman bahasa, dalam empat bentuk yaitu segi penutur, segi pemakaian, segi keformalan dan segi sarana. Ragam bahasa dari segi penutur adalah ragam bahasa yang berhubungan dengan pembicara. Ragam bahasa dari segi pemakaian menurut Nababan (dalam Chaer & Agustina, 2010: 68) menyatakan ragam bahasa dari segi penggunaan, pemakaian atau fungsinya. Ragam bahasa dari segi sarana terbagi menjadi dua, yaitu ragam bahasa lisan dan ragam bahasa tulis. Ragam bahasa lisan adalah bahasa yang diucapkan langsung oleh penuturnya kepada pendengar atau lawan bicaranya. Sedangkan ragam bahasa tulis adalah cara berkomunikasi dalam bentuk tertulis atau tulisan dengan memfokuskan pada penempatan dan baca dan ejaan yang benar. Terakhir yaitu ragam bahasa dari segi keformalan yaitu ragam bahasa formal, ragam bahasa yang mengacu pada interaksi sosial yang dilakukan oleh kelompok yang jauh berbeda atau penutur yang heterogen baik ditinjau dari segi waktu, tempat, situasi atau penggunaan yang disebabkan oleh aktifitas tindakan.

Berdasarkan penjelasan di atas maka yang menjadi permasalahan pada penelitian ini adalah “Bagaimanakah jenis-jenis ragam bahasa yang digunakan dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu “Pandawara Group?”, diharapkan melalui penelitian ini maka, akan menjawab permasalahan yang ada.

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian deskriptif kualitatif. Metode deskriptif kualitatif berfokus pada pemahaman yang mendalam, kualitatif berusaha menggambarkan sebuah fenomena secara detail, dengan melibatkan pengumpulan data baik berupa kata-kata, gambar atau audio yang dianalisis. Penelitian deskriptif kualitatif digunakan untuk mendeskripsikan ragam bahasa yang ada

dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group. Jenis penelitian yang digunakan adalah lapangan adalah penelitian yang berfokus mengamati dengan melakukan observasi langsung terhadap topik yang digunakan, dengan tujuan menunjukkan ragam bahasa apa yang terdapat dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group

Data pada penelitian ini berupa tuturan yang berbentuk kata, frasa, klausa dan kalimat yang mengandung unsur ragam bahasa pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dan para personil Pandawara Group di dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo. Sumber data dalam penelitian ini, bersumber dari *Podcast YouTube* Denny Sumargo. Adapun durasi di dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group ialah 35 menit, 32 detik.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada hasil penelitian ini, dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group, terdapat beberapa ragam bahasa yang digunakan yaitu ragam bahasa dari segi pemakaiannya yakni kolokial, ragam bahasa dari segi penutur yakni dialek dan ragam bahasa dari segi keformalan yakni akrab dan resmi,

### Ragam Bahasa Dari Segi Pemakaian

#### *Ragam Kolokial*

Ragam bahasa kolokial adalah ragam bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari hanya saja ragam bahasa ini, tidak digunakan oleh semua orang. Ragam bahasa kolokial ini cenderung digunakan oleh orang yang berprofesi sebagai *publik figur*, ciri khas dari bahasa kolokial ini yaitu memperpendek kata atau melakukan perubahan pada kata. Sesuai yang dikemukakan oleh Partridge (dalam *The Encyclopedia Americana*) bahwa salah satu bentuk kolokial adalah pemenggalan kata bentuk kata baru yang dibentuk dengan memperpendek kata aslinya.

#### **Data 1**

Denny Sumargo : “Jadi, Pandarawa yah”?  
Personil Pandawara Group : “Pandawara”  
Denny Sumargo : “Guekan taunya kalian dari Tik-Tok ramai sekali gue di tag in, gue langsung aja, gue mau **nanya** kenapa namanya bisa Pandawara Group?”

(*Podcast YouTube* Denny Sumargo :14 Juni 2023).

Percakapan pada data 1, menunjukkan adanya bentuk ragam bahasa kolokial berupa pemenggalan kata pada percakapan antara Denny Sumargo dan salah satu personil Pandawara Group yakni Gilang Rahma. Pada tuturan Denny Sumargo, “Gue mau nanya kenapa namanya bisa Pandawara Group”

Denny Sumargo mengucapkan kata “*nanya*” kata tersebut mengalami pemenggalan kata, dimana kata seharusnya adalah “*bertanya*”. Hilangnya kata /ber/ yang merupakan sebuah penanda terjadinya pemenggalan kata. Meskipun demikian arti dari kata “*nanya*” dan “*bertanya*”, tidak akan mengubah arti. Menurut KBBI, kata tersebut sama-sama merujuk terhadap sebuah keinginan untuk bertanya.

## Data 2

Denny Sumargo : “Setelah kalian bersih-bersih disekitaran kalian apakah sampah di sekitaran kalian berkurang?”

Gilang Rahma : “Tidak sama sekali”

Denny Sumargo : “Lah sia sia **udah** berhenti **aja**”.

(*Podcast YouTube* Denny Sumargo :14 Juni 2023).

Percakapan pada data 2, menunjukkan adanya bentuk ragam bahasa kolokial. Pada percakapan antara Denny Sumargo dan salah satu personil Pandawara Group yakni Gilang Rahma. Pada tuturan Denny Sumargo, “Lah, udah berhenti aja”. Pada kata “*udah*”, kata tersebut merupakan penanda kolokial. Asal kata dari “*udah*” adalah “*sudah*”, yang terbentuk dari penghilangan konsonan /s/ hal itu yang mengakibatkan terjadinya ragam bahasa kolokial. Pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu Pandawara Group, kata “*sudah*”. Menurut KBBI, merupakan sebuah kata keterangan yang digunakan pada yang bukan kata benda, akan tetapi pada kata kerja dan kata sifat. Sebagaimana yang dikatakan oleh Denny Sumargo, dimana kata sudah menjadi keterangan untuk kata kerja berhenti.

Selain itu, Denny Sumargo juga mengucapkan kata “*aja*”, yang merupakan ragam bahasa kolokial. Kata “*aja*” berasal dari kata “saja” yang terbentuk dari penghilangan konsonan /s/. Kata “*saja*”. Menurut KBBI, merupakan sebuah kata yang memberikan keterangan pada kata lain yang bukan kata benda, akan tetapi untuk kata kerja dan kata sifat. Sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Denny Sumargo pada *Podcast YouTube-nya* bahwa Denny Sumargo menyuruh Pandawara Group untuk berhenti saja.

Kata “*saja*” dipergunakan oleh Denny Sumargo sebagai kata keterangan untuk kata kerja sebelumnya yaitu “*berhenti*”.

### Data 3

Denny Sumargo : “Nah, yang gue penasaran awal mulanya kalian?”

Gilang Rahma : “Awal mulanya **tuh**, jadi itu kegiatan kita sebelum di konten pun kita udah melakukan kegiatan tersebut kak, karena emang kitapun berlima kebetulan korban dari masalah sampah”.

Denny Sumargo : “**Gimana** maksudnya?”

Gilang Rahma : “Banjir sampai masuk rumah”.

(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Percakapan pada data 3, pada kata “*tuh*” yang diucapkan oleh Gilang Rahma merupakan sebuah penanda kata kolokial. Kata “*tuh*” digunakan sebagai bentuk penunjuk, kata “*tuh*” merupakan kata yang berasal dari “*itu*”. Menurut KBBI, kata itu adalah sebuah kata penunjuk bagi benda, waktu, peristiwa, dan lain sebagainya. Pada kata “*itu*” terjadi perubahan kata dengan melakukan penghilangan fonem /i/ di awal kata dan adanya penambahan konsonan /h/ di akhir kata.

Selain itu, Denny Sumargo mengatakan “*gimana*”. Kata “*gimana*” adalah kata kolokial. Kata “*gimana*” merupakan kata yang berasal dari kata “*bagaimana*” terjadi pemenggalan kata yakni dengan menghilangkan kata di awal yakni “*ba*” dan vokal /a/ setelah konsonan /g/ sehingga terbentuklah kata baru menjadi “*gimana*”. Menurut KBBI, kata bagaimana merupakan kata tanya untuk menanyakan sebuah cara, perbuatan, kejadian, perasaan, meminta pendapat dari kawan bicara, dan menanyakan penilaian atas suatu gagasan.

### Data 4

Denny Sumargo: “Itu ada yang nanya di (komunitas) *community* gue katanya ini ada yang biayain?”

Rafly Pasya : “Awalnya kita patungan-patungan doang, berlima”

Denny Sumargo : “Patungan pertama berapa?”

Gilang Rahma : “400 ribu/orang, terus dikolektif beli *trashbag, glof*, biaya **ngangkut** ke TPS, mobil *pick-up*, bensin”.

(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Pada data 4, tuturan Gilang Rahma, “400 ribu/orang, terus dikolektif beli *trash bag, glof*, biaya ngangkut ke TPS, mobil *pick-up*, bensin”. Terdapat kata “*ngangkut*”

yang termasuk ke dalam kolokial kata “*ngangkut*” sendiri berasal dari kata “*mengangkut*”, telah terjadi pemenggalan kata yakni penghilangan konsonan /m/ dan fonem /e/. Menurut KBBI, kata “*mengangkut*” merupakan sebuah kata kerja yakni mengangkat, membawa, memuat atau mengirimkan. Sebagaimana yang telah dikatakan oleh Gilang Rahma “biaya ngangkut ke (Tempat Pembuangan Sampah) TPS”, yang berarti adalah “biaya untuk mengangkut sampah ke tempat pembuangan sampah”.

#### Data 5

Denny Sumargo : “Terus hal unik apalagi yang pernah kalian temukan?”  
Muhammad Rifky : “Ada di suatu tempat kita lagi bersihin, terus adawarga nih yang keluar, ada warga yang lihatkan jadi malah bukan **ngebantuin** kak, malah tambah **nyuruh** kita”.

(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2022)

Terdapat kata yang mengalami perubahan dari kata aslinya yakni kata “*ngebantuin*” dan “*nyuruh*” yang termasuk merupakan ragam bahasa kolokial. Kata “*ngebantuin*” yang diucapkan Muhammad Rifki, dimana kata “*ngebantuin*” berasal dari kata “*membantu*”. Menurut KBBI, kata “*membantu*” adalah kata kerja untuk memberikan sebuah bantuan baik berupa tenaga dan lainnya. Kata “*membantu*” telah mengalami perubahan kata yakni penghilangan konsonan /m/ dan penambahan /nge/ di depan dan /in/ di belakang pada “*ngebantuin*”.

Pada kata “*nyuruh*” berasal dari kata “*menyuruh*”. Menurut KBBI, kata “*menyuruh*” adalah sebuah perintah untuk melakukan sesuatu. Kata “*menyuruh*” telah mengalami perpendekkan kata, kata “*menyuruh*” ke kata “*nyuruh*” yakni penghilangan konsonan /m/ dan vokal /e/. Meskipun demikian, kata *ngebantuin*”, dan kata “*nyuruh*” telah mengalami perubahan kata yakni perpendekkan kata atau penghilangan vokal dan konsonan tetap mempunyai arti yang sama dengan kata “*membantu*” dan “*menyuruh*”.

#### Data 6

Gilang Rahma :”Berhenti kak, jelas berhenti karena air **enggak** jalan-jalan gara-gara sampah, sering banget ngelihat orang-orang kita ngebersihin dari jarak 10 meter di jarak kita membersihkan tuh mereka lempar sampah”  
Rafly Pasya :”Padahal tau kita lagi ngebersihin gitu”.

(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Percakapan pada data 6, telah terdapat ragam bahasa kolokial yang digunakan oleh Gilang Rahma, yakni pada kata “*enggak*”. Kata “*enggak*” berasal dari kata “*tidak*”. Menurut KBBI, kata “*tidak*” adalah sebuah pernyataan untuk menyatakan pengingkaran, penyangkalan atau penolakan. Pada kata “*tidak*” telah terjadi perubahan atau penghilangan dari kata “*tidak*” menjadi kata “*enggak*”, telah terjadinya penghilangan vokal /i/ yang diganti dengan konsonan /n/ konsonan /t/ diganti dengan vokal /e/ dan konsonan /d/ diganti dengan konsonan /g/. Meskipun demikian, perubahan atau penyebutan kata yang terjadi tidak akan merubah arti dari kata dimana kata “*tidak*” dan “*enggak*” kedua kata sama-sama merujuk kepada kata keterangan.

#### Data 7

Denny sumargo : “Siapa yang duluan **ngajak** nyemplung?”  
Ikhsan Destian : “kesepakatan, kesepakatan kita berlima itu untuk mulai kegiatannya cuman tercetusnya itu dari Gilang”.

Pada data 7, percakapan antara Denny Sumargo dan Ikhsan Destian terdapat ragam bahasa kolokial yang digunakan oleh Denny Sumargo yakni pada kata “*ngajak*”. Kata “*ngajak*” berasal dari kata “*mengajak*”, menurut (Kamus Besar Bahasa Indonesia) KBBI, arti dari kata “*mengajak*” adalah meminta, menyuruh, dan ikut serta. Kata “*mengajak*” telah mengalami perubahan kata atau perpendekkan kata yakni penghilangan prefiks “me” sehingga terbentuklah kata baru yakni kata “*ngajak*”. Meskipun telah terjadi perubahan kata dari kata “*mengajak*” menjadi kata “*ngajak*” arti keduanya tetap sama yakni meminta, menyuruh dan ikut serta yang berfungsi sebagai kata kerja.

#### Data 8

Ikhsan Destian : “Putar baliklah Gilang, tiba-tiba dari arah sini ada motor yang sengaja **nabrakin** padahal itu enggak kena dia **ngejatuhin** diri”.

Pada data 8, terdapat ragam bahasa kolokial yang diucapkan oleh Ikhsan Destian yakni pada kata “*nabrakin*” dan “*ngejatuhin*”. Kata “*nabrakin*” berasal dari kata “*tabrak*”, menurut (Kamus Besar Bahasa

Indonesia) KBBI arti dari kata “*tabrak*” adalah sentuh antarmuka dua benda dari arah yang berlawanan. Kata “*tabrak*” telah mengalami perubahan kata yakni penghilangan konsonan /t/ yang diganti oleh konsonan /n/ dan penambahan imbuhan di

akhir “in”. Sehingga terbentuklah kata baru “*nabrakin*”. Meskipun demikian kata “*nabrakin*” dan kata “*tabrak*” tetap mempunyai arti yang sama hanya saja “*nabrakin*” bentuk informal dari “*tabrak*”.

Selain itu, Ikhsan Destian juga mengucapkan kata “*ngejatuhin*” yang menjadi penanda bahasa kolokial. Kata “*ngejatuhin*” berasal dari kata “*menjatuhkan*”, menurut (Kamus Besar Bahasa Indonesia) arti dari kata “*menjatuhkan*”, kata “*menjatuhkan*” telah mengalami perubahan kata atau pemenggalan kata yakni penghilangan imbuhan awal “me” diganti menjadi imbuhan awal “ng”, dan juga penghilangan konsonan /n/ yang diganti dengan vokal /e/.

#### **Data 9**

Denny Sumargo : “Kamu dihajar?”  
Gilang Rahma : “Pakai barang mereka pun berhenti  
**mukulin** saya tuh karena mereka kira saya mati”.

Pada data 9, percakapan antara Denny Sumargo dan Gilang Rahma terdapat kata “*mukulin*” sebagai penanda bahasa kolokial. Kata “*mukulin*” berasal dari kata “*memukuli*”, menurut (Kamus Besar Bahasa Indonesia) KBBI arti dari kata “*memukuli*” adalah memukul dan menghajar. Kata “*memukuli*” telah mengalami perubahan kata yakni penghilangan imbuhan awal “me” dan penambahan vokal /i/ di akhir sehingga terbentuklah kata baru yakni “*mukulin*”. Kata “*mukulin*” adalah bentuk informal dari kata “*memukul*”.

### **Ragam Bahasa Dari Segi Penutur**

#### ***Ragam Dialek***

Ragam dialek adalah bahasa dari sekelompok penutur yang jumlahnya relatif, yang berada pada satu daerah yang sama, wilayah ataupun area tertentu. Dalam artian ragam dialek adalah sebagai sebuah penanda dari suatu masyarakat dia berada dari daerah yang nama.

#### **Data 10**

Denny Sumargo : “Ada beberapa, kalau kita kan kalau di  
komplek atau apa kita bisa bayar yah tapi kayaknya ada  
beberapa orang entah itu kemampuan finansialnya,  
kemampuan ekonomi entah mereka ga mau ngeluarin  
uang atau kadang dibakar juga, gimana kalau dia di  
lingkungannya enggak tau mau buang sampah”  
Agung Permana : “Kita pernah melakukan *clean up* jauh dari

Kota Bandung itu, biasanya kalau kita selesai *clean up* kita tanya warga untuk menanyakan (Tempat Pembuangan Sampah) TPS karena kita bukan orang di wilayah sana, terus kita tanya sama warga, pak punten (Tempat Pembuangan Sampah) TPS **caket** di mana? (Tempat Pembuangan Sampah) TPS yang dekat di mana, terus bapaknya jawab **oh senah tak aya pali dia mah tebih kudu ka kota**".

(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Percakapan pada data 10, antara Denny Sumargo dan Agung Permana terdapat ragam bahasa dialek yang digunakan oleh Agung Permana. Agung Permana menjawab pertanyaan dari Denny Sumargo dengan menggunakan bahasa Sunda dimana Denny Sumargo menanyakan perihal ada beberapa daerah yang warganya membuang sampah dengan cara dibakar, ada juga yang membayar orang yang bertugas sebagai pengangkut sampah dan ada juga warga yang tidak memiliki tempat pembuangan sampah. Hal ini kemungkinan karena terhalang dari kemampuan ekonomi dari warga yang ada di daerah tersebut. Yang menjadi pertanyaan Denny Sumargo adalah "bagaimana akan hal itu?" Selanjutnya Agung permana menjawab pertanyaan tersebut dengan menggunakan bahasa *Sunda*.

Daerah yang warganya membuang sampah dengan cara dibakar, ada juga yang membayar orang yang bertugas sebagai pengangkut sampah dan ada juga warga yang tidak memiliki tempat pembuangan sampah. Hal ini kemungkinan karena terhalang dari kemampuan ekonomi dari warga yang ada di daerah tersebut. Yang menjadi pertanyaan Denny Sumargo adalah "bagaimana akan hal itu?" Selanjutnya Agung permana menjawab pertanyaan tersebut dengan menggunakan bahasa *Sunda*.

Agung Permana juga salah satu personil dari pandawara Group yang berdarah *Sunda* adapun jawaban yang diucapkan oleh Agung Permana yakni: "Pak punten TPS *caket* dimana, terus bapaknya jawab *oh senah tak aya pali dia mah tebih kudu ka kota*". Agung Permana menerjemahkan bahasa *Sunda* ke dalam bahasa Indonesia "*caket*" artinya adalah "*dekat*", dan bahasa Sunda "*oh senah tak aya pali dia mah tebih kudu ka kota*" artinya "oh, sebelah sini tidak ada jauh dari kota". Pandawara Group pernah melakukan *clean up* atau kegiatan bersih-bersih di suatu daerah, dan salah satu diantara mereka menanyakan tempat pembuangan sampah yang ada di daerah tersebut, dan salah satu dari warga tersebut menjawab bahwa tempat pembuangan sampah di daerah-nya karena lokasinya jauh dari kota.

### **Data 11**

Denny Sumargo : “Terus apa lagi hal-hal unik yang pernah kalian temukan?”  
Ikhsan Destian : “**Jang** sekalian atuh pali diyene”  
(Podcast YouTube Denny Sumargo:14 Juni 2023)

Percakapan data 11, Ikhsan Destian menggunakan dialek *Sunda* “Jang sekalian atuh pali diyene”. Pada *podcast YouTube* Denny Sumargo, Denny Sumargo bertanya hal unik apa yang pernah ditemukan selama kegiatan dan Ikhsan Destian menceritakan pengalaman bagaimana dia dan anggota Pandawara Group yang lain melakukan kegiatan bersih-bersih di suatu daerah dan yang mengejutkannya adalah respon dari masyarakat setempat dan Ikhsan Destian menjawab pertanyaan Denny Sumargo dengan menggunakan Bahasa *Sunda* dikarenakan pada kegiatan bersih-bersih yang dilakukan ada warga yang merespon mereka dengan menggunakan Bahasa Sunda “Jang sekalian atuh pali diyene” dan Bahasa Sunda tersebut diartikan oleh Ikhsan Destian ke dalam Bahasa Indonesia yang artinya ialah “Nak, sekalian di sini juga”. Maksudnya ialah pada saat kegiatan bersih-bersih ada masyarakat setempat yang menyuruh Pandawara Group untuk membersihkan salah satu tempat yang kotor lagi dalam artian selain tempat yang Pandawara Group bersihkan pada saat itu.

### **Ragam Bahasa Dari Segi Keformalan**

#### ***Ragam Akrab***

Ragam akrab adalah ragam bahasa yang digunakan oleh para penutur yang hubungannya sudah akrab, seperti antaranggota keluarga atau antarteman yang sudah karib. Ragam ini ditandai dengan penggunaan bahasa yang tidak lengkap, pendek-pendek, dan artikulasi yang sering tidak jelas. Hal ini terjadi karena sudah adanya hubungan dekat antar satu sama lain.

### **Data 12**

Denny Sumargo : “Itu 80 tempat ada *septic tank* juga?”  
Gilang Rahma: : “Iya”  
Denny Sumargo : “*Septic tank cuy*”  
Gilang Rahma : “Masih nyatu ama selokan”.  
(Podcast YouTube Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Pada percakapan data 12, terdapat ragam akrab yang digunakan oleh Denny Sumargo, yakni pada kata “Cuy”. Belakangan ini kata “Cuy” sudah terdengar tidak cukup asing lagi di telinga masyarakat umum, bahasa ini sering terdengar di kalangan anak

muda. Anindya (2012:14) kata “Cuy” sendiri adalah sebuah sapaan untuk teman sebaya/sepergaulan. Seperti yang digunakan oleh Denny Sumargo pada *Podcast YouTube-nya*, Denny Sumargo mengucapkan kata “Cuy” kepada para personil pandawara Group sebagai tanda keakraban mereka.

### Data 13

Denny sumargo : “Mr. Beast ada kirim *message*?”  
Gilang dan Ikhsan : “Belum”  
Denny Sumargo : “Mr. Beast biasa nonton video gue soalnya, suka nanya lagi di mana **bro**”.

(*Podcast YouTube* Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Pada percakapan data 13, antara Denny Sumargo, Gilang dan Ikhsan terdapat ragam bahasa keakraban. Ragam bahasa keakraban diucapkan oleh Denny Sumargo pada kata “Bro”, kata “Bro” sudah sangat sering digunakan oleh semua kalangan apalagi anak muda, yang sering memanggil kawannya dengan sebutan “Bro”, akan tetapi “Bro” tidak digunakan pada sembarang orang, melainkan pada orang-orang yang sudah memiliki hubungan yang cukup akrab. Sesuai dengan penjelasan Sari (2022:239) kata “Bro” merupakan singkatan dari *brother* yang berarti saudara. Kata *bro* merupakan bahasa gaul yang berarti sapaan akrab untuk laki-laki. Sebagaimana pada percakapan di data 3 dimana Denny Sumargo mengatakan bahwa “Mr. Beast biasa menonton video Denny Sumargo” dan sering bertanya “lagi dimana bro?” Kata bro” yang digunakan oleh Denny Sumargo, menjadi tanda keakraban antara Denny Sumargo dan Mr. Beast.

### Data 14

Teman Denny Sunargo : “**Bang** Aku mau nanya kalian kan (orang yang pendiam atau orang yang tertutup) *Introvert* apakah mungkin ke depannya kalian bakalan nambah tim lagi atau mau ngurangi tim? Agung dikeluarin?”  
Denny Sumargo :”Kamu kenapa, nyerang Agung terus?”

(*Podcast YouTube* Denny Sumargo :14 Juni 2023)

Pada percakapan data 14, telah terdapat ragam bahasa akrab yang diucapkan oleh teman Denny Sumargo, yakni pada kata “Bang”. Kata “Bang” dikatakan ragam akrab dikarenakan kata tersebut dipergunakan tidak kepada semua orang, melainkan kepada mereka yang memiliki hubungan keakraban. Kata “Bang” sendiri merupakan kata sapaan atau panggilan terhadap seseorang yang digunakan oleh lelaki dalam memanggil teman

sepergaulan atau sebaya-nya sesama lelaki yang sudah memiliki hubungan keakraban. Selain digunakan dalam kata sapaan terhadap teman sebaya, kata “Bang” ini digunakan sebagai kata ganti dari panggilan saudara laki-laki.

### ***Ragam Resmi***

Ragam resmi atau formal adalah ragam bahasa yang digunakan dalam pidato kenegaraan, pertemuan resmi, surat menyurat resmi, ceramah agama, buku pelajaran, dan lain-lain. Ragam formal yaitu ditandai dengan adanya jarak antara penutur dengan kawan bicara berfungsi sebagai informasi dan pada ragam bahasa ini penutur menyiapkan ujaran yang konsisten, baik dan matang serta menghindari terjadinya pengulangan, bahasa gaul, serta ungkapan-ungkapan yang terbatas dalam kelompok tertentu.

#### **Data 15**

Ikhsan Destian : **“Sebenarnya regulasi itu sudah ada dan penanganan sampah, namun terkadang ada perbedaan dan ada yang dijalankan dan tidak dijalankan regulasi tersebut di daerah tertentu”.**

Pada data 15, tuturan Ikhsan Destian menggunakan ragam bahasa dari segi keformalan yakni ragam resmi. Ragam resmi umumnya digunakan dalam situasi yang resmi seperti pidato, perkuliahan, buku pelajaran dan lain sebagainya. Ciri khas dari ragam resmi adalah dari bahasa yang terstruktur, jelas dan bebas dari bahasa yang digunakan sehari-hari. (dalam Chaer & Agustina, 2010:70) ragam bahasa resmi, penutur menyiapkan ujaran yang konsisten, baik dan matang serta menghindari terjadinya pengulangan, bahasa gaul, serta ungkapan-ungkapan yang terbatas dalam kelompok tertentu. Namun, ragam resmi tidak hanya digunakan pada situasi yang resmi hal ini terjadi pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dalam pernyataan Ikhsan Destian penggunaan kata “regulasi”, “penanganan sampah”, dan “perbedaan pelaksanaan” menunjukkan perhatian terhadap detail keakrutan informasi. Regulasi penanganan sampah merujuk pada seperangkat aturan, kebijakan atau hukum yang ditetapkan oleh pemerintah atau otoritas yang berwenang dalam mengelola, mengurangi dan menangani sampah secara efektif, perbedaan pelaksanaan merujuk pada ketidaksesuaian aturan atau kebijakan yang telah diterapkan di berbagai daerah.

#### **Data 16**

Ikhsan Destian : **“Ini bukan hanya tugas masyarakat mengenai sampah tentu ada peranan yang jelas dari**

### **pemerintah yang menyediakan fasilitas dan prasarana”.**

Pada data 16, Ikhsan Destian menggunakan ragam resmi. Pernyataan yang diucapkan oleh Ikhsan Destian dalam *Podcast YouTube* Denny Sumargo menggunakan bahasa ragam resmi, pernyataan tersebut menggunakan bahasa yang formal dan jelas yang membantu untuk menyampaikan pesan dengan tegas yang bertujuan untuk memberikan informasi yang jelas tentang tugas antara masyarakat dan pemerintah dalam penanganan sampah bahwa masalah sampah bukan hanya tugas dari masyarakat akan tetapi juga peran pemerintah harus ada yakni dalam penyediaan fasilitas dan prasarana untuk penanganan sampah. Pada penggunaan kata “tugas masyarakat”, “peranan pemerintah”, “fasilitas” dan “prasarana” adalah istilah formal yang sering digunakan dalam situasi resmi atau dokumen resmi.

### **SIMPULAN**

Berdasarkan hasil penelitian yang berkaitan dengan ragam bahasa pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu pandawara Group ditemukan 3 jenis ragam bahasa yakni, ragam bahasa dari segi pemakaiannya yakni kolokial berjumlah 9, ragam bahasa dari segi penuturnya yakni dialek berjumlah 2, dan ragam bahasa dari segi keformalan yakni ragam akrab berjumlah 3 dan ragam resmi 2. *Publik figur* tidak akan selamanya menggunakan ragam bahasa kolokial, akan tetapi mereka tetap menggunakan ragam bahasa lain seperti pada *Podcast YouTube* Denny Sumargo dengan bintang tamu pandawara Group yakni ragam bahasa dialek dan akrab.

### **DAFTAR PUSTAKA**

- Amelia, et. al. (2022). Ragam Bahasa Remaja Dalam Media Sosial TikTok: Kajian Sociolinguistik. *PROSIDING SAMSTA: Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia* [https://doi.org/Ragam Bahasa Remaja Dalam Media Sosial Tiktok](https://doi.org/Ragam%20Bahasa%20Remaja%20Dalam%20Media%20Sosial%20Tiktok), kajian sociolinguistik
- Anindya. (2021). Bentuk Kata Ragam Bahasa Gaul di Kalangan Pengguna Media Sosial Instagram. *Jurnal Of Linguistics*. 6(1).
- Annisa. (2023). Analisis Faktor Penyebab Kesulitan Siswa Dalam Pembelajarann Tematik Dengan Menggunakan Metode Miles Dan Huberman Di Kelas IV SD Negeri 060800 Medan Area. *Jurnal Of Social Science Research*. 3 (2).

- Chaer, Abdul. 2012. *Linguistik Umum*. Edisi Revisi. Jakarta: Rineka Cipta
- Chaer, A., & Agustina, L. (2010). *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta
- Goziyah et.,al. 2021. Ragam Tindak Tutur Ilokusi Dalam Siniar Deddy Corbuzier Episode *Debat Sama Menkes*. *Jurnal Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia*.
- Hariadi (2016), dalam *Jurnal Kampret "Bahasa Sebagai Alat Komunikasi Dalam Kehidupan Manusia"*. Vol (1) 2.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. Diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id> pada tanggal 13 Juli 2024.
- Keraf, G. (1997). *Komposisi: Sebuah Pengantar Kemahiran*. Ikrar Media Mandiri
- Kosasih, E. (2005). *Bahasa Kontemporer, Kenapa Tidak?*
- Mailani, dkk. (2020). *Bahasa Sebagai Alat Komunikasi dalam Kehidupan Manusia* *Jurnal Kampret*, 1-10, 1(2).
- Mudoto, Erwin. (2013). *"Materi Mata Kuliah Bahasa Indonesia"*. Jakarta : *Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia*.
- Pateda, M. (2011). *Lingustik Sebuah Pengantar*. Angkasa.
- Prayudi, S., & Nasution, W. (2020). RAGAM BAHASA DALAM MEDIA SOSIAL TWITTER. *Jurnal Metamorfosa*, 8(2): 269–280. <https://doi.org/10.46244/metamorfosa.v8i2.1140>
- Rosalina et.,al (2023). Kajian Sosiolinguistik Ragam Bahasa Gaul di Media Sosial *Tiktok* pada Masa Pandemi Covid-19 dan Pemanfaatannya Sebagai Kamus Bahasa Gaul *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa dan Sastra*, (9)1: 61-68
- Safitri, A., et, al. (2023). RAGAM BAHASA MAHASISWA SEMESTER 5 (LIMA) SISTEM INFORMASI STMIK PRABUMULIH. *Journal of Language Learning and Research (JOLLAR)*, 6(1): 1–9. <https://doi.org/10.22236/jollar.v6i1.11340>
- Safitri, R., A., (2019). *Analisis Ragam Bahasa Gaul Remaja Di Desa Sidodadi Pasar V Dusun II Jalan Ampera Batang Kuis Kecamatan Batang Kuis Kabupaten Deli Serdang:Kajian Sosiolinguistik*. Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara
- Sahara, Siti. (2014). *Interferensi Bahasa Betawi Dalam Cerpen Mahasiswa Jurusan PBSI FITK UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA*. *Jurnal Dialektika*. 1(1): 110-128.
- Salim. (2014). Penggunaan Bahasa Kasar Oleh Remaja Laki-Laki BTN Karang Dima Indah Sumbawa Dalam Pergaulannya. *Journal Of Communication Science*,(4).

Sari, Deti. (2022). Ragam Bahasa dan Karakteristik Pemakaian Bahasa Lisan Siswa Kelas XI SMA Negeri 1 Lasalimu Selatan. *Jurnal Inovasi Pendidikan Bahasa dan Sastra*, 2(3): 233-241.

Sucin, S., & Utami, L. S. S. (2020). Konvergensi Media Baru dalam Penyampaian Pesan Melalui Podcast. *Koneksi*, 4(2): 235. <https://doi.org/10.24912/kn.v4i2.8113>

Wardana. (2022). Ragam Bahasa Gaul dalam Caption Akun Instagram Beauty Influencer @cindercella dan Dampaknya terhadap eksistensi Bahasa Indonesia. *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra*. 8(1): 112-122  
<https://jurnal.jkp-bali.com>>... (diakses pada tanggal 2 Februari, pukul 10.00 WITA)