



Digitalisasi Ideologi: Mediatisasi Hegemoni Ritual Rambu Solo di Media Sosial

Rivi Handayani^{1*}, Heddy Shri Ahimsa-Putra², Christian Budiman³

¹ Universitas Halu Oleo, Kendari

^{2,3} Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

* rivibandayani_fisip@ubo.ac.id

ABSTRACT

This article argues that the emergence of contents related to the Rambu Solo ritual on social media is a manifestation of the hegemonic ideology that was digitalized by the new generation of Toraja. Using the theoretical framework of mediatization, this article aims to explore how the hegemony of Rambu solo ritual operates in social media context. By using virtual ethnography method, it can be explained that the mediatization of the hegemony of Rambu Solo rituals on social media are basically implying three things; firstly, the narrative about the Rambu Solo ritual on social media has given birth to a new form of interaction and communication in a broader scope; secondly, the narrative of Rambu Solo ritual on social media has made the media as a new domain to find meanings about the Rambu Solo ritual; and third, the narrative of Rambu Solo ritual indicates the accommodation efforts of the Torajanese new generation towards the rules that apply in the context of social media with the general characteristics of user-generated content. The Torajanese new generation has voluntarily "continued" this ritual hegemony.

Keywords: *digitalization of ideology; mediatization; hegemony; Rambu Solo ritual.*

ABSTRAK

Artikel ini berargumen bahwa kehadiran konten-konten ritual Rambu Solo di media sosial merupakan manifestasi dari ideologi hegemonik yang mengalami digitalisasi oleh generasi baru Toraja. Menggunakan kerangka teori mediatisasi, artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi tentang bagaimana hegemoni ritual Rambu Solo ini beroperasi dalam konteks media sosial. Dengan menggunakan metode etnografi virtual, dapat diuraikan bahwa mediatisasi hegemoni ritual Rambu Solo di media sosial ini telah mengimplikasikan tiga hal; Pertama, narasi tentang ritual Rambu Solo di media sosial telah melahirkan bentuk baru dari interaksi dan komunikasi dengan cakupan yang lebih luas; kedua, narasi ritual Rambu Solo di media sosial telah menjadikan media sebagai ranah baru untuk menemukan makna-makna tentang ritual Rambu Solo; dan ketiga, narasi ritual Rambu Solo mengindikasikan adanya upaya akomodasi yang dilakukan oleh para generasi muda Toraja terhadap aturan-aturan yang berlaku dalam konteks media sosial dengan ciri umum *user-generated content*. Generasi baru Toraja secara sukarela telah "melanjutkan" hegemoni ritual ini.

Kata kunci: digitalisasi ideologi; mediatisasi; hegemoni; ritual Rambu Solo

PENDAHULUAN

Ritual Rambu Solo merupakan upacara kematian dalam ajaran Aluk Todolo, agama tradisional orang Toraja. Secara umum, ritual ini diyakini sebagai jalan menuju keabadian di tempat peristirahatan indah di alam baka yang disebut *puya*. Oleh sebab itu, mereka berkeyakinan bahwa nasib arwah sangat ditentukan oleh kualitas dan kemewahan ritual ini. Arwah yang menempati *puya* tidak hanya diyakini dapat bertransformasi menjadi *to'membali puang* (dewa), tetapi juga akan memberkati keturunannya serta wilayah Toraja secara keseluruhan. Kemewahan ritual ini diukur dari jumlah dan keragaman jenis kerbau yang disembelih sebagai persembahan sehingga bagi orang Toraja, kerbau adalah juga simbol dari status sosial dan kekayaan. Dalam kaitannya dengan ritual Rambu Solo, orang Toraja melihat kerbau sebagai metafora untuk kendaraan para arwah menuju *puya* sehingga kualitas kerbau yang disembelih turut menentukan cepat-lambatnya arwah menuju *puya*.

Meskipun sebagian besar orang Toraja telah memeluk Kristen, namun mereka masih menjalankan praktik ritual ini. Doktrin-doktrin Kristen sejak awal masuk ke Toraja diliputi dengan perlawanan dari kaum adat dan bangsawan sebagai alite aristokrat karena tidak mau ajaran nenek moyang ini dihapuskan begitu saja. Mereka menolak jika ritual ini dipandang sebagai pemborosan dan tindakan sia-sia sebagaimana diklaim oleh ajaran Kristen sehingga ajaran Kristen di Toraja akhirnya tidak punya pilihan lain selain “memaklumi” ritual bernuansa pagan ini agar dapat diterima oleh orang Toraja. Kuatnya daya-tawar yang dimiliki elite aristokrat terkait ritual menggambarkan betapa hegemoniknya kelompok elite aristokrat dalam mempertahankan ritual ini.

Namun demikian, doktrin dan ideologi kematian dalam ritual Rambu Solo telah membentuk sikap ambivalen orang Toraja. Disatu sisi, kemewahan ritual ini telah terlanjur menjadi kebanggaan kolektif orang Toraja karena disinyalir telah menarik wisatawan mancanegara pencari sensasi berbeda dari budaya marginal yang belum tersentuh, terpendil dan nyaris tidak terkontaminasi oleh budaya barat (Holloway, 2014) yang lebih jauh telah memposisikan mereka di panggung nasional dan internasional melampaui etnis Bugis-Makassar sebagai etnis mayoritas. Puncak legitimasi etnis Toraja di kancah nasional ditandai dengan dicetaknya gambar *tongkonan* yang merupakan simbol supremasi tertinggi kebudayaan Toraja diatas uang kertas Rp 5000 edisi tahun 1980.

Sementara itu, ritual ini juga membawa beban tersendiri bagi individu Toraja dimana mereka harus mengerahkan seluruh sumber daya yang mereka miliki untuk pembiayaan ritual Rambu Solo anggota keluarga yang telah meninggal atau untuk diri mereka sendiri kelak. Beberapa mengeluhkannya bahwa hasil jerih payah mereka kumpulkan selama bertahun-tahun habis sekali waktu dalam ritual Rambu Solo. Tahapan ritual Rambu Solo yang digelar selama sehari-hari dengan menjamu ratusan bahkan ribuan tamu, dan begitu banyaknya

kerbau yang disembelih berimplikasi pada beban finansial dan psikis. Mereka harus menyediakan kerbau dengan harganya berkisar Rp. 50.000.000 hingga Rp. 300.000.000 bahkan jenis kerbau tertentu memiliki nilai hingga hampir Rp 1 milyar.

Mahalnya biaya yang harus dikeluarkan oleh keluarga mendiang berakibat pada pemakaman yang ditunda hingga beberapa tahun dan selama proses menunggu itu, mendiang masih dianggap sebagai orang yang sakit (*to'makula*) dan masih disajikan makan dan minum serta diajak berkomunikasi. Meski secara medis telah dinyatakan meninggal, seseorang baru dianggap benar-benar meninggal setelah seluruh prosesi ritual Rambu Solo dilaksanakan ([Tangdilintin, 1978: 90](#)).

Beban ekonomi yang ditanggung terus berlanjut hingga ritual usai dimana mereka harus membayar hutang orang tua mereka karena membiayai ritual ini. Lebih jauh, beban ini tidak hanya berdampak pada kehidupan ekonomi mereka tetapi juga pada relasi sosial masyarakat Toraja dengan etnis lainnya dimana para pria maupun wanita Toraja sulit mendapatkan pasangan di luar etnis mereka, khususnya orang-orang yang Bugis-Makassar karena keberatan mereka ikut membiayai ritual Rambu Solo dan menanggung utang yang diwarisi oleh pasangannya ([Bigalke, 2005: 149](#)). Beberapa implikasi dari praktik ritual ini disadari oleh orang Toraja sebagaimana halnya mereka menyadari persepsi orang luar bahwa ritual Rambu Solo sebagai budaya yang berlebihan dan pemborosan. Namun demikian, bagi orang Toraja praktik ritual Rambu Solo harus dipahami sebagai medium yang mereka gunakan untuk mengintegrasikan nilai-nilai kebahagiaan, kedamaian, dan harga diri yang menjadi tujuan hidup mereka di dunia dan di akhirat yang harus diraih melalui aturan-aturan adat yang telah ditetapkan oleh dewan adat ([Kobong, 2008](#)).

Dengan demikian, ritual ini tidak dapat dipandang hanya sebagai sesuatu yang alamiah dan berdiri sendiri melainkan ada upaya-upaya dari kelompok-kelompok dominan yang mengorganisir konsensus atas praktik ini. Sementara itu, selama ini kajian-kajian terkait Toraja dan ritual Rambu Solo lebih banyak terkonsentrasi pada rekonstruksi sejarah sebagai hasil dari pengembangan industri pariwisata sehingga pembahasan tentang posisi dan peran kelompok-kelompok hegemonik yang mengorganisir dan mengikat elemen-elemen sosial di Toraja belum terungkap. Secara umum, ide-ide tentang surga, neraka dan hewan persembahan yang melingkupi ritual Rambu Solo secara alamiah diterima oleh orang Toraja. Namun, jika ide-ide tersebut digunakan untuk menunjukkan cara hidup yang diwariskan secara turun-temurun, maka dapat diasumsikan bahwa ideologi yang termanifestasi dalam praktik ritual ini bersifat hegemonik.

Sebagai sesuatu yang hegemonik, ideologi yang melingkupi ritual ini telah menjadi sesuatu yang diwariskan dari generasi ke generasi. Hasilnya, generasi baru Toraja bahkan telah “mengambil-alih” dan “melanjutkan” peran elite

aristokrat dalam menarasikan ideologi ritual Rambu Solo secara sukarela. Sebelumnya, elite aristokrat narasi ideologi ritual Rambu Solo melalui ruang-ruang digital di media sosial. Hal ini menunjukkan betapa hegemoni telah berakar kuat dalam diri masyarakat Toraja. Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana ideologi-ideologi yang melingkupi ritual Rambu Solo berlanjut di ruang digital sebagai fenomena mediatisasi.

Namun demikian perlu dicatat bahwa Rambu Solo bukanlah satu-satunya ritual pemakaman yang hegemonik. Beberapa ritual hegemonik juga muncul dalam berbagai konteks kebudayaan, salah satunya adalah upacara *Soushiki* dalam masyarakat Jepang dimana mereka juga menghabiskan banyak biaya dan dikendalikan oleh aturan untuk saling bertukar *koden* (uang) dalam jumlah besar sebagai bentuk belastingkawa (Tsuji, 2006). Tsuji menggambarkan tekanan eksternal dan motivasi internal individu yang terjalin rumit untuk menghasilkan perilaku masyarakat manusia yang dibingkai dalam ritual pemakaman.

Upacara pemakaman yang bersifat hegemonik lainnya juga ditemukan dalam budaya suku Dayak Banuaq Ohookng, Kalimantan Timur (Zahorka, 2013). Ritual pemakaman yang disebut *Kwangkai* ini berlangsung selama tujuh hari berturut-turut bahkan lebih yang mewajibkan tuan rumah untuk menghibur dan menjamu sejumlah besar tamu, terutama ketua adat. Meskipun ada keringanan bagi keluarga yang tidak mampu, namun syarat-syarat ritual dengan mengorbankan 12 ekor babi dan kerbau harus tetap dilakukan. Estimasi biaya sebuah ritual *Kwangkai* menghabiskan biaya sekitar 100 juta, jumlah yang relatif besar bagi masyarakat Dayak yang mengandalkan hidup dari pertanian.

Secara spesifik, kajian tentang ritual Rambu Solo juga telah banyak dilakukan dengan berbagai fokus. Scarduelli (2000) misalnya melihat ritual Rambu Solo dari aspek diskursus pelestarian sejarah dan budaya untuk memperkuat sistem ekonomi kapitalis sehingga adat serta praktik-praktik ritual tidak hanya terpisah dari makna aslinya, tetapi telah mengalami penafsiran ulang melalui proses komodifikasi yang melibatkan benda-benda yang menjadi objek konsumsi estetika. Sementara itu, Buijs (2006) mengkaji ritual Rambu Solo dengan mengkaji struktur dan transformasi agama dalam masyarakat Toraja. Ia berhasil menguraikan hal-hal yang terkait tradisi dan ritual-ritual yang berlaku serta hubungannya dengan kosmologi masyarakat Toraja namun kelemahannya adalah terlalu fokusnya pada ritual kaum bangsawan sedangkan peran kaum non-bangsawan yang juga menjalankan ritual ini tidak tergambarkan dengan baik.

Selanjutnya, ritual Rambu Solo juga telah dikaji dengan paradigma sosial budaya (Adams, 1998; Bigalke, 2005). Adams mengungkapkan beberapa hal; *pertama*, tradisi, adat, dan praktik-praktik ritual tidak hanya telah terpisah dari makna budaya aslinya, tetapi telah ditafsirkan dan dinegosiasikan; *kedua*, Rambu Solo sebagai penanda simbolik status kebangsawanan telah berubah menjadi penanda identitas etnis sebagai orang Toraja. Sementara Bigalke memaparkan

bahwa ritual Rambu Solo telah menempatkan Toraja sebagai elemen penting dalam konteks nasional dan berdampak pada perubahan daya-tawar mereka di Sulawesi Selatan.

Selain itu, [Amran Marwing \(2011\)](#) mengkaji ritual ini dalam perspektif psikologi dengan mengungkapkan problem psikologis pelaku ritual Rambu Solo pada kelas sosial tertinggi masyarakat Toraja. Marwing menguraikan bahwa sebagai bangsawan, kewajiban penyelenggaraan ritual yang mewah ini telah membuat mereka terlibat hutang dan beban finansial jangka panjang ini menjadi tekanan yang berimplikasi pada kemampuan mereka mengatasi suatu permasalahan.

Kajian-kajian dengan pendekatan dan paradigma yang berbeda-beda ini menunjukkan bahwa kajian mengenai ritual Rambu Solo belum ada yang menggunakan teori hegemoni Gramsci. Oleh sebab itu, artikel ini mengungkap tentang bagaimana ideologi kebudayaan ritual Rambu Solo menghegemoni masyarakat Toraja, bahkan hingga generasi modern kontemporer. Dengan pola dan cara yang berbeda, generasi baru Toraja memperlihatkan bahwa ideologi kematian yang pada awalnya dinarasikan secara lisan oleh para tokoh adat telah mengalami transformasi dengan menggunakan media sosial yang secara teoretik menggambarkan fenomena digitalisasi.

Munculnya ritual Rambu Solo sebagai konten media sosial merupakan gambaran betapa ideologi ritual ini telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan bagi masyarakat Toraja, bahkan bagi kalangan generasi muda yang terampil menggunakan media digital. Untuk memahami fenomena ini digunakan dua teori, yakni hegemoni dan mediatisasi. Teori hegemoni Gramsci digunakan untuk memetakan prinsip-prinsip hegemoni yang berlaku dalam ritual Rambu Solo, sementara teori mediatisasi digunakan untuk memahami konteks dimana media telah menjadi bagian dari praktik ritual kebudayaan mengingat media sosial telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan sehari-hari.

Teori hegemoni pertamakali lahir dan diperkenalkan oleh Georgie Plekhanov dan Vladimir Lenin yang menggambarkan tentang perlunya model perjuangan baru untuk menghasilkan strategi menjungkalkan tatanan lama dan menciptakan dan menjaga posisi dominan dalam menciptakan hegemoni kelas atau yang ia sebut *gegemoniya* ([dalam Lester, 2000: 31](#)). Teori hegemoni semakin populer setelah dikembangkan oleh Antonio Gramsci yang memperluasnya seraya memasukkan praktik-praktik kelas kapitalis. ([Gramsci, 1971: 173](#)) membedakan antara paksaan dan persetujuan sebagai mekanisme alternatif kekuasaan sosial. Pemaksaan mengacu pada kapasitas negara yang dapat digunakan pada mereka yang menolak untuk berpartisipasi dalam hubungan produksi kapitalis. Sementara itu, kekuatan hegemonik diupayakan untuk meyakinkan individu dan kelas-kelas sosial menerima nilai-nilai dan norma-norma sosial eksploitatif secara inheren. Dengan kata lain, hegemoni adalah

bentuk kekuatan sosial yang mengandalkan partisipasi, bukan ancaman hukuman untuk pembangkangan.

McQuail (2010: 65) yang memahami teori hegemoni yang dicetuskan Gramsci ini sebagai suatu konsep yang menekankan pada bentuk ekspresi, cara penerapan, mekanisme yang dijalankan untuk mempertahankan, dan mengembangkan diri melalui kepatuhan kelas yang didominasi, sehingga upaya itu berhasil mempengaruhi dan membentuk alam pikiran mereka. Proses itu terjadi dan berlangsung melalui pengaruh budaya yang disebarkan secara sadar dan dapat meresap serta berperan dalam menafsirkan pengalaman tentang kenyataan.

Bagi Woodfin & Zarate (2008: 123), hegemoni tidak lain merupakan produk dari negosiasi antara kelas dominan dan kelas subordinasi atas apa yang harus diyakini dan tidak oleh kelas subordinasi. Berbeda dengan pandangan Marxisme klasik, ideologi tidak selalu ditentukan oleh ekonomi atau moda produksi masyarakat yang bersangkutan, tetapi bersifat otonom dan krusial. Dengan begitu, hegemoni meliputi perluasan dan pelestarian “kepatuhan aktif” secara sukarela dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelas penguasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral, dan politik. Secara praktis dalam masyarakat tradisional, hegemoni seringkali dijalankan oleh kelompok pemangku adat atau mereka yang dipandang sebagai kelompok dominan baik dari aspek sosial, politik maupun ekonomi. Sebagai kelompok hegemonik, mereka akan menciptakan kondisi dimana pihak-pihak subordinasi selalu patuh dengan “aturan main” yang mereka tetapkan dan kepatuhan dinilai sebagai *common sense*, sesuatu yang alamiah.

Dalam masyarakat tradisional, sebuah ritual budaya seringkali menjadi arena dimana nilai-nilai luhur dari sebuah kebudayaan dinarasikan, dilestarikan, dan diwariskan secara turun-temurun. Dengan potensi dan karakteristik semacam itu, ritual seringkali bersifat hegemonik karena selalu melibatkan aktor-aktor utama yang berpengaruh, aturan-aturan yang tidak dapat dilanggar dan partisipasi terhadapnya dipandang sebagai sebuah kehormatan yang mengukuhkan identitas kultural seseorang. Secara spesifik, ritual bahkan telah menjadi fokus bagi bentuk-bentuk analisis kebudayaan. Kajian mengenai ritual tidak lagi dimonopoli oleh antropolog dan sosiolog, akan tetapi juga melibatkan sejarawan agama dan juga filosof yang memandang ritual dapat dijadikan sebagai ukuran untuk mengetahui dinamika kebudayaan tertentu (Bell, 1992: 3).

Sebagai mekanisme sosial dalam sebuah kebudayaan, ritual seringkali bersifat rutin dan repetitif. Namun demikian, Ling (2008) menekankan bahwa ritual semestinya tidak lagi dimaknai sebagai perilaku *obsessive* atau *repetitive*, namun harus dilihat dari fungsinya yang dapat dilihat dari *outcome* dari proses tersebut yakni sebagai sarana untuk memperkuat kohesi sosial dalam sebuah masyarakat. Secara sosiologis sebagaimana ditekankan Cottle (2006) sebuah ritual

akan menghasilkan “buih” kolektif yang kuat atau mengalami transendensi melalui identifikasi individu dengan konteks atau kelompok kolektif tersebut melampaui kepentingan individu yang egoistik.

Kekuatan sebuah ritual yang mampu menciptakan keluaran ini salah satunya disebabkan oleh gagasan inti dibalik ritual itu sendiri, yakni makna-makna sakral yang dalam pandangan (Durkheim, 1965: 386) disebut dengan “*the serious side of life*.” Dengan demikian, sebuah ritual selalu mengandung makna-makna sakral dan unsur inilah yang kemudian menjadikan sebuah ritual tetap dijaga, dipelihara dan diwariskan secara turun-temurun. Dengan demikian, pelestarian sebuah ritual pada dasarnya disebabkan oleh makna sacral tersebut yang berimplikasi lebih jauh pada *outcome* yang dihasilkan yakni untuk memperkuat kohesi sosial.

Dengan demikian, ritual pada dasarnya adalah cara manusia mengkomunikasikan makna yang dipahami dengan cara yang sama (*shared meaning*) melalui sistem simbolik yang tidak hanya bertujuan untuk mengartikulasikan makna *tentang* realitas sosial, tetapi juga untuk mengartikulasikan makna-makna *dalam* mengkonstruksi realitas sosial (Carey, 2009). Pada saat yang sama, praktik ritual sebagai realitas sosial juga tidak bisa lepas dari konteks perkembangan sosio-kultural lainnya, termasuk pesatnya perkembangan media dalam kehidupan sehari-hari yang semakin mengarah pada terbentuknya pola kebudayaan spesifik yang disebut dengan budaya media, sebuah situasi dimana pola kehidupan sehari-hari semakin dibentuk dan didukung oleh perkembangan teknologi informasi dan komunikasi (Kellner, 2010).

Relasi antara media dan ritual telah lama diperdebatkan oleh para sarjana media dan antropologi dan keduanya dipandang sebagai ranah yang berbeda. Grimes (2006: 3-4) menggambarkan perdebatan ini dengan menguraikan bahwa term ‘ritual’ dan ‘media’ pada awalnya dipandang berbeda dimana ‘ritual’ dipandang identik sebagai sesuatu yang sakral—yang mengarah pada aktivitas keagamaan—sementara ‘media’ sebagai sesuatu yang sekuler dan mengarah pada perangkat dan proses transmisi informasi. Lebih jauh, dikotomi ini mengasumsikan bahwa media dapat menjadi gangguan bagi sebuah ritual, bahkan dapat menghilangkan kesakralannya. Dalam perkembangan selanjutnya di era kontemporer, media justru menjadi elemen yang seringkali memvalidasi ritual dan semakin memperkuat signifikansi sebuah ritual.

Salah satu pendekatan teoretik yang dapat digunakan untuk memahami ritual dalam konteks budaya media adalah teori mediatisasi. Teori ini memiliki asumsi dasar bahwa media bukanlah sesuatu yang berada di luar masyarakat namun telah menjadi bagian dari jalinan masyarakat itu sendiri (Hjarvard, 2011: 21). Dengan kata lain, mediatisasi beranggapan bahwa media telah terintegrasi kedalam semua institusi sosial dalam masyarakat dan sebagai tindakan

komunikasi pada setting *private* pada saat bersamaan (Fakhruroji, 2015). Melalui proses integrasi sosial ini, media memberikan pengaruh dan terlibat secara aktif dalam transformasi sosio-kultural, termasuk praktik-praktik ritual budaya dan agama.

Secara spesifik, penggunaan konsep mediatisasi dalam konteks ritual sebelumnya telah digunakan oleh beberapa peneliti lain seperti Xi Cui (2019) dan Johanna Sumiala (2013) dan keduanya menggunakan term yang sama, yakni *mediatized ritual* atau ritual yang termediatisasi. Lebih spesifik, Sumiala (2013) menggunakan istilah *mediatized ritual* untuk menguraikan ritual sebagai praktik kultural yang dilakukan dalam dan melalui media. Oleh sebab itu, jika *outcome* sebuah ritual adalah upaya mempertegas identitas dan memperkuat kohesi sosial sebuah komunitas, maka *mediatized ritual* tidak hanya dipahami sebagai hadirnya sebuah ritual dalam media, tetapi juga menggambarkan integrasi media dan ritual karena media telah menjadi bagian dari jalinan masyarakat pelaku ritual tersebut.

Oleh karena kajian ini terkait dengan bagaimana hegemoni mengalami mediatisasi dalam konteks media digital di mesia sosial, maka metode yang digunakan adalah etnografi virtual yang dipopulerkan oleh Christine Hine (2000). Secara konvensional, kajian etnografi mewajibkan peneliti untuk terlibat secara langsung dengan lokasi dan konteks kultural objek penelitian untuk mendapatkan gambaran realitas dari masyarakat setempat. Namun dalam etnografi virtual, objek penelitian tidak tergantung pada lokasi akan tetapi pada topik yang muncul di media dan mengemuka sebagai *virtual reality*, terutama dalam konteks internet dan media sosial. Dalam metode ini terdapat empat tahapan analisis, yakni; *media space*, *media documents*, *media objects* dan *user experience* (Hine, 2000).

Secara operasional, kajian ini memfokuskan pada dua level, yakni *media documents* dan *user experience*. *Media documents* diidentifikasi melalui dokumen yang diposting di pada akun Instagram dengan narasi ritual Rambu Solo yang mencakup tulisan, gambar atau suara. Sedangkan *user experience* diperoleh dengan cara mencari informasi lebih jauh tentang para pengguna yang mengunggah dokumen tersebut di akun Instagram mereka. Kedua level ini dianalisis secara bertahap namun secara simultan dan dikombinasi untuk saling menguatkan satu sama lain.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hegemoni ritual Rambu Solo yang berimplikasi pada mobilisasi sumber daya yang luar biasa untuk memakamkan seseorang tidak hanya dilihat sebagai pemborosan dan kesia-siaan orang luar Toraja, bahkan bagi sebagian orang Toraja sendiri. Untuk mengendalikan praktik ritual Rambu Solo yang telah melampaui akal sehat, mereka meminta Pemerintah Daerah untuk turun tangan menyikapi aturan-aturan adat agar praktik ritual Rambu Solo tidak membebani

masyarakat (Pasande, 2013). Perspektif ini berdampak pada lahirnya babak baru dimana generasi muda mengambil alih produksi dan penyebaran wacana hegemonik. Dengan cara ini, kekuasaan elite aristokrat melalui ritual Rambu Solo tetap aman dan akan terus dibela.

Kontribusi generasi muda Toraja ini pada dasarnya bertujuan membela ideologi kultural Toraja dari terpaan perspektif-perspektif negatif yang kemungkinan dapat menempatkan mereka sebagai generasi muda yang liyan. Secara garis besar, generasi muda Toraja berkewajiban melestarikan ritual Rambu Solo karena “terpenjara” oleh unsur-unsur hegemonik ritual semacam kewajiban utang-piutang yang diwariskan oleh orang tua mereka. Sebagai sesuatu yang hegemonik, mereka menyadari betul bahwa ritual Rambu Solo memang berbeda dengan ritual-ritual kematian di tempat lain. Namun demikian, mereka menolak jika praktik ritual Rambu Solo dianggap sebagai aktivitas kultural yang sia-sia dan pemborosan. Mereka tidak ingin perilaku kulturalnya dinilai sebagai perilaku primitif yang terbelakang karena mereka melihat diri mereka tidak berbeda dengan generasi muda lainnya yang sigap mengikuti perkembangan zaman.

Di masa lalu, generasi pendahulu mereka melawan perspektif-perspektif yang sama dengan cara menyertakan unsur-unsur kristiani pada ritual Rambu Solo (Adams, 1997). Sekarang, mereka memanfaatkan media sosial untuk mentransmisikan narasi-narasi pembelaan mereka terhadap praktik ritual ini. Dalam konteks ritual Rambu Solo, media sosial menjadi elemen yang memvalidasi dan memperkuat signifikansi ritual Rambu Solo karena menghadirkan narasi ritual ini dengan cita rasa Toraja (*native*). Didukung oleh karakter media sosial yang cepat, mudah diakses dan digunakan memungkinkan mereka untuk menarasikan sendiri keyakinan dan kebudayaan mereka yang selama ini selalu dinarasikan oleh orang-orang diluar etnis Toraja. Sebagaimana dipaparkan oleh Grimes (2006: 4), hubungan media dan ritual tidak hanya dalam bentuk bagaimana media menyajikan sebuah ritual, tetapi juga bagaimana sebuah even ritual mengalami perluasan sedemikian rupa.

Dalam banyak cara, ritual Rambu Solo hadir memenuhi ruang-ruang digital dalam platform media sosial yang diproduksi oleh generasi baru Toraja. Hal ini mengindikasikan bahwa hegemoni yang dibangun oleh elit aristokrat ini bekerja secara lintas-generasi, bahkan hingga era digital sekalipun. Secara tidak langsung, generasi muda Toraja ini telah mengambil-alih—untuk tidak mengatakan, melanjutkan peran elit artisokrat yang menarasikan ideologi dan makna-makna simbolik ritual Rambu Solo dengan cara mereka sendiri. Oleh sebab itu, generasi muda Toraja melihat ritual Rambu Solo bukan hanya soal materialisme budaya, akan tetapi nilai-nilai adat adilihung yang harus dilestarikan. Dengan kata lain, media sosial secara praktis telah menjadi elemen yang memvalidasi dan memperkuat signifikansi ritual ini karena menghadirkan narasi ritual Rambu Solo secara *native*.

Narasi tentang mahalnya biaya pemakaman secara psikologis mengimplikasikan bahwa ritual pernikahan semestinya lebih penting dari ritual pemakaman dan lebih masuk akal jika membutuhkan biaya yang lebih besar. Namun media tidak mengungkapkan bahwa hal ini sebagai sesuatu yang lumrah bagi orang Toraja sebagai adat yang telah dijalankan secara turun-temurun. Narasi dalam pemberitaan ini secara tidak langsung juga telah menggaungkan hegemoni ritual ini agar diketahui oleh publik secara lebih luas. Namun demikian, yang lepas dari pemberitaan ini adalah media massa adalah makna-makna simbolik dari ritual itu secara keseluruhan. Narasi senada juga muncul pada media massa lainnya yang masih menyinggung penyelenggaraan ritual Rambu Solo sebagai bentuk kedukaan yang megah sebagaimana diperlihatkan pada Gambar 2 berikut.



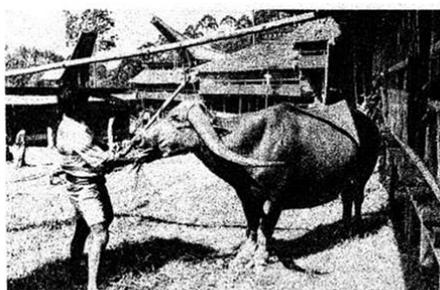
Gambar 2. “Kedukaan yang Megah”

(Sumber: Jawa Pos, 15 Juli 2017)

Kemegahan dalam peristiwa kedukaan tentu saja sesuatu yang memenuhi kriteria *newsworthiness*, salah satu kaidah jurnalisme karena praktik tersebut merupakan sesuatu yang unik dan berbeda dengan kebiasaan pada umumnya sehingga menarik untuk dijadikan sebagai bahan pemberitaan di media massa. Namun demikian, pemberitaan yang memfokuskan pada kemegahan ritual Rambu Solo seolah mengabaikan fakta-fakta historis dan ideologis yang melatarbelakangi prosesi ritual ini secara umum. Pemberitaan ini seolah-olah melihat bahwa kemegahan dalam ritual kematian adalah sesuatu yang tidak pantas karena pada umumnya kedukaan terkait dengan suasana berkabung dalam keheningan.

Selanjutnya, narasi tentang ritual Rambu Solo di media massa tidak hanya

menyuguhkan kemegahan dan mahalnnya penyelenggaraan ritual pemakaman ini, tetapi juga menyajikan unsur-unsur penyelenggaraan ritual ini. Sebagaimana dikemukakan di bagian sebelumnya bahwa salah satu unsur utama dalam ritual Rambu Solo adalah persembahan beberapa ekor kerbau yang dimaknai sebagai “tunggangan” yang akan mengantarkan arwah menuju *puya* sehingga perlakuan istimewa orang-orang Toraja terhadap kerbau menjadi salah satu unsur yang diangkat dalam pemberitaan media massa. Pada Gambar 3 tampak sebuah berita dengan narasi tentang keistimewaan hewan yang lazim digunakan sebagai pembajak sawah ini. Media massa menggunakan kata “dimanja” untuk menggambarkan perlakuan istimewa orang Toraja terhadap kerbau yang akan dijadikan sebagai persembahan dalam ritual Rambu Solo.



DISUAPI — Kerbau belian (beliri) yang tanduknya hampir semeter, disuapi dengan paku kawat sayung oleh laki-laki Toraja. Kerbau demikian terhitung paling tinggi nilainya dalam upacara kerbau bagi orang mati.

Kerbau Dimanja di Tana Toraja

KONON nenek moyang kerbau diciptakan oleh Puang Maha (Maha Pencipta) melalui tabung angin lembur. Nenek moyang kerbau yang disebut Tonggo itu kemudian hidup berkeluarga di hutan. Dari keturunan Tonggo lahirlah berbagai jenis kerbau yang sekarang ini ada. Kerbau balar termasuk golongan kerbau yang paling rendah nilainya dan tidak layak dipotong dalam upacara pemakaman, bahkan tidak masuk hitungan dalam nilai kerbau. Sedangkan keturunan Tonggo yang berkulit abu-abu, tergolong kerbau kerbau yang nilainya juga rendah. Jenis-jenis kerbau lain yang ditemui adalah kerbau bertanduk sepetak sedikit warna cera di dahi, di antara kedua tanduknya. Ada pula kerbau warna gelap tetapi dengan ujung tanduknya berwarna cerah. Dari kelompok kerbau belang, ada yang belang di bagian kepala yang dinamakan bonga seri dan lappa. Kelompok lainnya yang belangnya memiliki motif tertentu bernilai paling tinggi, dinamakan sedang bonga atau seloto. Golongan kerbau biasa yang terhitung tinggi nilainya, adalah kerbau yang dikeliri dan bertanduk panjang yang dinamakan kerbau belian. Panjang satu tanduknya bisa mencapai semeter. Sedangkan kerbau lain yang juga memiliki nilai tertinggi adalah kerbau yang bertanduk-bontuk mereta di sekitar telinganya. Selain warna dan motif belangnya, lelak serta bentuk puser kerbau ikut menentukan nilainya.

MUNGKIN cuma cerita bohong. Namun kenyataannya, di Kabupaten Tana Toraja, sebagian penduduk lebih sayang kepada kerbau-nya dibandingkan dengan dirinya sendiri. Bahkan kalau anak sakit, mungkin laki-laki Toraja masih sempat berguru dengan teman-temannya. Namun jika kerbau (Berambung ke hal. VIII kol. 7-9)

Gambar 3. “Kerbau Dimanja di Tana Toraja”

(Sumber: Arsip Kompas, 5 Januari 1987)

Perlakuan istimewa ini bukan hanya disebabkan oleh harganya yang selangit, tetapi juga didorong keyakinan mereka bahwa kerbau-kerbau ini dapat menjamin arwah untuk mencapai keabadian tanpa kekhawatiran. Namun demikian, kata “dimanja” tetap saja mengimplikasikan narasi orang luar karena dipandang tidak biasa, terlebih terhadap hewan pembajak sawah. Kerbau-kerbau ini memang “dimanja” dalam arti harfiah dimana kerbau-kerbau ini dimandikan, diberi makan dengan cara disuapi, diberikan makanan bergizi, dan diberikan vitamin, bahkan makanan kerbau-kerbau ini melebihi apa yang dikonsumsi oleh pemiliknya dan hal ini merupakan hal yang biasa bagi orang Toraja. Dengan cara yang sama, narasi media massa tentang perlakuan istimewa terhadap kerbau-kerbau persembahan juga merupakan implikasi umum dari hegemoni ritual Rambu Solo.

Ritual Rambu Solo di Media Sosial

Karya-karya jurnalistik yang memfokuskan pada sisi materialisme budaya pemakaman Toraja tersebut secara tidak langsung merepresentasikan keliyatan orang Toraja sebagai individu maupun sebagai kelompok etnis. Hal ini kemudian membuat generasi muda Toraja melawan narasi-narasi tersebut di media sosial dengan menitikberatkan pada dimensi ideologis dan makna ritual ini. Hal ini dimungkinkan karena media sosial memiliki sifat *user-generated content* yang memungkinkan setiap pengguna untuk menyebarkan pikiran dan gagasannya atas sesuatu.

Salah satu platform media sosial yang mereka gunakan adalah Instagram. Pilihan ini didasari oleh logika media sosial Instagram yang memungkinkan mereka menyampaikan opininya dengan jelas dan terarah seraya berfokus pada gambar. Selain itu secara fungsional, fitur *hashtag* (#) berfungsi sebagai penanda sekaligus memudahkan pengguna lainnya untuk menemukan konten mereka; keharusan untuk mengunggah *image* (photo) sebelum menuliskan narasi (*caption*) memudahkan mereka mendeskripsikan kemegahan ritual Rambu, dan karakteristik Instagram yang juga mengharuskan sebuah akun memiliki *follower* (pengikut), menyediakan kolom komentar, serta fitur *like* (suka) membuat mereka dapat mengukur sejauh mana pesan-pesan dari konten yang mereka unggah tepat sasaran.

Melalui Instagram, generasi muda Toraja mengungkapkan sudut pandangnya mengenai praktik ritual Rambu Solo mewah berbagai macam cara, namun secara umum mereka menarasikan kembali wacana-wacana hegemonik yang dahulu diproduksi oleh para elite untuk membela praktik ritual Rambu Solo di mana mereka juga terlibat di dalamnya.



Gambar 4. Persiapan ritual Rambu Solo

(Sumber: Instagram @kenzo_hotate, 3 April 2019)

Pada Gambar 4, akun @kenzo_hotate mengunggah foto persiapan ritual

Rambu Solo yang memperlihatkan pondok-pondok untuk para tamu yang masih setengah jadi disertai narasi (*caption*) “*Bukan gengsi tetapi melestarikan budaya dan adat. Bukan ingin dipandang tetapi mereka mereka menghargai ilmu yang diwariskan orangtua*”. Dengan narasi tersebut pemilik akun bermaksud menunjukkan bahwa nilai-nilai leluhur adalah segalanya sekaligus meluruskan pandangan negatif yang selama ini dialamatkan pada mereka yang menghabiskan seluruh sumber daya yang mereka miliki demi menyelenggarakan ritual Rambu Solo.

Narasi yang sama juga terlihat pada unggahan @toraya_mabaillo pada Gambar 5 yang menunjukkan beberapa orang pria sedang bersiap-siap menaikkan *duba-duba* (keranda) ke atas *lakian* (tempat jenazah disemayamkan). Narasi yang ditulis dalam *caption* dengan jelas merupakan ungkapan pembelaan tentang relasi antara nilai-nilai budaya mereka dengan modernitas.



Gambar 5. Persiapan menaikkan *duba-duba* (keranda) ke atas *lakian*
(Sumber: Instagram @toraya_mabaillo, 28 Agustus 2019)

Maksud utama yang ingin disampaikan sang pengunggah foto ini adalah sebagai pembelaan atas anggapan pihak-pihak tertentu yang melihat ritual ini sebagai praktik yang tidak sejalan dengan gagasan modernitas. Sang pengunggah berkeyakinan bahwa orang Toraja sama-sama terlibat dalam proses modernisasi sebagaimana di kota-kota lainnya di Sulawesi Selatan atau bahkan di Indonesia. Namun sang pengunggah meyakini bahwa ritual ini sama sekali tidak berhubungan dengan modernitas karena pada dasarnya ritual ini memang

aktivitas istimewa yang menunjukkan identitas mereka sebagai orang Toraja.

Pengguna lainnya mengungkapkan apresiasi terhadap praktik ritual Rambu Solo dan alasan mengapa ritual ini harus dilestarikan. Hal ini sebagaimana tampak pada Gambar 6 dimana akun [@piya_toraya_official](#) mengunggah foto yang memperlihatkan proses pemakaman.



Liked by [stevan_tato](#) and thousands of others

[pia_toraya_official](#) Karna lahir di tanah rantau banyak adat istiadat di kampung halaman yg tak saya tau.. awalnya saya agak kaget liat peti jenazah di arak keliling kampung sambil di goncang-goncang dan saya selalu takut... tapi setiap acara rambu solo yg saya ikuti selalu terjadi dan pelan" saya mengerti kalau itu merupakan budayanya..
Adat istiadat dan budaya nenek moyang bukan untuk di hilangkan tapi untuk dilestarikan.. agar kelak mereka yg lahir di perantau mengerti adat istiadat dan budaya mereka masing-masing..

Gambar 6. Proses penguburan jenazah

(Sumber: Instagram [@piya_toraya_official](#), 29 November 2019)

Gambar 6 muncul dengan narasi yang bercerita tentang riuh-rendahnya proses penguburan jenazah melalui *caption* yang menggambarkan perasaannya sebagai orang Toraja yang hidup di tanah rantau menyaksikan salah satu prosesi ritual Rambu Solo ini dimana jenazah diarak keliling kampung dan digoyang-goyang sedemikian rupa. Sang pengunggah mendapatkan pencerahan setelah beberapa kali mengikuti ritual ini sehingga ia akhirnya memahami bahwa ritual Rambu Solo merupakan kewajiban orang Toraja sebagai bentuk pengabdian terakhir kepada orangtua dan oleh karenanya harus tetap dilestarikan.

Imbauan yang sama juga terlihat pada akun Lerby Elyandri Pong Babu pada Gambar 7. Ia merupakan seorang bangsawan Toraja yang menetap di Bali, dan menjadi pemain sepakbola profesional dibawah bendera Klub Bali United.

Melalui akun pribadinya @lerby12, Ia mengunggah foto dirinya beserta keluarganya di arena ritual Rambu Solo untuk sang nenek.



Gambar 7. Keluarga Lerby Elyandri Pong Babu

(Sumber: Instagram @lerby12, 16 Juni 2019)

Gambar 7 mengungkap kebanggaan sang pengunggah foto atas ritual Rambu Solo yang tengah digelar untuk sang nenek. Lagi-lagi, narasi untuk mempertahankan ritual ini semakin diperkuat dengan caption *“Jangan hilangkan budayamu dari kehidupanmu, karena budaya adalah peninggalan dari nenek moyang yang harus dijaga, dipelihara dan dilestarikan.”* Kemunculan caption-caption ini mengimplikasikan bahwa mereka juga menyadari adanya pandangan-pandangan negatif atas praktik budaya yang mereka lakukan dan oleh sebab itu mereka melakukan pembelaan.

Selain meluruskan perspektif negatif dan menghimbau masyarakat Toraja untuk mempertahankan ritual berusia ratusan tahun ini, unggahan generasi muda Toraja ini juga memfokuskan pada makna-makna ideologis dari setiap rangkaian prosesi ritual Rambu Solo. Sebagaimana dapat dilihat pada Gambar 8 yang

menunjukkan dua unggahan, yakni akun @linayunitapapulung dan @ediison_1705.



Gambar 8. Belasan kepala kerbau yang disembelih dalam ritual Rambu Solo

(Sumber: Instagram @ediison_1705, 4 Maret 2019 & @linayunitapapulung, 3 Juni 2016)

Sebagaimana dilihat, akun @linayunitapapulung mengunggah foto yang memperlihatkan belasan kepala kerbau yang telah disembelih dalam perhelatan ritual Rambu Solo untuk sang kakek. Dengan narasi “*this is the culture of Torajanesse, buffaloes will be sacrificed as a sign of love to our Grandma*” sang pengunggah tidak hanya menegaskan ritual Rambu Solo sebagai budaya Toraja tetapi juga menguraikan maksud persembahan kerbau berharga ratusan juta tersebut yang oleh orang di luar Toraja dianggap sebagai pemborosan. Sementara itu akun @ediison_1705 memperlihatkan foto dirinya yang sedang berdiri didepan peti mati ibunya yang berhias tanda salib salib disertai caption “*ritual Rambu Solo... penghormatan terakhir untuk mama tersayang*.” Meskipun dengan caption singkat, narasi-narasi tersebut menggambarkan bagaimana generasi muda Toraja merelasikan diri mereka dengan ideologi baru Rambu Solo yang merupakan hasil rekonstruksi para elite dan Gereja Toraja dalam perjuangan hegemoni.

Dengan cara yang sama, beberapa akun lainnya juga memperlihatkan hal yang serupa sebagaimana dapat dilihat pada Gambar 9.



Gambar 9. Menunggu jenazah orangtuanya yang sudah meninggal

(Sumber: Instagram @mayarararocks, 2 Desember 2019 & @abun_pasanggang, 16 November 2018)

Gambar 9 memperlihatkan dua unggahan dari dua akun, yakni @mayarararocks dan @abun_pasanggang. Unggahan @mayarararocks memperlihatkan dirinya tengah menunggu jenazah orangtuanya yang sudah meninggal secara medis namun masih dianggap *to'makula* (orang sakit) sebab ritual Rambu Solo bagi jenazah belum digenapi. Dalam rangka menjelaskan konsepsi kematian Toraja tersebut, unggahannya disertai penjelasan arti kematian bagi orang Toraja dan tradisi menyemayakan jenazah bertahun-tahun lamanya sambil menunggu upacara ritual Rambu Solo diselenggarakan. Sementara itu akun @abun_pasanggang mengunggah gambar yang memperlihatkan sekelompok pria dan wanita bergandengan tangan dalam formasi melingkar. Gambar ini merupakan bagian dari prosesi ritual Rambu Solo, yakni *ma'badong* (senandung/tarian kematian), yakni upacara yang berisi tarian-tarian kecil seraya membacakan riwayat hidup si mending untuk dijadikan pelajaran bagi yang masih hidup.

Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa ritual Rambu Solo dan kompleksitas yang melingkupinya tidak hanya telah mendapat persetujuan kolektif sehingga absolutisme ritual Rambu Solo sebagai adat-istiadat Toraja diterima secara alamiah tanpa pertanyaan, tetapi juga membuktikan keberhasilan

ideologi ritual Rambu Solo menjadi wacana dominan yang diturun-alihkan dari generasi ke generasi. Dengan demikian, perjuangan hegemoni elite aristokrat berhasil membentuk pola pikir generasi muda Toraja bahwa “tidak ada yang lebih penting dari Rambu Solo” sebagaimana mereka menanamkan pola pikir tersebut pada generasi-generasi sebelumnya.

Secara teoretik, keberhasilan ini disebabkan elit aristokrat sebagai kelompok hegemonik mampu mengatur agenda intelektual secara luas dalam masyarakat dan memanipulasi wacana dominan karena mereka memenuhi apa yang disebut oleh Eric Louw (2001) sebagai tiga fungsi hegemoni, yakni; *pertama*, membangun dan memelihara sekumpulan aliansi politik dengan fungsi tertentu; *kedua*, dapat menghasilkan persetujuan atau legitimasi dari pihak yang disubordinasi; dan *ketiga*, membangun kapasitas yang bersifat memaksa untuk menghasilkan ‘otoritas.’ Pada dasarnya karena proses memperoleh legitimasi dan persetujuan ini bersifat komunikatif, fungsi-fungsi ini lebih banyak berhubungan dengan produksi media (Louw, 2001: 107).

Lebih penting lagi, unggahan-unggahan terkait ritual Rabu solo di media sosial telah menggambarkan relasi yang baru antara ritual dengan media dimana media telah semakin menjadi bagian tidak terpisahkan dalam ritual ini sebagaimana yang digambarkan dalam konsep mediatisasi. Tidak hanya itu, media sosial juga telah membantu memberikan pemahaman kepada masyarakat awam bahwa kedukaan bagi orang Toraja berbeda dengan apa yang dipikirkan oleh orang kebanyakan. Dalam hal ini, media sosial telah memampukan mereka untuk menjalankan fungsi sebagai “aktor” yang melanjutkan hegemoni ritual ini dimana mereka menolak anggapan pihak luar. Dengan menggunakan media sosial, mereka memproduksi dan melakukan sirkulasi proses ritual berikut makna-makna simbolik ritual ini. Meskipun tidak seluruhnya, namun beberapa tahapan ritual yang muncul di media sosial ini mengimplikasikan upaya mempertahankan ritual ini melalui proses digitalisasi.

Secara teoretik sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, media sosial telah memberikan peluang bagi setiap orang sehingga dalam konteks yang lebih luas, media tidak hanya berfungsi sebagai medium yang mentransmisikan praktik sosial-budaya, tetapi juga menjadi situs dimana praktik kebudayaan dapat lahir dalam bentuk yang baru. Hal ini sebagaimana yang didemonstrasikan melalui unggahan-unggahan ritual Rambu Solo di media sosial. Dengan kata lain, media tidak hanya berfungsi sebagai *conduits* (perantara), tetapi juga menjalankan fungsi sebagai *language* (bahasa) dan *environment* (lingkungan) (Fakhrurroji, 2014; Meyrowitz, 1986).

Sebagai bahasa, media sosial tidak hanya memungkinkan penggunaannya untuk memproduksi dan melakukan sirkulasi informasi, tetapi juga membentuk atau merepresentasikan peristiwa sebagaimana terlihat dari unggahan-unggahan di atas. Sementara itu fungsi media sebagai lingkungan diperlihatkan melalui

proses dimana media berkontribusi dalam memproduksi dan menggantikan relasi sosio-kultural sebuah komunitas sebagaimana terlihat dari unggahan-unggahan ritual Rambu Solo yang berpotensi untuk melakukan ritualisasi praktik sosial, termasuk ritual kebudayaan.

Dalam konteks mediatisasi, media (sosial) telah menjadi komponen alamiah dalam kehidupan sehari-hari dan karenanya ia telah bersifat *embedded* sebagai bagian dari kehidupan masyarakat itu sendiri (Hjarvard, 2011). Selain itu, penggunaan media sosial oleh generasi baru Toraja untuk mengekspresikan pandangannya atas ritual ini merupakan salah satu fenomena yang memperlihatkan resiprokalitas atas relasi konteks online-offline sebagaimana dikemukakan oleh (Fakhruroji, 2019a; Solahudin & Fakhruroji, 2020) bahwa kedua konteks ini selalu berhubungan dan saling memperkuat eksistensi satu sama lain. Dengan kata lain, apa yang mereka unggah di media sosial tentang ritual Rambu solo berhubungan dengan ideologi yang mereka yakini.

Konten media sosial bertema ritual Rambu Solo merupakan bukti tak terbantahkan bahwa hegemoni ritual ini beroperasi dengan baik karena telah menjadi *common sense* yang dibela, bahkan oleh generasi muda yang awalnya diharapkan dapat menghapuskan ritual yang selalu dipandang pemborosan ini. Ritual Rambu Solo yang telah bertahan dari gempuran dari kelompok-kelompok yang ingin menghapusnya selama ratusan tahun, mendapatkan dukungan baru dari generasi muda yang secara sukarela “melanjutkan” apa yang diperjuangkan selama ratusan tahun oleh kelompok elit arsitokrat.

PENUTUP

Praktik ritual Rambu Solo yang telah diselenggarakan sejak ratusan tahun yang lalu mengindikasikan bahwa ritual ini memiliki nilai ideologis yang demikian kuat. Secara meyakinkan, kelompok elite aristokrat selalu menemukan cara untuk mempertahankan ritual ini, bahkan dalam keadaan krisis sekalipun sehingga mengindikasikan ritual ini sebagai sesuatu yang hegemonik, sebagai nilai-nilai kultural orang Toraja yang harus dibela dan dipertahankan. Memasuki era modern yang sarat dengan teknologi digital, peran-peran elit aristokrat ini seolah dilanjutkan oleh generasi baru Toraja yang memanfaatkan media sosial untuk menarasikan makna dan ideologi ritual ini. Jika elit aristokrat dulu menarasikan ini secara lisan, generasi baru Toraja ini menggunakan media digital dengan jangkauan yang lebih luas. Dengan kata lain, hegemoni telah mengalami *extension*, salah satu ciri utama dari gejala mediatisasi.

Sebagai gejala mediatisasi, digitalisasi ritual Rambu Solo di media sosial ini telah mengimplikasikan tiga hal mendasar. *Pertama*, narasi ritual Rambu Solo di media sosial telah mendorong lahirnya bentuk interaksi dan komunikasi dalam lanskap media dengan cakupan yang lebih luas; *kedua*, munculnya narasi ritual Rambu Solo di media sosial telah menjadikan media sebagai ranah baru dalam

upaya penemuan makna-makna ritual, khususnya ritual Rambu Solo; *ketiga*, narasi ritual Rambu Solo mengindikasikan adanya upaya akomodasi terhadap logika media sosial dengan ciri umum *user-generated content* yang dilakukan oleh aktor yang dalam hal ini adalah generasi muda Toraja.

Dengan demikian, digitalisasi ideologi ritual Rambu Solo di media sosial yang dilakukan tentu saja memberikan keuntungan bagi kalangan elit aristokrat karena pandangan-pandangan ideologis mereka dapat “dlanjutkan” oleh generasi penerus mereka dengan cara mereka sendiri. Selain itu, digitalisasi ideologi yang dilakukan oleh generasi muda Toraja ini terjadi secara sukarela sehingga secara umum mengindikasikan bahwa ideologi ritual Rambu Solo tetap memperlihatkan sifat hegemoniknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, K. M. (1997). The Discourse of Souls in Tana Toraja (Indonesia): Indigenous Notions and Christian Concepts. *Ethnology*, 32(1), 55–68.
- Adams, K. M. (1998). Touting Touristic “Primadonas”: On Tourism, Ethnic Negotiation and National Integration in Sulawesi, Indonesia. In M. Picard & R. Wood (Eds.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asia and the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bigalke, T. W. (2005). *Tana Toraja: A social history of an Indonesia people*. Singapore: Singapore University Press.
- Buijs, K. (2006). *Power of Blessing from the Wilderness and From Heaven: Structure and Transformation in The Religion of The Toraja in The Mamasa Area of Sulawesi*. Inninawa.
- Carey, J. W. (2009). *Communication as Culture* (Revised Ed). New York: Routledge.
- Cottle, S. (2006). Culture & Society Mediatized rituals: Beyond Manufacturing Consent. *Media, Culture and Society*, 28(3), 411–432. <https://doi.org/10.1177/0163443706062910>
- Cui, X. I. (2019). Mediatized Rituals : Understanding the Media in the Age of Deep Mediatization. *International Journal of Communication*, 13, 4155–4168.
- Durkheim, E. (1965). *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press.
- Fakhruroji, M. (2014). *Agama dalam Pesan Pendek: Mediatisasi dan Komodifikasi Agama dalam SMS Taubid*. Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Fakhruroji, M. (2015). Mediatization of Religion in “Texting Culture”: Self-Help Religion and the Shifting of Religious Authority. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(2), 231–254. <https://doi.org/10.18326/ijjims.v5i2.231-254>
- Fakhruroji, M. (2019a). Digitalizing Islamic lectures: Islamic apps and religious engagement in contemporary Indonesia. *Contemporary Islam*, 13(2), 201–

215. <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0427-9>
- Fakhruroji, M. (2019b). Muslims Learning Islam on the Internet. In M. Woodward & R. Lukens-Bull (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp. 1–17). https://doi.org/10.1007/978-3-319-73653-2_70-1
- Gramsci, A. (1971). History of the Subaltern Classes and Concept of Ideology. In Q. Hoare & G. N. Smith (Eds.), *Selection from the Prison Notebook of Antonio Gramsci*. New York: International Publisher.
- Grimes, R. L. (2006). *Rite Out of Place: Ritual, Media, and the Arts*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications Ltd.
- Hjarvard, S. (2011). Three Forms of Mediatized Religion Changing the Public Face of Religion. In S. Hjarvard & M. Lovheim (Eds.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Sweden: University of Gothenburg.
- Holloway, A. (2014). The Toraja people and the most complex funeral rituals in the world. Retrieved May 12, 2016, from Ancient Origins website: <http://www.ancient-origins.net/ancient-places-asia/toraja-people-and-most-complex-funeral-rituals-world-001268>
- Kellner, D. (2010). *Budaya Media: Cultural Studies, Identitas dan Politik antara Modern dan Postmodern* (Translated). Yogyakarta: Jalasutra.
- Kobong, T. H. (2008). *Injil dan Tongkonan; Inkarnasi, Kontekstualisasi, Transformasi*. BPK Gunung Mulia.
- Krotz, F. (2009). Mediatization: A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change. In K. Lundby (Ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang Publishing.
- Lester, J. (2000). *Dialogue of Negation: Debates on Hegemony in Russia and the West*. London: Pluto Press.
- Ling, R. (2008). *New Tech, New Ties: How Mobile Communication is Reshaping Social Cohesion*. Massachusetts: MIT Press.
- Louw, P. E. (2001). *The Media and Cultural Production*. London: SAGE Publications Ltd.
- Marwing, A. (2011). Problem Psikologis dan Strategi Coping Pelaku Upacara Kematian Rambu Solo di Toraja (Studi Fenomenologi Pada Kasta Tana'Bul'aaan). *Jurnal Psikologi Islam*, 8(2).
- McQuail, D. (2010). *Mass Communication Theory* (6th Editio). London: Sage Publication Ltd.
- Meyrowitz, J. (1986). *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press.
- Pasande, D. (2013). Budaya Longko Toraja dalam Perspektif Etika Lawrence Kohlberg. *Jurnal Filsafat*, 23(2).
- Scarduelli, P. (2000). *Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi: The Commoditization of Tradition*.

- Solahudin, D., & Fakhruroji, M. (2020). Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority. *Religions*, 11(1), 19. <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel11010019>
- Sumiala, J. (2013). *Media Ritual: Death, Community and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Tangdilintin, T. (1978). *Toraja dan Kebudayaanannya*. Rantepao: Yayasan Lepongan Bulan.
- Tsuji, Y. (2006). Mortuary Rituals in Japan: The Hegemony of Tradition and the Motivations of Individuals. *Ethos*, 34(3), 391–431.
- Woodfin, R., & Zarate, O. (2008). *Marxisme untuk Pemula* (terj.). Yogyakarta: Resist.
- Zahorka, H. (2013). Kwangkai: the secondary funerary rituals of the Benuaq Ohookng Dayaks, East Kalimantan: a journey of souls ending in two different heavens. *Borneo Research Bulletin*.

