

Candi Suku dan representasi agensi: Simbolisme, ritual, dan identitas sosial pada masa akhir Majapahit

Sukuh Temple and representation of agency: Symbolism, ritual, and social identity in the late period of Majapahit

Harriyadi

Program Studi Pascasarjana Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia
harriyadi31@ui.ac.id

ABSTRACT

Keywords:

Sukuh Temple,
structuration theory,
Majapahit, identity.

Sukuh Temple is a Hindu worship site from the Late Majapahit period, and its artifacts represent distinct characteristics that contrast with the socio-cultural system of Majapahit. This study aims to explain the formation of socio-cultural identity due to the dialectical relationship between agents and structure, which leads to cultural reproduction. The research applies Anthony Giddens' structuration theory. Data were collected from the archaeological remains at Candi Sukuh and relevant studies. Contextual analysis was conducted to understand the relationships and chronology of various events. The findings, through the application of structuration theory, indicate that political instability and the rise of Karesian in the Late Majapahit era led to the emergence of a community that supported Candi Sukuh's cultural traditions. The practice of rituals and interactions among community members resulted in socio-cultural reproduction. As a consequence, a distinctive group identity was formed and is represented in the artifacts of Candi Sukuh.

ABSTRAK

Kata Kunci:

Candi Suku, teori
strukturasi, Majapahit,
identitas.

Candi Suku adalah situs pemujaan bagi komunitas Hindu dari masa Majapahit akhir yang tinggalan budaya materinya memiliki karakter khas, kontras dengan sistem sosial-budaya dari Majapahit secara umum. Tujuan penelitian adalah menjelaskan bentuk identitas sosial budaya yang muncul sebagai akibat dari hubungan dialektik antara agen dan struktur yang menghasilkan reproduksi budaya. Penelitian ini menggunakan teori strukturasi Anthony Giddens. Data dikumpulkan berupa tinggalan arkeologi di Candi Suku dan hasil studi yang terkait. Analisis kontekstual dilakukan untuk mengetahui relasi dan kronologi dari berbagai peristiwa. Hasil penelitian dengan mengaplikasikan teori strukturasi menunjukkan bahwa ketidakstabilan politik dan berkembangnya karesian era Majapahit akhir menyebabkan munculnya komunitas pendukung budaya Candi Suku. Praktik ritual yang dilakukan secara terus menerus dan interaksi antar anggota menyebabkan terciptanya reproduksi sosial-budaya. Dampaknya adalah terciptanya identitas kelompok yang khas dan direpresentasikan dalam warisan budaya materi di Candi Suku.

Artikel Masuk

Artikel Diterima

Artikel Diterbitkan

03-02-2025

07-03-2025

26-04-2025



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 45 No.1, Mei 2025, 39-58
DOI : <https://doi.org/10.55981/jba.2025.9218>
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : <https://ejournal.brin.go.id/berkalaarkeologi>

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Candi Sukuh adalah kompleks candi dengan latar belakang agama Hindu yang lokasinya berada di Lereng Barat Gunung Lawu atau secara administratif termasuk dalam wilayah Desa Berjo, Kecamatan Ngargoyoso, Kabupaten Karanganyar. Jermiah Martin Johnson adalah Residen Surakarta yang pertama kali menemukan keberadaan reruntuhan Candi Sukuh pada tahun 1815 kemudian dilaporkan kepada Gubernur Jenderal Thomas Stamford Raffles yang sedang menyusun buku *The History of Java* ([Jordaan, 2016](#)). Upaya penelitian pertama kemudian dilakukan oleh peneliti Belanda yaitu Van der Vlis pada 1843 ([Van Lohuizen-De Leeuw, 1984](#)). Pasca penelitian tersebut, Candi Sukuh diteliti dan dimuat dalam katalog situs yang ditulis oleh [Verbeek \(1891\)](#) dan [Krom \(1914\)](#). Keberadaan prasasti dan *chandrasengkala* menarik minat beberapa epigraf seperti [Crucq \(1930\)](#), [Stutterheim \(1935\)](#), dan [Darmosoetopo \(1976\)](#) untuk mengupas pertanggalan dan isi dari prasasti yang ditemukan. Penelitian mengenai arsitektur dan tata letak Candi Sukuh pernah dilakukan oleh [Kempers \(1959\)](#), pembahasan tersebut dipertajam oleh [Subroto \(1987\)](#) yang menekankan pembahasan unsur kebudayaan lokal pada tinggalan arkeologi di Candi Sukuh. Bagian cukup menarik pada Candi Sukuh adalah keberadaan relief cerita yang berkaitan dengan proses ritual ruwatan yang pernah dikaji oleh [Kusen \(1990\)](#) dan [Adwina & Ginanjar \(2019\)](#).

Satu dasawarsa terakhir, Candi Sukuh masih menjadi magnet bagi para sarjana untuk diteliti. Pembahasan yang dilakukan tampak lebih menekankan pada tema fungsi, makna, dan simbol yang ada pada tinggalan arkeologi di Candi Sukuh, sebagai contoh penelitian [Cahyono \(2012\)](#) yang mengulas beberapa tinggalan arkeologi di Candi Sukuh dan menghubungkannya dengan konsep kesuburan; penelitian [Purwanto \(2017\)](#) yang menyimpulkan bahwa Candi Sukuh merupakan pusat ritual bagi para *Rsi*; dan penelitian [Santiko \(2011\)](#) yang membahas mengenai peran Bhima pada Candi Sukuh. Masifnya pembahasan tema religi, simbol, dan pemaknaan membuka celah peluang lain untuk dilakukan kajian terhadap Candi Sukuh yaitu tema sosial-budaya.

Konteks budaya dan kronologi Candi Sukuh dapat ditelusuri menggunakan tinggalan prasasti dan *chandrasengkala* pada beberapa relief. *Sengkalan memet* pada dinding gapura pintu masuk sisi utara berupa seseorang yang dimakan oleh raksasa yang berbunyi '*Gapura buta aban wong*', sedangkan pada sisi selatan tergambar relief seorang tokoh laki-laki sedang lari dan menggigit ekor ular yang berbunyi '*Gapura Bhuta nahut bu(n)tut*' yang keduanya apabila dikonversi menjadi angka tahun menjadi 1359 C atau setara dengan 1437 M ([Darmosoetopo, 1976, hal. 36-37](#)). Bukti tersebut menjadi dasar kronologi yang kuat untuk menjadi dasar asumsi bahwa konteks sosial-budaya Candi Sukuh sezaman dengan masa akhir Majapahit.

Secara geografis, lokasi Candi Sukuh di Gunung Lawu jauh dari pusat pemerintahan Majapahit yang kala itu berpusat di Trowulan, Mojokerto, Jawa Timur. Rangkuti memberikan hipotesis bahwa pusat ibukota Majapahit berada di Trowulan dan dibatasi oleh beberapa situs yaitu Sedah, Lebakjabung, Klinterejo, dan Badas-Tugu dengan total ukuran mencapai 11 km x 9 km ([Rangkuti, 2014](#)). Munandar mencocokkan naskah Nagarakretagama dengan tinggalan arkeologi yang menyimpulkan bahwa Situs Trowulan sangat mungkin sebagai ibukota

Majapahit ([Munandar, 2010](#)). Hubungan antara komunitas di Candi Sukuh dengan masyarakat Majapahit di pusat ibukota diperkuat dengan adanya prasasti pada Arca Garuda yang menyebutkan toponim '*Rajêgwêsi*' yang diartikan oleh Darmosoetopo sebagai toponim '*Pagêrwêsi*' di daerah Mojokerto ([Darmosoetopo, 1976](#)). Pemilihan lokasi Candi Sukuh yang secara spasial berada jauh dari pusat pemerintahan menunjukkan adanya gejala peristiwa sosial-budaya yang perlu dikaji.

Bentuk arsitektur dan ikon pemujaan yang terpengaruh budaya megalit menjadi corak khas bagi komunitas pendukung budaya Candi Sukuh ([Subroto, 1987](#)). Tinggalan arkeologi Candi Sukuh merupakan wujud representasi pendukung budaya sekaligus mempertegas adanya unsur budaya yang cukup kontras apabila dibandingkan kondisi sosial dan budaya pada masa Majapahit akhir. Kondisi kontras yang dimaksud tercermin dari praktik religi masyarakat yang mempercayai kultus '*dewaraja*' atau raja dianggap sebagai kepala negara sekaligus keturunan atau wakil Dewa di dunia. Keluarga raja dipandang sebagai mikro kosmos atau titik pusat yang penting dalam struktur kehidupan masyarakatnya ([Darban, 1998](#)). Implikasi dari praktik religi tersebut adalah munculnya candi pendharmaan yang dilengkapi dengan arca perwujudan sebagai wujud penghormatan kepada raja atau kerabatnya yang telah wafat. Praktik tersebut berpengaruh pada munculnya candi dengan karakter yang khas seperti Candi Kidā, Jago, Jawi, Simping, Bhoyolangu, Surawana, Tegawangi, dan Sanggrahan yang menonjolkan bangunan megah dengan rongga atau candi batur untuk meletakkan arca perwujudan ([Ashari, 2015](#)). Sejalan dengan hal tersebut, Ratu Sri Suhita yang rentang kronologinya bersamaan dengan Candi Sukuh juga diwujudkan pada Arca Dewi Parwati yang kini disimpan di Museum Nasional ([Munandar, 2015](#)).

Kontras dengan hal tersebut, Candi Sukuh tidak ditemukan indikasi arca perwujudan raja dan tanda-tanda konsep '*dewaraja*'. Tinggalan budayanya cukup berbeda karena didominasi struktur candi berundak, relief, dan arca yang mengadopsi bentuk tinggalan budaya megalit. Wujud budaya yang cukup kontras tidak hanya menggambarkan perbedaan orientasi religi, tetapi juga menunjukkan adanya gejala sosial yang mengindikasikan hubungan 'agen' dan 'struktur' yang perlu ditelaah lebih lanjut dalam perspektif teori strukturasi.

Perkembangan paradigma arkeologi pasca-prosesual berimplikasi pada pengaplikasian teori-teori sosial dalam bidang arkeologi, salah satunya adalah teori strukturasi yang dikemukakan oleh Anthony Giddens. Secara garis besar, teori strukturasi menyoroti hubungan dialektik antara agen dan struktur. Giddens mengartikan agen sebagai individu atau kelompok sedangkan struktur dapat diartikan sebagai norma, sistem sosial, atau budaya ([Gardner, 2008](#)). Agen dan struktur memiliki hubungan dialektik atau dua arah yang dapat saling berpengaruh. Agen dapat memiliki kebebasan untuk meninggalkan struktur dan tidak terlalu patuh dengan struktur sehingga aktor dapat keluar dari struktur. Agen juga dapat melawan struktur yang mengontrolnya sehingga disebut *dialectic of control* ([Giddens, 1984](#)).

Corak budaya khas pada Candi Sukuh dapat dikatakan sebagai representasi dari suatu komunitas pendukung budaya yang kemudian dapat disebut sebagai agen. Periodisasi budaya berlangsungnya Candi Sukuh adalah era akhir Majapahit dengan sistem sosial-budayanya yang dapat disebut sebagai

struktur. Ciri wujud budaya yang khas dan menonjolkan identitas budaya lokal telah menjadi topik yang menarik untuk didiskusikan. Pertanyaan seputar mengapa komunitas pendukung budaya Candi Sukuh meninggalkan artefak budaya dengan corak yang khas serta berbeda dari 'struktur' budaya yang umum pada era Majapahit akhir perlu ditelaah lebih lanjut dalam perspektif strukturasi. Oleh karena itu, rumusan permasalahan yang diajukan adalah bagaimana hubungan antara agensi dan struktur yang terepresentasikan dari tinggalan arkeologi di Candi Sukuh? Penelitian bertujuan untuk menjelaskan wujud reproduksi budaya hasil hubungan dialektik antara agen dan struktur pada komunitas pendukung budaya Candi Sukuh. Pengaplikasian teori strukturasi pada Candi Sukuh belum pernah dilakukan sehingga menjadi alternatif interpretasi dari perspektif sosial. Kajian Candi Sukuh dan bangunan keagamaan lain selama ini masih terfokus pada perspektif religi saja. Padahal, artefak sebagai wujud budaya dapat mencerminkan proses dan praktik sosial dalam kehidupan masyarakat. Pengaplikasian teori strukturasi diharapkan dapat menambah perspektif dalam menginterpretasikan proses sosial pada bangunan keagamaan.

METODE

Perspektif strukturasi Anthony Giddens menekankan adanya hubungan agen dan struktur berupa relasi dualitas yang terjadi dalam praktik sosial berulang, berpola, dan melintasi ruang serta waktu ([Giddens, 1984](#)). Agen adalah pelaku dalam praktik sosial maka agen dapat didefinisikan sebagai individu atau kelompok ([Gardner, 2008](#)). Struktur sebagai aturan dan sumber daya yang memungkinkan praktik sosial hadir di sepanjang ruang dan waktu ([Giddens, 1984](#)). Berdasarkan definisi tersebut, individu atau kelompok yang dimaksud sebagai agen adalah komunitas pendukung budaya Candi Sukuh. Agen melakukan praktik sehingga menghasilkan representasi berupa tanda/symbol dalam wujud kebudayaan materi.

Pengumpulan data yang dilakukan untuk mengidentifikasi agen dalam tinggalan arkeologi Candi Sukuh melalui observasi terhadap candi, relief, dan ikon pemujaan dan pengumpulan hasil terjemah prasasti. Lebih lanjut dalam konteks arkeologi, agen memiliki hubungan dengan masyarakat luas di mana mereka menjadi bagiannya. Masyarakat yang dimaksud adalah lembaga, organisasi, norma, atau standar perilaku yang disebut sebagai struktur ([Gardner, 2008](#)). Pada konteks penelitian ini, struktur yang akan dijelaskan adalah sistem sosial-budaya masyarakat era akhir Majapahit. Studi literatur difokuskan untuk memperoleh gambaran struktur sosial yang sezaman dengan pertanggalan Candi Sukuh.

Basis pembahasan teori strukturasi adalah hubungan agen dan struktur yang menekankan bahwa struktur dapat memungkinkan agen melakukan praktik sosial. Selain itu, struktur memberikan peluang bagi agen sehingga proses tersebut berkaitan dengan produksi dan reproduksi struktur. Praktik sosial sebagai aktivitas yang dilakukan secara berulang dan terus menerus ([Giddens, 1984](#)). Berdasarkan definisi tersebut, analisis kontekstual dilakukan dengan menghubungkan data arkeologi Candi Sukuh sebagai hasil budaya masyarakat serta menghubungkan aspek sosio-religi komunitas pendukung budaya candi sukh dengan dinamika sosial, politik, dan religi era Majapahit akhir. Analisis

komparasi sederhana dilakukan untuk mengetahui perbedaan karakter budaya era Majapahit akhir di area pusat peradaban dengan area yang dihuni oleh komunitas pendukung Candi Sukuh. Hasil analisis berupa wujud representasi identitas sebagai reproduksi struktur yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh.

HASIL PENELITIAN

Gambaran Umum Candi Sukuh

Rapporten Van Den Oudheidkundigen Dienst tahun 1915 menjadi salah satu katalog yang mencatat riwayat penemuan dan penelitian pada awal Candi Sukuh ditemukan. Laporan tersebut menjelaskan konstruksi tingkatan tiga teras Candi Sukuh beserta artefak dan prasasti yang ditemukan. Laporan tersebut juga memuat situs-situs yang berada di sekitar Lereng Barat Gunung Lawu ([Bosch, 1918](#)). Candi Sukuh merupakan kombinasi antara kepercayaan Hindu-Buddha dengan pemujaan leluhur yang merupakan karakteristik asli masyarakat Nusantara ([Kempers, 1959](#)). Kepercayaan terhadap leluhur telah berkembang di Lereng Gunung Lawu dibuktikan dengan adanya temuan Situs Watu Kandang Pakem, Situs Watu Kandang Ngasinan, dan Situs Watu kandang Plosorejo di Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah dengan corak tinggalan megalit dari masa proto-sejarah ([Kasnowihardjo, 1995](#)).

Candi Sukuh secara geografis berada pada ketinggian 910 mdpl dan berada pada lereng barat Gunung Lawu yang secara relatif dapat dikatakan jauh dari pusat peradaban pada masanya. Konstruksi dan tata letak Candi Sukuh mengadopsi bentuk punden berundak yang bertingkat tiga halaman yang disebut sebagai teras. Pada saat ini, teras pertama Candi Sukuh berada pada sisi paling barat candi dan menjadi pintu masuk candi pertama. Pada teras pertama terdapat gapura pintu masuk yang tersusun atas batuan andesit ([Gambar 1](#)). Pada bagian tengah gapura terdapat tangga naik menuju teras kedua dan pada sisi kanan dan kiri gapura terdapat relief yang merupakan *chandrasengkala* pertanda berdirinya Candi Sukuh.

Pada dinding sisi utara terdapat relief *chandrasengkala/sengkalan memet* yang menggambarkan sosok seseorang dimakan raksasa yang merupakan sengkalan dengan bunyi '*gapura buta aban wong*' yang berarti angka tahun 1359 Ç atau 1437 M ([Gambar 2](#)). Pada sisi di selatan gapura terdapat relief raksasa menggigit ekor ular atau berarti '*gapura bhuta nahut bu(n)tut*' yang bermakna angka tahun 1359 Ç atau 1437 M ([Darmosoetopo, 1976, hal. 36-37](#)). Selain *sengkalan*, juga terdapat relief-relief, seperti garuda mencengkram dua ekor ular yang terdapat pada dinding utara dan selatan, makhluk seram yang terdapat pada dinding belakang, relief kala berjenggot yang terdapat pada ambang pintu masuk bagian depan dan belakang. Relief-relief pada teras pertama penggambarannya didominasi dengan figur pria dengan *phallus*. Pada bagian tengah pintu masuk gapura terdapat relief *phallus* dan vagina yang penggambarannya setara dengan simbol lingga-yoni merupakan bagian dari ritual pemujaan kesuburan ([Gambar 3](#)) ([Cahyono, 2012](#)).



Gambar 1. Gapura pintu masuk Candi Sukuh ; **Gambar 2.** Sengkalan pada dinding gapura sisi utara
(Sumber: Dokumentasi Harriyadi)



Gambar 3. Relief *phallus* dan *vagina* pada Gapura Candi Sukuh
(Sumber: Dokumentasi Harriyadi)

Teras kedua Candi Sukuh lebih tinggi dibandingkan dari teras pertama. Halaman teras kedua tidak memiliki tinggalan arkeologi yang signifikan. Teras kedua berbentuk L dengan bagian selatan menjorok ke timur. Pada bagian belakang teras kedua terdapat gapura masuk ke teras ketiga yang pada bagian depannya terdapat sepasang arca penjaga pintu ([Gambar 4](#)). Gapura pada teras kedua terbuat dari batu andesit dengan konstruksi menyerupai gapura bentar karena tidak memiliki atap.

Halaman teras ketiga merupakan teras tertinggi yang terdapat bangunan inti Candi Sukuh ([Gambar 5](#)). Terdapat dua relief cerita naratif utama yang ditampilkan pada panel relief di Candi Sukuh, yaitu relief cerita Garudeya ([Gambar 6](#)) dan relief cerita Sudamala ([Gambar 7](#)). Selain itu, terdapat potongan cerita dari kisah Panji, Ramayana, Bharatayuddha, Bimasuci, Arjunawiwaha, dan Wanaparwa ([Adwina & Ginanjar, 2019](#)). Pada sisi selatan candi induk terdapat relief pandai besi yang memberikan adanya gambaran aktivitas sosial-ekonomi yang mungkin terjadi pada waktu itu ([Gambar 8](#)). Dua cerita utama yang ditampilkan memiliki keterkaitan dengan ritual ruwatan yang ditujukan untuk mencapai pelepasan (*Moksa*) ([Sulistyanto, 2019](#)). Selain relief, terdapat juga tinggalan arkeologi berupa arca dan prasasti di sekitar candi induk ([Gambar 9](#)).



Gambar 4. Gapura masuk menuju teras halaman inti Candi Sukuh ; **Gambar 5.** Candi induk Candi Sukuh
(Sumber: Dokumentasi Harriyadi)



Gambar 6. Potongan adegan relief Garudeya mencerngkram gajah dan kura-kura ; **Gambar 7.** Potongan adegan sudamala yaitu Bhima membunuh musuh
(Sumber: Dokumentasi Harriyadi)



Gambar 8. Relief pandai besi di Candi Sukuh ; **Gambar 9.** Prasasti pada Arca Garudeya
(Sumber: Dokumentasi Harriyadi)

Kajian makna dan fungsi Candi Sukuh telah menarik perhatian berbagai kalangan. Fungsi Candi Sukuh ditafsirkan oleh Purwanto sebagai tempat kaum *Rsi* untuk melakukan pendidikan keagamaan sehingga disebut juga sebagai *mandala kedewaguruan* (Purwanto, 2017). *Rsi* adalah golongan pendeta yang memiliki pengetahuan serta pengalaman spiritual yang tinggi. Golongan tersebut menarik diri dari lokasi-lokasi permukiman ramai, memilih untuk menetap pada lokasi-lokasi sunyi seperti pada lokasi hutan di lereng gunung, dan membuat suatu komunitas masyarakat mandiri (Munandar, 1990). *Rsi* memiliki perbedaan

definisi dengan pertapa, seorang *Rsi* sengaja tinggal menetap pada lingkungan hutan dengan tujuan religius sedangkan pertapa hanya menetap sementara dan apabila keinginannya tercapai akan kembali pada kehidupannya semula ([Sulistyanto, 2019](#)).

Keberadaan Bhima pada Candi Sukuh memiliki korelasi dengan tujuan para *Rsi*. Bhima berperan sebagai penyelamat sebagaimana ditemukan pada kisah Bhimaswarga yang ditampilkan pada Candi Kyai Sukuh, sebuah candi kecil di depan candi induk. Bhima digambarkan menerima pemberian wadah air *amṛta* dari Dewa Śiwa sehingga Bhima memiliki kemampuan untuk menolong manusia mencapai pelepasan. Pemujaan terhadap Dewa Śiwa dilakukan melalui medium berupa lingga dan Bhima merupakan mediator antara Dewa Śiwa dengan manusia. Bhima dipandang sebagai penyelamat dan bukan merupakan Dewa, meskipun demikian Ia dipuja karena dapat menolong manusia untuk mencapai *moksa* ([Santiko, 2011](#)). Keberadaan Candi Sukuh dikaitkan dengan milenarisme yang timbul sebagai akibat ajaran para *Rsi* dan kehadiran inovasi islam yang juga mengadopsi unsur kepercayaan asli sebagai pokok pemujaan. Bhima kemudian menjadi tokoh utama karena dipandang sebagai 'pahlawan keagamaan' berkaitan dengan unsur bersatunya kembali *Kawula Gusti* yaitu *Suksma diri* dan *Maha Suksma* ([Kartakusuma, 2008](#)).

Gambaran Umum Sistem Sosial-Budaya Akhir Majapahit

Penelusuran ibukota Majapahit bermula sejak Raffles memerintahkan Wardenaar pada 1815 untuk menginventarisir dan memetakan sebaran tinggalan arkeologi di Trowulan. Ia berhasil memetakan dan melaporkan sejumlah lokasi penting yang diduga sebagai pusat kerajaan beserta beberapa komponennya seperti alun-alun, kolam segaran, dan situs-situs di Trowulan ([Gomperts et al., 2012](#)). Sejak saat itu, para ahli mengidentikkan Trowulan sebagai ibukota Majapahit ([Wibowo, 1983](#)). Berdasarkan data pembandingan berupa berita Cina, Naskah Bujangga Manik, toponim menunjukkan bahwa Trowulan adalah kandidat kuat sebagai ibukota Majapahit ([Munandar, 2010](#)). Sektor maritim menjadi tumpuan perekonomian Kerajaan Majapahit mencapai puncak kejayaan pada masa Pemerintahan Hayam Wuruk ([Hall, 1985](#)). Kemajuan tersebut berdampak pada terbentuknya pranata sosial, politik, ekonomi, dan agama. Sepeninggal Raja Hayam Wuruk dan Patih Gadjah Mada, Kerajaan Majapahit mengalami fase kemunduran yang disebabkan oleh konflik dan perang antar anggota keluarga ([Tjahjono, 2004](#)).

Faktor internal yang berpengaruh pada kemunduran Majapahit adalah konflik keluarga kerajaan, sedangkan faktor eksternal yang mempengaruhinya adalah berkembangnya emporium Islam di Selat Malaka yang turut berpengaruh pada penetrasi Islam di kota-kota pesisir utara yang kemudian menjadikannya sebagai kota independen ([Noorduyn, 1978](#)). Pertentangan keluarga yang muncul pertama kali adalah perebutan kekuasaan antara Wikramawarddhana dengan Bhre Wirabhum. Kitab Pararaton yang menyebutkan adanya '*paregreg*' antara '*kedaton kulon*' dan '*kedaton wetan*' pada 1323 Saka ([Haryono, 1997](#)). Dampak dari perang tersebut adalah hancurnya kedaton timur serta terbunuhnya Bhre Wirabhum ([Soeroso, 1985](#)). Sebelum kematian Bhre Wirabhum, sempat ada upaya untuk meredakan pertikaian keluarga dengan mengangkat Suhita sebagai ratu pendamai Majapahit. Suhita merupakan anak dari Wikramawarddhana

dengan salah seorang putri dari Bhre Wirabhumi. Selama kurun waktu 18 tahun masa pemerintahan Sri Suhita keadaan kerajaan tenang minim pemberontakan ([Munandar, 2015](#)). Pasca pemerintahan Suhita, Kerajaan Majapahit mengalami dinamika politik dan perang keluarga yang tidak kunjung usai. Perebutan kekuasaan yang dilakukan keluarga kerajaan menyebabkan Rajasawarddhana memindahkan pusat pemerintahannya ke Keling-Kahuripan ([Tjahjono, 2004](#)). Pada masa akhir Majapahit ditandai dengan munculnya raja-raja yang menggunakan gelar Girindrawarddhana, gelar tersebut berhubungan dengan penanda bahwa raja-raja merupakan keturunan Ken Arok yang merupakan pendiri dinasti Rajasa yang disebut juga sebagai Girindra ([Djafar, 1977](#)).

Agama di Majapahit turut tercatat dalam naskah Nagarakertagama pada pupuh LXXXI mencatat ada empat jenis pendeta '*sang caturdwija*' yaitu *Wipra*, *Rsi*, pendeta Siwa, dan pendeta Buddha. Terdapat pejabat yang mengurus bagian keagamaan yaitu '*dharmmadyaksa ring kasaewan*' yang mengurus agama Hindu dan '*dharmmadyaksa ring kasogatan*' yang mengurus agama Buddha. Aliran karesian diurus oleh '*menteri berhaji*'. Jabatan *dharmmadyaksa* dibantu pejabat kerajaan lain yaitu *dharmma upapati* yang mengurus sekte-sekte seperti *Bhairawapaksa*, *Saurapaksa*, dan *Siddantapaksa* ([Haryono, 1997](#)). Keberadaan pejabat pengawas karsyan dan petapa sudah ada sejak abad ke-9 dalam Prasasti Waharu (873 M), Prasasti Cunggrang (929 M), Prasasti Gandhakuti (1049) dan terakhir disebutkan pada Dyah Kertawijaya pada Prasasti Waringin Pitu (1447) ([Kartakusuma, 2008](#)).

Berkembang juga agama Siwa-Buddha yang tampak dari candi dan naskah. Candi dan aliran keagamaan juga terekam dalam naskah Nagarakertagama yaitu Candi Kidal (Siwa), Candi Jago (Siwa-Buddha), Candi Jawi (Siwa-Buddha), Kagenengan (Siwa), Candi Bayalango (Buddha), Candi Sanggrahan (pendharman Bhre Paguhan), Candi Panataran (Siwa-Buddha), Candi Sumberjati (Siwa), Candi Surawana (Siwa), Kamalasana (Buddha), dan Tujuh Karsyan (Agamawan dan pertapa) ([Munandar, 2021](#)). Agama Siwa-Buddha cukup berkembang di Majapahit karena banyak candi yang memiliki latar belakang agama tersebut. Siwa-Buddha merupakan agama yang disebut sebagai koalisi, sinkretisme, dan paralelisme oleh para ahli ([Kartakusuma, 2008](#)).

Latar religi tersebut berpengaruh pada bangunan candi yang kemudian digunakan sebagai tempat pendharmaan raja-raja Majapahit. Sebagai contoh, Raja pertama Majapahit, Kertarajasa, didharmakan di Candi Sumberjati (Simping) sebagai Siwa dan di Antahpura sebagai Buddha, Raja kedua Majapahit, Jayabaya, didharmakan di Shila Ptak sebagai Wisnu dan di Sukhalila sebagai Buddha ([Ashari, 2015](#)). Selain itu, tokoh raja yang diabadikan menjadi arca perwujudan, sebagai contoh Arca Parwati di Museum Nasional yang menggambarkan Ratu Suhita ([Munandar, 2015](#)).

Agama yang turut berkembang pada akhir Majapahit adalah agama *Rsi*. Naskah Nagarakertagama pupuh 78 menyebut keberadaan tujuh *dharmma lpa karsyan*. Dua *karsyan* yang telah berhasil diidentifikasi adalah *karsyan Pawitra* di lereng barat Gunung Penanggungan, Mojokerto dan Candi Dadi di salah satu puncak bukit Pegunungan Wajak ([Munandar, 2021](#)). Lokasi lain yang disinyalir menjadi mandala kadewaguruan adalah lereng barat Gunung Lawu tempat dimana Candi Sukuh, Candi Cetho, dan Candi Planggan berada ([Purwanto & Titasari, 2020](#)).

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Strukturasi: Agensi dan Struktur pada Candi Sukuh

Perkembangan arkeologi pasca-prosesual ditandai dengan adanya 'perlawanan' terhadap pandangan deterministik yang memandang tindakan manusia sebagai suatu yang seragam. Para ahli sosial kemudian membangun dan menggabungkan teori tentang bagaimana tindakan dibatasi, dimungkinkan, dikonstruksi, diwujudkan dalam lingkup sistem sosial yang besar. Hal tersebut salah satunya berimplikasi pada munculnya teori agensi yang lebih menekankan bahwa manusia atau komunitas berperan dalam pembentukan realitas sosial di mana mereka berada ([Dornan, 2002](#)). Perspektif strukturasi merupakan teori sosial dapat diaplikasikan pada studi arkeologi dengan pokok pembahasan mengenai penciptaan dan reproduksi terhadap sistem sosial atau struktur sosial dengan berdasarkan analisis pada struktur dan agen ([Gardner, 2008](#)).

Perspektif strukturasi Anthony Giddens memandang agen dan struktur memiliki posisi yang seimbang dan setara sehingga keduanya memiliki hubungan timbal balik yang dapat saling berpengaruh ([Chatterjee et al., 2019](#)). Struktur secara umum mengacu pada 'aturan dan sumber daya' secara khusus merujuk pada sifat penataan yang memungkinkan terjadinya 'pengikatan' ruang-waktu dalam sistem sosial. Agen adalah kelompok atau individu yang dapat memanfaatkan struktur untuk melakukan tindakan sosial ([Giddens, 1984](#)).

Agen, dalam konteks penelitian ini adalah kelompok masyarakat yang menggunakan Candi Sukuh sesuai dengan konteks waktu dan budayanya sehingga agen yang dimaksud adalah kelompok *Rsi*. Keberadaan komunitas kelompok *Rsi* dibuktikan dari salah satu prasasti yaitu Prasasti Sukuh VI atau Prasasti Lingga Candi Sukuh yang disimpan di Museum Nasional dengan nomor inventaris D.5. Prasasti beraksara dan bahasa Jawa Kuno tersebut dipahatkan pada tiga bagian yaitu lapik, lajur kiri, dan lajur kanan. Prasasti tersebut telah dialihaksara dan alihbahasakan oleh [Darmosoetopo \(1976, hal. 81-82\)](#). Berikut merupakan alih aksara dan alih bahasa Prasasti Candi Sukuh VI:

Alihaksara:

- Lajur kiri: *biseka hyang bagawan gangga suding laksana purusa sorning rat*
- Lajur kanan: *wuku tumpèk kaliwoning wayang*
- Bagian lapik: *1362 Śaka katon karungu brahmana purusa*

Alih bahasa:

Pentahbisan Hyang Ganggasudi di (?) sebagai tanda wiku di dunia pada hari Sabtu Kliwon ([Darmosoetopo, 1976, hal. 81-82](#)).

Secara tersurat kata '*wiku*' merupakan pentahapan dalam kehidupan *Rsi* ([Munandar, 1990](#)). *Rsi* adalah golongan masyarakat yang memilih menetap permanen dalam hutan dengan tujuan religius. Proses dan praktik religius tersebut menyebabkan terbentuknya komunitas yang memiliki kesamaan tujuan yaitu mempelajari agama dan mencapai pelepasan. Struktur dalam definisi penelitian ini merujuk pada sistem sosial-budaya era Majapahit akhir karena secara kronologis konteks budayanya sejalan dengan periode yang dimaksud.

Konsep dualitas struktur menekankan bahwa agen dan struktur memiliki hubungan dialektik sehingga saling berpengaruh. Pada konsepnya, perilaku agen dapat dibatasi oleh struktur karena memiliki norma dan peraturan yang berlaku,

tetapi pada saat yang bersamaan, perilaku yang dilakukan dapat membentuk struktur yang dapat memperkuat atau menentang struktur ([Giddens, 1984](#)).

Relasi agen dan struktur pada komunitas pendukung budaya Candi Sukuh dengan strukturnya tampak dari Prasasti Sukuh III. Prasasti tersebut menjelaskan konteks peristiwa historis yang terjadi antaran komunitas pendukung budaya Candi Sukuh dengan struktur lamanya. Prasasti Arca Garuda Candi Sukuh atau Prasasti Sukuh III yang dialihaksara dan alih bahasa oleh [Darmosoetopo \(1976, hal. 76-77\)](#). Berikut merupakan alih aksara dan alih bahasa:

Alih aksara:

- (1) *Lawase rajêg wêsi du*
- (2) *k pinêrp kapêtêg de*
- (3) *ne wong mêdang ki hêmpu ra*
- (4) *ma karubuh alabuh gêni ha*
- (5) *rbut bumi kacaritane*
- (6) *babajang mara mari setra*
- (7) *hanang tang bango*
- (8) 1363.."

Alih bahasa:

Lamanya Rejégwesi ketika diserang (dan) ditekan oleh orang Medang. Ki Hempu Rama terkalahkan (dan) menerjunksan (diri) ke api. (orang) saling berebutan tanah. Ceritanya babajang datang di tempat pengruwatan ada bango 1363 Ç (1441 M) ([Darmosoetopo, 1976, hal. 76-77](#)).

Prasasti pada Arca Garuda menjadi bukti bahwa komunitas yang menetap di Candi Sukuh memiliki hubungan dengan wilayah di luar area Lereng Barat Gunung Lawu. Toponim '*Rajêgwêsi*' sebagai salah satu wilayah di ibukota Majapahit yaitu '*Pagêrwêsi*' di Mojokerto. Lebih lanjut, prasasti tersebut menyebutkan adanya tekanan politik berupa serangan dari orang-orang Medang ([Darmosoetopo, 1976](#)). Kepastian seputar Medang memang belum diketahui mengingat beberapa toponim Medang juga terdapat di wilayah di Jawa Tengah ([Riyanto, 2017](#)). Berdasarkan data prasasti tersebut, terjadi peristiwa politik berupa serangan dan tekanan yang menyebabkan adanya perpindahan menuju lokasi Candi Sukuh tersebut. Peristiwa tersebut juga sejalan dengan dinamika politik akhir Majapahit yang dalam bukti sumber tertulis seperti Nagarakertagama dan Pararaton, pada masa akhir Majapahit terjadi pergolakan, pemberontakan, dan perang keluarga yang menyebabkan adanya ketidakstabilan politik ([Tjahjono, 2004](#)). Ketidakstabilan tersebut tentu akan berpengaruh pada adanya migrasi, distribusi, dan perpindahan kelompok masyarakat tertentu untuk mencari perlindungan atau ketenangan batin.

Pemilihan lokasi di Gunung Lawu berhubungan dengan orientasi dan kepercayaan masyarakat akhir Majapahit yang mempercayai bahwa gunung adalah tempat bersemayanya para dewa. Salah satu kitab yang diperkirakan berasal dari abad ke-15 yaitu Tantu Panggelaran menyebut Gunung Lawu yang diberi nama Rêdi Katong adalah salah satu bagian Gunung Mahameru yang terjatuh di tanah Jawa ketika dipindahkan menuju ke timur ([Poerbatjaraka, 1964](#)). Sementara itu, Gunung Lawu terbentuk sebagai bagian dari kisah transformasi dan penyucian kembali Dewa Kâlarudra menjadi Bhatara Guru melalui bertapa ([Robson & Sidomulyo, 2021](#)). Aspek mitologis dan magis religius tersebut

kemudian menjadi dasar yang kuat mengapa Gunung Lawu dipilih sebagai pusat aktivitas sosial dan religi.

Konsep strukturasi pada intinya adalah adanya hubungan interaksi yang dilakukan oleh struktur dan agen. Struktur bukanlah sesuatu yang tetap, melainkan direproduksi dan berubah secara terus-menerus melalui praktik sosial yang dilakukan oleh agen. Struktur tidak statis, melainkan sifatnya dinamis dan dapat mengalami perubahan. Perubahan struktur sosial dapat dicapai melalui tindakan kelompok atau individu (*agen*). Struktur sebenarnya memberikan batasan terhadap tindakan yang dilakukan agen, tetapi struktur juga menyediakan sumber daya untuk agen ([Giddens, 1984](#)). Praktik sosial didefinisikan sebagai pola perilaku dan cara interaksi yang dilakukan oleh orang-orang dalam suatu kelompok dengan orang lain, benda, dan lingkungannya ([Reckwitz, 2002](#)). Praktik sosial adalah titik sentral dalam memahami dinamika struktur sosial dan reproduksi sosial yang terjadi akibat pengulangan tindakan oleh agen dalam jangka waktu yang panjang ([Giddens, 1984](#)).

Praktik sosial yang dilakukan secara terus menerus oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh adalah praktik keagamaan. Kegiatan religius merupakan latar belakang keberadaan komunitas masyarakat yang tinggal menetap di Lereng Barat Gunung Lawu. Pada konsep tradisi agama Hindu, terdapat konsep *caturasrama* dalam agama Hindu yaitu pada tahap *wanaprasta* dan *sanyasin* (*bhiksuka*). Tahap *wanaprasta* dilakukan ketika seseorang telah berusia matang dengan menepikan diri dari keramaian serta tinggal di hutan untuk bertapa sedangkan *sanyasin* merupakan tahap kehidupan yang dilakukan seseorang dengan tujuan mengabdikan pada Tuhan dan meninggalkan kehidupan duniawi ([Kartakusuma, 2008](#)). Konsep religi tentu memiliki keterkaitan dengan golongan *Rsi* yang memilih tinggal di hutan dengan tujuan untuk melakukan praktik ritual keagamaan.

Prosesi ritual yaitu pada Prasasti Sukuh IV yang menceritakan ritual menggunakan dupa dan relief yang menyiratkan upacara *diksa*. Berdasarkan bukti relief dan prasasti terdapat dua ritual utama di Candi Sukuh yaitu *lukat* (*ruwat*) dan *penahbisan*. Proses ritual *lukat* tidak hanya sekedar pembebasan diri dari pengaruh jahat, kutukan, nasib buruk, tetapi lebih cenderung pada membersihkan seseorang dari dosa. Ritual tersebut merupakan persiapan untuk mencapai kelepasan sehingga terdapat unsur ritual *diksa*. Ritual *diksa* yang dimaksud adalah upacara inisiasi untuk naik tingkatan agama lebih tinggi, penyucian diri sebelum pelaksanaan upacara, dan sebagai suatu upacara sebelum mengikuti aliran agama khususnya yang menganut aliran Tantra. Upacara kedua pada Candi Sukuh adalah *penahbisan* yang ditujukan untuk menyucikan orang atau air untuk keperluan keagamaan. Proses *penahbisan* melibatkan ada hubungan petapa dan murid sehingga muncul interaksi antar anggotanya ([Rahayu, 2016](#)).

Perkembangan religi golongan *Rsi* di Majapahit akhir dapat dikatakan menjadi suatu tren yang banyak diikuti oleh masyarakat Majapahit. Golongan *Rsi* adalah golongan agamawan yang memutuskan untuk menetap pada lingkungan hutan dan berfokus untuk melakukan ritual ruwatan atau pelepasan, suatu ritual yang ditujukan untuk mencapai moksa. Golongan *Rsi* kemudian mendirikan mandala kedewaguruan sebagai tempat pendidikan keagamaan karena komunitas *Rsi* adalah golongan yang memilih tinggal menetap dalam hutan dan meninggalkan keduniawian untuk tujuan religius. Purwanto dan Sulistyanto

menyimpulkan bahwa Candi Sukuh merupakan lokasi *mandala kedewaguruan* sehingga terdapat golongan *Rsi* yang tinggal menetap secara terus menerus ([Purwanto, 2017](#); [Sulistyanto, 2019](#)). Para *Rsi* melakukan kehidupan non-religius seperti perdagangan dan perkebunan yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya tersebut ([Purwanto & Titasari, 2020](#)). Hal tersebut juga diperkuat dengan relief pandai besi yang menggambarkan adanya golongan pekerjaan tertentu dalam komunitas tersebut.

Praktik ritual di Candi Sukuh sejatinya dilakukan dengan cara pemujaan terhadap Siwa dengan menggunakan medium Bhima yang populer pada era Majapahit akhir. Tujuan utama dari praktik ritual di Candi Sukuh adalah melakukan pangruwatan atau penyucian diri agar dapat mencapai *Moksa* ([Santiko, 2011](#)). Ritual yang dilakukan secara berulang dan terus menerus oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh menyebabkan adanya struktur baru yang terbentuk. Praktik sosial dalam ruang dan waktu tertentu yang terjadi di Candi Sukuh oleh komunitas *Rsi* telah berdampak pada pembentukan struktur sebagaimana sifat struktur yang dinamis dalam artian struktur dapat dipengaruhi oleh agen.

Kontinuitas praktik yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh tampak dari data prasasti. Berdasarkan pembacaan prasasti dan *sengkalan* yang dilakukan oleh Darmosoetopo dapat diketahui bahwa pembangunan Candi Sukuh dilakukan secara bertahap yang berarti ada kesinambungan pembangunan yang dilakukan secara terus menerus. Data prasasti dan *sengkalan* yang ditemukan menunjukkan adanya angka tahun 1359 (1437 M), 1361 C, 1363 (1441 M), 1367 (1445M), 1364, 1365, 1397, hingga 1381 yang mengindikasikan pembangunan secara bertahap oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh ([Darmosoetopo, 1976](#)). Dasar kronologi yang melekat pada artefak membuktikan bahwa proses pembangunan Candi Sukuh dilakukan secara berkelanjutan dan mengalami beberapa periode. Data tersebut menunjukkan adanya keberlanjutan dan aktivitas yang berulang yang dilakukan oleh pendukung budaya. Proses pengulangan aktivitas religi tersebutlah yang kemudian menyebabkan terjadinya reproduksi struktur.

Proses pembentukan struktur baru secara garis besar disebabkan oleh adanya agen yang melakukan praktik sosial secara berulang. Praktik sosial melalui kegiatan religi tersebut menyebabkan munculnya struktur baru yang menjadi tanda sebagai adanya identitas baru yang berpengaruh pada budaya materi. Identitas baru hasil dari reproduksi terhadap struktur tersebut diwujudkan dengan bangunan, ikon, dan praktik keagamaan yang mengadopsi nilai kebudayaan lokal khususnya dari masa proto-sejarah. Perbedaan corak budaya materi merepresentasikan orientasi sosial religi yang berbeda antara struktur lama dan struktur baru. Masyarakat Majapahit di pusat teritori sebagai struktur lama masih menjalankan praktik religi Hindu-Buddha dan kultus dewaraja. Sementara itu, komunitas pendukung budaya Candi Sukuh sebagai struktur baru mencari orientasi baru untuk mencapai pelepasan dengan jalan meninggalkan konsep religi dan kepercayaan lama sehingga dapat diartikan sebagai bentuk perlawanan terhadap struktur lama.

Candi Sukuh: Simbol, Ritual, dan Identitas Sosial

Praktik keagamaan secara berkelanjutan, terus menerus, dalam jangka waktu yang lama, dan menjadi rutinitas telah berdampak pada reproduksi struktur yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh. Transformasi sosial-budaya yang terjadi disebabkan oleh adanya faktor religius berupa menguatnya kepercayaan dalam agama Hindu untuk menetap dan tinggal pada *mandala kadewaguruan* dalam jangka waktu yang lama. Faktor eksternal yang berpengaruh pada transformasi sosial tersebut adalah ketidakstabilan politik berupa terjadinya perang *paregreg* yang berdampak pada kondisi sosial-religi masyarakat untuk mencari orientasi baru melalui kehidupan spiritual. Struktur sifatnya dinamis, dapat direproduksi melalui praktik yang dilakukan secara berkelanjutan ([Giddens, 1984](#)). Proses dan praktik yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh secara berulang dan pada lokasi yang cukup jauh dari pusat peradaban menyebabkan terjadinya reproduksi struktur.

Praktik sosial-religi dan interaksi antar anggota komunitas berdampak pada munculnya ikatan yang membentuk komunitas keagamaan yang memiliki identitas. Hal tersebut menjadi salah satu bentuk reproduksi struktur yang ditandai dengan munculnya 'identitas' baru sebagai tanda atau simbol dari komunitas. Identitas komunitas tersebut muncul dan tampak dari wujud kebudayaan materi yang ditinggalkan. Hal tersebut sejalan dengan tiga wujud kebudayaan yang dijelaskan oleh Koentjaraningrat yaitu kebudayaan sebagai ide, kebudayaan sebagai proses dan kebudayaan sebagai artefak ([Koentjaraningrat, 1979](#)). Praktik dan proses sosial budaya berimplikasi pada artefak sehingga artefak juga dapat merepresentasikan identitas suatu komunitas.

Representasi merupakan proses yang dilakukan oleh para pelaku budaya menggunakan bahasa (secara luas juga didefinisikan sebagai sistem yang menggunakan tanda dan penanda) untuk memproduksi makna ([Hall, 1997](#)). Melalui komparasi sederhana, dapat dikatakan bahwa Candi Sukuh memiliki bentuk arsitektur yang sangat berbeda dari 'pakem' yang berkembang pada masa Majapahit. Bentuk ramping dan candi tinggi, memiliki *garbhagrha*, terdapat arca perwujudan, dan menjadi lokasi pendharmaan raja menjadi corak khas budaya Majapahit ([Hardiati, 1994](#)). Sementara itu, perbedaan cukup kontras dengan bentuk Candi Sukuh yang lebih menonjolkan gaya punden berundak. Lebih lanjut, pada Candi Sukuh juga terdapat arca-arca leluhur yang sangat menonjolkan ciri megalit. Selain itu, Prasodjo melalui kajian paleografi menyimpulkan bahwa bentuk aksara Jawa Kuno berbeda dan memiliki karakter tersendiri ([Prasodjo, 1990](#)). Wujud budaya materi yang ditinggalkan oleh komunitas pendukung Candi Sukuh merupakan representasi identitas komunitas yang terbentuk melalui praktik sosial sebagai hasil hubungan agen dan struktur.

Komunitas Rsi yang berkelompok di Lereng Barat Gunung Lawu, menetap secara terus-menerus, membentuk komunitas, dan berinteraksi dalam anggotanya membentuk identitas dengan corak budaya yang khas kontras dengan struktur lamanya apabila dikomparasikan secara sederhana. Perbedaan sederhana yang menjadi pertanda munculnya 'identitas sosial-budaya' yang diwujudkan dalam bentuk budaya materi.

Representasi yang khas dari pendukung budaya Candi Sukuh tampak dari prosesi ritual dan simbol/tanda yang diciptakan. Ritual yang dilakukan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh pada dasarnya merupakan

pangruwatan atau upacara yang dilakukan oleh komunitas tertentu untuk mencapai *moksa*. Berdasarkan bukti relief, corak khas upacara yang ada di Candi Sukuh adalah menonjolkan tokoh Bhima yang merupakan '*pahlawan keagamaan*'. Dalam konsepnya Bhima merupakan perantara antara manusia dengan Dewa, Ia juga dipuja karena digambarkan membawa air amerta yang dapat menolong umat manusia ([Santiko, 2011](#)). Praktik keagamaan tersebut berpengaruh pada budaya materi yang ditemukan sehingga dapat diamati bahwa Candi Sukuh relief-relief dengan tema pelepasan dan terdapat penokohan Bhima menjadi corak khas, kontras dengan struktur era Majapahit akhir.

Beberapa sumber tertulis menyebut kultus dewaraja masih berkembang pesat pada masa Majapahit ([Geldern, 1982](#)). Pada waktu sezaman dengan Candi Sukuh, Majapahit yang dipimpin oleh Sri Suhita masih sangat kuat pengaruh kultus dewarajanya. Hal tersebut diperkuat dengan adanya arca perwujudannya berupa Dewi Parwati yang saat ini disimpan di Museum Nasional ([Munandar, 2015](#)). Komunitas pendukung budaya Candi Sukuh memiliki konsep religi yang berbeda dari pusat peradaban Majapahit yang kemudian berpengaruh pada wujud budaya materi yang dihasilkan. Relief dan tinggalan lingga-yoni menjadi bukti adanya pemujaan terhadap Siwa melalui Bhima yang dilakukan oleh komunitas *Rsi*. Hal tersebut dapat disimpulkan bahwa komunitas Candi Sukuh memiliki corak budaya yang khas.

Corak budaya yang khas pada wujud budaya materi atau artefak yang ditinggalkan oleh komunitas pendukung budaya Candi Sukuh merupakan hasil interaksi agen dengan struktur dalam perspektif Giddens. Komunitas pendukung budaya Candi Sukuh memiliki bentuk arsitektur, ikon, dan praktik pemujaan yang khas sebagai bentuk identitas hasil dari reproduksi struktur yang dilakukan oleh agen. Bentuk dan ciri yang khas dari Candi Sukuh merupakan wujud representasi identitas sosial-budaya yang ditonjolkan oleh komunitas pendukung budayanya.

KESIMPULAN

Candi Sukuh di Lereng Barat Gunung Lawu adalah bangunan keagamaan dari masa Majapahit akhir yang memiliki corak budaya yang khas karena mengadopsi bentuk arsitektur berupa punden berundak dan bentuk beberapa ikon-ikon pemujaannya mendapat pengaruh dari masa proto-sejarah. Candi Sukuh berfungsi sebagai tempat keagamaan dan pendidikan kaum *Rsi* menyebabkan adanya komunitas masyarakat pendukung budaya yang tinggal menetap dan melangsungkan kehidupan secara berkelanjutan. Proses tersebut menyebabkan lahir dan terbentuknya identitas sosial bagi komunitas pendukung budaya Candi Sukuh yang cukup kontras apabila dibandingkan dengan masyarakat Majapahit pada umumnya.

Dalam perspektif strukturasi Anthony Giddens, komunitas masyarakat pendukung budaya Candi Sukuh dapat disebut sebagai agen sedangkan periode budaya atau sistem sosial-budaya berlangsungnya budaya tersebut adalah era Majapahit yang dapat disebut sebagai struktur. Agen dan struktur memiliki hubungan dialektik atau saling berpengaruh. Agen dapat 'keluar' dari struktur sehingga mereproduksi struktur menjadi struktur baru yang merupakan bentuk resistensi atau perlawanan dari struktur lamanya. Struktur baru memiliki identitas

yang khas dapat diamati melalui representasi konseptual, dunia, tanda, serta lokasi spasial yang jauh dari struktur lama. Dalam konteks penelitian ini, Candi Sukuh merupakan wujud budaya hasil reproduksi terhadap struktur sehingga komunitas pendukung budaya memiliki corak yang khas dan cukup kontras dari struktur lamanya yaitu Majapahit.

Praktik religi komunitas pendukung budaya yang mayoritas adalah *Rsi* di Candi Sukuh dilakukan secara berulang dan terus menerus sehingga melahirkan keterikatan antar individu. Hal tersebut berdampak pada pembentukan identitas komunitas yang berpengaruh pada wujud kebudayaan materinya. Adopsi budaya proto-sejarah dalam bentuk konstruksi punden berundak dan beberapa ikon merupakan representasi dari struktur baru yang terbentuk sebagai penanda identitas komunitas pendukung budaya Candi Sukuh.

PERNYATAAN PENULIS

Penulis adalah kontributor utama. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh penulis. Penulis tidak pendanaan untuk penyusunan artikel ini. Penulis menyatakan tidak konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

DAFTAR PUSTAKA

- Adwina, R., & Ginanjar, A. (2019). Identifikasi cerita pada relief naratif di Candi Sukuh. *PANALUNGTIK*, 2(1), 1–16. <https://doi.org/10.24164/pnk.v2i1.23>
- Ashari, C. (2015). *Makna candi perndharmaan zaman Singhasari-Majapahit (Abad ke-13--15): Kajian semiotika* [Tesis]. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.
- Bosch, F. D. K. (1918). *Rapporten van den oudheidkundigen dienst in Nederlandsch-Indie 1915: Inventaris der hindoe oudheden*. Albrecht and Co.
- Cahyono, M. D. (2012). Makna dan fungsi simbol seks dalam ritus kesuburan masa Majapahit. *Amerta*, Volume 30, 19–44.
- Chatterjee, I., Kunwar, J., & den Hond, F. (2019). Anthony Giddens and structuration theory. In *Management, Organizations and Contemporary Social Theory* (pp. 60–79). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429279591-4>
- Crucq, K. C. (1930). Epigraphische aantekeningen. In *Oudheidkundig Verslag (OV) 1929 Eerste en Tweede Kwartaal Unitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (pp. 258–282). Albrecht & Co.
- Darban, A. A. (1998). Bangsawan jawa dalam struktur birokrasi di Majapahit. *Humaniora*, 9, 96–100.
- Darmosoetopo, R. (1976). *Peninggalan-peninggalan kebudayaan di Lereng Barat Gunung Lawu*.
- Djafar, H. (1977). *Girindrawardhana raja-raja Majapahit akhir*. 1, 42–59.
- Dornan, J. L. (2002). Agency and archaeology: Past, present, and future directions. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9(4), 303–329.
- Gardner, A. (2008). Agency. In *Handbook of Archaeological Theories*. Altamira Press.
- Geldern, R. von H. (1982). *Konsepsi tentang negara dan kedudukan raja di Asia Tenggara*. CV. Rajawali.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press.
- Gomperts, A., Haag, A., & Carey, P. (2012). Mapping Majapahit: Wardenaar's archaeological survey at Trowulan in 1815. *Indonesia*, 93, 177–196. <https://doi.org/10.5728/indonesia.93.0177>
- Hall, K. R. (1985). Maritime trade and state development in fourteenth-century Java. In *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (pp. 250–281). University of Hawai'i Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckps.16>
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. SAGE Publication.
- Hardiati, E. S. (1994). Classical period of the indonesian culture. *Aspects of Indonesian Archaeology*, 15(Classical Period of The Indonesian Culture), 1–23.
- Haryono, T. (1997). Kerajaan Majapahit: Masa Sri Rajasanagara sampai Girindrawarddhana. *Humaniora*, 5, 107–113.
- Jordaan, Roy. (2016). Nicolaus Engelhard and Thomas Stamford Raffles: Brethren in javanese antiquities. *Indonesia*, 101, 39. <https://doi.org/10.5728/indonesia.101.0039>
- Kartakusuma, R. K. (2008). Kondisi kehidupan keagamaan masa Majapahit berdasarkan sumber tertulis dan data arkeologi. *AMERTA*, 26(1), 32–44. <https://doi.org/10.24832/amt.v26i1.32-44>

- Kasnowihardjo, G. (1995). Situs-situs Watu Kandang di Lembah Sungai Samin, Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. *Berkala Arkeologi*, 15(3), 29–36. <https://doi.org/10.30883/jba.v15i3.667>
- Kempers, A. J. B. (1959). *Ancient Indonesian art*. Harvard University Press.
- Koentjaraningrat. (1979). *Pengantar ilmu antropologi*. Aksara Baru.
- Krom, N. J. (1914). *Inventaris der hindoe oudheden op den grondslag van Dr. R.D.M. Verbeek's oudheden van Java eerste deel in Rapporten van den oudheidkundigen dienst in Nederlandsch-Indie*. Albrecht & Co.
- Kusen. (1990). *Relief sudamala Candi Tegawangi dan Suku dalam perbandingan*.
- Munandar, A. A. (1990). *Kegiatan keagamaan di Pawitra: Gunung suci di Jawa Timur abad 14 – 15 M* [Tesis]. Universitas Indonesia.
- Munandar, A. A. (2010). *Ibukota Majapahit: Masa jaya dan pencapaian*. Komunitas Bambu.
- Munandar, A. A. (2015). Kedudukan dan peran perempuan dalam masa jawa kuno: Era Majapahit. *Jumantara*, 6(1), 1–18.
- Munandar, A. A. (2021). Bangunan keagamaan Hindu-Buddha menurut uraian kakawin Nagarakrtagama. *Estoria: Journal of Social Science and Humanities*, 2(1), 162–190. <https://doi.org/10.30998/je.v2i1.597>
- Noorduyn, J. (1978). Majapahit in the fifteenth century. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 134(2/3), 207–274. <http://www.jstor.org/stable/27863183>
- Poerbatjaraka, R. M. N. (1964). *Kapustakan djawi*. Penerbit Djambatan.
- Prasodjo, T. (1990). *Kajian paleografis terhadap prasasti-prasasti Candi Suku*.
- Purwanto, H. (2017). Candi Suku sebagai tempat kegiatan kaum Rsi. *Berkala Arkeologi*, Vol.27 Edi, 69–84.
- Purwanto, H., & Titasari, C. P. (2020). Mandala kadewaguruan: The place for religious education in the west slope of Mount Lawu in 14th – 15th century. *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan*, 5(1), 13–42. <https://doi.org/10.24832/jpnk.v5i1.1505>
- Rahayu, A. (2016). *Kehidupan kaum agamawan masa majapahit akhir: Tinjauan epigrafis* [Disertasi]. Universitas Indonesia.
- Rangkuti, N. (2014). Batas kota Majapahit. In *Majapahit: Batas Kota dan Jejak Kejayaan di Luar Kota* (pp. 3–20). Kepel Press.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Riyanto, S. (2017). Situs Liangan dalam bingkai sejarah Matarām Kuno. *Berkala Arkeologi*, 37(2), 141–158. <https://doi.org/10.30883/jba.v37i2.177>
- Robson, S., & Sidomulyo, H. (2021). *Threads of the unfolding web: The old javanese Tantu Panggëlaran*. ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Santiko, H. (2011). The Role of Bhima at Candi Suku as Represented by a Number of Reliefs. *Amerta*, 29(2), 18–26. <https://doi.org/10.24832/amt.v29i2.18-26>
- Soeroso. (1985). Bhattara Narapati. *Berkala Arkeologi*, 6(2), 15–22. <https://doi.org/10.30883/jba.v6i2.440>
- Stutterheim, W. F. (1935). Epigraphica. In *Tijdschrijf T Voor Indische Taal-, Land- En Volkenkunde (Tbg)* (Deel Lxxv, Vol. 75, Pp. 420–482). Koninklijk Bataviaasch Genootschap Van Kunsten En Wetenschappen.
- Subroto, P. (1987). *Unsur-unsur budaya asli pada peninggalan Candi Suku*.
- Sulistiyanto, B. (2019). *Menggami minat warisan budaya Lereng Gunung Lawu*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

- Tjahjono, B. D. (2004). Majapahit pun runtuh karena ulah para elit politiknya. *Berkala Arkeologi*, 24(1), 38–46. <https://doi.org/10.30883/jba.v24i1.892>
- Van Lohuizen-De Leeuw, J. E. (1984). The images from Caṇḍi Suko as described by Van der Vlis in 1841. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 140(2/3), 263–269. <http://www.jstor.org/stable/27863582>
- Verbeek, R. D. M. (1891). *Oudheden van Java: Lijst der voornaamste overblijfselen uit den hindoetijd op Java met eene oudheidkundige kaart*. Nijhoff-Landsdrukkerij.
- Wibowo, A. S. (1983). Nagarakertagama dan Trowulan. *Berkala Arkeologi*, 4(1), 1–20. <https://doi.org/10.30883/jba.v4i1.300>

