

Perempuan Dalam Belenggu Kuasa: Subalternitas Roro Oyi dalam Sastra Lisan Makam Banyusumurup

Ajeng Aisyah Fitria

Universitas Gadjah Mada

*Corresponding author: ajengaisyah00@mail.ugm.ac.id

Artikel disubmit: 09-02-2025

Artikel direvisi: 01-07-2026

Artikel disetujui: 27-07-2026

DOI: 10.55981/tambo.2026.9255

ABSTRACT

Concubines in the Mataram Kingdom played an important role as a form of legitimization. The more concubines there were, the more offspring were born, which signified the greatness of a king. This is found in the oral literature of the origin of the Banyusumurup Tomb with the story of Roro Oyi as Amangkurat I's concubine. The purpose of this research is to reveal Roro Oyi as a subaltern in the oral literature and to explain the powers that shackled women during Amangkurat I's reign. Data is analyzed using Gayatri Spivak's subaltern theory and Antonio Gramsci's hegemony theory. This paper used descriptive qualitative method with data retrieval techniques using observation, interviews, and listening and recording techniques. The result of this research is that Roro Oyi is a subaltern group who cannot speak. Her last attempt to speak was when Roro Oyi committed suicide. The patriarchal society and differences in social strata put Roro Oyi in a lower class. This was exacerbated by the hegemony and domination exercised by Amangkurat I. The assumption that the king was the representative of God led to Amangkurat I's absolutism.

Keywords: Amangkurat I; Roro Oyi; oral tradition; subaltern

ABSTRAK

Selir dalam Kerajaan Mataram berperan penting sebagai bentuk legitimasi. Hal ini disebabkan ketika semakin banyak selir maka semakin banyak keturunan yang dihasilkan sehingga menandai kebesaran seorang raja. Hal tersebut terdapat pada sastra lisan asal-usul Makam Banyusumurup dengan kisah mengenai Roro Oyi sebagai calon selir Amangkurat I. Tujuan penelitian ini yaitu untuk mengungkap Roro Oyi yang subaltern dalam sastra lisan tersebut dan menjelaskan kuasa-kuasa yang membelenggu perempuan pada masa Amangkurat I. Analisis data menggunakan teori subaltern dari Gayatri Spivak dan teori hegemoni dari Antonio Gramsci. Metode yang digunakan yaitu deskriptif kualitatif dengan teknik pengambilan data dengan observasi, wawancara, serta teknik simak-catat. Hasil dalam penelitian ini yaitu Roro Oyi merupakan golongan subaltern yang tidak dapat berbicara. Upaya terakhirnya untuk berbicara adalah ketika Roro Oyi bunuh diri. Masyarakat yang patriarki serta perbedaan strata sosial menempatkan Roro Oyi dalam golongan yang rendah. Hal ini diperparah dengan adanya hegemoni dan dominasi yang dilakukan oleh Amangkurat I. Anggapan bahwa raja adalah wakil Tuhan menyebabkan Amangkurat I absolut.

Kata Kunci : Amangkurat I, Roro Oyi, Sastra Lisan, Subaltern

PENDAHULUAN

Budaya patriarki telah mengakar kuat sejak dahulu khususnya masyarakat Jawa. Raja yang berdaulat pada masa lalu berhak untuk memiliki banyak istri dan selir, seperti pada masa Amangkurat I dan Pakubuwono X. Hal yang mempengaruhi banyaknya istri dan selir tersebut tidak hanya karena nafsu semata melainkan karena adanya kepentingan politik seperti untuk menaklukkan daerah-daerah melalui jalan pernikahan (Sutherland, 1975:68). Lombard (2005:39) berpendapat bahwa pengukuhan kekuasaan tidak hanya dilakukan dengan menikahi secara politik putri-putri dari wilayah musuh yang dikalahkan, tetapi juga memberikan perempuan-perempuan tersebut dari pemimpin kepada pengikut setianya. Pemberian putri-putri, istri, bahkan selir tersebut selain digunakan untuk memperkuat kedudukan dari Sang Raja, juga digunakan untuk mengawasi gerak-gerik dari bupati-bupati atau pemimpin wilayah yang bersangkutan (Tim Pemerintah DIY,

2017:24). Hal tersebut terjadi pada Pangeran Pekik, Cakraningrat I, dan Cakraningrat II (Moedjanto, 1987:88).

Selain digunakan untuk menaklukkan bupati-bupati maupun musuh yang dianggap berbahaya, pengangkatan banyak selir juga digunakan untuk memperbesar trah. Moedjanto (1987:107) menjelaskan bahwa Mataram menggunakan sistem pemerintahan patrimonial, yaitu sistem pemerintahan yang mengacu pada ikatan genealogis dalam regenerasi pemimpinnya. Hal ini terlihat dari penerapan konsep mengenai trah yang berarti keturunan (Poerwadarminta, 1939:619) dengan memberikan hak kepada para bangsawan yang termasuk dalam garis keturunan Mataram untuk bertakhta menjadi raja Mataram. Selain menjadi bentuk legitimasi kekuasaan raja, konsep trah juga memperlihatkan kebesaran raja, artinya semakin besar jumlah anggota trah semakin besar pula kekuasaannya (Tim Pemerintah DIY, 2017:44). Untuk memperbesar trah cara yang dapat ditempuh, yaitu dengan mengangkat lebih dari satu permaisuri dan juga mengangkat puluhan selir yang terkadang jumlahnya bisa lebih dari 30 orang sehingga seorang raja dapat memiliki putra lebih dari 80 orang (Moedjanto, 1987:108).

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa selir dan kekuasaan raja dipelihara dalam cerita lisan atau oral tradition mengenai asal-usul Makam Banyusumurup, yang berlokasi di Banyusumurup, Girirejo, Imogiri, Bantul, Yogyakarta. Sebelum mendengarkan cerita lisan mengenai Makam Banyusumurup, perlu didefinisikan mengenai *oral tradition*, yaitu suatu tuturan yang dilisankan, tidak tertulis, dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya oleh masyarakat pemiliknya (Finnegan, 1992:7). Oleh karena itu, apabila suatu cerita bersumber dari teks tertulis, cerita tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai sastra lisan.

Mas Ngabei Tirto Hastono Prasetyo (73 tahun), abdi dalem dari Surakarta Hadiningrat yang bertugas sebagai juru kunci makam Banyusumurup mengisahkan bahwa Pangeran Pekik yang merupakan patih dari Mataram disemayamkan jauh dari makam kerabat raja bahkan terkesan terpencil karena areanya dikelilingi oleh pegunungan dan hutan. Hal ini terjadi karena karena seorang perempuan yang dititipkan kepada Pangeran Pekik untuk diajari ilmu dan tata krama istana dan nantinya akan dijadikan selir oleh Amangkurat I tetapi malah dinikahi oleh putranya sendiri. Pengkhianatan tersebut membuat Pangeran Pekik dan Roro Oyi (sang selir) dieksekusi kemudian disemayamkan di daerah terpencil.

Latar belakang tersebut memberikan gambaran mengenai kondisi sosial pada masa pemerintahan raja-raja Mataram, khususnya pada pemerintahan Amangkurat I. Oleh karena itu, kajian ini penting untuk membuka lebih dalam dan detail mengenai posisi perempuan atau selir dalam hierarki kekuasaan yang berlaku pada masa tersebut. Dari hal-hal yang telah disebutkan terdapat beberapa pertanyaan yang perlu dijawab, 1) bagaimana Roro Oyi yang subaltern dalam sastra lisan tersebut?, 2) bagaimana kuasa patriarki dan kuasa raja dapat menjadikan seorang perempuan yang subaltern pada masa Amangkurat I? Tujuan dari kajian ini, yaitu untuk mengungkap Roro Oyi yang subaltern dalam sastra lisan tersebut dan untuk menjelaskan kuasa-kuasa yang membelenggu perempuan pada masa Amangkurat I.

Terkait dengan kajian sebelumnya, sayangnya kajian mengenai subaltern lebih banyak dilakukan terhadap karya sastra bukan cerita lisan. Hal ini disebabkan karena representasi subaltern biasanya bersifat individual, yaitu sang penulis cerita. Sedangkan, cerita lisan lahir dari masyarakat kolektif yang biasanya bersifat anonim dan bukan sebagai karya individu. Oleh karena itu, berikut adalah beberapa kajian terdahulu mengenai subaltern yang objek materialnya adalah karya sastra atau sastra tulis. Pertama, terdapat kajian yang membahas mengenai makna implisit perempuan sebagai kelompok subaltern dalam karya-karya Ahmad Tohari (Aisyah et al., 2024). Kemudian kajian lainnya, yaitu pengaruh strata sosial terhadap perlawanan kaum subaltern (Kholifatu & Tjahjono, 2020), upaya perlawanan subaltern (Andriyanto et al., 2021; Lestari et al., 2019; Nurhadini & Karlina, 2025), serta bentuk dominasi terhadap subaltern (Bahardur, 2021; Dwi & Wulandari, 2025; Monika, 2025; Pradani et al., 2021; Putri et al., 2021). Dari kajian terdahulu yang ditemukan, sebagian besar menganalisis mengenai bentuk-bentuk dominasi terhadap subaltern dalam suatu karya sastra. Dari hasil telusur pustaka tersebut, dapat dilihat bahwa penelitian mengenai subaltern menggunakan karya sastra tertulis sebagai objek materialnya. Oleh

karena itu, penelitian sastra lisan yang dikaji dengan kacamata teori feminisme subaltern masih jarang ditemukan, sehingga diharapkan penelitian ini dapat menjadi kebaruan bagi penelitian-penelitian sebelumnya.

KERANGKA TEORI

Untuk meletakkan dasar pemikiran dibutuhkan pemahaman mengenai teori subaltern yang digagas oleh Gayatri Chakravorty Spivak dalam tulisannya “Can the Subaltern Speak?”. Pada bagian awal, Spivak (1994:67) membahas mengenai pelanggaran Barat sebagai subjek dengan mendudukan Timur sebagai negara-negara pinggiran atau disebut ‘negara Dunia Ketiga’. Dalam perspektif ini, Barat memosisikan Timur melalui berbagai pandangan peyoratif, mulai dari anggapan tidak bermoral hingga liar. Akibatnya, dalam strata sosial, perempuan pribumi terdegradasi ke tingkat paling bawah, sebuah entitas yang dikonseptualisasikan oleh Spivak sebagai subaltern. Istilah ini pertama kali dicetuskan oleh Gramsci dalam gagasannya mengenai hegemoni budaya yang berarti kelompok atau penduduk yang tidak terorganisir dan rentan akan hegemoni kolonial (Morton, 2003:48; Spivak, 1994:78).

Perempuan sebagai bagian dari kelompok subaltern terdominasi oleh kelompok dominan, pendapatnya tidak didengarkan, serta tidak dapat berbicara atas dirinya sendiri. Mereka selalu terwakilkan oleh orang lain dan tersubordinasi dalam berbagai hal seperti ekonomi, sosial, dan politik. Menurut Morton (2003:7, 2008:15), perempuan Dunia Ketiga tidak dapat berbicara maupun bertindak karena mereka ditempatkan di luar konteks atau dieksklusi dari representasi politis dan kultural. Spivak (1994:90) menekankan apabila seseorang itu miskin, berkulit hitam, dan perempuan maka akan menempatkan seseorang tersebut ke dalam kelompok paling bawah yang termarginalkan oleh sosial dan juga mengalami serangkaian penindasan. Konstruksi dikotomi gender—yakni maskulin dan feminin—berimplikasi langsung pada tersubordinasinya posisi perempuan. (Wahyuni et al., 2022:37). Selain itu, penetapan posisi perempuan subaltern tersebut didorong oleh adanya hegemoni kolonial yang meracuni ideologi masyarakat jajahan, yaitu dengan menempatkan Timur sebagai liyan. Hal inilah yang kemudian dicontoh oleh masyarakat jajahan dengan menunjukkan praktik-praktik peliyanan baik seseorang maupun sekelompok orang.

Dasar pemikiran selanjutnya yaitu teori hegemoni dan negara yang dikemukakan oleh Antonio Gramsci. Secara fundamental, masyarakat dan budaya terbentuk melalui dominasi dan hegemoni. Jika dominasi berwatak kasar, memaksa, dan penuh kekerasan, hegemoni justru hadir sebagai instrumen penguasaan yang halus dan sering kali tidak disadari (Gramsci, 1992:57-58). Lebih lanjut, Gramsci dalam Patria & Arief (2009:119) menjelaskan bahwa ada dua cara kelas sosial memperoleh keuntungan atau supremasi, yaitu dengan dominasi (*dominio*) atau paksaan (*coercion*) dan melalui kepemimpinan intelektual dan moral yang disebut dengan hegemoni. Untuk menciptakan pemerintahan yang baik dan meminimalisasi resistensi dari rakyat, maka diperlukan pemerintahan yang menghegemoni.

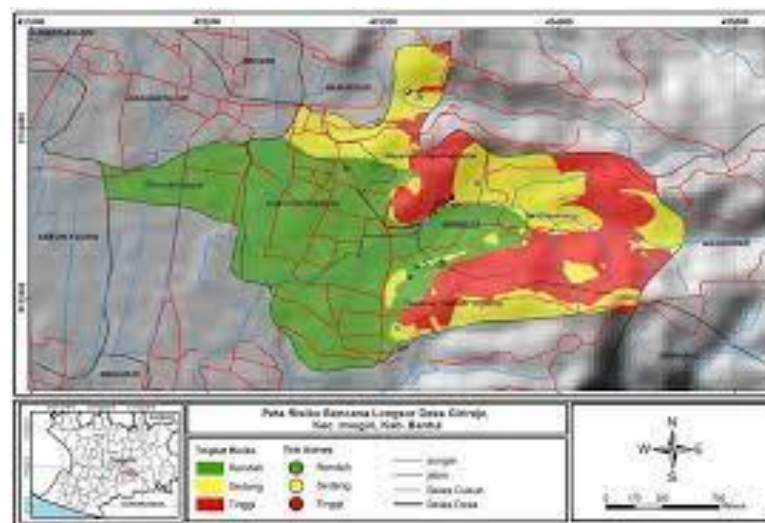
Hal yang membangun hegemoni antara kelas penguasa dengan yang dikuasai adalah mekanisme konsensus atau kesepakatan bersama yang tercipta atas dasar persetujuan. Menurut Gramsci dalam Patria & Arief (2009:126) konsensus muncul melalui komitmen aktif dengan kesadaran akan posisi yang tinggi dan legitimate. Selain itu, disebutkan pula bahwa konsensus lahir karena ada suatu prestasi yang berkembang dalam dunia produksi. Kelas-kelas bawah menerima konsensus sebagai sesuatu yang pasif sehingga mewujudkan pertentangan yang lemah karena netralisasi dari kelas borjuis. Hal tersebut tentu saja memperkuat hegemoni kelas atas. Dari konsensus tersebut terdapat tiga tingkatan hegemoni, yaitu hegemoni total (*integral*), hegemoni yang merosot (*decadent*), dan hegemoni yang minimum (Gramsci dalam Patria & Arief, 2009:128).

Konsep selanjutnya, yaitu negara integral berupa hegemoni yang diselubungi oleh kekuasaan koersi atau paksaan. Dari hal tersebut dapat dilihat bahwa negara integral memiliki dua aspek, yaitu alat-alat kekerasan (*means of coercion*) dan alat penegakan kepemimpinan hegemonis (*means of establishing hegemonic leadership*) (Patria & Arief, 2009:144). Dua konsep yang

membangun negara integral tersebut memperlihatkan bahwa aparat koersi dan hegemoni berjalan berdampingan. Keselarasan kesadaran moral dan intelektual masyarakat dengan ideologi negara turut memperkuat sekaligus mempertahankan kekuasaan politik. Praktik-praktik tersebut memperlihatkan bahwa kelas dominan atau keraton pada masa Amangkurat I tidak hanya membenarkan dan mempertahankan dominasi mereka, tetapi juga mengatur untuk terus mereproduksi hegemoni mereka pada masyarakat biasa sehingga tercipta sistem yang memarginalkan orang-orang terutama perempuan seperti Roro Oyi.

METODE PENELITIAN

Fokus dari penelitian ini adalah membedah perlawanan subaltern dan menganalisis bentuk-bentuk dominasi dan hegemoni yang menekan subaltern dalam cerita lisan Roro Oyi. Teori yang digunakan adalah teori subaltern yang digagas oleh Gayatri Chakravorty Spivak dan teori hegemoni yang digagas oleh Antonio Gramsci. Kemudian objek material yang digunakan merupakan sastra lisan yang berada di masyarakat Dusun Banyusumurup, Girirejo, Imogiri, Bantul, Yogyakarta sedangkan objek pendukungnya berupa kajian-kajian sejarah mengenai Amangkurat I dan Kerajaan Mataram Islam. Untuk mengumpulkan data pengumpulan data diawali dengan mengetahui informasi lokasi penelitian. Penelitian dilakukan di Dusun Banyusumurup yang merupakan wilayah di Desa Girirejo, Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Secara geografis desa ini dikelilingi oleh pegunungan dengan mata pencaharian utama masyarakat adalah bertani. Desa ini juga dikenal sebagai pusat wisata kerajinan keris dan wisata religi berupa Makam Banyusumurup (Kalurahan Girirejo, 2017).



Gambar 1. Peta Desa Girirejo

Setelah itu pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik observasi lapangan dan wawancara. Pengumpulan data dilakukan dalam beberapa tahap seperti yang telah diterangkan oleh Hutomo (1991) sebagai berikut. Pertama, observasi awal perlu dilakukan untuk memetakan persebaran sastra lisan dalam suatu daerah sasaran. Kedua, dilakukan studi pustaka untuk lebih mengenal daerah sasaran maupun sastra lisan yang akan dijadikan objek material. Pembacaan ini tidak hanya digunakan sebagai landasan pengetahuan, tetapi juga untuk memancing pertanyaan-pertanyaan yang akan diajukan. Kemudian adalah tahap wawancara yang dilakukan dengan memilih narasumber yang terpercaya dan dianggap mumpuni, dilanjutkan dengan pengajuan pertanyaan-pertanyaan penelitian. Narasumber dalam penelitian ini, yaitu Mas Ngabei Tirto Hastono Prasetyo (73 tahun) yang merupakan abdi dalem dari Surakarta Hadiningrat yang bertugas sebagai juru kunci makam Banyusumurup. Terkait dengan wawancara perlu dilakukan pengambilan gambar, pencatatan, dan perekaman sepanjang sesi wawancara. Hasil rekaman tersebut kemudian diolah, yaitu pertama-tama dilakukan transkripsi. Kemudian dilakukan pencocokan hasil transkripsi dengan hasil rekaman dan dilakukan penyuntingan. Setelah itu, data

yang diperoleh perlu diterjemahkan, misalnya dalam penelitian ini penerjemahan dilakukan dari bahasa Jawa ke bahasa Indonesia. Terakhir, hasil terjemahan data kemudian dikategorisasi dan dianalisis dengan menggunakan teori yang telah ditentukan (Rohma & Andalas, 2021:289). Selain data primer berupa hasil wawancara, dibutuhkan pula data sekunder guna mendukung data primer. Data sekunder ini dikumpulkan dengan teknik simak catat pada berbagai kajian-kajian sejarah, khususnya terkait Amangkurat I dan Kerajaan Mataram Islam. Setelah itu, data primer dianalisis dengan menggunakan teori subaltern dari Spivak, sedangkan data sekunder digunakan sebagai pendukung data primer dan dianalisis dengan menggunakan teori hegemoni dan negara dari Gramsci. Teknik analisis yang digunakan adalah teknik deskriptif kualitatif, yaitu menyajikan kalimat-kalimat penjelasan dalam mengurai suatu permasalahan penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Untuk menjawab rumusan masalah, pada bab ini akan dijelaskan mengenai subalternitas Roro Oyi, tetapi sebelum itu akan dijelaskan terlebih dahulu mengenai asal-usul nama Banyusumurup itu sendiri. Hal ini bertujuan untuk memberikan bukti bahwa lokasi tersebut memiliki banyak sastra lisan yang masih diyakini oleh masyarakat penuturnya.

Nama Banyusumurup

Nama Banyusumurup merupakan gabungan dari dua kata, yaitu banyu yang berarti air dan sumurup yang berarti mengetahui atau melihat. Nama tersebut dipercaya oleh masyarakat merupakan pemberian dari Sultan Agung yang kala itu sedang melintasi wilayah tersebut guna mencari keberadaan tanah wangi yang akan digunakan sebagai calon makamnya. Diceritakan ketika melintasi daerah tersebut, para prajurit sangat kehausan karena cuaca sedang terik-teriknya, tetapi tidak ditemukan adanya sumber mata air. Akhirnya dengan tongkatnya, Sultan Agung memukulkan tongkat tersebut ke sebuah batu besar hingga batu tersebut mengucurkan air. Karena kejadian tersebut, hingga saat ini dusun tersebut bernama banyusumurup (M.Ng. Tirto Hastono P. (73)).

Roro Oyi sebagai Subaltern

Dalam Babad Tanah Jawi (Remmelink, 2022:103), Roro Oyi diceritakan sebagai seorang putri dari orang kepercayaan Pangeran Pekik yang diperintahkan untuk mengelola wilayah Surabaya bernama Ngabei Mangunjaya. Pengangkatannya sebagai calon selir tersebut diceritakan dalam Babad Tanah Jawi (Remmelink, 2022:103) bermula ketika Ratu Mas Malang meninggal dan akhirnya Amangkurat I memerintahkan Nayatrana dan Yudakarti untuk menemukan wanita yang pantas menjadi istri ditandai dengan bau harum dari sumur di suatu wilayah. Perjalanan tersebut membuahkan hasil dengan ditemukan sumur di daerah Surabaya yang baunya harum. Hal tersebut tentu saja mengakibatkan Roro Oyi yang kala itu masih kecil diboyong ke Keraton Mataram. Dalam wawancara dengan Bapak Tirto, ditemukan perbedaan bahwa Roro Oyi tidak dibawa dari Surabaya melainkan dari Bojonegoro.

“Amangkurat Agung gadhah putri boyongan saking kutha Bojonegara ingkang kekasih Raden Ayu Roro Oyi nembe umur 14 taun. Disowanke panjenenganipun Gusti Pangeran Pekik.” (M.Ng. Tirto Hastono P. (73))

Terjemahan:

“Amangkurat Agung membawa putri boyongan dari kota Bojonegoro yang bernama Raden Ayu Roro Oyi yang baru berusia 14 tahun. Dititipkan kepada Gusti Pangeran Pekik”.

Berdasarkan narasi sastra lisan dari M.Ng. Tirto Hastono P. maupun Babad Tanah Jawi terjemahan Remmelink, Roro Oyi sama sekali tidak diberi kesempatan untuk menyuarakan kehendaknya. Keputusan yang dibuat telah bulat tanpa melibatkan persetujuan dari yang bersangkutan. Roro Oyi yang merupakan wanita dengan usia yang masih muda dianggap tidak dapat memutuskan jalan hidupnya sendiri. Hal tersebut juga didukung oleh kedudukan raja yang

absolut. Sudibyo (2000:196) berpendapat bahwa kekuasaan menurut trah Mataram adalah suatu hal yang tunggal, utuh, dan bulat. Ini dibuktikan dengan manuskrip-manuskrip istana yang mengagungkan kebesaran rajanya, termasuk pembuatan silsilah untuk melegitimasi kekuasaan Sang Raja. Legitimasi tersebut termasuk dalam usaha penaklukan wilayah-wilayah yang diwarnai kekerasan yang sejalan dengan pembentukan negara integral melalui alat-alat kekerasan (*means of coercion*). Hal tersebut terus dilanggengkan karena adanya wacana-wacana yang terus-menerus diproduksi oleh pihak istana, seperti konsep bahwa raja merupakan wakil Tuhan yang berarti ketika menentang perintah raja sama dengan menentang kehendak Tuhan (Moedjanto, 1987:160). Konsep yang diproduksi secara terus-menerus tersebut melegitimasi tindakan-tindakan yang dilakukan oleh seorang raja sehingga kekuasaannya utuh tak terbagi-bagi.

Penjelasan di atas dapat menjadi landasan bahwa Roro Oyi sebagai perempuan subaltern tidak hanya ditekan oleh sosial melainkan juga ditekan oleh kuasa politik seorang raja. Tanpa memiliki kesempatan untuk berbicara dan mempertimbangkan perasaannya, Roro Oyi diboyong dari daerah asalnya ke Keraton Pleret untuk dijadikan seorang selir raja. Ketika sampai di istana, dia kembali diatur dengan tata krama istana yang mengikat. Roro Oyi dibuat untuk menjadi ‘pantas’ sebagai seorang selir raja. Mau tidak mau dirinya sebagai perempuan harus menerima hal tersebut. Ini juga dibuktikan dengan hasil wawancara maupun dalam Babad Tanah Jawa yang sama sekali tidak memberikan tempat untuk Roro Oyi berbicara (kecuali saat dia memilih kematiannya sendiri dalam wawancara sebagai upaya terakhirnya untuk berbicara).

Amangkuriat I: *“Niki kula badhe matur eyang menawi putri menika kula aturi ndidik tata basa, wirata basa kraton. Mangke nek sampun akhil dewasa badhe kula pundhut mlebet. Nanging kula nilari amanah, besok sintena kemawon ingkang badhe mendhet Roro Oyi ampun diparengake senadyan ta niku anak putu kula. Ampun oleh”* (M.Ng. Tirto Hastono P. (73))

Terjemahan:

Amangkuriat I: *“Ini saya hendak meminta kepada eyang bahwa putri ini tolong dididik tata bahasa dan tata krama kraton. Nanti kalau sudah dewasa akan saya ambil (sebagai selir). Akan tetapi, saya mempercayakan amanah, besok siapa saja yang ingin mengambil Roro Oyi jangan diberikan walaupun itu adalah anak cucu saya. Jangan boleh.”*

Kutipan tersebut memperlihatkan bahwa Roro Oyi hanyalah objek yang ‘dipercantik’ untuk memenuhi standar kelayakan istana. Anak usia 14 tahun yang diberi pendidikan istana, menunggu sampai dirinya dewasa dan ‘pantas’, pada akhirnya akan ‘dipakai’ oleh Amangkuriat I. Hal ini selaras dengan pernyataan Soeratman (1989:230) bahwa selir tidak hanya berasal dari para abdi dalem melainkan juga merupakan gadis desa yang dibawa masuk ke istana. Tentu saja hal tersebut menjadi bukti bahwa kekuasaan raja adalah utuh dan absolut. Roro Oyi yang tidak memiliki kuasa tentu saja tidak dapat melakukan apa-apa ditambah lagi dia adalah perempuan. Diksi *pundhut mlebet* atau mengambil untuk dimasukkan ke istana membuktikan bahwa perempuan, khususnya Roro Oyi hanya menjadi objek pemuas libido bagi Sang Raja. Akan tetapi, ketika Pangeran Tejaningrat berkunjung ke kediaman Pangeran Pekik, pangeran terpesona oleh kecantikan Roro Oyi dan meminta kepada pamannya untuk dapat menikahnya.

Tejaningrat: *“Eyang kok wonten estri sae sanget mbok kula peke mawon”*

Pekik: *“Ampun Nak Mas. Samenika ingkang titip Rama”*

Tejaningrat: *“Lha Rama ajeng kagem menapa? Rama garwane sampun kathah pun kawandasa, yen kula niku dereng gadhah. Pokoke eyang, harus saya ambil! Boleh tidak boleh harus saya ambil!”* (M.Ng. Tirto Hastono P. (73))

Terjemahan:

Tejaningrat: *“Eyang kok ada perempuan cantik sekali. Apa boleh saya miliki?”*

Pekik: *“Jangan Nak Mas. Ini yang titip Rama.”*

Tejaningrat: “Memang oleh Rama mau dipakai untuk apa? Rama istrinya sudah banyak sudah 40, sedangkan saya ini belum punya. Pokoknya eyang, harus saya ambil! Boleh tidak boleh harus saya ambil!”

Seperti yang telah dijelaskan pada bagian pendahuluan bahwa selir merupakan salah satu alat untuk legitimasi kekuasaan raja dalam hal ini terlihat pada kutipan tersebut bahwa Amangkurat I telah memiliki setidaknya 40 orang selir. Sistem perkawinan poligami oleh raja tersebut dihalalkan dalam sistem Kerajaan Mataram. Tidak hanya selir yang banyak, para raja tersebut bahkan ada yang memiliki lebih dari satu orang permaisuri, seperti Amangkurat I yang memiliki empat orang permaisuri, yaitu Ratu Kulon, Ratu Wetan, Ratu Pasuruan, dan Ratu Kencana (Soeratman, 1989:220&228). Pada umumnya sebelum memiliki permaisuri, para raja tersebut telah mempunyai selir dan putra yang cukup banyak. Hal ini memperlihatkan bahwa raja sangat mudah untuk mendapatkan selir, tetapi untuk permaisuri harus memenuhi beberapa persyaratan termasuk kebangsawanan meskipun ada pula permaisuri yang bukan berasal dari bangsawan (Soeratman, 1989:220).

Dari kutipan hasil wawancara di atas, memperlihatkan bahwa Pangeran Tejaningrat memaksa Pangeran Pekik yang merupakan kakeknya untuk meminta Roro Oyi. Karena permintaan tersebut tidak dipenuhi, Pangeran Tejaningrat kemudian mengurung diri yang membuat Pangeran Pekik merasa kasihan terhadap cucunya. Oleh karena pertimbangan tersebut, akhirnya Roro Oyi diberikan kepada Pangeran Tejaningrat. Di sini terlihat bahwa Roro Oyi sama sekali tidak memiliki kuasa untuk memilih. Roro Oyi terpaksa ikut melanggar perintah raja. Dirinya dipaksa untuk melayani hasrat libidinal para penguasa tanpa dapat menolak perintah mereka.

Pekik: “*Kula ajrih sanget kalih Rama*”.

Tejaningrat: “*Wah mangke, mangke rak boten duka, mangke rak nggih angsal. Wong sing titip ingkang Rama, sing mundhut putra. Mending tak jaluk daripada saya pergi kemana-mana saya dijauhke kalih Diajeng Roro Oyi mau*”

Pekik: “*Aku ninggalke amanah ya bahaya. Ning kepiye meneh tak pikir-pikir panjang ya piye? Daripada putuku gila ya wis malah sisan tak dhawuhne wae*”

(M.Ng. Tirto Hastono P. (73))

Terjemahan:

Pekik: “Saya takut sekali terhadap Rama”.

Tejaningrat: “Wah nanti tidak mungkin marah, nanti pasti boleh. Orang yang titip Rama yang mengambil putranya. Lebih baik saya minta daripada saya pergi kemana-mana karena saya dijauhkan dari Diajeng Roro Oyi.”

Pekik: “Aku meninggalkan amanah ya bahaya. Tapi bagaimana lagi? Kalau dipikir-pikir panjang ya mau bagaimana? Daripada cucuku gila ya sudah malah sekalian aku berikan saja”.

Dalam kutipan tersebut bahkan Pangeran Pekik hanya mempertimbangkan perasaan cucunya. Mereka tidak peduli terhadap perasaan atau pendapat dari Roro Oyi. Meskipun dalam Babad Tanah Jawi diceritakan bahwa mereka berdua menikah (Remmelink, 2022:107), tetapi tidak terlihat bahwa mereka telah menikah dalam sastra lisan. Seperti yang telah dijelaskan di bagian atas terkait dengan pengangkatan permaisuri, jelas bahwa Roro Oyi di sini (baik telah menikah atau belum) hanya berperan sebagai seorang selir yang tentu saja tidak memiliki kuasa bahkan atas dirinya sendiri. Dalam Babad Tanah Jawi (Remmelink, 2022:106-107) tertulis bahwa Pangeran Pekik dan istrinya membawa selir tersebut kepada Pangeran Tejaningrat dengan mengatakan bahwa tidak perlu bersedih kembali karena Roro Oyi telah diserahkan sepenuhnya kepada Tejaningrat yang kemudian dilanjutkan dengan cerita bahwa Pangeran Tejaningrat menggondong Roro Oyi ke tempat tidur tempat mereka bercinta. Babad Tanah Jawi tersebut membuktikan bahwa Roro Oyi sama sekali tidak memiliki kuasa bahkan terhadap tubuhnya sendiri. Tubuh indahnyanya adalah milik para penguasa yang menginginkannya sebagai alat pemuas maupun alat politik.

Amangkurat I: “*Nyata kowe putraku sing sejati saiki tak tanging, pilih kelenggahan ratu apa garwa? Menawa pilih kelenggahan ratu lha iki garwamu kudu kowe tega karo tegel dibunuh. Nek pilih*”

garwa, garwamu gawanen lunga kowe aja neng Kraton Mataram ndak ngreget-ngregeti Kraton Mataram, menjelek-jeleki. Lha iki wae dhuwung ligane kuwi golekna wrangka sacedhake kana" (M.Ng. Tirta Hastono P. (73))

Terjemahan:

Amangkurat I: "Apabila kamu benar-benar putraku, sekarang kamu putuskan, pilih tahta atau istri? Kalau pilih tahta, kamu harus tega membunuh istrimu. Kalau pilih istri, istrimu kamu bawa pergi dari Keraton Mataram daripada mengotori dan membuat citra buruk keraton. Begini saja, keris ini carikanlah warangkanya di dekat sana."

Kutipan tersebut memperlihatkan bahwa Amangkurat I sebagai raja dengan kekuasaan yang absolut tidak memberikan pilihan terhadap Tejaningrat. Maksud dari keris yang diminta untuk dicarikan warangkanya adalah Tejaningrat diminta untuk membunuh istrinya. Warangka keris atau sarung keris merupakan perumpamaan untuk menusuk tubuh Roro Oyi sehingga keris tersebut terlindung di dalam tubuh perempuan tersebut. Perintah tersebut dibarengi dengan penangkapan dan penghukuman terhadap Pangeran Pekik beserta pengikutnya. Semuanya tunduk di bawah perintah Amangkurat I, tetapi subjek subaltern yang sama sekali tidak dapat berbicara adalah Roro Oyi. Takdirnya telah ditentukan oleh perintah dari Sang Raja kepada putranya, yaitu dibunuh.

Tejaningrat: "*Cukup semene nggonku bebrayan agung karo kowe. Ora isa panjang maneh.*"
Roro Oyi: "*Menawi mekaten, kula nyuwun pamit pindah. Wiwit benjing menika, menawi badhe sae lan makmur kedhah wonten ingkang kangge banten utawi kangge korban. Raga kula, kula ngge korban ten Nagari Mataram. Mugi-mugi mangke Nagari Mataram saget tata titi tentrem gemah ripah loh jinawi nggih Kangmas*" Dhuwung lajeng dipunsaut dipuntujuaken piyambakipun. Roro Oyi meninggal.
(M.Ng. Tirta Hastono P. (73))

Terjemahan:

Tejaningrat: "Cukup sampai di sini olehku berkeluarga dengan kamu. Tidak bisa lebih lama lagi."
Roro Oyi: "Apabila demikian, saya mohon izin untuk pamit pindah. Dari besok itu, apabila ingin negara yang baik dan makmur harus ada yang menjadi korban. Raga saya, saya gunakan untuk korban kepada Negara Mataram. Semoga nanti Negara Mataram dapat tentram dan sejahtera ya, Kangmas." Keris kemudian direbut dan ditusukkan oleh dirinya sendiri. Roro Oyi meninggal.

Tindakan bunuh diri yang dilakukan oleh Roro Oyi merupakan bentuk pembelaan dirinya dari keadaan tak didengar. Dia memilih menentukan sendiri jalan hidupnya (meskipun telah ditakdirkan untuk mati) daripada dibunuh oleh suaminya sendiri. Tindakan mengakhiri hidupnya tersebut sama dengan yang dilakukan oleh Bhuvaneswari Bhaduri dalam Spivak (1994:103-104) yang membuktikan bahwa para perempuan tidak dapat berbicara dan suaranya tidak didengar. Kasus-kasus yang dicontohkan oleh Spivak tersebut yaitu ketika perempuan selalu diwakilkan oleh orang lain. Keadilan bagi Roro Oyi pada akhirnya diwakilkan oleh persekutuan Tejaningrat (Adipati Anom) dan Trunajaya; ketidakmampuan Tejaningrat menerima kematian istrinya dan pembunuhan keluarga ibunya memicu pemberontakan yang berhasil menggempur Keraton Plered hingga membuat Amangkurat I melarikan diri. (Remmelink, 2022:107-108; Ricklefs, 1992:664, 2007:170-175). Meskipun demikian, pemberontakan tersebut tidak hanya mewakili suara Roro Oyi tetapi juga suara dari Pangeran Pekik beserta keluarganya, para ulama yang dibunuh oleh Amangkurat I, dan lain-lain.

Tidak hanya sampai pada pembunuhan tersebut, jasad dari Roro Oyi, Pangeran Pekik beserta pengikutnya dimakamkan jauh di sebuah tempat terpencil yang dikelilingi oleh gunung. Perintah tersebut tentu saja merupakan suatu upaya penyingkiran karena seharusnya Pangeran Pekik yang merupakan mertua dari Amangkurat I dapat dimakamkan dengan lebih layak. Hal ini tentu saja memberikan justifikasi bahwa Roro Oyi yang subaltern benar adanya.

Amangkurat I: "*Iki eyang Pangeran Pekik sawadyabalane 52 iki golekna kidul wetan kana rak ana alas sing ledhok sing ora ketok ing ngendi wae. Tur muga-muga pasarean kuwi diubengi gunung.*"
(M.Ng. Tirta Hastono P. (73))

Terjemahan:

Amangkurat I: “Ini eyang Pangeran Pekik dan bala tentaranya berjumlah 52 orang ini carikanlah tempat di arah tenggara sana kan ada lembah yang tidak terlihat dari mana pun. Juga semoga pemakaman itu dikelilingi oleh gunung.”

Kutipan tersebut membuktikan bahwa terdapat penyingkiran Roro Oyi dan Pangeran Pekik agar tidak mudah dikunjungi oleh masyarakat. Menurut penuturan Bapak M.Ng. Tirta Hastono P. (73), dahulu jalanan menuju ke makam tersebut tidak sebaik sekarang. Bahkan cenderung terjal dan runtkud atau banyak ditumbuhi oleh rerumputan seolah-olah mereka yang dimakamkan di sana telah dilupakan. Dari pembahasan-pembahasan di atas membuktikan bahwa posisi Roro Oyi sebagai perempuan dan selir tidak dapat berdiri sendiri dan selalu diwakilkan. Pendapatnya tidak didengar dan dia tidak dapat berbicara. Ditambah lagi dengan posisinya yang tanpa kuasa di dalam istana dengan segala intrik yang akhirnya membawa dirinya pada upaya terakhirnya untuk didengar, yaitu bunuh diri. Upaya tersebut bahkan dalam Babad Tanah Jawi tidak disebutkan, dirinya dibunuh oleh suaminya di pangkuannya dengan keris yang tertancap di dadanya.

Adanya sastra lisan tersebut kemudian dimanfaatkan oleh sebagian masyarakat yang mempercayainya untuk berdoa dengan tujuan tertentu. Kepercayaan tersebut merupakan bagian dari animisme yang berarti percaya pada kekuatan roh halus atau roh leluhur dengan melakukan persembahan di tempat-tempat yang dianggap keramat, salah satunya di makam Banyusumurup (Susanti & Lestari, 2021:98). Kepercayaan tersebut oleh (Setiawan, 2021:339) disebut juga sebagai mistisme Jawa tahap syariat. Dalam hal ini, sastra lisan tersebut menjadi pendorong bagi masyarakat yang mengimani untuk berdoa di makam tersebut agar segala keinginannya dapat tercapai.

Kuasa dan Hegemoni Amangkurat I terhadap Posisi Perempuan

Pada bagian pembahasan sebelumnya telah diterangkan mengenai Roro Oyi sebagai subaltern dengan konteks sosial Kerajaan Mataram Islam masa Amangkurat I. Akan tetapi, untuk menajamkan analisis perlu diketahui terkait posisi perempuan secara umum maupun selir dalam Kerajaan Mataram. Hal ini termasuk juga pembahasan terkait penyebab wacana-wacana tentang perempuan tersebut terus subur di masyarakat pada kala itu. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya yaitu mengenai konsep kekuasaan raja sampai dengan kondisi sosial masyarakat pada masa Amangkurat I yang akan dianalisis dengan teori hegemoni dan negara.

Hegemoni dan Dominasi Raja-Raja Mataram: Amangkurat I

Apabila kita berbicara mengenai hegemoni yang terjadi pada masa pemerintahan Amangkurat I, tentu saja wacana-wacana terkait konsep kekuasaan raja-raja Mataram ikut berperan penting dalam melanggengkan hegemoni. Melalui manuskrip-manuskrip kuno dan juga catatan-catatan sejarah yang ada dibuktikan mengenai kekuasaan raja yang bersifat absolut dan menjadi alat penegakan kepemimpinan hegemonis (*means of establishing hegemonic leadership*). Menurut Darban (1989:1) hal tersebut terjadi karena raja merupakan pembuat undang-undang, pelaksanaanya, dan juga seorang Hakim Agung (de Graaf, 1987a:16). Hal ini membuktikan bahwa kekuasaan raja mutlak yang bisa dengan sesuka hatinya mengubah maupun menyesuaikan peraturan perundang-undangan yang ada. Konsep tersebut tentunya didukung dengan wacana-wacana yang sengaja diciptakan untuk meningkatkan rasa kesetiaan rakyat terhadap rajanya. Wacana yang dimaksud, yaitu konsep-konsep religi mengenai hubungan raja dengan Tuhan. Dalam Serat Wulang Reh, raja digambarkan sebagai wakil dari Hyang Agung atau Tuhan yang berkaitan dengan gelar raja sebagai Khalifatullah atau wakil Allah di dunia (Darban, 1989:1). Selain itu, proses legitimasi juga dilakukan dengan cara mengaitkan keturunan atau silsilah keluarga dengan raja-raja besar di tanah Jawa. Sudibyo (2000:196) menjelaskan bahwa leluhur Dinasti Mataram berasal dari golongan petani oleh karena itu dibutuhkan wacana yang melegitimasi kedudukan mereka, yaitu dengan dimunculkannya silsilah-silsilah melalui manuskrip Jawa, seperti Babad Tanah Jawi. Penjabaran silsilah tersebut dimunculkan bahkan

sampai dengan Nabi Adam, tokoh-tokoh pewayangan, hingga raja-raja besar Majapahit dan Padjajaran.

Kepercayaan terhadap wahyu kedaton atau pulung kraton juga mendukung seorang raja dalam bertahta. Wahyu yang berupa cahaya yang menembus hati seorang raja tersebut digambarkan dalam Babad Tanah Jawi ketika Pangeran Anom atau Amangkurat II tidak ingin mengambil kedudukan sebagai raja (Remmelink, 2022:121). Kemudian untuk menjadi raja juga diperlukan adanya pusaka yang menjadi kewibawaan seorang raja sehingga rakyat dapat mempercayakan keselamatannya kepada raja. Dengan atribut dan legitimasi tersebut Darban (1989:6) mengatakan bahwa raja-raja Mataram merupakan orang yang luar biasa dengan kekuatan melebihi manusia. Wacana-wacana tersebut secara masif menghegemoni masyarakat dan menjadi sebuah konsensus di masyarakat Mataram kala itu. Bahkan hingga saat ini masih banyak masyarakat yang mengagumi kewibawaan raja-raja Mataram termasuk hal-hal yang berhubungan dengan supranatural yang dibuktikan dengan banyaknya cerita rakyat mengenai keagungan raja-raja tersebut. Hal ini membuktikan bahwa alat penegakan kepemimpinan hegemonis (*means of establishing hegemonic leadership*) sangat efektif untuk menegaskan kekuasaan seorang raja.

Untuk menciptakan rasa takut terutama kepada oposisi-oposisi raja, Amangkurat I melakukan berbagai tindakan, salah satunya adalah dengan menggunakan kekerasan. Hal ini dilakukan untuk menciptakan negara integral dengan menggunakan alat-alat kekerasan (*means of coercion*). Salah satu contohnya adalah ketika Amangkurat I sedang membangun keraton di Plered, dia mengikat dan membaringkan para pejabat tinggi yang tidak mau membantunya di bawah panas sinar matahari (Fruin-Mees dalam de Graaf, 1987a:12). Lebih lanjut, dominasi Amangkurat I dijelaskan oleh Van Goens (dalam de Graaf, 1987b:26) bahwa Sunan melakukan pembunuhan terhadap Tumenggung Wiraguna beserta keluarganya dengan alasan tidak melaksanakan perintah raja (walaupun motif aslinya adalah balas dendam). Peristiwa pembantaian tersebut menewaskan banyak wanita dan anak-anak yang tidak bersalah. Dominasi terus terjadi, yaitu dengan menyingkirkan orang-orang yang berpotensi untuk memberontak. Amangkurat I tidak segan-segan membunuh adiknya, mertuanya, bahkan 5-6 ribu ulama dibunuhnya (de Graaf, 1987b:28, 37-38; Kuntowijoyo, 1987:8; Ward, 2011:439). Pembunuhan ulama tersebut tidak hanya dilakukan untuk menjaga kerajaan dari pemberontakan, tetapi juga mengendalikan pengaruh dari otoritas agama dan memperkuat kontrol atas negara bawahan (Kathirithamby-Wells, 1970:52). Ini tentu saja menimbulkan dua hal, yaitu ketakutan dan kebencian. Dari uraian panjang tersebut dapat dilihat bahwa Amangkurat I membentuk negara integral, yaitu dengan adanya alat-alat kekerasan (*means of coercion*) dan alat penegakan kepemimpinan hegemonis (*means of establishing hegemonic leadership*). Alat-alat kekerasan diwujudkan dengan adanya aturan-aturan dan prajurit yang setia melakukan segala perintah raja sedangkan alat hegemonis diwujudkan dengan wacana-wacana yang berkembang mengenai kebesaran raja. Wacana tersebut diwujudkan dalam ideologi yang menghegemoni masyarakat, yaitu raja sebagai perwakilan Tuhan dan raja sebagai seorang raja.

Perempuan dalam Belenggu Kuasa

Baik dalam tulisan Graaf maupun dalam karya babad, jarang sekali adanya keterlibatan perempuan dalam politik. Perempuan diceritakan hanya ketika melahirkan, menjadi tawanan, diperebutkan, dan digambarkan secara fisik saja. Hal ini tentu saja terkait dengan perkembangan pemikiran patriarki kala itu. Apabila kita mundur jauh ke era Majapahit, maka akan ditemukan kisah Ratu Tribhuwana Wijayatunggadewi sebagai wanita berpengaruh di Majapahit. Nampaknya, dengan adanya Islamisasi membuat para pembesar Mataram melegitimasi kekuasaan patriarki dengan tidak mendudukan perempuan sebagai penguasa. Lebih lanjut, perempuan-perempuan istana hanya dijadikan objek sebagai pemuas nafsu para raja ditambah dengan kekuasaan Amangkurat I yang terkesan diktator menjadikan posisi perempuan semakin sempit. Perempuan seakan 'diasingkan' dan tidak diberi ruang untuk berbicara. Mereka terbelenggu oleh kekuasaan patriarki sekaligus kekuasaan raja.

Seperti yang telah dijelaskan di atas, adanya ideologi yang menghegemoni, yaitu raja sebagai wakil Tuhan dan raja sebagai seorang raja memperparah posisi perempuan kala itu. Penjelasan tersebut dapat dibuktikan dengan istri Tumenggung Wiraguna yang ikut dibunuh, Roro Oyi yang juga dibunuh (dalam sastra lisan), dan korban-korban lainnya. Hal ini tentu saja memberikan gambaran bahwa posisi perempuan di istana kala itu sangat sulit. Di satu sisi, mereka direndahkan, dianggap sebagai objek, terbelenggu oleh patriarki, dan tidak diberikan kesempatan untuk berbicara. Di sisi lain, mereka terbelenggu dan tertindas oleh kekuasaan raja yang absolut. Roro Oyi tidak hanya terjerat dalam belenggu patriarki, lebih dari itu, dia terjerat dalam kelas sosial di tambah kekuasaan raja dan hegemoni ketuhanan pada raja.

KESIMPULAN

Gambaran Roro Oyi sebagai subaltern yang tidak dapat berbicara dan selalu diwakilkan tidak hanya terdapat dalam sastra lisan tetapi juga dalam Babad Tanah Jawi. Pembelaan dirinya atas keterkungkungannya hanya diperlihatkan dalam sastra lisan ketika dia memilih untuk bunuh diri. Dalam hal ini belenggu yang menjerat Roro Oyi tidak hanya disebabkan oleh adanya pandangan patriarki pada masyarakat Mataram Islam kala itu. Lebih dari itu, Roro Oyi juga terhipit oleh strata atau kelas sosial di masyarakat. Dirinya hanya bangsawan rendahan tidak mungkin dapat meraih kedudukan sebagai permaisuri. Selain itu, kekuasaan raja Amangkurat I, yaitu dominasi dan hegemoni juga membuatnya semakin tertindas. Ideologi Ketuhanan dalam diri raja-raja Mataram Islam, khususnya Amangkurat I, membuat siapapun tunduk pada perintahnya. Karena menentang perintah raja juga menentang perintah Tuhan. Hal ini diperparah dengan kedudukan Amangkurat I sebagai raja yang diktator dan tidak segan melakukan pembunuhan bahkan kepada mertuanya sendiri. Pada akhirnya Roro Oyi terwakilkan oleh Tejaningrat yang membelot dan melakukan pemberontakan meskipun alasannya bukan hanya karena kematian istrinya tersebut.

Dengan demikian, kajian ini dapat memberikan gambaran mengenai kedudukan perempuan serta kekuasaan raja pada masa Amangkurat I. Akan tetapi, untuk meningkatkan validitas mengenai permasalahan tersebut perlu untuk melakukan pengambilan data yang lebih luas yang juga mencakup sastra lisan di daerah lain dengan fokus pada perempuan dan Amangkurat I, seperti sastra lisan mengenai Ratu Mas Malang. Selain itu, perlu pula dipertimbangkan data-data sejarah yang lebih banyak dengan metode pengumpulan data yang lebih variatif yang berfokus pada studi gender pada masa Amangkurat I.

DAFTAR PUSTAKA

- Aisyah, N., Marsalena, N. A., Rita, W. A., Wati, K. L., Sudarsana, I. W., & Suhartien, I. (2024). Dekonstruksi Karya Sastra Ahmad Tohari Tentang Perempuan dalam Perspektif Poskolonial. *Sulawesi Tenggara Educational Journal*, 4(3), 269–276. <https://doi.org/10.54297/seduj.v4i3.918>
- Andriyanto, O. D., Hardika, M., Tjahjono, T., & Supratno, H. (2021). Subaltern Pada Novel Gemini Karya Suparto Brata (Perspektif Gayatri Spivak). *Lokabasa*, 12 (1), 91–100. <https://doi.org/10.17509/jlb.v12i1.34140>
- Bahardur, I. (2021). Subaltern jugun ianfu dalam cerpen Kapotjes dan Batu yang Terapung karya Faisal Oddang: Tinjauan poskolonial Gayatri Spivak. *Kembara Journal of Scientific Language Literature and Teaching*, 6(2), 188–204. <https://doi.org/10.22219/kembara.v6i2.13545>
- Darban, A. A. (1989). *Konsep Kekuasaan Jawa: dan Pelaksanaannya pada Masa Pemerintahan Sultan Agung dan Amangkurat I*. Proyek Penelitian “O&M”, Universitas Gadjah Mada.
- de Graaf, H. J. (1987a). *Disintegrasi Mataram Di Bawah Mangkurat I*. Grafitipers.
- de Graaf, H. J. (1987b). *Runtuhnya Istana Mataram*. Grafitipers.
- Dwi, C., & Wulandari, P. (2025). Dekonstruksi Subaltern Dalam Novel Rasina Karya Iksaka Banu: Kajian Feminisme Poskolonial Gayatri Spivak. *Jurnal Sapala*, 12 (1), 94–102.
- Finnegan, R. (1992). *Oral Traditions and The Verbal Arts: A Guide to Research Practices*.

- Routledge.
- Gramsci, A. (1992). *Selections from the Prison Notebooks*. International Publisher.
- Hutomo, S. S. (1991). *Mutiara yang Terlupakan Pengantar Studi Sastra Lisan*. Universitas Negeri Surabaya University Press.
- Kalurahan Girirejo. (2017, November 15). *Gambaran Desa Girirejo*. <https://Girirejo.Bantulkab.Go.Id/First/Artikel/38-Gambaran-Desa-Girirejo>.
- Kathirithamby-Wells, K. (1970). Ahmad Shah Ibn Iskandar and the Late 17th Century “Holy War” in Indonesia. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 43 (1), 48–63.
- Kholifatu, A., & Tjahjono, T. (2020). Subaltern dalam Novel Arok Dedes Karya Pramoedya Ananta Toer: Kajian Poskolonial Gayatri Spivak. *Stilistika: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra*, 13 (1), 120. <https://doi.org/10.30651/st.v13i1.3656>
- Kuntowijoyo, K. (1987). Religion, state and social formation in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 15 (1), 1–15. <https://doi.org/10.1163/080382487X00028>
- Lestari, W. D., Suwandi, S., & Rohmadi, M. (2019). Kaum Subaltern Dalam Novel-Novel Karya Soeratman Sastradihardja: Sebuah Kajian Sastra Poskolonial (Subaltern In Novels By Soeratman Sastradihardja: A Post-Colonial Literature Study). *Widyaparwa*, 46 (2), 178–188. <https://doi.org/10.26499/wdprw.v46i2.175>
- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu Bagian III: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*. Gramedia Pustaka Utama.
- Moedjanto, G. (1987). *Konsep Kekuasaan Jawa: Penerapannya oleh Raja-Raja Mataram*. Kanisius.
- Monika, L. (2025). Dominasi Kelas Penguasa Terhadap Subaltern dalam Novel Gadis Pantai Karya Pramoedya Ananta Toer. *Jurnal Ilmiah Fonema*, 8 (1), 375–386.
- Morton, S. (2003). *Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203108512>
- Morton, S. (2008). *Gayatri Spivak: Etika, Subaltern, dan Kritik Penalaran Poskolonial*. Pararaton.
- Nurhadini, & Karlina, E. M. (2025). Strategi Perlawanan terhadap Dominasi Kekuasaan Negara dalam Novel Laut Bercerita: Kajian Subaltern. *Tarbiyatul Ilmu Jurnal Kajian Pendidikan*, 2 (9), 1–13.
- Patria, N., & Arief, A. (2009). *Antonio Gramsci Negara & Hegemoni*. Pustaka Pelajar.
- Poerwadarminta, W. J. S. (1939). *Baoesastra Djawa*. J.B. Wolters’ Uitgevers-Maatschappij.
- Pradani, I. H. L., Anitasari, I. N., & Susanto, D. (2021). Analisis Perempuan Subaltern Dalam Cerpen Inem Karya Pramoedya Ananta Toer (Kajian Subaltern Gayatri Spivak). *Literasi : Jurnal Bahasa Dan Sastra Indonesia Serta Pembelajarannya*, 5 (2), 289. <https://doi.org/10.25157/literasi.v5i2.6060>
- Putri, A. A., Mayong, M., & Faisal, F. (2021). Eksploitasi Terhadap Kaum Subaltern Dalam Novel Perempuan Kembang Jepun Karya Lan Fang (Suatu Tinjauan Poskolonial Gayatri Spivak). *Neologia: Jurnal Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 2 (1), 23. <https://doi.org/10.59562/neologia.v2i1.19621>
- Rommelink, W. (2022). *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr Wim Rimmelink*. Leiden University Press.
- Ricklefs, M. C. (1992). Unity and Disunity in Javanese Political and Religious Thought of the Eighteenth Century. *Modern Asian Studies*, 26 (4), 663–678. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00010015>
- Ricklefs, M. C. . (2007). *Sejarah Indonesia modern 1200-2008*. PT Serambi Ilmu Semesta.
- Rohma, W. S. T., & Andalas, E. F. (2021). Komodifikasi mitos Eyang Sapu Jagad sebagai promosi wisata dan daya tarik pengunjung di Kabupaten Malang. *Satwika : Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, 5 (2), 284–302. <https://doi.org/10.22219/satwika.v5i2.17440>
- Setiawan, A. (2021). Praktik mistisisme Jawa dalam novel Mantra Pejina Ular karya Kuntowijoyo. *Satwika : Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, 5 (2), 337–352. <https://doi.org/10.22219/satwika.v5i2.18179>
- Soeratman, D. (1989). *Kehidupan dunia kraton Surakarta, 1830-1939*. Penerbit Tamansiswa

Yogyakarta.

- Spivak, G. C. (1994). Can the Subaltern Speak? In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Columbia University Press.
- Sudibyo. (2000). Mistifikasi Dan Pengagungan Kekuasaan Dalam Babad Dan Hikayat: Kontinuitasnya Dalam Sistem Kekuasaan Indonesia Modern. *Humaniora*, 12 (2), 195–204.
- Susanti, J. T., & Lestari, D. E. G. (2021). Tradisi Ruwatan Jawa pada Masyarakat Desa Pulungdowo Malang. *Satwika : Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, 4 (2), 94–105. <https://doi.org/10.22219/satwika.v4i2.14245>
- Sutherland, H. (1975). The Priyayi. *Indonesia Journal, Cornell University*, (19), 57–77.
- Tim Pemerintah DIY. (2017). *Sejarah Pemerintahan Daerah Istimewa Yogyakarta*. Biro Tata Pemerintahan Setda DIY.
- Wahyuni, E. A., Priyatna, A., & Prabasmoro, T. (2022). Konstruksi gender dalam sastra anak Sunda Nala karya Darpan. *Satwika: Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, 6 (1), 35–49. <https://doi.org/10.22219/satwika.v6i1.20250>
- Ward, K. (2011). Blood Ties: Exile, Family, and Inheritance across the Indian Ocean in the Early Nineteenth Century. *Journal of Social History*, 45 (2), 436–452. <https://doi.org/10.1093/jsh/shr094>