

Relasi Makna dan Simbolisme Mantra Pengobatan Dayak Maanyan dalam Konstruksi Karakter Sosiokultural Masyarakat

Heppy Lismayanti; Desi Hidayanti; Asrofi

1,2Universitas PGRI Kalimantan, Banjarmasin, Indonesia

Corresponding author, email: heppyismayanti2@gmail.com

Artikel Info

Received : 2 September 2026
Revised : 3 Oktober 2026
Accepted : 20 Oktober 2026
Published : 23 Oktober 2026

DOI : <https://doi.org/10.51673/jurnalistrendi.v1i4.3245>

Abstrak

This study aims to describe the meaning relations and symbolism in the healing incantations of the Dayak Maanyan people and to explain their relationship to the construction of the sociocultural character of the supporting community. The study employed a descriptive qualitative approach using Roland Barthes' semiotic perspective and Clifford Geertz's interpretive anthropology. The data consisted of thirteen healing incantations obtained through documentation, observation, interviews, transcription, identification, classification, and field verification. Data analysis involved data condensation, data presentation, interpretation of denotative, connotative, and mythical meanings, and conclusion drawing through source and technique triangulation. The findings show that the incantations construct meaning relations through four main patterns: religious relations; relations between illness and healing; relations between nature and symbolic beings; and relations between verbal actions and the transformation of illness conditions. The symbols of Bismillah, Allah, Muhammad, and Rasulullah reflect a religious orientation, while symbols such as black-and-white stones, turmeric, water/sea, animals, veins, bones, and poison represent concepts of illness and recovery. Meanwhile, imperative forms and repetition reinforce the performative function of the incantations. At the mythical level, the incantations represent a belief that healing occurs through the interconnectedness of prayer, traditional knowledge, the authority of the speaker, and the symbolic power of language. These relations also contribute to the formation of sociocultural character, including religiosity, respect for ancestral knowledge, solidarity, perseverance, and awareness of the importance of preserving cultural heritage.

Keywords: healing incantation; Dayak Maanyan; meaning relation; symbolism; Barthesian semiotics; sociocultural character.

A. PENDAHULUAN

Mantra pengobatan merupakan bagian dari tradisi lisan yang menyimpan pengetahuan, nilai, kepercayaan, dan cara masyarakat memahami hubungan antara manusia, penyakit, lingkungan, dan kekuatan yang diyakini memengaruhi kehidupan. Dalam masyarakat Dayak Maanyan, mantra tidak semata-mata hadir sebagai rangkaian kata untuk kepentingan penyembuhan (Noortyani et al., 2017), tetapi juga sebagai medium pewarisan pengetahuan budaya (Lismayanti et al., 2025). Penelitian antropolinguistik tentang mantra Dayak Maanyan menunjukkan bahwa khazanah mantra digunakan untuk berbagai kebutuhan hidup dan memuat

satuan lingual yang merepresentasikan kepercayaan serta aspek sosial-budaya masyarakat (Noortyani et al., 2017). Temuan tersebut menegaskan bahwa teks mantra perlu dibaca bukan hanya dari bentuk bahasanya, melainkan juga dari konteks budaya yang melingkupinya.

Kajian terhadap tradisi lisan menunjukkan bahwa bahasa merupakan salah satu sarana utama pewarisan identitas dan nilai budaya. Tradisi lisan dapat berfungsi sebagai ruang penyimpanan memori kolektif, penyampaian norma (Ismah et al., 2025), serta penguatan identitas kelompok (Leha, et al., 2025). Penelitian tentang tradisi Bakunun, misalnya, memperlihatkan bahwa tradisi lisan dapat menjadi medium transmisi nilai adat, religiositas (Leha, et al., 2025), dan identitas budaya sekaligus menghadapi tantangan regenerasi. Pada masyarakat Dayak, mantra juga dapat berfungsi sebagai simbol komunikasi budaya yang menghubungkan manusia dengan Tuhan serta lingkungan sosial dan spiritualnya.

Secara semantis, mantra menarik dikaji karena hubungan antarkata di dalamnya tidak selalu mengikuti logika bahasa sehari-hari. Kata seperti 'mati', 'hidup', 'tawar', 'wisa', 'urat', 'tulang', 'batu', 'kunyit', 'jin', dan 'hantu' membentuk jaringan makna yang berhubungan dengan penyakit (Lizawati & Uli, 2026), sumber gangguan (Marczewska, 2019), proses penolakan penyakit, dan harapan kesembuhan (Fuadi & Ramadhanita, 2026). Dalam praktiknya, kata-kata tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi memperoleh makna melalui pengulangan, hubungan sintagmatik, konteks pengucapan, dan kepercayaan masyarakat. Kajian mantra pengobatan pada masyarakat lain juga menunjukkan bahwa perilaku verbal dan nonverbal merupakan kesatuan (Oktariyani et al., 2026) dalam praktik penyembuhan dan berkaitan dengan keyakinan serta harapan kepada Tuhan (Balamir & Yilmaz, 2025).

Konsistensi dan kepakaran tim penulis dalam mengkaji sastra lisan dan mantra pengobatan Dayak Maanyan telah ditunjukkan melalui artikel yang telah dipublikasikan dalam prosiding tahun 2026, yang berfokus pada relasi makna dan simbolisme dalam satu mantra, yaitu *Tawar Saribu*. Penelitian tersebut memusatkan analisis pada struktur simbolik dan pemaknaan *Tawar Saribu*, sedangkan penelitian ini menawarkan kebaruan melalui perluasan korpus menjadi tiga belas mantra pengobatan Dayak Maanyan dan perluasan perspektif teoretis dengan memadukan semiotika Barthes dan antropologi interpretatif Geertz (Barthes, 1986; Geertz, 1973). Kebaruan penelitian ini terutama terletak pada upaya menghubungkan pola relasi makna dan simbolisme yang ditemukan dalam berbagai mantra dengan konstruksi karakter sosiokultural masyarakat Dayak Maanyan, suatu aspek yang belum menjadi fokus penelitian sebelumnya. Dalam konteks tersebut, *Tawar Saribu* tetap dipertahankan sebagai salah satu data dan analisis simboliknya tetap disajikan, tetapi ditempatkan dalam keseluruhan korpus bersama dua belas mantra lainnya. Dengan demikian, penelitian ini tidak sekadar memperbanyak data, tetapi menghasilkan cakupan interpretasi baru dengan menempatkan mantra pengobatan sebagai representasi sistem makna budaya yang berkaitan dengan religiusitas, pengetahuan leluhur, solidaritas, ketekunan, dan kesadaran terhadap pelestarian warisan budaya.

Untuk membaca lapisan makna tersebut, penelitian ini menggunakan semiotika Roland Barthes (Barthes, 1986) yang membedakan pemaknaan pada tingkat denotasi, konotasi, dan mitos. Pada tingkat denotatif, teks dibaca berdasarkan arti yang tampak; pada tingkat konotatif, tanda dipahami melalui asosiasi budaya; sedangkan pada tingkat mitos (Barthes, 1991), tanda berfungsi sebagai pembawa ideologi atau pengetahuan budaya (Barthes, 2002) yang dianggap alamiah dalam kehidupan masyarakat. Perspektif ini relevan karena simbol-simbol dalam mantra tidak hanya menunjuk benda atau tindakan, tetapi juga mengaktifkan sistem keyakinan tertentu. Kajian terhadap mantra juga telah menunjukkan bahwa semiotika Barthes dapat digunakan untuk membaca hubungan antara bentuk mantra, makna, dan mitos budaya.

Selain itu, antropologi interpretatif Clifford Geertz (Geertz, 1973) digunakan untuk memahami mantra sebagai bagian dari sistem makna yang hidup dalam kebudayaan. Kebudayaan dipandang sebagai jaringan makna yang ditunen manusia dan perlu ditafsirkan melalui konteks tindakan simbolik (Supendi et al., 2026). Perspektif interpretatif membantu menjelaskan mengapa sebuah kata, objek, atau tindakan dalam mantra memiliki arti tertentu bagi komunitas pendukungnya (Komalasari et al., 2026). Dengan demikian, mantra dapat dipahami sebagai teks budaya sekaligus praktik sosial yang menghubungkan bahasa, keyakinan, tindakan pengobatan, dan nilai masyarakat.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini berfokus pada dua belas mantra pengobatan Dayak Maanyan, meliputi mantra menyembuhkan berbagai penyakit, Tawar Mahanang Dipen, Tatama Sula/Manyamak, Tawar Saribu, Tawar Wuah Ulet Wulu, Tawar Setruk, Tawar Kapasunan, Tawar Tasilahu, Tawar Kawisingan, Tawar Kikit Panenget, Tawar Patuk Anipe, Tawar Ranu Umu Hulet, dan Tawar Saribu. Rumusan masalah penelitian ini adalah: (1) bagaimana relasi makna yang terdapat dalam mantra pengobatan Dayak Maanyan; (2) simbol apa saja yang dominan dan bagaimana pemaknaannya; dan (3) bagaimana relasi makna dan simbolisme tersebut berkaitan dengan konstruksi karakter sosiokultural masyarakat Dayak Maanyan. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan ketiga aspek tersebut serta mendukung dokumentasi dan pemertahanan pengetahuan budaya masyarakat Dayak Maanyan.

B. METODE

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan semiotik Roland Barthes dan antropologi interpretatif Clifford Geertz. Data penelitian berupa dua belas teks mantra pengobatan Dayak Maanyan dan informasi kontekstual mengenai fungsi, penggunaan, serta pemaknaan simboliknya. Pengumpulan data dilaksanakan pada Juli 2026 di Desa Tapen Raya, Kabupaten Barito Utara; Desa Mangaris, Kabupaten Barito Selatan; serta Desa Lampeong, Desa Bangkirayen, dan Desa Jihi/Bambulung Baru, Kabupaten Barito Timur, Kalimantan Tengah. Sumber data primer berupa tuturan lisan mantra dari penutur atau praktisi pengobatan tradisional Dayak Maanyan, sedangkan data kontekstual diperoleh melalui wawancara dengan penutur dan informan pendukung yang memahami tradisi pengobatan setempat. Informan ditentukan secara *purposive* berdasarkan pengetahuan, pengalaman langsung, kemampuan menjelaskan konteks penggunaan mantra, dan kesediaan memberikan informasi. Dua belas mantra ditetapkan sebagai data penelitian berdasarkan relevansi dengan fokus kajian, kelengkapan informasi tekstual dan kontekstual, serta keberadaan tanda dan simbol yang dapat dianalisis. Jenis mantra yang diteliti meliputi [cantumkan jenis mantra berdasarkan fungsi pengobatan dari kedua belas data]. Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara, observasi, dokumentasi, pencatatan, dan perekaman, dilanjutkan dengan transkripsi serta verifikasi data.

Analisis data dilakukan melalui empat tahap, yaitu kondensasi data dengan menyeleksi teks, istilah kunci, repetisi, simbol, dan konteks penggunaannya; penyajian data berdasarkan fungsi pengobatan dan pola relasi simbolik; interpretasi makna denotasi, konotasi, dan mitos berdasarkan semiotika Barthes serta penafsiran konteks kebudayaan berdasarkan antropologi interpretatif Geertz; dan penarikan simpulan mengenai relasi makna, simbolisme, fungsi mantra, serta karakter sosiokultural masyarakat Dayak Maanyan. Pola relasi simbolik dianalisis berdasarkan temuan data, meliputi relasi religius, penyakit dan penyembuhan, alam dan makhluk simbolik, serta tindakan verbal. Keabsahan data diperkuat melalui triangulasi sumber dengan membandingkan keterangan antar-informan dan triangulasi teknik dengan memeriksa kesesuaian hasil wawancara, observasi, dokumentasi, serta rekaman mantra.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil

Data mantra pengobatan Dayak Maanyan dalam penelitian ini disajikan berdasarkan nama mantra, lokasi dan narasumber, teks mantra dalam bahasa asli, serta terjemahannya ke dalam bahasa Indonesia. Penyajian tersebut bertujuan memberikan gambaran awal mengenai data yang dianalisis sekaligus mempertahankan konteks kebahasaan dan sumber tuturan sebagai dasar interpretasi relasi makna dan simbolisme dalam mantra pengobatan Dayak Maanyan. Adapun penyajian data mantra pengobatan Dayak Maanyan dapat dilihat pada tabel berikut.

Table 1. Mantra Pengobatan Dayak Maanyan

No	Nama Mantra Pengobatan	Lokasi dan Narasumber	Mantra Pengobatan Dayak Maanyan	Terjemahan Mantra Pengobatan Dayak Maanyan
1	Mantra Menyembuhkan berbagai penyakit	Desa. Lampeong, Kabupaten Barito Timur. B (65 Tahun)	<i>Mantra Pengobatan berbagai penyakit Bismillah Irrahman nirahim Selisih silat pada orangnya berkat lahaillah Muhammad darasullullah.</i>	Bahasa Indonesia: Bismillahirrahmanirrahim Selisih lidah pada orangnya Berkat Lailahailallah muhammadurrasulullah
2	Tawar mahanang dipen	Desa. Lampeong, Kabupaten Barito Timur. T (58 Tahun)	<i>Hai Jin saipulah, engkau jangan berdiam Dilaut bakurulah, aku tau asalmu Ia itu si dubu kejadian ayam putih</i>	Hai Jin saipulah, engkau jangan berdiam Dilaut bakurulah (di tempat yang tersembunyi) , aku tau asalmu Ia itu si dubu kejadian ayam putih
3	Tatama Sula/manyamak	Desa. Lampeong, Kabupaten Barito Timur. T (58 Tahun)	<i>Rangkin, rangkam, siru, Mahanang karaut gasanam umpe, Sirak, siruk, sirek, surek</i>	Rangkin, rangkam, siru, Sakit digenggam erat untuk dibuang Sirak, siruk, sirek, surek
4	Tawar Saribu	Desa. Lampeong, Kabupaten Barito Timur. T (58 Tahun)	<i>Bismillah irrahman irahim, Batu hirang batu putih. Mati batu hirang hidup Batu Putih. Tawarku Tawar Allah Baginda Rasulullah. Saribu wisa, Mati di tawarku.</i>	Bismillahirrahmanirrahim, Batu hitam batu putih. Mati batu hitam hidup Batu Putih. Tawarku Tawar Allah Baginda Rasulullah. Seribu Bisa, Mati di tawarku.
5	Tawar Wuah ulet wulu	Desa Lampeong, Kabupaten Barito Timur. T (58 Tahun)	<i>Kurang anyet tu (ngami tatama) Lebih anyet tu (panatama) Kurang anyet tu (panatama) Anyet tu aku (natatama)</i>	Kurang manjur di (sebut nama pemberi penawar) Lebih manjur di (sebut nama orang yang mengobati)
6	Tawar setruk	Desa. Bangkirayen, Kabupaten Barito Timur, Riumtono H (50 Tahun)	<i>Bismilah iraman irahim Urat tia, urat rapon Tia rapun urat ya pagat, tulang ya lempar Tawar alah, tawar muhamad, tawar nabi rasul ulah</i>	Bismillahirrahmanirrahim Urat tia, urat rapon Tia rapun urat ya putus, tulang ya lempar Tawar Allah, tawar Muhammad, tawar Nabi Rasullullah

7	Tawar Kapasunan	Desa Bangkirayen, Kabupaten Barito Timur, Riumtono H (50 Tahun)	<i>Kumpit kumpat papuyu galam Hantu menyempit diwaktu malam Sumbuh diwaktu siang Buta langgang raya Kalatup ikal Kalbu matanya Ah matilah merasa lulah</i>	Kumpit kumpat ikan betok besar Hantu menyempit diwaktu malam Sumbuh diwaktu siang Buta langgang raya
8	Tawar Tasilahu	Desa Bangkirayen, Kabupaten Barito Timur. Riumtono H (50 Tahun)	<i>Kunyit mati Janar mati (10x)</i>	Kunyit mati, Kunyit mati, (10x)
9	Tawar Kawisingan	Desa Jihi/ Bambulung Baru Kabupaten Barito Timur. S.T (53 Tahun)	<i>Aku ngaut ngaluar hanyu Aku ngaut ngaruah hanyu Aku ngaut ngumpe hanyu</i>	Saya mengaut mengeluarkan engkau Saya mengaut menghilangkan engkau Saya mengaut membuang engkau
10	Tawar Kikit Panenget	Desa Jihi/ Bambulung Baru, Kabupaten Barito Timur. S.T (53 Tahun)	<i>Bismillah iraman irahim Kuat wisaku, Hingka wisaku</i>	Bismillahirrahmanirrahim Kuat bisaku, Dari bisamu.
11	Tawar Patuk Anipe	Desa Mangaris, Kabupaten Barito Selatan. L (67 Tahun)	<i>Bismillah Irrahman Irahim. Ini tawar, ini tawar Muhammad, Tawar raja, Tawar rasululah, Tawar Muhammad mematikan segala racun, Segala wisa, Supaya urat jangan putus, Urat jangan rapuh.Alhamdullilah.</i>	Bismillahirrahmannirrahim. Ini Tawar, ini tawar Muhammad, Tawar Raja, Tawar Rasulullah, Tawar Muhammad mematikan segala racun, Segala wisa, Supaya urat jangan putus, Urat jangan rapuh. Alhamdullilah.
12	Tawar Ranu Umu Hulet	Desa Mangaris, Kabupaten Barito Selatan. Lesman (67 Tahun)	<i>Bismillah irahman irahim Nur titik di ujung lalu, Siang titik, malam titik, Tidak sopan dengan orang lalu.</i>	Bismillahirrahmanirrahim Cahaya menetes di ujung lalu Siang menetes, malam menetes Tidak malu dengan orang lalu

Pembahasan

Relasi Makna dalam Mantra Pengobatan Dayak Maanyan

Dua belas mantra menunjukkan bahwa relasi makna dibangun melalui keterkaitan antara penamaan penyakit atau gangguan, tindakan penawar, sumber kekuatan, dan tujuan penyembuhan. Relasi tersebut dapat dipetakan ke dalam empat kelompok. Pertama, relasi religius yang ditandai dengan Bismillah, Allah, Muhammad, dan Rasulullah (Komalasari et al., 2026). Kedua, relasi penyakit dan penyembuhan yang tampak melalui kata wisa/bisa, sakit, urat, tulang, serta tindakan mati, putus, lempar, buang, dan keluar. Ketiga, relasi alam dan makhluk simbolik yang muncul melalui laut, batu, kunyit, ayam putih, ikan papuyu, jin, dan hantu. Keempat, relasi performatif yang terbentuk melalui pengulangan bunyi, perintah, dan penyebutan nama sehingga bahasa diposisikan sebagai Tindakan (Lismayanti et al., 2023).

Pada mantra menyembuhkan berbagai penyakit, ungkapan *'Selisih lidah pada orangnya'* memperlihatkan pergeseran dari bentuk bahasa yang bersifat literal menuju tindakan simbolik untuk memisahkan atau menghilangkan keadaan yang mengganggu. Penutup *'Berkat Lailahaillallah Muhammadurrasulullah'* menempatkan proses penyembuhan dalam orientasi religius. Secara denotatif, ungkapan tersebut berupa doa; secara konotatif, ia menegaskan bahwa kesembuhan diharapkan melalui kekuatan ilahiah; sedangkan secara mitis, bahasa doa menjadi bagian dari legitimasi budaya terhadap praktik pengobatan (Oman, 2025).

Pada Tawar Mahanang Dipen, penyebutan *'Jin Saipulah'*, *'laut bakurulah'*, dan *'aku tau asalmu'* membentuk relasi antara gangguan, tempat asal gangguan, dan tindakan penyingkapan. Makna 'asal' penting karena penyakit dipahami sebagai sesuatu yang dapat dikenali sumbernya dan kemudian ditangani (Hasuna & Lismayanti, 2026). Dalam perspektif interpretatif, teks tersebut memperlihatkan cara masyarakat membingkai pengalaman sakit melalui kategori budaya yang memungkinkan penyakit diberi identitas dan arah tindakan.

Tatama Sula/Manyamak menggunakan bentuk bunyi *'Rangkin, rangkam, siru'* dan *'Sirak, siruk, sirek, surek'* yang menonjolkan repetisi fonologis. Ungkapan *'sakit digenggam erat untuk dibuang'* memperlihatkan metafora penyakit sebagai objek yang dapat dipegang, dikendalikan, dan disingkirkan. Hubungan makna ini menunjukkan bahwa bahasa mantra bekerja secara performative (Harpriyanti et al., 2024): kata tidak hanya mendeskripsikan sakit, tetapi membentuk gambaran tindakan menguasai dan mengeluarkan sakit.

Penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh tim penulis telah mengkaji relasi makna dan simbolisme dalam mantra pengobatan Dayak Maanyan. Salah satu mantra yang dianalisis adalah Tawar Saribu. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa Tawar Saribu memiliki struktur simbolik yang kuat melalui oposisi *batu hitam* dan *batu putih*, yang mengarah pada representasi keadaan sakit dan sehat. *Seribu bisa* memperluas konsep racun atau gangguan menjadi jumlah yang tidak terhitung, sedangkan *mati di tawarku* menegaskan kemenangan tawar terhadap penyakit (Lismayanti et al., 2026). Pola serupa juga muncul pada Tawar Saribu versi lain melalui *Tawar Allah tawar Muhammad* dan pengulangan angka sepuluh serta seribu. Angka dalam konteks ini dapat dibaca sebagai penguatan intensitas simbolik, bukan sebagai ukuran medis. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa konstruksi simbolik dalam Tawar Saribu tidak hanya membangun oposisi antara sakit dan sehat, tetapi juga memperlihatkan cara masyarakat memaknai kekuatan penyembuhan melalui perpaduan unsur simbolik, verbal, dan religius. Kehadiran penyebutan Allah dan Muhammad menunjukkan bahwa praktik pengobatan dalam tuturan tersebut ditempatkan dalam kerangka keyakinan yang menghubungkan ikhtiar manusia dengan kekuatan transendental. Dengan demikian, simbolisme Tawar Saribu dapat dibaca lebih lanjut sebagai representasi nilai dan pandangan hidup masyarakat Dayak Maanyan yang menempatkan

kesehatan, kekuatan penyembuhan, dan keyakinan religius dalam satu kesatuan pemaknaan budaya.

Tawar Wuah Ulet Wulu menunjukkan relasi komparatif melalui '*kurang manjur*' dan '*lebih manjur*' yang diikuti penyebutan nama penawar dan orang yang diobati. Struktur ini menempatkan identitas penutur, pasien, dan proses penawaran dalam satu jaringan makna. Bahasa menjadi sarana membangun hubungan sosial antara orang yang mengobati dan orang yang diobati. Dengan demikian, kesembuhan tidak hanya dikonstruksi sebagai peristiwa individual, tetapi juga sebagai tindakan yang melibatkan relasi antarmanusia.

Tawar Setruk memperlihatkan simbol tubuh melalui '*urat*' dan '*tulang*'. Ungkapan '*urat ya putus, tulang ya lempar*' menggambarkan proses pemutusan atau penghilangan keadaan yang diasosiasikan dengan sakit, kemudian ditutup dengan '*Tawar Allah, tawar Muhammad, tawar Nabi Rasulullah*'. Secara simbolik, tubuh menjadi ruang tempat gangguan dan penyembuhan dipertemukan, sedangkan doa menjadi legitimasi spiritual.

Tawar Kapasunan menggunakan simbol hewan, waktu, dan makhluk gaib: '*papuyu*', '*galam*', '*hantu*', malam, dan siang. Perubahan '*hantu menyempit di waktu malam*' dan '*sumbuh di waktu siang*' menunjukkan pemanfaatan oposisi temporal untuk menggambarkan perubahan keadaan. Simbol malam dan siang juga memperlihatkan bahwa pengalaman sakit ditempatkan dalam ritme alam. Hal ini memperkuat pandangan bahwa kesehatan dan gangguan dipahami dalam hubungan manusia dengan ruang, waktu, dan lingkungan.

Tawar Tasilahu menggunakan repetisi '*Kunyit mati*' yang diulang sepuluh kali. Kunyit sebagai benda yang dikenal dalam kehidupan sehari-hari memperoleh fungsi simbolik melalui pengucapan mantra. Repetisi memperkuat intensitas pesan dan menjadi ciri performatif yang penting. Dalam tradisi lisan, pengulangan juga membantu menjaga stabilitas bentuk teks serta memudahkan pewarisan (Afriani et al., 2026).

Tawar Kawisingan menggunakan tiga tindakan '*ngaut*', '*ngaluar*', '*ngaruah*', dan '*ngumpe*' yang dalam terjemahan berkaitan dengan mengeluarkan, menghilangkan, dan membuang. Relasi verba tersebut menunjukkan urutan tindakan simbolik dari menarik atau mengambil gangguan, mengeluarkannya, kemudian membuangnya. Penyakit dikonstruksi sebagai sesuatu yang dapat dipindahkan dari tubuh. Makna ini memperlihatkan adanya model konseptual tentang penyembuhan sebagai proses pemisahan (Hobson et al., 2018).

Tawar Kikit Panenget memuat pasangan '*kuat wisaku*' dan '*hingka wisanu*' yang diterjemahkan sebagai '*kuat bisaku, dari bisamu*'. Relasi '*aku*' dan '*kamu*' memperlihatkan oposisi antara daya penawar dan daya racun. Secara sosial, penutur menampilkan otoritas melalui bahasa yang tegas; secara simbolik, bahasa tersebut membangun batas antara kekuatan penyembuhan dan kekuatan penyakit (Rodríguez & López, 2019).

Tawar Patuk Anipe secara eksplisit menyebut '*segala racun*', '*urat jangan putus*', dan '*urat jangan rapuh*'. Fokusnya adalah mengembalikan kondisi tubuh agar tidak mengalami kerusakan. Struktur doa yang diawali dan diakhiri dengan penanda religius menunjukkan pola pembungkian: praktik pengobatan dimulai dengan permohonan dan diakhiri dengan syukur. Pola ini memperlihatkan integrasi nilai religius dalam praktik pengobatan.

Tawar Ranu Umu Hulet menggunakan simbol '*nur*' atau cahaya, titik, siang, dan malam. Cahaya yang '*menetes*' dapat dibaca sebagai simbol energi atau harapan pemulihan. Repetisi '*siang titik, malam titik*' memperlihatkan keberlangsungan tindakan simbolik melampaui satu waktu tertentu. Secara konotatif, cahaya berhubungan dengan kehidupan dan kejernihan, sedangkan secara mitis menjadi bagian dari konstruksi keyakinan mengenai kekuatan penyembuhan (Traspe, 2024).

Dengan demikian, relasi makna dalam keseluruhan data tidak bersifat acak. Kata-kata yang tampak sederhana membentuk jaringan oposisi dan transformasi: *sakit–sehat, racun–tawar, hitam–putih, mati–hidup, masuk–keluar, malam–siang, kuat–lemah, serta gangguan–pembuangan*. Jaringan tersebut merupakan cara budaya mengorganisasikan pengalaman sakit ke dalam bahasa yang dapat diucapkan, diingat, dan diwariskan (Mahmudah & Nurdin, 2026) .

Simbolisme Mantra dalam Perspektif Roland Barthes

Pembacaan Barthes memperlihatkan tiga lapis pemaknaan. Pada tingkat denotasi, mantra berisi kata dan frasa yang menunjuk objek, Tindakan (Barus et al., 2025) , atau tokoh tertentu. Pada tingkat konotasi, tanda-tanda tersebut memperoleh asosiasi budaya. Pada tingkat mitos, hubungan tanda menjadi pengetahuan budaya yang diterima dan diwariskan dalam komunitas.

Simbol religius merupakan kelompok paling konsisten. '*Bismillah*', '*Allah*', '*Muhammad*', '*Rasulullah*', dan '*Lailahaiillallah*' menandai orientasi ketuhanan. Kehadiran simbol tersebut bukan sekadar formula pembuka atau penutup, tetapi menjadi kerangka legitimasi terhadap tindakan penyembuhan. Dalam konteks masyarakat yang memadukan praktik tradisional dengan ekspresi religius, mantra memperlihatkan proses pemaknaan yang menempatkan pengetahuan pengobatan dalam horizon keagamaan (Qalyubi et al., 2026) .

Simbol tubuh, seperti urat, tulang, lidah, dan bagian tubuh lain, menunjukkan bahwa tubuh menjadi pusat pengalaman sakit. Penyebutan tubuh secara langsung memungkinkan penyakit dipahami sebagai sesuatu yang konkret dan dapat ditangani melalui tindakan simbolik (Zakaria, 2025). Simbol racun atau wisa menandai sumber gangguan yang harus dilawan, sedangkan kata tawar menjadi tanda tindakan penetralan.

Simbol alam memperlihatkan kedekatan pengetahuan pengobatan dengan lingkungan. Batu hitam dan batu putih, kunyit, laut, ayam putih, ikan papuyu, dan galam bukan hanya unsur leksikal, tetapi menjadi bagian dari jaringan simbolik (Jadou & Ghabra, 2021) yang memberikan bentuk pada pengalaman penyembuhan. Dalam kerangka Barthes, tanda-tanda tersebut dapat mengalami perluasan makna dari benda sehari-hari menjadi penanda kondisi, kekuatan, atau perubahan.

Repetisi merupakan simbol bentuk sekaligus strategi performatif. Pengulangan '*kunyit mati*', rangkaian '*rangkin, rangkam, siru*', '*sirak, siruk, sirek, surek*', serta penyebutan '*seribu*' membangun intensitas. Bunyi dan pengulangan membuat mantra memiliki ritme dan daya ingat yang kuat. Dengan demikian, simbolisme mantra tidak hanya berada pada kata, tetapi juga pada cara kata itu disusun dan diucapkan (Williams & Bédard, 2024) .

Konstruksi Karakter Sosiokultural Masyarakat Dayak Maanyan

Relasi makna dan simbolisme mantra memperlihatkan sedikitnya lima karakter sosiokultural. Pertama, religiusitas, yang tampak dari penggunaan formula *Bismillah*, *Allah*, *Muhammad*, *Rasulullah*, dan ungkapan *syahadat*. Kedua, penghormatan terhadap pengetahuan leluhur, karena mantra dipelajari dan diwariskan melalui penutur yang memiliki pengetahuan khusus. Ketiga, solidaritas sosial, karena pengobatan melibatkan relasi antara penutur, pasien, dan keluarga (Newell, 2018) . Keempat, keteguhan dan daya juang, yang direpresentasikan oleh bentuk-bentuk perintah seperti mengeluarkan, membuang, memutus, dan menetralkan penyakit. Kelima, kesadaran terhadap lingkungan (Hilmi et al., 2025) , yang tampak melalui penggunaan simbol batu, laut, tumbuhan, dan hewan (Lavrenova, 2023) .

Karakter tersebut tidak dapat dipahami sebagai sifat individual semata. Karakter sosiokultural terbentuk melalui praktik yang diulang, nilai yang diwariskan, dan simbol yang terus dimaknai bersama. Karena itu, mantra memiliki fungsi pendidikan budaya. Anak atau generasi muda yang mempelajari mantra tidak hanya mempelajari teks, tetapi juga belajar mengenai kosakata lokal, cara menghormati penutur, hubungan dengan lingkungan, keyakinan, serta tanggung jawab menjaga warisan budaya (Rero et al., 2025).

Temuan ini memperkuat penelitian sebelumnya tentang mantra Dayak Maanyan yang menemukan adanya kosakata dan simbol budaya yang merepresentasikan kepercayaan dan aspek sosial-budaya masyarakat. Penelitian tentang tradisi lisan lain juga menunjukkan bahwa tradisi verbal dapat menjadi medium identitas budaya dan menghadapi tantangan keberlanjutan akibat perubahan sosial (Glendelle, 2022). Oleh karena itu, dokumentasi mantra pengobatan tidak hanya penting untuk kepentingan linguistik dan sastra, tetapi juga sebagai bagian dari pemertahanan pengetahuan budaya.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa mantra pengobatan Dayak Maanyan membentuk jaringan relasi makna yang menghubungkan bahasa, penyakit, tubuh, alam, keyakinan religius, tindakan penyembuhan, dan hubungan sosial. Melalui perspektif Barthes, simbol-simbol dalam mantra dapat dibaca pada tingkat denotasi, konotasi, dan mitos. Simbol Bismillah, Allah, Muhammad, dan Rasulullah menunjukkan orientasi religius; simbol tubuh dan racun mengonstruksi pengalaman sakit; simbol alam dan hewan memperlihatkan keterhubungan dengan lingkungan; sedangkan repetisi dan verba tindakan memperkuat sifat performatif mantra. Dalam perspektif Geertz, keseluruhan simbol tersebut merupakan bagian dari sistem makna yang hidup dalam praktik sosial masyarakat. Relasi makna dan simbolisme tersebut berkontribusi pada konstruksi karakter sosiokultural berupa religiusitas, penghormatan terhadap pengetahuan leluhur, solidaritas, keteguhan, kepedulian terhadap lingkungan, dan kesadaran mempertahankan identitas budaya. Oleh karena itu, dokumentasi mantra pengobatan Dayak Maanyan memiliki nilai penting bagi penelitian bahasa dan sastra, literasi budaya, serta pemertahanan pengetahuan tradisional. Penelitian lanjutan dapat memperdalam kajian terhadap variasi dialektal, aspek performatif dan nonverbal, serta perbandingan mantra antarkelompok atau antarwilayah Dayak Maanyan.

DAFTAR PUSTAKA

- Afriani, W., Martono, Seli, S., Priyadi, A. T., Wartiningsih, A., & Putra, I. M. (2026). Melawi Malay Medicine Mantras As A Medium Of Religious Communication. *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)*, 11(2), 1853–1874. <https://doi.org/10.18326/inject.v11i2.6907>
- Balamir, F., & Yılmaz, S. (2025). Religious Healing in the Modern World: Faith, Culture, and Social Dynamics. *Religions*, 16(7), 883. <https://doi.org/10.3390/rel16070883>
- Barthes, R. (1986). *Elements of Semiology* (L. Annette & C. Smith, Trans.; 8th ed.). Hill and Wang.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies* (A. Lavers, Tran.; 25th ed.). The Noonday Press.
- Barthes, R. (2002). *S/Z*. Athenaeum Press.
- Barus, E., Aisyah, A., Siregar, E. F., & Risnawaty, R. (2025). An Analysis of Roland Barthes' Semiotic Theory: Focusing on Denotation, Connotation, and Myth. *International Journal of Educational Research Excellence (IJERE)*, 4(2), 355–363. <https://doi.org/10.55299/ijere.v4i2.1438>

- Fuadi, M. H., & Ramadhanita, F. F. (2026). Healing Communication and Religious Coping: Ruqyah as Meaning-Making Practice in Contemporary Islam. *International Journal of Religion, Humanity and Cultural Heritage*, 1(3), 148–157. <https://doi.org/10.66324/ijrch.v1i3.182>
- Geertz, C. (1973). The Interpretation of Cultures: Selected Essays. In *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Glendelle S. Babag. (2022). The Role Of Mtb-Mle On Cultural Heritage Preservation Of Mansaka Learners. *EPRA International Journal of Environmental Economics, Commerce and Educational Management*, 38–49. <https://doi.org/10.36713/epra11598>
- Harpriyanti, H., Shofiani, A. K. A., & Lismayanti, H. (2024). *Women behind Baantaran: A feminist analysis of women's roles in preserving the cultural tradition of Banjar*. 030010. <https://doi.org/10.1063/5.0241596>
- Hasuna, K., & Lismayanti, H. (2026). Bridging Narratology, Ethnology, and Semiotic: A New Naratoethnosemiotic Framework for Reconstructing Banjar Identity in Local Fiction by Jamal T. Suryanata. *Tabasa: Jurnal Bahasa, Sastra Indonesia, Dan Pengajarannya*, 7(02), 393–412. <https://doi.org/10.22515/tabasa.v7i02.14905>
- Hilmi, H. S., Sultoni, A., Setiyoningsih, T., & Hariyadi, H. (2025). Mantras, Nature, and Spirituality: Ecocriticism in Traditional Healing Mantras in Karimunting Village. *Journal of Language and Literature*, 25(2), 609–624. <https://doi.org/10.24071/joll.v25i2.12118>
- Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2018). The Psychology of Rituals: An Integrative Review and Process-Based Framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260–284. <https://doi.org/10.1177/1088868317734944>
- Ismah, matul, Syakir, A., & Leha, N. (2025). Nilai Religius dalam Mantra Pengobatan di Desa Talan. *Prosiding Seminar Internasional IKAPROBSI*, 468–477.
- Jadou, S. H., & Ghabra, I. M. M. M. Al. (2021). Barthes' Semiotic Theory and Interpretation of Signs. *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 11(3). <https://doi.org/10.37648/ijrssh.v11i03.027>
- Komalasari, I., Afdhal Kusumanegara, Noor Leha, Ida Rusdiana, & Muhammad Rizki Roli Novian. (2026). Banjar Mantras as a Medium for the Preservation of Cultural and Religious Values in South Kalimantan. *Gurindam: Jurnal Bahasa Dan Sastra*, 6(1), 82–100. <https://doi.org/10.24014/gurindam.v6i1.40360>
- Lavrenova, O. (2023). Color Semantics of the Cultural Landscape. *Arts*, 12(3), 111. <https://doi.org/10.3390/arts12030111>
- Leha, N., Ismah, matul, Syakir, A., Muhammadiyah Banjarmasin Jl Gubernur Syarkawi, U., & Barito Kuala, K. (2025). Nilai Religius dalam Mantra Pengobatan di Desa Talan Kabupaten Tabalong (Religious Values in the Healing Practice of Talan Village Tabalong Regency). In *Sastra dan Pembelajarannya* (Vol. 15, Number 2).
- Leha, N., Syakir, A., & Lismayanti, H. (2025). Kajian Profetik dalam Syair Dindang sebagai Pembentukan Karakter Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan. *SEBASA: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 8(3), 959–973. <https://doi.org/https://doi.org/10.29408/sbs.v8i3.32894>
- Lismayanti, H., Hidayanti, D., & Asrofi, A. (2026). Simbolisme Dan Mitos Dalam Mantra Seribu Tawar Dayak Maanyan: Kajian Semiotika Roland Barthes. In *IKAPROBSI* (Ed.), *Prosiding Seminar Internasional IKAPROBSI* (pp. 832–846). IKAPROBSI.

- Lismayanti, H., Supratno, H., & Yuwana, S. (2023). Exploring Teacher's Identity and Reflection of local culture Urang Banjar Gawi Manuntung in a Classroom Interaction Context. *Pegem Journal of Education and Instruction*, 13(02). <https://doi.org/10.47750/pegegog.13.02.11>
- Lismayanti, H., Wulandari, N. I., & Leha, N. (2025). Tradisi Batanung sebagai Kepercayaan Penyembuhan Penyakit (Studi Pengobatan Alternatif di Desa Batang Alat Kab. HST). *Prosiding Seminar Internasional IKAPROBSI*, 9–11.
- Lizawati, & Uli, I. (2026). Eksplorasi Simbol Dan Makna Dalam Mantra Pengobatan Masyarakat Dayak Seberuang. *SeBaSa*, 9(1), 80–90. <https://doi.org/10.29408/sbs.v9i1.33156>
- Mahmudah, M., & Nurdin, N. (2026). Analisis Makna dan Fungsi Tawar Pengobatan Suku Kutai pada Masyarakat Muara Muntai Kutai Kartanegara. *YASIN*, 6(4), 4401–4421. <https://doi.org/10.58578/yasin.v6i4.10642>
- Marczewska, M. (2019). Man and Illness: A Picture of Fight Recorded in the Word. *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, Sectio N, Educatio Nova*, 3, 225–240. <https://doi.org/10.17951/en.2018.3.225-240>
- Newell, S. (2018). The Affectiveness of Symbols: Materiality, Magicality, and the Limits of the Antisemiotic Turn. *Current Anthropology*, 59(1), 1–22. <https://doi.org/10.1086/696071>
- Noortyani, R., Zulkifli, & Jumaidi. (2017). Anthropolinguistics In Maanyan Mantras In South Kalimantan. *Jurnal Bahasa, Sastra Dan Pembelajarannya*, 7(1).
- Oktariyani, Y., Rukiyah, S., & Indrawati, S. W. (2026). Structure, Narrative Context, and Function of Healing Mantras in Biaro Baru Village, North Musi Rawas Regency, Indonesia. *Journal of Social Work and Science Education*, 7(3), 2274–2282. <https://doi.org/10.52690/jswse.v7i3.1582>
- Oman, D. (2025). What is a mantra? Guidance for practitioners, researchers, and editors. *American Psychologist*, 80(7), 1032–1044. <https://doi.org/10.1037/amp0001368>
- Qalyubi, I., Misrita, M., & Li, H. (2026). Ritual Language and Social Meaning in Tiwah: A Semiotics Study. *Journal of Language and Literature Studies*, 6(1), 137–150. <https://doi.org/10.36312/jolls.v6i1.4545>
- Rero, D., Hasanuddin, H., Malihah, E., Sapriya, S., & Ratmaningsih, N. (2025). Myth and Ritual of Ine Pare: An Anthropolinguistic Study of Ende-Lio Ethnic Culture, Flores. *Jurnal Arbitrer*, 12(3), 383–400. <https://doi.org/10.25077/ar.12.3.383-400.2025>
- Rodríguez, L., & López, S. D. (2019). Performing Healing: Repetition, Frequency, and Meaning Response in a Chol Maya Ritual. *Anthropology of Consciousness*, 30(1), 42–63. <https://doi.org/10.1111/anoc.12107>
- Supendi, U., Prawiyogi, A. G., Anwari, A. A., & Junaedi, A. W. (2026). The Function and Meaning of Mantras in the Ngabungbang Ritual of Rancakalong. *Journal of General Education and Humanities*, 5(3). <https://doi.org/10.58421/gehu.v5i3.1541>
- Traspe, A. C. (2024). Defining Pag-Ipat: A Multimodal Semiotic Analysis Of Maguindanaon's Healing Ritual. *International Journal of Asia Pacific Studies*, 20(1), 77–97. <https://doi.org/10.21315/ijaps2024.20.1.4>
- Williams, K., & Bédard, A.-A. (2024). Relationality and Metaphor—Doctrine of Signatures, Ecosemiosis, and Interspecies Communication. *Philosophies*, 9(3), 83. <https://doi.org/10.3390/philosophies9030083>
- Zakaria, Z. (2025). Metaphor Symbols In Ma'pandan Ritual: A Semiotic Study Of Roland Barthes. *Indonesian EFL Journal*, 11(2), 233–244. <https://doi.org/10.25134/ieflj.v11i2.11772>