

Menjadi Nahdliyin di Media Sosial: Vernakularisasi Identitas dalam @Nugarislucu

Busro

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

busro@uinsgd.ac.id

Abdul Wasik

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

abdulwasik@uinsgd.ac.id

Abstrak

Media sosial telah memperluas produksi identitas keagamaan dari komunikasi institusional menjadi praktik representasi yang dilakukan oleh aktor informal. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana akun humor @NUGarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, dan humor. Penelitian ini menggunakan analisis isi kualitatif terhadap korpus awal 1.040 unggahan @NUGarislucu di platform X, dengan pengodean pada kategori bahasa keseharian, dunia sosial pesantren, dan habitus Nahdliyin, serta analisis multimodal yang terbatas pada unggahan yang maknanya melibatkan gambar atau video. Hasil penelitian menunjukkan tiga mekanisme utama. Pertama, bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan akrab, dan permainan kata menerjemahkan identitas NU ke dalam register komunikasi keseharian. Kedua, representasi kiai, gus, santri, pondok, sarung, kopiah, tahlilan, berkat, dan kehidupan kampung menempatkan identitas Nahdliyin dalam lingkungan sosial, material, dan ritual yang mudah dikenali. Ketiga, penggambaran kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, kesantunan, dan humor membentuk habitus Nahdliyin sebagaimana dikonstruksi oleh akun tersebut. Temuan tersebut menunjukkan bahwa identitas agama digital dapat dibentuk dan dipertahankan melalui pengalaman kultural yang dijalani, bukan hanya melalui reproduksi doktrin, afiliasi formal, dan komunikasi organisasi. Orisinalitas penelitian ini terletak pada penggunaan perspektif vernakularisasi untuk menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin dipilih, dikemas ulang, dan diedarkan melalui akun humor informal melalui bahasa, simbol, praktik, dan afeksi dalam keseharian. @NUGarislucu dalam penelitian ini dipahami sebagai produsen representasi digital, bukan sebagai suara resmi PBNU atau seluruh warga Nahdliyin.

Kata Kunci: identitas Nahdliyin; vernakularisasi agama; agama digital; humor keagamaan; media sosial; pesantren

Abstract

Social media have expanded the production of religious identity beyond institutional communication into representational practices undertaken by informal actors. This study aims to analyse how the humour account @Nugarislucu vernacularises Nahdliyin identity through conversational language, the social world of pesantren, communal rituals, village life, and humour. The study employs qualitative content analysis of an initial corpus of 1,040 posts published by @Nugarislucu on the X platform, with coding focused on everyday language, the social world of pesantren, and Nahdliyin habitus. A limited multimodal analysis is also applied to posts whose meanings depend on images or videos. The findings identify three main mechanisms. First, Javanese, informal Indonesian, code-switching, familiar forms of address, and wordplay translate NU identity into the register of everyday communication. Second, representations of kiai, gus, santri, pondok, sarongs, kopiah, tahlilan, berkat, and village life situate Nahdliyin identity within recognisable social, material, and ritual settings. Third, representations of simplicity, gratitude, togetherness, courtesy, and humour construct a particular Nahdliyin habitus as portrayed by the account. These findings demonstrate that digital religious identity can be formed and sustained through lived cultural experience, rather than solely through the reproduction of doctrine, formal affiliation, and organisational communication. The originality of this study lies in its use of a vernacularisation perspective to explain how Nahdliyin identity is selected, repackaged, and circulated by an informal humour account through everyday language, symbols, practices, and affect. In this study, @Nugarislucu is understood as a producer of digital representations rather than as the official voice of PBNU or of Nahdliyin as a whole.

Keyword: Nahdliyin identity; religious vernacularisation; digital religion; religious humour; social media; pesantren

Pendahuluan

Produksi identitas keagamaan di media sosial tidak lagi sepenuhnya berlangsung secara hierarkis melalui doktrin, keputusan, ceramah, dan saluran komunikasi resmi lembaga agama. Mediatization memperluas arena produksi makna keagamaan karena individu, anggota komunitas, dan aktor informal dapat memproduksi, mengedarkan, serta menegosiasikan sendiri representasi agama dalam komunikasi digital (Radde-Antweiler, 2018). Melalui komentar, unggahan personal, dan interaksi antarpengguna, audiens tidak lagi hanya menjadi penerima pesan, tetapi turut membentuk batas keanggotaan dan makna identitas keagamaan, termasuk identitas Muslim yang diperdebatkan melalui respons pengguna di YouTube (Abanoz, 2022). Akun dan komunitas tidak resmi juga dapat menampilkan pengalaman, posisi, serta ketegangan internal yang tidak selalu terakomodasi dalam narasi

institusional, sehingga representasi komunitas agama menjadi lebih beragam dan dinegosiasikan secara terbuka (Sbardelotto, 2019). Pada saat yang sama, meme memungkinkan lembaga, media keagamaan, dan anggota biasa mengemas simbol serta pengalaman agama dalam bentuk visual-humoristis yang mudah dikenali dan dibagikan (P. Brubaker et al., 2017). Dengan demikian, media sosial tidak menghapus peran lembaga agama, tetapi mengubah produksi identitas menjadi proses yang lebih tersebar dan partisipatif, tempat identitas keagamaan dihasilkan melalui pertemuan antara otoritas institusional, kreativitas pengguna, praktik keseharian, dan budaya platform.

Dalam perubahan lanskap tersebut, akun @NUgarislucu menjadi kasus yang relevan karena menggunakan nama, profil visual, serta rujukan budaya yang secara langsung diasosiasikan dengan Nahdlatul Ulama, tetapi tidak memosisikan dirinya sebagai kanal resmi organisasi. Akun tersebut secara eksplisit menyatakan bahwa profilnya merupakan “akun hiburan dan rekreasi” yang berisi ajakan untuk “guyon dan nyantai”, bahkan menggambarkan gaya komunikasinya sebagai sesuatu yang “khas warga NU di perkampungan” (NU Garis Lucu, 2024). Representasi identitas Nahdliyin dalam akun ini diproduksi melalui bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, istilah seperti *kiai*, *gus*, *santri*, dan *pondok*, simbol budaya seperti sarung dan kopiah, ritual seperti tahlilan dan pembagian *berkat*, serta cerita tentang pekerjaan, pengajian, dan kehidupan di kampung. Perpaduan antara simbol NU, pengalaman pesantren, dan humor keseharian menjadikan @NUgarislucu sebagai lokasi yang relevan untuk menelaah bagaimana identitas Nahdliyin diterjemahkan dalam komunikasi digital. Namun, karena dikelola sebagai akun humor informal, unggahannya harus dipahami sebagai representasi tertentu tentang ke-Nahdliyin-an, bukan sebagai pernyataan resmi PBNU atau gambaran yang mewakili seluruh warga NU.

Penelitian terdahulu yang relevan dengan kajian ini dapat dipetakan ke dalam tiga rumpun, yaitu agama dan identitas di media digital, NU dan budaya Nahdliyin, serta humor dalam komunikasi keagamaan. Pada rumpun pertama, penelitian menunjukkan bahwa media digital tidak sekadar menyediakan saluran baru bagi penyampaian pesan agama, tetapi juga mengaburkan batas antara praktik daring dan luring, ruang sakral dan sekuler, serta produsen dan penerima pesan keagamaan (Peterson, 2020). Platform digital memungkinkan komunitas keagamaan mempertahankan hubungan sosial dan membangun kembali identitas kolektif dalam bentuk komunitas virtual (Borowik, 2018). Pada saat yang sama, ruang digital membuka peluang bagi tokoh agama, anggota awam, dan aktor noninstitusional untuk berpartisipasi dalam produksi pengetahuan serta menegosiasikan otoritas keagamaan. Staehle (Staehle, 2020), misalnya,

memperlihatkan bahwa media daring dapat menjadi ruang bagi rohaniwan dan umat untuk mengkritik otoritas institusional, sedangkan Zaid et al. (Zaid et al., 2022) menunjukkan bahwa influencer Muslim membangun bentuk otoritas yang lebih personal dan komunikatif melalui budaya media sosial. Temuan-temuan tersebut menegaskan bahwa penelitian agama digital telah berkembang dalam menjelaskan perubahan pada praktik, komunitas, identitas, dan otoritas keagamaan. Meskipun demikian, perhatian utamanya masih banyak tertuju pada komunitas virtual, pergeseran otoritas, produksi pengetahuan agama, dan peran influencer; cara akun humor informal menerjemahkan identitas kolektif suatu organisasi keagamaan ke dalam bahasa daerah, simbol budaya, dan pengalaman keseharian belum menjadi perhatian utama.

Rumpun kedua mencakup penelitian mengenai NU, pesantren, otoritas kiai, budaya santri, serta pembentukan identitas Nahdliyin. Kajian dalam rumpun ini memperlihatkan bahwa identitas Nahdliyin terbentuk melalui hubungan yang erat antara organisasi, tradisi keagamaan, jaringan pesantren, kepemimpinan kiai, dan kehidupan sosial masyarakat. Pribadi (2013), misalnya, menunjukkan bahwa pesantren, NU, dan kiai merupakan tiga unsur utama dalam jaringan keagamaan yang menopang budaya santri di Madura. Dalam jaringan tersebut, kiai tidak hanya berperan sebagai pemegang otoritas keagamaan, tetapi juga sebagai pemimpin sosial, sedangkan pesantren menjadi ruang pendidikan sekaligus ruang reproduksi nilai dan identitas kultural. Pada tingkat organisasi dan politik, Fealy (2008) memperlihatkan bahwa orientasi dan perubahan pemikiran NU berkaitan dengan dinamika kepentingan, politik internal, serta penafsiran terhadap *Khittah* NU. Sementara itu, Budiatri (Budiatri, 2025) menunjukkan bahwa nilai toleransi di lingkungan NU dan Nahdliyin bersifat dinamis serta tidak selalu diterapkan secara seragam oleh seluruh anggotanya. Perhatian terhadap identitas Nahdliyin dalam media sosial mulai terlihat dalam penelitian Marijan et al. (2025), yang mengkaji perebutan makna dan klaim atas identitas Nahdliyin dalam wacana Pemilihan Presiden 2024. Namun, penelitian tersebut terutama menempatkan identitas Nahdliyin dalam konteks kontestasi politik. Secara keseluruhan, kajian NU dan pesantren telah berkembang melalui pendekatan sejarah, antropologi, politik, pendidikan, dan organisasi, tetapi penelitian yang menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin direpresentasikan oleh akun informal melalui bahasa daerah, simbol pesantren, ritual keseharian, dan humor di media sosial masih terbatas.

Rumpun ketiga mencakup penelitian mengenai humor agama, satire, parodi, meme keagamaan, dan penggunaan humor dalam komunikasi populer. Humor pada dasarnya memiliki fungsi ganda: dapat membangun

identifikasi dan solidaritas, memperjelas pesan, menegakkan norma kelompok, sekaligus membedakan komunitas dari pihak luar (Meyer, 2000). Dalam konteks keagamaan, sifat ganda tersebut membuat humor dapat digunakan untuk mengakrabkan ajaran, menyampaikan kritik terhadap kemunafikan atau otoritas, serta membuka refleksi baru mengenai kesakralan; tetapi humor juga dapat menghasilkan pembatasan dan eksklusivitas (Houck, 2016). Perkembangan media digital memperluas fungsi tersebut melalui meme yang menggabungkan teks, gambar, simbol agama, dan referensi budaya populer. Brubaker et al. (P. Brubaker et al., 2017) menunjukkan bahwa meme keagamaan yang diproduksi oleh institusi, media, dan anggota komunitas dapat membangun pengalaman budaya bersama serta memperkuat rasa keanggotaan kelompok. Meme juga dapat dipahami sebagai tindakan komunikatif yang memungkinkan pengguna menyampaikan sikap dan makna melalui kombinasi unsur verbal dan visual (Grundlingh, 2018). Sementara itu, Oyebode dan Unuabonah (2022) menunjukkan bahwa metafora multimodal dalam meme agama dapat menghubungkan narasi kitab suci dengan pengalaman kontemporer, sehingga pesan agama menjadi lebih mudah dikenali dalam kehidupan sehari-hari. Secara keseluruhan, penelitian terdahulu telah menjelaskan humor sebagai sarana hiburan, komunikasi, kritik, pembentukan solidaritas, dan negosiasi batas-batas komunitas. Namun, humor belum cukup dijelaskan sebagai mekanisme vernakularisasi yang menerjemahkan identitas keagamaan-organisasional ke dalam bahasa daerah, simbol budaya, pengalaman keseharian, dan gaya komunikasi di media sosial.

Ketiga rumpun penelitian tersebut memperlihatkan bahwa digitalisasi praktik keagamaan, kebudayaan pesantren dan identitas Nahdliyin, serta humor dalam komunikasi agama telah dikaji secara cukup luas, tetapi cenderung berkembang sebagai bidang pembahasan yang terpisah. Kajian agama digital umumnya menekankan perubahan praktik, komunitas, dan otoritas; kajian NU dan pesantren lebih banyak membahas jaringan kiai-santri, pendidikan, organisasi, politik, dan nilai sosial-keagamaan; sedangkan penelitian humor keagamaan berfokus pada hiburan, dakwah, kritik, solidaritas, dan negosiasi batas-batas komunitas. Penelitian yang mempertemukan ketiga bidang tersebut masih terbatas dalam menjelaskan bagaimana akun humor informal menerjemahkan identitas keagamaan-organisasional ke dalam bentuk yang lebih dekat dengan kehidupan pengguna media sosial. Secara khusus, belum banyak perhatian diberikan pada proses ketika identitas Nahdliyin direpresentasikan melalui bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, pengalaman kehidupan di kampung, serta disposisi santai dan humoris. Kesenjangan tersebut membuka ruang untuk mengkaji @NUgarislucu bukan

sebagai suara resmi NU, melainkan sebagai arena digital tempat identitas Nahdliyin dipilih, dikemas, dan dinegosiasikan melalui logika komunikasi platform serta budaya keseharian.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana akun @Nugarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, dan humor. Berdasarkan tujuan tersebut, pertanyaan utama penelitian ini adalah: Bagaimana akun @Nugarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui representasi bahasa, simbol, praktik keagamaan, pengalaman keseharian, dan humor di media sosial X?

Dengan menggunakan konsep *vernacular religion* dari Primiano (1995) dan *lived religion* dari McGuire (2008), artikel ini berargumen bahwa dalam representasi @Nugarislucu, pusat pemaknaan identitas Nahdliyin bergeser dari doktrin dan afiliasi organisasi formal menuju agama sebagaimana dialami, dipraktikkan, dan dikomunikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Konsep *vernacular religion* mengarahkan perhatian pada cara agama dipahami, ditafsirkan, dan dipraktikkan oleh manusia dalam konteks sosial-budaya tertentu, sedangkan perspektif *lived religion* menempatkan rutinitas, pengalaman, relasi sosial, dan praktik keseharian sebagai arena penting bagi pembentukan makna keagamaan. Dalam kerangka ini, bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta humor tidak diperlakukan sebagai unsur tambahan dari identitas NU, melainkan sebagai perangkat yang membuat identitas tersebut dapat dikenali dan dihidupi dalam ruang digital. Akun @Nugarislucu dengan demikian merepresentasikan identitas Nahdliyin bukan sekadar keanggotaan institusional, tetapi sebagai cara berbicara, berinteraksi, menjalankan tradisi, membangun kebersamaan, dan menghadapi persoalan melalui disposisi humoristis.

Penelitian ini menggunakan analisis isi kualitatif terhadap unggahan media sosial yang dilengkapi dengan analisis multimodal terbatas pada unggahan yang memuat gambar atau video. Analisis isi kualitatif dipilih karena memungkinkan materi komunikasi diklasifikasikan secara sistematis berdasarkan kategori yang relevan dengan pertanyaan penelitian tanpa melepaskan teks dari konteks produksi dan maknanya (Schreier, 2012). Unit analisis primer adalah unggahan yang dipublikasikan oleh akun @Nugarislucu. Setiap unit mencakup teks unggahan, tanggal publikasi, ID dan URL status, kedudukan unggahan sebagai unggahan mandiri atau balasan, emoji, *mention*, media visual atau audiovisual, konteks tweet induk apabila tersedia, serta jumlah komentar, tanda suka, dan *retweet* sebagai metadata pendukung. Pembedaan antara unggahan mandiri dan balasan dilakukan berdasarkan struktur data dan keberadaan *mention* di awal teks,

kemudian diperiksa kembali melalui URL status pada unggahan yang dipilih sebagai data representatif. Unit analisis substantif dibatasi pada unggahan yang merepresentasikan identitas Nahdliyin melalui bahasa percakapan, dunia sosial pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta karakter keseharian yang dikonstruksi oleh akun. Dengan demikian, @NUgarislucu diperlakukan sebagai produsen representasi digital, bukan sebagai akun resmi atau sumber yang mewakili pandangan keseluruhan NU dan Nahdliyin.

Data awal terdiri atas 1.040 unggahan @NUgarislucu yang tersimpan dalam spreadsheet hasil ekspor. Unggahan dikumpulkan dari akun publik @NUgarislucu di platform X menggunakan layanan ExportComments.com dan diunduh pada 11 Februari 2026. File hasil ekspor memuat nama dan nama pengguna akun, ID unggahan, tanggal publikasi, teks, jumlah *retweet*, komentar, tanda suka, sumber unggahan, URL gambar, dan URL status. Teks beserta metadata disimpan dalam format spreadsheet, sedangkan gambar, cuplikan video, dan konteks percakapan yang relevan didokumentasikan melalui URL status dan tangkapan layar. Tweet induk diperiksa apabila diperlukan untuk memahami balasan dari akun. Namun, karena dataset tidak selalu memuat teks lengkap tweet induk, seluruh komentar pengikut, atau media audiovisual secara utuh, balasan yang sangat singkat tidak dapat dijadikan bukti utama apabila konteks percakapannya tidak dapat diverifikasi. Metadata interaksi digunakan untuk menggambarkan tingkat keterlibatan relatif suatu unggahan, bukan untuk menyimpulkan persetujuan audiens.

Kerangka pengodean disusun berdasarkan pertanyaan penelitian dan disempurnakan melalui pembacaan berulang terhadap korpus. Pengodean mencakup tiga kategori utama. Pertama, bahasa keseharian, yang meliputi bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan, ejaan percakapan, emoji, dan permainan kata. Kedua, dunia sosial pesantren, yang mencakup figur kiai dan gus, identitas santri dan pondok, kegiatan ngaji dan TPQ, sarung dan kopiah, tahlilan, berkat, serta kehidupan kampung. Ketiga, habitus Nahdliyin yang direpresentasikan akun melalui kesantiaian, kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, humor, dan sikap tidak mudah marah. Satu unggahan dapat menerima lebih dari satu kode apabila memuat beberapa unsur representasi secara bersamaan.

Analisis dilakukan melalui tujuh tahap. Pertama, seluruh korpus dibaca untuk mengidentifikasi variasi bahasa, simbol, praktik, dan karakter yang berulang. Kedua, pengodean awal diterapkan pada unggahan yang relevan. Ketiga, kode-kode yang memiliki kedekatan makna dikelompokkan ke dalam kategori yang lebih luas. Keempat, kategori diperiksa kembali berdasarkan konsistensi definisi dan kemunculannya dalam korpus. Kelima, dipilih dua hingga empat unggahan representatif untuk menjelaskan setiap pola utama.

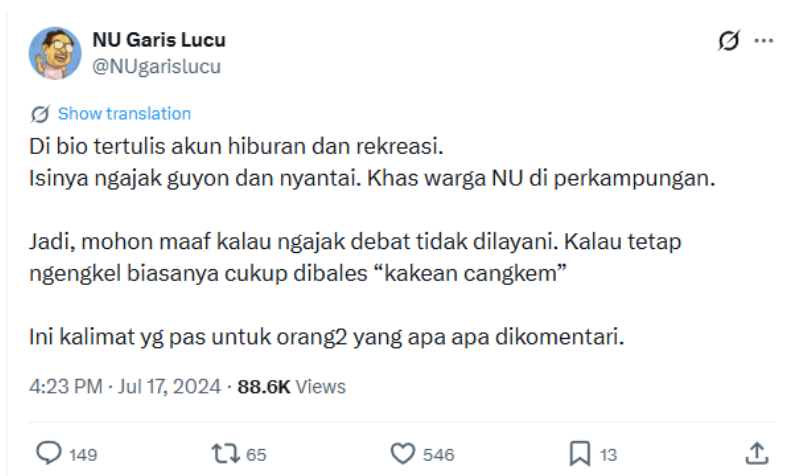
Keenam, hubungan antara teks, emoji, gambar, dan video dianalisis pada unggahan multimodal. Ketujuh, pola-pola tersebut diinterpretasikan untuk menjelaskan bagaimana identitas Nahdliyin diterjemahkan ke dalam bahasa, simbol, praktik, dan disposisi yang dekat dengan pengalaman keseharian. Konsistensi analisis dijaga melalui penggunaan buku kode, pencatatan perubahan definisi kode, dokumentasi alasan pemilihan data, dan pemeriksaan ulang terhadap hasil pengodean.

Pada unggahan bergambar, analisis memperhatikan objek dan figur yang ditampilkan, simbol keagamaan, komposisi visual, teks yang melekat pada gambar, serta hubungan antara unsur visual dan keterangan unggahan. Analisis tersebut bertolak dari pemahaman bahwa makna visual dihasilkan melalui hubungan antara pilihan representasional, komposisi, dan konteks komunikasinya (Kress & van Leeuwen, 2020). Pada unggahan berbentuk video, analisis dibatasi pada adegan, teks layar, suara, dan unsur audiovisual yang berhubungan langsung dengan pertanyaan penelitian. Dengan demikian, analisis multimodal tidak diterapkan pada seluruh korpus, melainkan hanya pada data yang maknanya tidak dapat dipahami secara memadai melalui teks.

Hasil dan Pembahasan

Bahasa Keseharian sebagai Vernakularisasi Identitas

Penggunaan bahasa Jawa dan bahasa Indonesia yang informal merupakan salah satu pola utama dalam representasi identitas Nahdliyin di akun @Nugarislucu. Bahasa vernakular tersebut tidak hanya menjadi pilihan gaya komunikasi, tetapi juga menempatkan identitas NU dalam lingkungan budaya yang dekat dengan kehidupan di kampung dan pesantren. Akun tersebut mendeskripsikan kontennya sebagai ajakan untuk “guyon dan nyantai” yang dianggap “khas warga NU di perkampungan” (NU Garis Lucu, 2024c). Kata guyon dan nyantai membangun kesan akrab dan tidak formal, sedangkan penyebutan warga NU di perkampungan menghubungkan identitas Nahdliyin dengan lingkungan sosial sehari-hari. Pada unggahan yang sama, ungkapan Jawa kakean cangkem—terlalu banyak bicara—digunakan untuk menyebut orang yang mengomentari setiap persoalan. Perpaduan bahasa tersebut memperlihatkan bahwa identitas NU ditampilkan melalui cara berbicara dan berinteraksi, bukan hanya melalui doktrin atau struktur organisasi.



Gambar 1 Penggunaan Bahasa Vernakular dalam Representasi Identitas Nahdliyin

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 1, akun tersebut menggabungkan bahasa Indonesia informal dan kosakata Jawa dalam satu narasi tentang karakter komunikasinya. Istilah *guyon*, *nyantai*, *ngengkel*, dan *kakean cangkem* tidak hanya menghasilkan suasana humoris, tetapi juga membentuk kode budaya yang lebih mudah dipahami oleh pembaca yang familiar dengan lingkungan sosial Nahdliyin. Penggunaan bahasa informal mengurangi jarak antara akun dan pengikut, sedangkan penyebutan “warga NU di perkampungan” menempatkan humor sebagai bagian dari kehidupan sosial dalam komunitas. Pada saat yang sama, pernyataan bahwa ajakan berdebat “tidak dilayani” menunjukkan bahwa bahasa vernakular juga digunakan untuk menentukan jenis interaksi yang diterima atau ditolak oleh akun.

Percampuran bahasa Jawa dan bahasa Indonesia juga digunakan ketika akun merespons tuduhan terhadap NU. Dalam salah satu unggahannya, akun tersebut menyebut beberapa tuduhan yang diterimanya, seperti “antek zionis”, “buzzer politik”, dan penerima “uang haram tambang” (NU Garis Lucu, 2024b). Setelah menyebut tuduhan tersebut dalam bahasa Indonesia, akun itu menambahkan ungkapan *ngono yo enek ae seng percoyo*—begitu pun masih saja ada yang percaya. Peralihan bahasa tersebut menandai perubahan dari penyampaian informasi menjadi evaluasi yang lebih personal dan humoris. Bahasa Indonesia memungkinkan persoalan itu dipahami oleh audiens yang lebih luas, sedangkan bahasa Jawa menciptakan kedekatan dengan pengikut yang memiliki latar budaya yang serupa. Kritik terhadap NU dengan demikian tidak dijawab melalui bahasa kelembagaan, melainkan

melalui percakapan informal yang menempatkan akun sebagai bagian dari warga NU biasa.

Bahasa Jawa juga berfungsi sebagai sapaan akrab dan penanda hubungan sosial antara akun dan pengikutnya. Kata-kata seperti *sam*, *konco*, *arek*, *nggeh*, dan *nyuwun sewu* digunakan dalam berbagai percakapan. Sebagai contoh, akun tersebut menggunakan ungkapan *konco gateli* untuk menyebut teman yang dianggap menjengkelkan, tetapi menyertainya dengan emoji tertawa (NU Garis Lucu, 2024c). Penggunaan kata *konco* menempatkan pihak yang dibicarakan dalam hubungan pertemanan, sementara ejekan dan emoji mempertahankan suasana percakapan yang ringan. Dalam unggahan lain, akun tersebut mengawali pertanyaan kepada Grok dengan ungkapan “Nyuwun sewu” sebelum menanyakan kemungkinan hubungannya dengan bisnis tambang (NU Garis Lucu, 2025). Penggabungan bentuk kesopanan Jawa dengan teknologi kecerdasan buatan mempertemukan tata krama tradisional dan budaya platform digital dalam satu percakapan yang humoris.

Ungkapan pesantren dan istilah keagamaan juga disampaikan dalam gaya percakapan sehari-hari. Ketika membahas perdebatan, akun tersebut menulis, “Debat ngeneki wes biasa nang pondok,” yang berarti bahwa perdebatan semacam itu sudah biasa terjadi di pesantren (NU Garis Lucu, 2024a). Pernyataan tersebut dilanjutkan dengan ungkapan *mari ngono mangan talaman*—setelah itu makan bersama dalam satu nampan—dan perbandingan dengan pengguna X yang menyebut perdebatan tersebut sebagai “tantrum”. Perpaduan bahasa pesantren, bahasa Jawa, istilah populer media sosial, dan emoji tertawa menampilkan perdebatan sebagai praktik yang tidak selalu merusak hubungan sosial. Dalam representasi tersebut, perbedaan pendapat dapat berlangsung secara intens, tetapi tetap disertai kebersamaan dalam kehidupan pesantren.

Bahasa vernakular semakin kuat melalui ejaan yang tidak formal, pemendekan kata, dan penyusunan aktivitas sehari-hari. Dalam sebuah unggahan, akun tersebut menggambarkan kehidupan seorang warga melalui rangkaian kegiatan “pagi ngopi”, “siang pergi ke sawah”, “sore ngajar ngaji”, dan “malam ikut tahlilan” (NU Garis Lucu, 2024d). Ungkapan seperti *ngopi*, *ngajar ngaji*, *tahlilan*, *berkat*, dan *matur suwun* menghubungkan pekerjaan, pendidikan agama, ritual komunal, makanan, dan rasa syukur. Identitas Nahdliyin dengan demikian tidak dijelaskan melalui definisi formal, melainkan melalui rangkaian aktivitas yang mempertemukan kehidupan ekonomi, keagamaan, dan sosial dalam satu pengalaman keseharian.

Permainan kata juga digunakan untuk menghubungkan ritual NU dengan karakter sosial warga Nahdliyin. Akun tersebut menyatakan bahwa orang NU “banyak syukurnya dan gak gampang sambat” karena ketika masih hidup memperoleh *berkat*, sedangkan setelah meninggal dikirim tahlil setiap

malam Jumat (NU Garis Lucu, 2024e). Permainan antara *sambat*, *berkat*, kehidupan, dan kematian mengubah praktik ritual menjadi narasi humoris tentang kebersamaan dan hubungan timbal balik dalam komunitas. Tahlilan tidak hanya direpresentasikan sebagai ritual keagamaan, tetapi juga sebagai praktik sosial yang menghubungkan makanan, doa, ingatan terhadap orang yang telah meninggal, dan solidaritas warga.

Temuan tersebut menunjukkan bahwa bahasa vernakular dalam akun @NUGarislucu bekerja melalui percampuran bahasa Jawa dan bahasa Indonesia informal, ungkapan pesantren, sapaan akrab, ejaan percakapan, emoji, serta permainan kata. Bahasa tersebut mengurangi jarak antara akun dan pengikut sekaligus membentuk kode budaya yang lebih mudah dikenali oleh pembaca yang sudah familier dengan kehidupan Nahdliyin. Identitas NU tidak hanya dinyatakan melalui nama organisasi atau penjelasan doktrinal, tetapi juga dihadirkan melalui cara berbicara, menyapa, bercanda, berdebat, serta menceritakan praktik keagamaan sehari-hari.

Dunia Sosial Pesantren, Ritual, dan Kehidupan Kampung

Identitas Nahdliyin dalam akun @NUGarislucu juga direpresentasikan melalui figur keagamaan, identitas santri, praktik pengetahuan, simbol budaya, dan ritual komunal. Istilah *kiai*, *gus*, *santri*, *anak pondokan*, *ngaji*, dan *bahtsul masail*, serta simbol seperti sarung, kopiah, tahlilan, dan berkat, menghadirkan dunia sosial pesantren dalam komunikasi digital. Unsur-unsur tersebut tidak disampaikan sebagai definisi formal mengenai NU, melainkan ditempatkan dalam lelucon, percakapan, kritik, dan gambaran kehidupan sehari-hari. Berdasarkan fungsinya, simbol pesantren dan figur keagamaan tersebut dapat dikelompokkan sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 1.

Tabel 1 Kategori Simbol Pesantren dan Figur Keagamaan dalam Unggahan @NUGarislucu

Kategori	Penanda dalam unggahan	Fungsi representasi
Figur otoritas	Kiai dan gus	Menghadirkan otoritas keagamaan khas NU dalam hubungan yang relatif akrab
Identitas sosial	Santri dan anak pondokan	Menampilkan kesederhanaan, kerendahan hati, dan latar kehidupan pesantren
Praktik pengetahuan	Ngaji, TPQ, dan <i>bahtsul masail</i>	Menunjukkan tradisi pembelajaran agama dan otoritas penetapan hukum

Simbol budaya	Sarung dan kopiah	Menandai penampilan, afiliasi budaya, dan habitus Nahdliyin
Ritual komunal	Tahlilan, berkat, dan kirim doa	Menempatkan agama dalam kehidupan bersama dan solidaritas komunitas

Catatan. Kategori disusun berdasarkan pengelompokan tematik terhadap istilah, figur, simbol, dan praktik keagamaan yang muncul dalam unggahan @NUgarislucu selama periode penelitian.

Otoritas, Identitas Santri, dan Praktik Pengetahuan

Kiai dan Gus ditampilkan sebagai figur yang memiliki otoritas keagamaan, tetapi tetap dapat dibicarakan dengan bahasa yang akrab dan humoris. Dalam salah satu unggahan, akun tersebut menulis, “Mesti ora nduwe akun X kiai iku,” yang berarti bahwa kiai yang sedang dibicarakan mungkin tidak memiliki akun X (NU Garis Lucu, 2024c). Unggahan tersebut mempertemukan figur kiai dengan persoalan kehadiran di media sosial. Otoritas kiai tetap diakui, tetapi keterbatasan keterlibatannya dalam budaya platform dijadikan bahan humor. Hal ini menunjukkan bahwa figur kiai tidak ditampilkan sebagai otoritas yang sepenuhnya terpisah dari percakapan publik, melainkan sebagai bagian dari dunia sosial Nahdliyin yang sedang berhadapan dengan perubahan media.

Sapaan *gus* juga digunakan untuk menampilkan hubungan yang relatif cair antara figur agama dan pengguna media sosial. Dalam suatu percakapan imajiner, akun tersebut menulis, “Gus, kenapa di kasus ini kamu kok mingkem?” dan menjawabnya dengan kalimat, “Ya biar beda sama kamu. Tiap ada apa-apa mangap terus” (NU Garis Lucu, 2024e). Dialog tersebut menempatkan *Gus* sebagai figur yang dapat disapa, dipertanyakan, dan dilibatkan dalam humor. Meskipun demikian, jawaban yang diberikan mempertahankan kewenangan figur tersebut untuk menentukan kapan perlu berbicara atau memilih untuk diam. Humor dalam unggahan ini tidak sepenuhnya menghilangkan otoritas, tetapi mengubah cara otoritas itu dibicarakan di ruang digital.

Identitas santri direpresentasikan melalui kesederhanaan penampilan dan kehidupan di pondok. Akun tersebut menyatakan, “*Maafaku hanya anak pondokan, yang outfitnya cuma kaos dan sarungan*” (NU Garis Lucu, 2025b). Istilah *anak pondokan* menunjukkan latar sosial-keagamaan pesantren, sedangkan kaos dan sarung menjadi simbol kesederhanaan santri. Penggunaan kata *outfit*, yang berasal dari bahasa populer di media sosial, mempertemukan identitas pesantren dengan budaya penampilan di dunia digital. Sementara itu, ungkapan “hanya anak pondokan” membentuk kesan merendahkan diri yang disampaikan secara humoris. Kesederhanaan

tersebut bukan hanya kekurangan material, tetapi juga ditampilkan sebagai karakter yang melekat pada identitas santri.



Gambar 2 Representasi Identitas Anak Pondokan melalui Kaos dan Sarung

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 2, makna unggahan dibentuk melalui hubungan antara teks dan penampilan visual. Sarung berfungsi sebagai simbol budaya yang menghubungkan subjek dengan kehidupan pesantren, sedangkan kata *outfit* menempatkan simbol tersebut dalam bahasa populer generasi digital. Dengan cara ini, identitas santri tidak direpresentasikan sebagai sesuatu yang sepenuhnya terpisah dari modernitas. Simbol pesantren justru dihadirkan kembali dalam format dan bahasa yang mudah dikenali dalam budaya media sosial.

Tradisi pengetahuan Nahdliyin direpresentasikan melalui aktivitas ngaji dan penyebutan *bahtsul masail*. Dalam sebuah unggahan, akun tersebut menggambarkan rutinitas seorang warga yang pada sore hari "*ngajar ngaji anak TPQ*" sebelum mengikuti tahlilan pada malam hari (NU Garis Lucu, 2024f). Ngaji dalam unggahan tersebut tidak ditempatkan sebagai aktivitas individual, melainkan sebagai praktik transmisi pengetahuan agama kepada

anak-anak. Penyebutan TPQ juga menunjukkan bahwa pendidikan agama menjadi bagian dari rutinitas sosial yang berjalan berdampingan dengan kegiatan ekonomi dan ritual komunal.

Batas antara percakapan populer dan otoritas formal keagamaan terlihat ketika akun tersebut menyatakan, "*Kalau urusan fatwa biar tim bahtsul Masail NU saja*" (NU Garis Lucu, 2025d). Pernyataan ini menegaskan bahwa meskipun akun aktif membicarakan persoalan agama, akun tersebut tidak mengklaim memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum. Fatwa ditempatkan sebagai ranah *bahtsul masail*, sedangkan akun mempertahankan perannya sebagai ruang hiburan dan percakapan. Dengan demikian, gaya komunikasi yang cair tidak sepenuhnya menghapus pembagian otoritas dalam tradisi Nahdliyin.

Simbol Pesantren dan Ritual Komunal

Sarung dan kopiah digunakan sebagai penanda visual yang menghubungkan penampilan individu dengan budaya santri. Dalam unggahan mengenai "anak pondokan", sarung dipadukan dengan kaos untuk menampilkan kesederhanaan penampilan santri (NU Garis Lucu, 2025b). Sarung tidak hanya berfungsi sebagai pakaian, tetapi juga sebagai penanda kedekatan dengan kehidupan pondok dan tradisi Nahdliyin. Penggunaan istilah populer *outfit* untuk menyebut kaos dan sarung menunjukkan bahwa simbol tradisional pesantren dapat dikemas kembali sebagai bagian dari ekspresi identitas dalam budaya media sosial.

Kopiah muncul dalam unggahan yang ditujukan kepada akun @MuhammadiyahGL. Dalam unggahan tersebut, @NUgarislucu bertanya, "*Pengen ngasih hadiah kakak @MuhammadiyahGL kopyah ini, mau gak ya?*" (NU Garis Lucu, 2025a). Unggahan tersebut disertai video yang memperlihatkan seorang perempuan mengenakan kopiah hitam berhias emblem saat berada di dalam mobil. Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 3, makna unggahan dibentuk melalui hubungan antara teks, kopiah sebagai objek visual, pemakainya, dan penyebutan akun @MuhammadiyahGL. Karena itu, kopiah dalam unggahan ini tidak cukup dianalisis hanya sebagai penanda pakaian keagamaan, tetapi juga sebagai objek humor visual dan komunikasi antaridentitas organisasi Islam.



Gambar 3 Kopyah sebagai Objek Humor dalam Interaksi @NUgarislucu dan @MuhammadiyahinGL

Gambar 3 memperlihatkan bahwa humor tidak hanya dibentuk oleh kalimat unggahan, tetapi juga oleh ketidakterdugaan visual. Kopyah yang lazim diasosiasikan dengan penampilan laki-laki Muslim dan lingkungan santri dikenakan oleh seorang perempuan dalam suasana nonformal di dalam mobil. Ketidaksesuaian antara asosiasi kultural kopyah dan konteks visual tersebut menghasilkan efek humor. Penggunaan kata “hadiah”, sapaan “kakak”, dan pertanyaan “mau gak ya?” semakin memperkuat nada akrab sehingga komunikasi tidak terkesan sebagai perdebatan identitas keagamaan.

Penyebutan @MuhammadiyahinGL juga menempatkan kopyah sebagai sarana percakapan humoristis antara dua akun yang membawa identitas organisasi Islam yang berbeda. Unggahan tersebut tidak menghapus batas antara NU dan Muhammadiyah, karena kedua identitas tetap dikenali melalui nama akun masing-masing. Namun, batas tersebut diolah melalui sapaan kekeluargaan dan pertukaran simbolik yang ringan. Kopyah dengan demikian menjalankan dua fungsi sekaligus: sebagai penanda budaya Muslim-santri

dan sebagai objek humor yang memungkinkan hubungan antaridentitas organisasi dibicarakan dalam suasana yang akrab. Temuan ini menunjukkan bahwa simbol keagamaan di media sosial tidak hanya digunakan untuk menegaskan afiliasi, tetapi juga dapat dimodifikasi menjadi materi visual yang membangun kedekatan, permainan identitas, dan interaksi lintas kelompok.

Tahlilan, berkat, dan doa yang dikirimkan direpresentasikan sebagai praktik yang menghubungkan kehidupan keagamaan dengan hubungan sosial. Dalam gambaran mengenai kehidupan Pak Murtaji, akun tersebut menyusun rangkaian aktivitas mulai dari bekerja di sawah, mengajar ngaji di TPQ, mengikuti tahlilan, hingga pulang membawa berkat (NU Garis Lucu, 2024f). Rangkaian tersebut menunjukkan bahwa ritual tidak berdiri sendiri dari pekerjaan dan kehidupan di kampung. Tahlilan menjadi bagian dari ritme kehidupan sehari-hari yang mempertemukan pendidikan agama, pertemuan warga, makanan, dan kegembiraan bersama.

Hubungan antara ritual dan solidaritas komunitas juga terlihat dalam pernyataan bahwa orang NU *"banyak syukurnya dan gak gampang sambat" karena ketika hidup memperoleh berkat, sedangkan setelah meninggal dikirim tahlil setiap malam Jumat*" (NU Garis Lucu, 2024g). Meskipun disampaikan sebagai humor, unggahan tersebut menempatkan tahlilan sebagai mekanisme untuk mempertahankan ingatan dan hubungan antara orang yang masih hidup dan orang yang telah meninggal. Berkat menjadi simbol pertukaran sosial dalam ritual, sedangkan doa menjadi simbol keberlanjutan hubungan komunal setelah kematian.

Secara keseluruhan, figur keagamaan dan simbol pesantren dalam akun @Nugarislucu membentuk representasi dunia sosial Nahdliyin yang menghubungkan otoritas, identitas, pengetahuan, penampilan, dan ritual. Kiai dan gus menghadirkan otoritas yang tetap dihormati meskipun dibicarakan secara akrab; santri dan anak pondokan merepresentasikan kesederhanaan kehidupan pesantren; ngaji dan *bahtsul masail* menunjukkan tradisi transmisi pengetahuan dan penetapan hukum; sarung dan kopiah menjadi penanda visual identitas; sedangkan tahlilan, berkat, dan doa menempatkan agama dalam kehidupan bersama. Identitas Nahdliyin dengan demikian hadir bukan hanya sebagai keanggotaan organisasi, tetapi sebagai dunia sosial yang dikenali melalui figur, pakaian, praktik belajar, ritual, dan hubungan komunal.

Tahlilan, kirim doa, berkat, dan kegiatan mengaji dalam unggahan @Nugarislucu tidak terutama direpresentasikan sebagai persoalan hukum atau doktrin keagamaan. Praktik-praktik tersebut ditempatkan dalam kehidupan sehari-hari warga, mulai dari kegiatan bekerja, mengajar anak-anak, berkumpul di musala, membagikan makanan, hingga mendoakan orang

yang telah meninggal. Representasi tersebut memperlihatkan bahwa ritual NU dipahami sebagai pengalaman sosial yang menghubungkan praktik keagamaan dengan relasi antarwarga dan kehidupan kampung. Pola representasi ritual tersebut dapat diringkas dalam Tabel 2.

Tabel 2 Representasi Ritual NU sebagai Pengalaman Sosial Sehari-hari

Praktik atau unsur ritual	Penanda dalam unggahan	Fungsi representasi
Tahlilan	Tahlilan malam hari dan malam Jumat	Menempatkan ritual dalam rutinitas kehidupan warga
Kirim doa	Penyebutan nama orang yang telah meninggal	Mempertahankan ingatan dan hubungan sosial setelah kematian
Berkat	Makanan yang dibawa pulang setelah tahlilan	Menunjukkan dimensi material dan pertukaran sosial dalam ritual
Ngaji dan TPQ	Mengajar ngaji kepada anak-anak	Menghubungkan ritual dengan pendidikan agama antargenerasi
Kehidupan musala	Kirim doa di musala terdekat	Menampilkan musala sebagai ruang pertemuan dan ingatan komunal
Kehidupan kampung	Sawah, TPQ, tahlilan, dan berkat	Mengintegrasikan pekerjaan, pendidikan, agama, dan kebersamaan

Salah satu representasi paling lengkap terlihat dalam unggahan yang menggambarkan kehidupan Pak Murtaji. Akun tersebut menceritakan rangkaian aktivitas “*pagi ngopi*”, “*siang pergi ke sawah*”, “*sore ngajar ngaji anak TPQ*”, dan “*malam ikut tahlilan pulang bawa berkat*” (NU Garis Lucu, 2024f). Urutan tersebut menempatkan kegiatan keagamaan dalam satu rangkaian dengan pekerjaan dan kehidupan keluarga. Mengajar ngaji tidak disajikan sebagai aktivitas profesional atau kelembagaan, melainkan sebagai bagian dari kontribusi warga terhadap pendidikan agama anak-anak. Demikian pula, tahlilan ditempatkan sebagai kegiatan malam yang melengkapi aktivitas ekonomi dan sosial sepanjang hari.

Gambaran tersebut juga menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan berlangsung dalam struktur waktu sehari-hari. Pagi dan siang digunakan untuk bekerja, sore untuk mengajar ngaji, sedangkan malam menjadi waktu berkumpul untuk tahlilan. Agama tidak direpresentasikan sebagai kegiatan yang terpisah dari kehidupan duniawi, melainkan sebagai bagian dari ritme sosial masyarakat kampung. Frasa “*pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi*” menunjukkan bahwa ritual juga mengandung pengalaman material dan emosional. Berkat menjadi makanan yang dibawa pulang, sedangkan tertawa bersama menunjukkan suasana sosial yang menyertai kegiatan tersebut.

Hubungan antara tahlilan, berkat, kirim doa, dan kehidupan musala menjadi lebih jelas dalam unggahan pada tanggal 13 Desember 2024. Akun tersebut menyatakan bahwa orang NU “*banyak syukurnya dan gak gampang sambat*” karena ketika masih hidup memperoleh berkat, sedangkan setelah meninggal dikirim tahlil setiap malam Jumat dan namanya disebut dalam kirim doa di musala terdekat (NU Garis Lucu, 2024g). Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 4, unggahan tersebut menghubungkan makanan, kematian, doa, musala, dan rasa syukur dalam satu narasi humoris tentang kehidupan warga NU.



NU Garis Lucu
@Nugarislucu



Show translation

jadi orang NU itu banyak syukurnya dan gak gampang sambat.

Bagaimana mau sambat, coba lihat. Saat masih hidup dijatah berkat, setelah meninggal dikirim tahlil tiap malam jumat.

Namanya selalu disebut saat kirim doa di mushola terdekat.

1:24 PM · Dec 13, 2024 · 18.7K Views

Gambar 4 Tahlilan, Berkat, dan Kirim Doa dalam Kehidupan Nahdliyin

Gambar 4 memperlihatkan tiga lapisan representasi ritual. Lapisan pertama adalah praktik keagamaan, yaitu tahlilan dan pengiriman doa bagi orang yang telah meninggal. Lapisan kedua adalah hubungan sosial, yaitu pembagian berkat, pelaksanaan kegiatan malam Jumat, dan penyebutan nama di musala. Lapisan ketiga adalah humor yang menghubungkan kehidupan dan kematian: ketika masih hidup seseorang memperoleh makanan, sedangkan setelah meninggal, ia tetap memperoleh doa. Hubungan yang tidak terduga antara berkat dan doa kiriman menghasilkan efek jenaka,

tetapi sekaligus menampilkan komunitas sebagai pihak yang tetap memberikan perhatian kepada anggotanya setelah kematian.

Penyebutan “musala terdekat” juga menempatkan musala sebagai ruang sosial, bukan sekadar tempat pelaksanaan ibadah secara individual. Musala digambarkan sebagai tempat warga berkumpul, menyebut nama orang yang telah meninggal, dan mempertahankan ingatan kolektif melalui doa. Kedekatan lokasi yang ditandai dengan kata “terdekat” menunjukkan bahwa praktik tersebut berakar pada lingkungan tempat tinggal. Dengan demikian, hubungan dengan komunitas tidak berhenti ketika seseorang meninggal, tetapi dilanjutkan melalui ritual yang dilaksanakan secara berkala.

Berkat memiliki posisi penting dalam representasi tersebut karena menjadi penghubung antara dimensi keagamaan dan material ritual. Dalam unggahan tentang Pak Murtaji, berkat dibawa pulang setelah tahlilan (NU Garis Lucu, 2024f). Sementara itu, dalam unggahan tentang rasa syukur warga NU, berkat digambarkan sebagai sesuatu yang “dijatah” ketika seseorang masih hidup (NU Garis Lucu, 2024g). Berkat tidak hanya direpresentasikan sebagai makanan, tetapi juga sebagai tanda keikutsertaan dalam kegiatan komunal dan bentuk pertukaran sosial antarwarga. Humor tentang berkat dapat dipahami karena makanan tersebut merupakan pengalaman yang familier dalam kehidupan ritual komunitas.

Kedua unggahan tersebut menunjukkan bahwa ritual NU direpresentasikan sebagai rangkaian pengalaman yang menyatukan pendidikan agama, pekerjaan, makanan, doa, ingatan, dan kebersamaan. Tahlilan tidak hanya ditampilkan sebagai ritual yang dibicarakan dalam perdebatan teologis, tetapi sebagai aktivitas yang memiliki waktu, tempat, peserta, dan konsekuensi sosial. Mengajar ngaji menghubungkan generasi dewasa dengan anak-anak; tahlilan mempertemukan warga; berkat memperluas pengalaman ritual ke dalam rumah tangga; sedangkan kirim doa mempertahankan hubungan dengan anggota komunitas yang telah meninggal.

Dengan demikian, akun @NUGarislucu merepresentasikan ritual Nahdliyin sebagai praktik keagamaan yang hidup dalam struktur keseharian masyarakat. Humor membuat praktik tersebut tampil ringan dan mudah dikenali, tetapi tidak menghilangkan dimensi sosialnya. Tahlilan, berkat, kirim doa, ngaji, TPQ, dan kehidupan musala membentuk gambaran agama sebagai pengalaman bersama yang berlangsung melalui pendidikan, pertemuan warga, pembagian makanan, pemeliharaan ingatan, dan solidaritas komunal.

Kehidupan kampung sebagai ruang sosial Nahdliyin

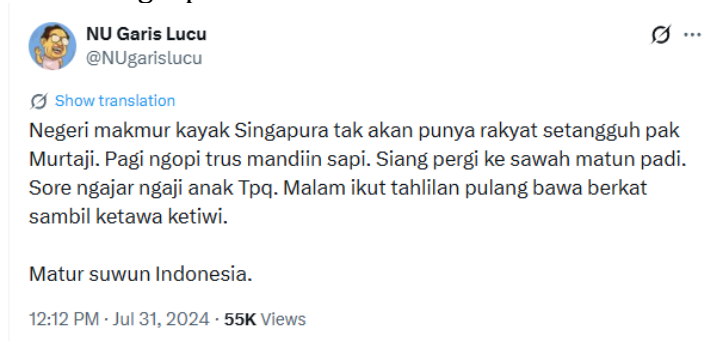
Kehidupan kampung dalam unggahan @NUgarislucu direpresentasikan sebagai ruang yang menghubungkan pekerjaan, pendidikan agama, ritual komunal, dan hubungan antarwarga. Kampung tidak hanya berfungsi sebagai latar geografis, tetapi menjadi lingkungan sosial tempat identitas Nahdliyin dipraktikkan melalui aktivitas sederhana seperti minum kopi, bekerja di sawah, memelihara ternak, mengajar anak-anak, mengikuti tahlilan, dan berbagi makanan. Representasi ini menunjukkan bahwa identitas NU ditempatkan dalam satu siklus kehidupan sehari-hari, bukan hanya dalam keanggotaan organisasi atau kegiatan keagamaan formal. Pola kehidupan kampung yang muncul dalam data dapat diringkas dalam Tabel 3.

Tabel 3 Dimensi Kehidupan Kampung dalam Representasi Identitas Nahdliyin

Dimensi kehidupan	Penanda dalam unggahan	Fungsi representasi
Aktivitas ekonomi	Memelihara sapi, bekerja di sawah, dan menyiangi padi	Menampilkan pekerjaan sederhana sebagai bagian dari kehidupan warga
Pendidikan agama	Mengajar ngaji anak-anak TPQ	Menunjukkan pewarisan pengetahuan agama antargenerasi
Ritual komunal	Tahlilan malam hari dan kirim doa di musala	Menempatkan agama dalam kegiatan bersama warga
Pertukaran sosial	Membawa pulang berkat	Menghubungkan ritual dengan makanan dan kehidupan rumah tangga
Hubungan antarwarga	Berkumpul, berdoa, belajar, dan tertawa bersama	Menunjukkan kedekatan sosial dalam kehidupan kampung
Orientasi emosional	Ngopi, bersyukur, santai, dan tertawa	Merepresentasikan kehidupan sederhana yang dijalani secara ringan

Representasi paling lengkap mengenai kehidupan kampung terdapat dalam unggahan tentang Pak Murtaji. Akun tersebut menulis, “*Pagi ngopi trus mandiin sapi. Siang pergi ke sawah matun padi. Sore ngajar ngaji anak TPQ. Malam ikut tahlilan pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi*” (NU Garis Lucu, 2024f). Unggahan ini menyusun aktivitas harian berdasarkan urutan waktu, mulai dari pagi, siang, sore, hingga malam. Setiap bagian hari diisi dengan kegiatan yang berbeda, tetapi saling berhubungan: aktivitas domestik dan peternakan pada pagi hari, pekerjaan pertanian pada siang hari, pendidikan agama pada sore hari, serta ritual komunal pada malam hari.

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 5, rangkaian aktivitas tersebut membentuk gambaran mengenai kehidupan Nahdliyin sebagai kesatuan antara kerja, pendidikan, ritual, dan kebersamaan. Identitas Nahdliyin tidak dijelaskan melalui pernyataan doktrinal, tetapi melalui figur warga kampung yang menjalani berbagai peran sosial dalam satu hari.



Gambar 5 Siklus Kehidupan Sehari-hari Nahdliyin di Perkampungan

Pada dimensi ekonomi, kegiatan memandikan sapi dan menyiangi padi merupakan bentuk pekerjaan yang melekat pada lingkungan perdesaan. Pekerjaan tersebut tidak digambarkan sebagai tanda ketertinggalan, melainkan sebagai sumber ketangguhan. Hal ini tampak dari pernyataan bahwa negeri semakmur Singapura belum tentu memiliki warga “setangguh Pak Murtaji” (NU Garis Lucu, 2024f). Perbandingan tersebut membalikkan anggapan bahwa kemakmuran modern selalu menghasilkan kehidupan yang lebih unggul. Ketangguhan justru ditempatkan pada kemampuan warga kampung menjalankan pekerjaan fisik, tanggung jawab sosial, dan kegiatan keagamaan secara bersamaan.

Pada dimensi pendidikan, kegiatan “ngajar ngaji anak TPQ” menunjukkan bahwa warga kampung tidak hanya bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, tetapi juga menjalankan peran dalam pewarisan pengetahuan agama. Pengajaran Al-Qur’an kepada anak-anak ditempatkan setelah aktivitas di sawah, sehingga pendidikan agama tampil sebagai bagian dari kontribusi sosial yang dilakukan di tengah rutinitas kerja. Figur Pak

Murtaji tidak disebut sebagai ustaz atau pegawai lembaga pendidikan, tetapi tetap menjalankan fungsi sebagai pengajar. Hal ini menunjukkan bahwa transmisi pengetahuan agama dapat berlangsung melalui peran informal warga di lingkungan kampung.

Pada dimensi ritual dan hubungan sosial, tahlilan menjadi kegiatan penutup pada malam hari. Frasa “pulang bawa berkat sambil ketawa ketiwi” menunjukkan bahwa ritual tersebut tidak berakhir pada pembacaan doa, tetapi dilanjutkan dalam pengalaman sosial berupa pembagian makanan dan suasana kebersamaan. Berkat menghubungkan ruang ritual dengan kehidupan rumah tangga, sedangkan tertawa bersama menunjukkan adanya dimensi emosional dalam pertemuan warga. Tahlilan dengan demikian direpresentasikan sebagai kegiatan yang mempertemukan agama, makanan, percakapan, dan hubungan antartetangga.

Musala juga menjadi ruang penting dalam kehidupan kampung. Dalam unggahan lain, akun tersebut menyatakan bahwa nama orang yang telah meninggal tetap disebut ketika warga melakukan kirim doa di “*mushola terdekat*” (NU Garis Lucu, 2024g). Penyebutan musala terdekat menegaskan sifat lokal dari ritual tersebut. Musala tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai ruang tempat warga mempertahankan ingatan terhadap anggota komunitas yang telah meninggal. Hubungan antarwarga dengan demikian melampaui interaksi antara orang yang masih hidup karena diwujudkan pula melalui doa dan ingatan kolektif.

Karakter kehidupan kampung juga dibentuk melalui bahasa yang mencerminkan kesederhanaan dan ketenangan. Akun @Nugarislucu menggambarkan kontennya sebagai ajakan untuk “guyon dan nyantai” yang dianggap “khas warga NU di perkampungan” (NU Garis Lucu, 2024d). Pernyataan tersebut menghubungkan perkampungan dengan orientasi emosional tertentu, yaitu santai, akrab, dan tidak menganggap setiap perbedaan sebagai konflik yang serius. Humor menjadi bagian dari cara komunitas dibayangkan, bukan sekadar hiasan dalam komunikasi. Dengan demikian, kampung direpresentasikan sebagai ruang tempat kerja keras dan ketenangan, kesalehan dan humor, serta ritual dan kehidupan sosial dapat berlangsung secara bersamaan.

Data yang dianalisis tidak secara eksplisit menggunakan istilah “gotong royong”. Karena itu, praktik gotong royong sebaiknya tidak diklaim sebagai temuan langsung. Meskipun demikian, unsur kerja sama dan solidaritas sosial dapat terlihat secara tidak langsung melalui kegiatan mengajar anak-anak TPQ, mengikuti tahlilan, membagikan berkat, berkumpul di musala, dan mengirimkan doa bagi orang yang telah meninggal. Praktik-praktik tersebut menunjukkan adanya kontribusi warga terhadap kehidupan komunitas,

tetapi harus dibedakan dari gotong royong sebagai kategori empiris tersendiri.

Habitus Santai, Sederhana, dan Humoristis

Akun @NUgarislucu secara berulang kali merepresentasikan identitas Nahdliyin melalui karakter santai, sederhana, bersyukur, tidak mudah terpancing, dan terbiasa menggunakan humor dalam menghadapi persoalan. Karakter tersebut tidak dapat digeneralisasi sebagai sifat seluruh warga NU. Data hanya menunjukkan bagaimana akun @NUgarislucu membentuk gambaran ideal tentang sikap yang dianggap sesuai dengan budaya Nahdliyin. Dalam representasi tersebut, humor bukan hanya bentuk hiburan, tetapi juga cara untuk mempertahankan ketenangan, mengelola kritik, menghindari perdebatan yang tidak produktif, dan menampilkan kepercayaan diri kolektif. Pola habitus yang direpresentasikan oleh akun dapat diringkas dalam Tabel 4.

Tabel 4 Representasi Habitus Nahdliyin dalam Unggahan @NUgarislucu

Karakter yang direpresentasikan	Penanda dalam unggahan	Fungsi representasi
Santai menghadapi kritik	"Tetap santai" dan "guyon dan nyantai"	Menampilkan ketenangan sebagai respons terhadap tekanan
Tidak mudah marah	Tidak melayani perdebatan dan tidak terpancing komentar	Mengonstruksi pengendalian emosi sebagai karakter ideal
Bersyukur	"Banyak syukurnya dan gak gampang sambat"	Menampilkan penerimaan dan rasa cukup
Sederhana	"Anak pondokan", kaos, dan sarung	Menghubungkan identitas Nahdliyin dengan kesederhanaan santri
Tidak terlalu serius	Humor, plesetan, dan emoji	Mengurangi ketegangan dalam membicarakan persoalan

Menghindari perdebatan tidak produktif	“Ngajak debat tidak dilayani”	Membatasi interaksi yang dianggap tidak bermanfaat
Merespons dengan guyon	Permainan kata dan ejekan ringan	Mengubah tekanan dan kritik menjadi materi humor

Representasi paling eksplisit mengenai ketenangan dalam menghadapi kritik terlihat dalam pernyataan, “Selalu jadi sasaran cancel culture tapi tetap santai. Sebab NU yg punya culture” (NU Garis Lucu, 2024h). Unggahan tersebut menggunakan permainan kata antara *cancel culture* dan *culture*. Istilah *cancel culture* merujuk pada tekanan dan penolakan publik di media sosial, sedangkan kata *culture* digunakan untuk menegaskan bahwa NU dianggap memiliki akar kebudayaan yang lebih kuat daripada tekanan digital yang sedang dihadapi. Plesetan tersebut mengubah posisi NU dari objek serangan menjadi komunitas yang tetap percaya diri karena memiliki dasar budaya.

Sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 6, emoji berkacamata hitam yang ditempatkan pada akhir unggahan memperkuat citra santai dan percaya diri. Makna unggahan dengan demikian tidak hanya dibentuk oleh permainan kata, tetapi juga oleh unsur visual platform yang menandai sikap tenang dalam menghadapi kritik.



Gambar 6 Representasi Sikap Santai dalam Menghadapi Cancel Culture

Gambar 6 memperlihatkan bahwa sikap santai tidak direpresentasikan sepenuhnya sebagai ketidakpedulian terhadap kritik. Akun tersebut terlebih dahulu mengakui bahwa NU menjadi sasaran *cancel culture*, kemudian mengubah pengalaman tersebut menjadi permainan bahasa. Humor memungkinkan akun mengakui adanya tekanan tanpa menampilkan

komunitasnya sebagai pihak yang kalah atau terancam. Sikap santai dengan demikian dibentuk sebagai kemampuan untuk mempertahankan kendali emosional dan kepercayaan diri saat menghadapi penilaian negatif.

Karakter santai juga dihubungkan dengan cara akun mengelola percakapan. Dalam unggahan lain, @NUgarislucu menjelaskan bahwa kontennya berisi ajakan untuk “guyon dan nyantai” yang dianggap “khas warga NU di perkampungan” (NU Garis Lucu, 2024d). Akun tersebut kemudian menegaskan bahwa ajakan berdebat tidak akan dilayani, dan pengguna yang terus memaksakan perdebatan cukup dibalas dengan ungkapan *kakean cangkem*—terlalu banyak bicara. Pernyataan ini menunjukkan bahwa ketenangan tidak hanya menjadi citra emosional, tetapi juga diwujudkan dalam praktik pengelolaan interaksi. Akun menentukan jenis percakapan yang dianggap sesuai dengan karakter hiburan dan menolak percakapan yang dinilai terlalu konfrontatif.

Penolakan terhadap perdebatan yang tidak produktif tidak disampaikan melalui aturan komunikasi yang formal. Sebaliknya, akun menggunakan bahasa percakapan dan ejekan ringan untuk membatasi interaksi. Pilihan tersebut menghasilkan dua fungsi sekaligus. Pertama, humor mempertahankan suasana informal akun. Kedua, humor memungkinkan akun mengakhiri perdebatan tanpa harus memberikan jawaban panjang atas setiap komentar. Dalam representasi ini, kemampuan untuk tidak melayani semua perdebatan ditempatkan sebagai bentuk pengendalian diri, meskipun pada saat yang sama juga dapat menutup ruang bagi kritik yang lebih substantif.

Rasa syukur menjadi bagian lain dari karakter ideal yang dibentuk oleh akun. Pernyataan bahwa orang NU “banyak syukurnya dan gak gampang sambat” menghubungkan identitas Nahdliyin dengan kemampuan menerima kehidupan secara positif (NU Garis Lucu, 2024g). Rasa syukur tersebut kemudian dijelaskan melalui humor tentang berkat yang diterima selama hidup dan tahlil yang dikirimkan setelah meninggal. Hubungan antara rasa syukur, makanan, ritual, dan kematian menunjukkan bahwa sikap positif tidak dibicarakan secara abstrak, melainkan dikaitkan dengan pengalaman yang mudah dikenali dalam kehidupan warga.

Kesederhanaan juga ditampilkan melalui figur “anak pondokan” yang hanya mengenakan kaos dan sarung (NU Garis Lucu, 2025b). Penggunaan kata “hanya” menunjukkan sikap merendahkan diri, sedangkan sarung dan kaos menandai penampilan yang tidak mewah. Namun, unggahan tersebut bukan sepenuhnya merupakan ekspresi rendah diri. Penyebutan *outfit* dan penyertaan gambar menjadikan kesederhanaan sebagai identitas yang dapat ditampilkan dengan percaya diri di media sosial. Dengan demikian,

kesederhanaan yang dikonstruksi bukan sebagai kekurangan, melainkan sebagai bagian dari habitus santri yang layak dikenali dan dibagikan.

Akun juga membentuk citra bahwa warga NU tidak perlu menganggap dirinya terlalu serius. Gaya bahasa informal, plesetan, percakapan imajiner, dan emoji digunakan saat membicarakan ritual, tokoh agama, kritik terhadap NU, maupun kehidupan pesantren. Bahkan ketika menyinggung tuduhan dan *budaya cancel*, *akun tetap mempertahankan gaya humoris*. Penggunaan humor semacam ini membuat akun dapat membicarakan persoalan serius tanpa sepenuhnya mengikuti bahasa kemarahan yang sering muncul dalam perdebatan di media sosial.

Namun, habitus santai dan humoris yang direpresentasikan oleh akun tersebut memiliki batas tertentu. Sikap santai dapat membantu mengurangi ketegangan, menjaga kedekatan dengan pengikut, dan menghindari reaksi emosional yang berlebihan. Sebaliknya, penolakan terhadap perdebatan dan perubahan kritik menjadi lelucon juga berpotensi menyederhanakan persoalan atau menghindari tanggapan yang substantif. Akun @Nugarislucu merepresentasikan habitus Nahdliyin melalui ketenangan dalam menghadapi kritik, rasa syukur, kesederhanaan, pengendalian emosi, serta kemampuan mengubah persoalan menjadi guyonan. Humor diposisikan sebagai cara yang dianggap tepat untuk menjaga keakraban, mempertahankan kepercayaan diri, dan mengurangi konflik. Akan tetapi, karakter tersebut merupakan hasil konstruksi diskursif akun @Nugarislucu, bukan bukti bahwa semua warga NU selalu santai, sederhana, atau humoris.

Pembahasan: Vernakularisasi Identitas

Hasil penelitian menunjukkan bahwa @Nugarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui tiga mekanisme yang saling berhubungan, yaitu bahasa keseharian, representasi dunia sosial, dan pembentukan habitus. Pertama, penggunaan bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, sapaan akrab, serta permainan kata menerjemahkan identitas NU ke dalam register komunikasi yang lebih dekat dengan pengguna media sosial. Kedua, penyebutan kiai, gus, santri, pondok, ngaji, sarung, kopiah, tahlilan, berkat, serta kehidupan kampung menempatkan identitas Nahdliyin dalam lingkungan sosial dan praktik keagamaan yang dapat dikenali. Ketiga, penggambaran sikap santai, sederhana, bersyukur, komunal, dan humoris membentuk karakter ideal Nahdliyin sebagaimana dikonstruksi oleh akun tersebut. Ketiga mekanisme tersebut memperlihatkan bahwa identitas Nahdliyin dalam @Nugarislucu tidak terutama direpresentasikan melalui doktrin, struktur organisasi, atau pernyataan resmi, melainkan melalui cara berbicara, penggunaan simbol, pelaksanaan tradisi, pembangunan hubungan sosial, serta penanganan

persoalan sehari-hari. Dengan demikian, vernakularisasi tidak sekadar menyederhanakan pesan keagamaan, tetapi juga mengubah identitas organisasi menjadi pengalaman kultural dan religius yang dapat dikenali, dibagikan, dan dinegosiasikan dalam komunikasi digital.

Temuan tersebut dapat dijelaskan melalui konsep *vernacular religion* dari Primiano (1995), yang mengalihkan perhatian dari agama sebagai sistem doktrin atau representasi institusional menuju agama sebagaimana dihayati dan diwujudkan dalam kehidupan konkret. Primiano mendefinisikan *vernacular religion* sebagai “*religion as it is lived: as human beings encounter, understand, interpret, and practice it*” (1995, p. 44). Definisi ini menegaskan bahwa agama selalu mengalami proses interpretasi ketika berhadapan dengan pengalaman, lingkungan, dan praktik kehidupan para pelakunya; karena itu, bentuk agama yang dijalani tidak dapat dipahami semata-mata sebagai reproduksi langsung dari doktrin atau ketentuan institusional. Primiano juga menempatkan perhatian pada “verbal, behavioral, and material expressions of religious belief” sebagai ranah penting untuk memahami bagaimana agama benar-benar dijalankan (1995, p. 44). Dalam kerangka ini, penggunaan bahasa Jawa, bahasa informal, campur kode, sapaan, dan humor oleh @NUgarislucu dapat dibaca sebagai ekspresi verbal dari identitas keagamaan; representasi kiai, gus, santri, pondok, ngaji, sarung, tahlilan, berkat, dan kehidupan kampung menunjukkan keterikatan identitas tersebut dengan lingkungan sosial dan material yang konkret; sedangkan penggambaran sikap santai, sederhana, bersyukur, komunal, dan humoris memperlihatkan bagaimana identitas Nahdliyin dikonstruksi sebagai disposisi dan cara menjalani kehidupan. Dengan demikian, bahasa, dunia sosial, dan habitus dalam temuan penelitian ini bukan sekadar perangkat representasi identitas, melainkan arena tempat identitas Nahdliyin diinterpretasikan dan diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini sejalan dengan argumen Primiano bahwa religiositas selalu terbentuk melalui hubungan antara individu, pengalaman hidup, dan lingkungan kulturalnya, sehingga bahkan agama yang berakar pada institusi tetap menjadi *vernacular* ketika dihayati dan dipraktikkan oleh manusia (Primiano, 1995, pp. 44–46).

Temuan ini selanjutnya dapat didialogkan dengan konsep *lived religion* McGuire (2008), yang menempatkan agama bukan terutama sebagai seperangkat keyakinan dan praktik yang ditentukan secara institusional, melainkan sebagai sesuatu yang dialami dan diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari (pp. 3–18). Perspektif ini penting karena kehidupan beragama tidak hanya berlangsung pada ranah gagasan atau doktrin, tetapi juga diwujudkan melalui tubuh, pakaian, makanan, pekerjaan, ruang, benda, dan hubungan sosial. McGuire secara khusus menekankan keterkaitan

spiritualitas dengan materialitas dan praktik yang berpusat pada tubuh; ritual keagamaan melibatkan tubuh sekaligus membentuk pengalaman terhadap ruang dan waktu (pp. 97–118). Dalam konteks @NUgarislucu, karena itu, sarung tidak hanya berfungsi sebagai penanda visual ke-NU-an, tetapi menghadirkan identitas keagamaan melalui tubuh dan pakaian; *berkat* menunjukkan bagaimana makanan memperoleh makna religius sekaligus menjadi medium pertukaran dan relasi komunal; sedangkan sawah menempatkan kehidupan beragama dalam ruang kerja dan mata pencaharian masyarakat kampung. Demikian pula, TPQ menghadirkan agama dalam ruang pendidikan keseharian, sementara tahlilan memperlihatkan agama sebagai praktik kolektif yang melibatkan kehadiran tubuh, doa bersama, perjumpaan, serta hubungan antarwarga. Sarung, *berkat*, sawah, TPQ, dan *tahlilan*, dengan demikian, bukan sekadar simbol yang merepresentasikan identitas Nahdliyin, tetapi juga merupakan unsur material dan sosial melalui mana identitas tersebut menjadi nyata dan dapat dijalankan. Temuan ini memperkuat argumen McGuire bahwa agama sebagaimana dihidupi tidak harus dicari hanya dalam formulasi doktrinal atau institusional, tetapi dalam praktik-praktik konkret yang menghubungkan pengalaman religius dengan tubuh, materialitas, ruang, pekerjaan, dan kehidupan sosial sehari-hari (McGuire, 2008, pp. 3–18, 97–118).

Jika dibandingkan dengan kajian agama digital, temuan penelitian ini menguatkan pandangan bahwa media digital tidak hanya memindahkan praktik keagamaan ke ruang daring, tetapi juga membentuk ulang cara agama diproduksi dan ditampilkan. Sebagaimana dikemukakan Peterson (2020), batas antara praktik daring dan luring, serta antara produsen dan penerima pesan agama, semakin kabur. Namun, berbeda dari Borowik (2018), yang menekankan pembentukan komunitas virtual, serta Staehle (2020) dan Zaid et al. (2022), yang berfokus pada perubahan otoritas dan kemunculan aktor keagamaan digital, penelitian ini menunjukkan bahwa transformasi agama di media sosial juga berlangsung pada tingkat representasi kultural. @NUgarislucu tidak terutama memproduksi fatwa, ceramah, atau pengetahuan keagamaan formal, tetapi mengemas identitas Nahdliyin melalui bahasa Jawa, percakapan informal, simbol pesantren, ritual, dan pengalaman kampung. Temuan ini memperluas kajian agama digital dengan menunjukkan bahwa aktor informal dapat berperan bukan hanya sebagai penantang atau alternatif otoritas, melainkan juga sebagai penerjemah identitas organisasi ke dalam bentuk yang sesuai dengan pengalaman keseharian dan konvensi komunikasi platform.

Dalam hubungannya dengan kajian NU dan pesantren, hasil penelitian ini mengonfirmasi pentingnya pesantren, kiai, santri, dan jaringan sosial sebagai

basis pembentukan budaya Nahdliyin, sebagaimana ditunjukkan oleh Pribadi (2013). Akan tetapi, jika penelitian tersebut menjelaskan jaringan tersebut sebagai struktur sosial yang dijalani dalam kehidupan masyarakat, penelitian ini memperlihatkan bagaimana struktur dan pengalaman yang sama direpresentasikan kembali dalam ruang digital melalui fragmen bahasa, simbol, dan cerita keseharian. *Kiai* dan *Gus* tampil sebagai figur otoritas yang tetap dihormati tetapi dapat disapa secara akrab; sarung, kopiah, ngaji, tahlilan, dan *berkat* diubah menjadi penanda identitas yang mudah dikenali; sedangkan pesantren dan kampung dikonstruksi sebagai lingkungan sosial tempat karakter Nahdliyin dibentuk. Fokus ini juga berbeda dari Fealy (2008), yang menempatkan NU dalam dinamika organisasi dan politik, serta Marijan et al. (2025), yang mengkaji kontestasi kepemilikan identitas Nahdliyin dalam wacana elektoral. Apabila penelitian-penelitian tersebut memperlihatkan identitas NU sebagai sesuatu yang dinegosiasikan melalui kepentingan organisasi dan persaingan politik, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa identitas yang sama juga dinegosiasikan melalui praktik representasional yang lebih mikro: pilihan bahasa, pakaian, makanan, ritual, pekerjaan, dan humor. Temuan ini sekaligus sejalan dengan Budiatri (2025) bahwa identitas dan nilai di lingkungan Nahdliyin tidak bersifat tunggal; karena itu, representasi @NUgarislucu harus dibaca sebagai salah satu konstruksi digital mengenai ke-Nahdliyin-an, bukan sebagai gambaran yang berlaku bagi seluruh warga NU.

Temuan mengenai humor juga mengonfirmasi fungsi komunikatif humor sebagai sarana identifikasi, klarifikasi, solidaritas, dan diferensiasi sebagaimana dijelaskan Meyer (2000) dan Houck (2016). Penggunaan guyonan, plesetan, campur kode, serta penggambaran sikap santai memungkinkan @NUgarislucu membangun kedekatan sekaligus menandai karakter komunitas yang dibayangkannya. Hal ini beririsan dengan temuan Brubaker et al. (2017) bahwa meme keagamaan dapat menghasilkan pengalaman budaya bersama, Grundlingh (2018) bahwa meme bekerja sebagai tindakan komunikatif, serta Oyebody dan Unuabonah (2022) bahwa kombinasi verbal dan visual dapat menghubungkan narasi agama dengan situasi kontemporer. Meskipun demikian, penelitian ini bergerak lebih jauh dengan menunjukkan bahwa humor tidak hanya menjadi kemasan bagi pesan keagamaan atau instrumen pembentukan komunitas. Dalam @NUgarislucu, humor merupakan bagian dari proses vernakularisasi itu sendiri: humor memilih unsur tradisi yang dianggap familier, menghubungkannya dengan bahasa dan persoalan sehari-hari, serta membentuk disposisi santai dan tidak terlalu formal sebagai ciri identitas Nahdliyin yang direpresentasikan. Dengan demikian, kontribusi penelitian ini terletak pada pertemuan tiga bidang yang sebelumnya lebih sering

dibahas secara terpisah untuk menunjukkan bahwa identitas keagamaan-organisasional dapat diproduksi sebagai pengalaman kultural yang hidup melalui praktik komunikasi informal di media sosial.

Vernakularisasi identitas Nahdliyin dalam @Nugarislucu memiliki fungsi sekaligus ambivalensi. Di satu sisi, penggunaan bahasa percakapan, simbol pesantren, ritual komunal, pengalaman kampung, dan humor membuat identitas NU tampak dekat, hidup, dan mudah dikenali bagi pengguna media sosial. Identitas yang abstrak dan institusional memperoleh bentuk konkret melalui kata-kata, pakaian, makanan, pekerjaan, ruang sosial, dan kebiasaan yang familier. Strategi tersebut memungkinkan tradisi Nahdliyin hadir dalam format komunikasi yang singkat, informal, dan mudah dibagikan. Di sisi lain, pemilihan unsur-unsur tertentu secara berulang juga berpotensi mereduksi keragaman internal NU menjadi gambaran yang relatif seragam: berbahasa Jawa, berlatar pesantren dan kampung, mengenakan sarung, mengikuti tahlilan, serta bersikap sederhana, santai, dan humoris. Representasi demikian tidak sepenuhnya mencakup variasi geografis, kelas sosial, generasi, gender, orientasi pemikiran, dan pengalaman keagamaan warga NU. Humor pun tidak selalu menghasilkan kedekatan yang inklusif karena pemahamannya bergantung pada pengetahuan budaya tertentu dan dapat menempatkan pembaca yang tidak menguasai kode internal di luar lelucon. Oleh karena itu, identitas yang tampil dalam @Nugarislucu perlu dipahami sebagai konstruksi selektif yang dihasilkan oleh akun informal, bukan sebagai representasi menyeluruh atau suara resmi dari seluruh Nahdliyin.

Kontribusi utama penelitian ini adalah menunjukkan bahwa keberlanjutan identitas organisasi keagamaan di media sosial tidak hanya bergantung pada reproduksi doktrin, pernyataan kelembagaan, atau komunikasi melalui akun resmi. Identitas juga dipertahankan melalui kemampuan aktor informal untuk menerjemahkan tradisi ke dalam bahasa, simbol, pengalaman, dan afeksi yang dekat dengan kehidupan sehari-hari. Dalam kasus @Nugarislucu, bahasa Jawa dan Indonesia informal, simbol pesantren, ritual komunal, kehidupan kampung, serta humor menghubungkan identitas Nahdliyin dengan praktik komunikasi digital yang singkat, partisipatif, dan mudah dikenali. Temuan ini memperluas konsep *vernacular religion* dengan menempatkan media sosial sebagai arena tempat identitas keagamaan-organisasional dipilih, dikemas ulang, dan diedarkan melalui logika budaya platform. Pada saat yang sama, penelitian ini memperkaya perspektif *lived religion* dengan menunjukkan bahwa pengalaman agama yang dijalani tidak hanya diwujudkan melalui tubuh, benda, ruang, dan relasi sosial secara luring, tetapi juga direpresentasikan dan dinegosiasikan melalui bahasa serta humor dalam interaksi digital. Dengan demikian, daya hidup identitas keagamaan di media sosial terletak

pada kapasitasnya untuk tetap terhubung dengan tradisi sambil tampil dalam bentuk komunikasi yang relevan dengan pengalaman keseharian penggunanya.

Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa @NUgarislucu memvernakularisasi identitas Nahdliyin melalui tiga mekanisme yang saling berhubungan. Pertama, identitas diterjemahkan ke dalam bahasa percakapan melalui penggunaan bahasa Jawa, bahasa Indonesia informal, campur kode, dan permainan kata. Kedua, identitas ditempatkan dalam dunia sosial yang dapat dikenali melalui representasi pesantren, figur keagamaan, ritual komunal, simbol budaya, dan kehidupan di kampung. Ketiga, akun membentuk habitus Nahdliyin yang diasosiasikan dengan kesederhanaan, rasa syukur, kebersamaan, sikap santai, dan humor. Ketiga mekanisme tersebut menunjukkan bahwa identitas organisasi keagamaan di media sosial dapat dipertahankan bukan hanya melalui doktrin dan komunikasi resmi, tetapi juga melalui penerjemahan tradisi ke dalam bahasa, simbol, praktik, dan afeksi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam representasi @NUgarislucu, menjadi Nahdliyin ditampilkan sebagai pengalaman kultural dan religius yang dijalani, bukan semata-mata sebagai afiliasi organisasi.

Temuan penelitian ini dibatasi oleh penggunaan satu akun sebagai sumber data utama, sedangkan @NUgarislucu merupakan akun hiburan informal dan bukan representasi resmi PBNU. Dataset juga tidak selalu memuat tweet induk, seluruh rangkaian percakapan, dan komentar pengikut secara lengkap. Oleh karena itu, jumlah komentar, tanda suka, dan *retweet* tidak dapat digunakan untuk menentukan persetujuan atau cara audiens menafsirkan unggahan tersebut. Temuan penelitian ini menjelaskan konstruksi dan representasi identitas yang diproduksi oleh akun, bukan identitas seluruh warga Nahdliyin. Penelitian selanjutnya dapat menganalisis isi komentar pengikut, membandingkan beberapa akun humor yang berafiliasi secara simbolis dengan organisasi keagamaan yang berbeda, serta melakukan wawancara dengan administrator dan audiens untuk memahami proses produksi konten, penerimaan humor, dan negosiasi identitas secara lebih menyeluruh.

Referensi

Abanoz, E. (2022). The reactions to muslim identity building through social media: user comments on YouTube street interview videos. *Religions*, 13(6), 498–514. <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13060498>

- Borowik, C. (2018). From Radical Communalism to Virtual Community. *Nova Religio*, 22(1), 59–86. <https://doi.org/10.1525/nr.2018.22.1.59>
- Brubaker, P., Boyle, K., & Stephan, D. (2017). The Shared Cultural Experience: A Comparison of Religious Memes Created by The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Religious Media, and Church Members. *Journal of Media and Religion*, 16(2), 67–79. <https://doi.org/10.1080/15348423.2017.1311127>
- Brubaker, P. J., & Haigh, M. M. (2017). The Religious Facebook Experience: Uses and Gratifications of Faith-Based Content. *Social Media + Society*, 3(2), 1–11. <https://doi.org/10.1177/2056305117703723>
- Budiatri, A. P. (2025). Dynamic Tolerance: Tolerance within Nahdlatul Ulama and Nahdliyin in Indonesia. *TRaNS: Trans -Regional and -National Studies of Southeast Asia*, 13(2), 247–263. <https://doi.org/10.1017/trn.2025.2>
- Fealy, G. (2008). The political contingency of reformmindedness in Indonesia's Nahdlatul Ulama: Interest politics and the Khittah. In A. Reid & M. Gilsenan (Eds.), *Islamic legitimacy in a plural Asia* (pp. 154–166). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203933404-16>
- Fealy, G., & White, S. (Eds.). (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies. <https://doi.org/10.1355/9789812308528>
- Grundlingh, L. (2018). Memes as speech acts. *Social Semiotics*, 28(2), 147–168. <https://doi.org/10.1080/10350330.2017.1303020>
- Houck, A. (2016). Holiness and humour. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 72(4), a3464. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3464>
- Kress, G., & van Leeuwen, T. (2020). *Reading Images*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003099857>
- Marijan, K., Rachman, R. F., Wibisono, R. B., & Suwarko, A. (2025). WHO OWNS NAHDLIYYIN? A Discourse Analysis of Islamic Identity in Social Media during the 2024 Indonesia Presidential Elections. *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, 19(2), 418. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2025.19.2.418-447>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion*. Oxford University Press.

- <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
- Meyer, J. C. (2000). Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication. *Communication Theory*, 10(3), 310–331. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2000.tb00194.x>
- Oyebode, O. O., & Unuabonah, F. O. (2022). “Noah’s Family Was on Lockdown”: Multimodal Metaphors in Religious Coronavirus-Related Internet Memes in the Nigerian WhatsApp Space. *Metaphor and Symbol*, 37(4), 287–302. <https://doi.org/10.1080/10926488.2021.2006044>
- Peterson, K. M. (2020). Pushing boundaries and blurring categories in digital media and religion research. *Sociology Compass*, 14(3). <https://doi.org/10.1111/soc4.12769>
- Pribadi, Y. (2013). Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture. *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 51(1), 1–32. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.1-32>
- Primiano, L. N. (1995). Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore*, 54(1), 37–56.
- Radde-Antweiler, K. (2018). Religion as Communicative Figurations – Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization. In K. Radde-Antweiler & X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia* (pp. 209–223). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315170275-18>
- Sbardelotto, M. (2019). Diversidade Católica” case: Relations and tensions between homoaffectivity and religiosity in digital circulation. *SSACHESS—Journal for Communication Studies*, 12(2), 165–185.
- Schreier, M. (2012). *Qualitative Content Analysis in Practice*. SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781529682571>
- Staehle, H. (2020). Russian Orthodox Clergy and Laity Challenging Institutional Religious Authority Online the Case of Ahilla.ru. *Entangled Religions*, 11(3). <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8445>
- Zaid, B., Fedtke, J., Shin, D. D., El Kadoussi, A., & Ibahrine, M. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions*, 13(4), 335.

<https://doi.org/10.3390/rel13040335>