



The Golden Research

Universitas Hindu Indonesia
2006-2012



Universitas Hindu Indonesia

Tim Penyusun :

Penasehat

Dr. Drs. Ida Bagus Dharmika, MA
(Rektor)

Pengarah

Dr. Drs. I Wayan Winaja, M.Si
(WR I)
Dr. A.A Ngurah Gede Sadiartha, SE., MM
(WR II)
Drs. Ida Bagus Made Merta, M.Si
(WR III)

Penanggungjawab

Dr. Ir. E. Dewi Yuliana, M.Si
(Ketua Lembaga Penelitian)

Ketua Pelaksana

Drs. I Wayan Watra, M.Si

Sekretaris Pelaksana

I Ketut Winantra, S.Si., M.Pd.H

Editor

Dr. Ir. E. Dewi Yuliana, M.Si

Tata Usaha dan Distribusi

Sujianto, S.Ag
Agus Hendra Pradita, S.Kom
A.A Anik Prabhandari

ISBN : 978-602-9138-66-5

Sambutan Ketua Lembaga Penelitian Universitas Hindu Hindonesia

Berdasarkan Undang-undang No. 20 pasal 20 Tahun 2003, tentang sistem Pendidikan Nasional, dengan tegas menyatakan bahwa perguruan tinggi berkewajiban menyelenggarakan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat, di samping melaksanakan pendidikan dan pengajaran yang merupakan Tri Dharma Perguruan Tinggi. Untuk mengantisipasi hal tersebut, Lembaga Penelitian Universitas Hindu Indonesia berupaya meningkatkan kualitas penelitian para dosen agar mempunyai kompetensi dalam menyusun proposal, melaksanakan penelitian, mendesiminasikan hasil penelitian dan pada akhirnya menghasilkan berbagai bentuk kekayaan intelektual.

Berkenan dengan hal di atas dan dalam rangka memperingati jubelium emas (ulang tahun yang ke-50) Universitas Hindu Indonesia, maka Lembaga Penelitian Universitas Hindu Indonesia menerbitkan buku "*The Golden Research Universitas Hindu Indonesia 2006-2012*". Penerbitan buku ini bertujuan untuk merefleksikan, mensosialisasikan dan sekaligus mendistribusikan beberapa hasil penelitian yang telah dihasilkan oleh dosen di lingkungan Universitas Hindu Indonesia dalam kurun waktu tahun 2006 – 2012.

Melalui kesempatan ini, kami menyampaikan terimakasih dan penghargaan yang tulus kepada kontributor naskah, kepada semua pihak, atas partisipasi dan kerjasamanya sehingga penerbitan buku ini dapat dilaksanakan. Kami juga mohon maaf atas segala kekurangan dan hal-hal yang tidak berkenan, semoga beberapa hasil penelitian dalam buku ini, dapat bermanfaat bagi semua pihak yang berkepentingan.

Denpasar, Agustus 2013
Ketua Lembaga Penelitian
Universitas Hindu Indonesia

Dr. Ir. E. Dewi Yuliana, M.Si
NIP. 19660717199220201

Daftar Isi

Ida Bagus Dharmika. Awig-Awig Desa Adat di Tengah Politik Sentralisasi Kehutanan.....	1 - 7
I Wayan Suka Yasa. Estetika Hindu : Rasa Sebagai Taksu Seni Sastra.....	8 - 24
I Gusti Bagus Wirawan. Bentuk dan Makna Dharmawacana Pengendalian Diri Ida Pedanda Gde Made Gunung di Poltabes Denpasar.....	25 - 49
Ida Ayu Komang Arniati. Etika Pembebasan Dalam Agama Hindu.....	50 - 62
I Wayan Suka Yasa, I Gusti Bagus Wirawan, I Nyoman Prastika. Laku Yoga Seorang Balian : Kajian Usada Budha Kecapi.....	63 - 78
I Putu Sastra Wibawa. Dialektika Penormaan Ajaran Agama Hindu dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 16 Tahun 2009.....	79 - 94
I Wayan Suka Yasa. Proses Kreatif Sang Kawi-Wiku : Perampok Menjadi Bhagawan	95 - 101
Ni Putu Suwardani. Andragogi Hindu (Studi Kasus pada Pasramaan Darma Wasitha Mas Ubud).....	102 - 116
I Nyoman Raka. Studi Kritis Wacana Konversi Agama di Banjar Pakuseba. Desa Taro Kecamatan Tegallalang Kabupaten Gianyar.....	117 - 129
Ni Wayan Karmini. Optimalisasi Pengembangan Obyek Wisata Pura Desa Batuan Berbasis Adat	130 - 135
I Wayan Suija. Hubungan Antara Iklim Organisasi Sekolah, Profesionalisme Guru dan Sikap Guru Terhadap Profesinya dengan Kinerja Guru Agama Hindu di SMA Negeri Provinsi Nusa Tenggara Barat.....	136 - 143
I Gusti Ayu Suasthi Pengaruh Persepsi Mengenai Tri Hita Karana dan Nilai Budaya Terhadap Perilaku Berwawasan Lingkungan pada Mahasiswa Fakultas Ilmu Agama UNHI Denpasar.....	144 - 152
I Gusti Ketut Widana. Fenomena Penggunaan Banten Siap Saji di Kalangan Umat Hindu.....	153 - 168
I Nyoman Winyana. Kreativitas dan Nilai Pendidikan Dalam Seni Balaganjur Studi Kasus pada Tradisi Ngunye di Desa Mas.....	169 - 178
I Gusti Ketut Widana. Fenomena Penampilan Selebritis Umat Hindu pada Upacara Persembahyangan di Pura Agung Jagatnatha Denpasar.....	179 - 198

Ida Bagus Oka (Ida Pedanda Gede Wayahan Keniten). Karya Sastra Dwidjendra Tatwa : Kajian Pengetahuan Jatidiri dan Spiritualitas.....	199 - 208
E. Dewi Yuliana. Transformasi Pertanian Dalam Hegemoni Kebijakan Politik.....	209 - 220
I Gede Ketut Adiputra, AA. Km. Suardana, I Made Sumarya, Israil Sitepu, Putu Sudiartawan. Perubahan Biosintesis Sukrosa Sebelum Pertumbuhan Kuncup Ketiak Pada Panili (<i>Vanilla planifolia</i>).....	221 - 229
I Nyoman Arsana. Uji Anti radikal Bebas Ekstrak Methanol dan Kulit Buah Manggis (<i>Garcinia mangostana</i> L.)	230 - 235
I Wayan Suarda. Upaya Meningkatkan Kompetensi Guru Dalam Menyusun Rencana Pelaksanaan Pembelajaran Melalui Penerapan Pendekatan Supervisi Klinis Pada SMP Sila Dharma Denpasar.....	236 - 243
I Gusti Ayu Ari Agung. Penatalaksanaan <i>Food Combining</i> Buah-Buahan Segar Kearifan Lokal Bali Dalam Penanggulangan Penyakit Degeneratif Secara Komprehensif dan Uji Tingkat Kesukaan Konsumen (Perspektif Kesehatan <i>Ayurveda</i>).....	244 - 256
I Wayan Winaja. Wacana Etika Pemimpin Dalam Teologi Hindu : Kajian Wayang Kulit Bali.....	257 - 268
IA. Putu Sri Mahapatni, Made Novia Indriani, I Nyoman Suta Widnyana. Pencantuman Keselamatan dan Kesehatan Kerja (K3) Pada Kontrak Oleh Owner dan Konsultan Perencana Pada Proyek Konstruksi di Kabupaten Badung.....	269 - 285
IGNB. Catrawedarma, I Gst. Oeidyana, IA. P. Sri Mahapatni, Mulya Juarsa. Analysis Of Profile and Distribution Velocities Of Water Trough Sudden Contraction Using Computational Fluid Dynamics.....	286 - 291
I Wayan Budi Utama. Filantropi Hindu : Antara Ortodoksi dan Ortopraksis.....	292 - 315
I Wayan Sukarma. Brahmawidya dan Humanisme Dalam Bhagawadgita: Menuju Teologi Humanitas.....	316 - 333
I Wayan Budi Utama. Kontestasi Agama Lokal Dengan Agama Hindu di Desa Cempaga Buleleng Bali.....	334 - 352

KONTESTASI AGAMA LOKAL DENGAN AGAMA HINDU DI DESA CEMPAGA BULELENG BALI

I Wayan Budi Utama
Fakultas Pascasarjana, Universitas Hindu Indonesia
Email : budi_utama2001@yahoo.com

ABSTRAK

Penelitian ini dilatari oleh keinginan yang kuat untuk menemukan jawaban dari situasi budaya yaitu *seni balaganjur* dalam tradisi *ngunye* di Desa Mas. Bagaimana hal itu masih dapat dipertahankan sampai kini belum ada penelitiannya.

Pendekatan yang digunakan di dalam penelitian ini adalah melalui pendekatan ilmu seni dan juga ilmu budaya agar dapat mengurai mengenai bentuk, fungsi yang bermuara pada perubahan dan pergeseran nilai serta bagaimana makna simbolik yang terkandung di dalamnya.

Penelitian ini adalah penelitian lapangan yang bersifat kualitatif deskriptif di mana metode yang dikembangkan ditekankan pada data primer melalui observasi di samping juga data *sekunder* yang bersumber di lapangan dan pada pusat informasi tersimpan.

Temuan yang diperoleh dari penelitian ini diharap mampu menjawab persoalan bentuk seni *balaganjur* dan hubungannya dengan tradisi *ngunye* yang terjadi di desa Mas, fungsi yang mengarah pada perubahan menuju keharmonisan dan makna yang terkandung di dalamnya.

Kata Kunci: Kreativitas, *balaganjur*, *ngunye*, Desa Mas.

1. PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Penduduk yang menempati Pulau Bali, sejak zaman prasejarah telah memiliki pengetahuan dan pemahaman yang cukup tinggi tentang adanya 'dunia lain' di luar dunianya sendiri yang diyakini dapat memberikan pengaruh terhadap kehidupannya. Dapat dikatakan bahwa masyarakat yang hidup di pulau ini sejak zaman prasejarah telah mengenal agama¹. Meskipun istilah ini berasal dari bahasa Sanskerta yang masuk ke Indonesia pada zaman belakangan namun benih-benih

keagamaan telah berkembang subur dalam masyarakat, jauh sebelum masuknya pengaruh Hindu (Sutaba, 1980: 21; Ardana, 1986: 74; Utama, 2005: 42). Bukti-bukti yang menunjukkan bahwa pada masa prasejarah masyarakat Bali telah menganut sistem kepercayaan (agama lokal) adalah (1) Kepercayaan tentang gunung dan laut sebagai alam roh; (2) Kepercayaan adanya alam nyata dan tidak nyata; (3) Adanya kepercayaan bahwa setelah mati, ada kehidupan lain dan akan menjelma kembali; (4) Adanya kepercayaan terhadap roh nenek moyang atau leluhur yang dapat dimintai pertolongan (Sutaba, 1980 : 30-

1 Kata ini memang berasal dari bahasa Sanskerta yang berarti doktrin atau aturan tradisional yang suci (lihat Zoetmulder, 2000:12). Agama juga berarti datang mendekat. Dalam ajaran agama Hindu dikenal *tripramana*, yaitu *anumana*, *pratyaksa*, dan *agama*. Agama dalam hal ini berarti pengetahuan yang diajarkan oleh guru (Sura dkk., 2002:1)

32; Pemda Bali, 1985 / 1986: 52-53; Ardana, 1986: 75-76). Hal ini berkembang terus hingga masuknya agama Hindu.

Masuknya pengaruh Hindu di Bali tidak terjadi dalam kurun waktu tertentu serta tidak memberikan pengaruh secara merata pada masyarakat Bali. Akibatnya muncul klasifikasi masyarakat berdasarkan kuat lemahnya pengaruh Hindu yang diterima. Menurut Bagus perbedaan pengaruh dari kebudayaan Jawa Hindu di berbagai daerah di Bali dalam zaman Majapahit, menyebabkan adanya dua bentuk masyarakat di Bali yaitu masyarakat Bali Aga dan Bali Majapahit (*wong Majapahit*). Masyarakat Bali Aga sedikit sekali mendapat pengaruh kebudayaan Jawa Hindu dari Majapahit dan memiliki struktur tersendiri. Orang-orang Bali Aga pada umumnya mendiami desa-desa di daerah pegunungan seperti Sembiran, Sidatapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, di Kabupaten Buleleng dan Tenganan Pegringsingan di Kabupaten Karangasem (Bagus, 2004:286 ; Triguna, 1986 : 2 ; Putrawan, 2008: 20-21). Masyarakat Bali Aga memiliki varian agama Hindu berbeda dibandingkan dengan agama Hindu yang tersebar luas di Bali atau agama Hindu *mainstream* ². Mereka memiliki tempat pemujaan yang terletak di bagian hulu bangunan rumah yang disebut *saka roras*. Rumah ini memiliki multi fungsi, selain sebagai tempat tidur, juga sebagai tempat memasak dan juga tempat pemujaan.

Sejak diterimanya agama Hindu sebagai agama resmi di Indonesia, maka dimulailah proses regulasi agama Hindu melalui aparatus negara baik Departemen Agama maupun Parisada Hindu Dharma Indonesia. Proses ini juga dialami oleh

masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Kabupaten Buleleng. Indoktrinasi agama Hindu melalui lembaga Parisada dan regulasi agama pada masa pemerintahan Orde Baru telah menimbulkan berbagai respons dalam masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Kabupaten Buleleng. Dengan kata lain bahwa telah terjadi kontestasi agama dan kebudayaan pada masyarakat Bali Aga di desa Cempaga Buleleng akibat indoktrinasi dan regulasi agama Hindu, dengan segala kemungkinan dampak yang ditimbulkannya sebagai akibat penyeragaman-penyseragaman yang dilakukan.

1.2 Rumusan Masalah

Pokok permasalahan yang ingin dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimanakah respons masyarakat masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Buleleng terhadap regulasi negara di bidang agama.

1.3 Tujuan Penelitian

- a. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan mendeskripsikan respons masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Buleleng terhadap regulasi negara di bidang agama.
- b. Penelitian ini juga dimaksudkan untuk mengetahui kekenyalan budaya yang dimiliki masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Buleleng dalam beradaptasi dengan budaya dominan.

2. PEMBAHASAN

Secara teoretis hubungan antara agama dan negara umumnya dipengaruhi oleh dua dimensi. *Pertama*, lebih berkaitan dengan dimensi internal agama, artinya seberapa jauh agama dianggap menyedia-

2 Istilah ini digunakan untuk membedakan antara agama Hindu "arus utama" dan agama Hindu yang berkembang dalam masyarakat Bali Aga sebagai varian Hindu di Bali. *Mainstream* digunakan untuk menyebut memposisikan agama Hindu yang diakui negara dibandingkan dengan sistem kepercayaan yang berkembang pada masyarakat lokal (Jamil, 2008: 184)

kan cetak biru (*blueprint*) yang mengatur seluruh tata kehidupan termasuk relasi antara agama dan politik; ataukah sebaliknya, agama dipandang sebagai wilayah *private* yang tidak ada sangkut pautnya dengan urusan penyelenggaraan negara. *Kedua*, dimensi eksternal yang lebih berkaitan dengan pemahaman penyelenggara negara terhadap nilai-nilai agama. Apakah agama dipahami sebagai wilayah yang steril sehingga tidak ada sangkut pautnya dengan negara, sebagaimana lazimnya diamut oleh teori modernisasi yang menggunakan prinsip sekularisasi. Dalam hal ini agama sedapat mungkin harus diajuhkan dari relasinya dengan negara dan wilayah *publik*. Bentuk empiriknya, seberapa jauh pemerintah sebagai penyelenggara negara memberikan ruang pada aktualisasi ideologi keagamaan, baik dalam bentuk partai politik maupun dalam meletakkan hukum agama sebagai hukum positif (Saidi, 2004:3).

Berangkat dari teori tersebut menurut Saidi (2004:4) agama Hindu mendasarkan sistem religio-politik tradisional yang ada pada teori tentang susunan masyarakat yang bersifat sakral. Dengan wataknya yang historis, Hindu mudah menerima sekularisasi, tetapi dengan wataknya yang organik, ia akan tetap mempertahankan *hasta*. Kuatnya orientasi filsafat relativisme membuat agama Hindu tidak mampu menciptakan ideologi. Sebaliknya, sikapnya yang mudah melakukan adaptasi, membuat agama ini relatif tidak problematik dalam menghadapi setiap perubahan yang ditawarkan termasuk dalam hubungan dengan negara. Intervensi negara dengan program modernisasi (termasuk dalam bidang agama) dengan membawa ide-ide *kesejagatan/universalisme* lewat aparatusnya, dalam pandangan Trijono telah menimbulkan berbagai respons dari masyarakat lokal. Paling tidak teridenti-

fikasi empat respon sebagai kutipan berikut.

The response of local ethnic communities to globalisation takes various forms of social movements. There are at least four forms of responses can be identified : (1) accomodation; (2) revitalization; (3) revivalization; (4) resistence. Accomodation occurs as long as local ethnic and religious communities accept the globalization, enter or more extremely absorbed into global dynamic, and practice the cultural and economic system of capitalism in their daily life. Revitalization happens when local religious and ethnic communities use the elements of modernization and capitalism to reinforce and revitalize their culture and identities. Revivalization of certain ethnic and religious groups emerges as far as local religious and ethnic community oppose the globalisation by reinforcing their ethnic and religious traditions. Finally, resistence is a form of total refusal and opposition of local ethnic and religious communities to modernization and the penetration of capitalism mode of production (Trijono, 2004:35).

Berangkat dari pandangan tersebut di atas khususnya pada pemikiran pertama (Saidi, 2004:3) bahwasanya, apabila agama memberikan cetak biru pada masyarakat, serta respons yang diberikan ketika masuknya ajaran Hindu Universal yang merupakan indoktrinasi agama negara, maka untuk kasus masyarakat Bali Aga yang masih kuat berpegang pada tradisi, peran agama masih sangat kuat dalam mempengaruhi masyarakat. Masuknya agama resmi melalui aparatus negara, baik berupa institusi seperti Parisada maupun keputusan-keputusan yang bersifat mengikat yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga keagamaan mendapat respons yang tidak seragam dari masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Buleleng. Respon-

respon yang diberikan oleh masyarakat Bali Aga adalah sebagai berikut.

2.1 Akomodatif

Munculnya tokoh-tokoh muda terdidik, seperti I Putu Mertha dan I Putu Mustika, serta I Wayan Cuda dari Desa Cempaga Buleleng yang gencar mengikuti kegiatan-kegiatan pelatihan dan diskusi keagamaan yang dilaksanakan oleh tokoh-tokoh Hindu di kota Singaraja pada paruh terakhir tahun 1960an, tepatnya tahun 1968 telah mendorong ketiganya untuk melakukan pembaharuan di Desa Cempaga terkait dengan masalah keberagaman masyarakat Desa Cempaga. Mulai sekitar tahun 1968 terbentuklah Lembaga Desa Adat yang dipimpin oleh seorang Kepala Desa. Pada waktu itu yang ditetapkan sebagai Prebeker adalah I Putu Mustika dengan sekretarisnya yang dijabat oleh I Wayan Cuda, sementara itu, I Putu Mertha melalui upacara *Nunyang*³ dipilih sebagai *Pamangku*. Istilah *Pamangku* sebelumnya tidak dikenal dalam tataran masyarakat Desa Cempaga. Penetapan seorang *Pamangku* sebagai rohaniwan Hindu menjadi salah satu bentuk indoktrinasi ajaran agama Hindu terhadap tatanan masyarakat Bali Aga yang dilakukan oleh Parisada Hindu Dharma bekerja sama dengan Pemerintah daerah Bali melalui sebuah Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir Terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu (Pemda Tingkat I Bali, 2003:15).

Ini berarti istilah *pamangku* merupakan konsep baru bagi masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga. Mengingat sebelum masuknya istilah *Pamangku* di Desa Cempaga, segala bentuk ritual dipimpin oleh seorang *Balian Desa* yang dijabat oleh seorang perempuan. Sebelum

dilakukan upacara *Nunyang* untuk pemilihan *Pamangku*, *Balian Desa* pada waktu itu dijabat oleh seorang perempuan bernama Dadong Kadjeng.

"Sadurunge wenten pamangku, upakara duwene kemargiang oleh Jero Balian Desa istri, sane mapesengan Dadong Kadjeng" (I Putu Mangku, wawancara tgl 27 Oktober 2009).

Artinya, Sebelum dikenal adanya *Pamangku*, upacara keagamaan dipimpin oleh Jero Balian Desa perempuan, yang bernama Dadong Kajeng "

Dengan demikian boleh dikatakan telah terjadi perubahan yang sangat signifikan dalam sistem kepemimpinan keagamaan di Desa Cempaga pada masa akhir tahun 1960-an sampai dengan awal tahun 1970-an. Perubahan dimaksud mengindikasikan telah terjadi pergantian sistem kepemimpinan agama matrilineal menjadi kepemimpinan agama patrilineal.

Bila merujuk pada pendapat Arivia (2009:14-16) pada awalnya di zaman prasejarah, konon diyakini Tuhan adalah perempuan. Tuhan perempuan ini sungguh menarik, terdapat nama-nama seperti Isis, Aphrodite, Ishtar, Juno, Demeter, dan sebagainya yang eksistensi mereka mendunia dari Rusia hingga Cina, Eropa, Indonesia, dan Afrika juga Australia. Tuhan perempuan selama ribuan tahun menjadi acuan yang tidak tergoyahkan. Tuhan Isis meletakkan dasar-dasar hukum, mengukuhkan kekuasaan perempuan yang memiliki kemampuan, bahkan untuk memisahkan mana yang disebut surga dan mana yang disebut dunia. Ia mengatur

3 *Nunyang*, mungkin berasal dari kata *nuwunang hyang* atau *nuwur hyang*, yang artinya memohon agar Bhatara/i Dewa *sungsungan* Desa berkenan turun serta menunjuk seseorang untuk menjadi *pamangku*. Upacara ini dilakukan di Pura Desa Bale Agung.

secukupnya termasuk bulan dan matahari, juga termasuk lagi-laki dan tidak ada yang mampu membantah. Singkatnya perempuan adalah segalanya. Pada perjalanan sejarah selanjutnya, para Tuhan perempuan direduksi keberadaannya menjadi Dewi yang dimasukkan dalam kategori mitos. Perempuan dianggap tidak lagi memiliki kualitas kesakralan atau kenabian atau memiliki pengetahuan superior atau kekuasaan apapun. Kondisi seperti ini adalah yang terjadi pada masyarakat Desa Cempaga pada sekitar tahun 1968. Pada masa sebelumnya peran *Balian Desa* yang perempuan masih sangat dominan di tengah-tengah sistem masyarakatnya yang egaliter. Perempuan sebagai simbol sakti atau *pradhana* (*pradhana* simbol bentuk jasmaniah, aktivitas, dan agresivitas) sebagai bentuk komplementer dari laki-laki atau *purusa* (*purusa* simbol batiniah, kepasifan).

Berangkat dari paparan di atas dapat diasumsikan bahwa hadirnya seorang *Balian Desa* yang dijabat oleh seorang perempuan di Desa Cempaga, boleh jadi adalah salah satu bentuk pengaruh ajaran Tantra (*Bhairawa*). Gayut dengan paparan tersebut di atas, Aveling (2001:xii-xiii) seorang ilmuwan dari La Trobe Melbourne Australia dalam analisisnya tentang sajak-sajak Sitor Simorang, menyatakan bahwa Tantrayana memberi warna yang sangat kuat terhadap religiusitas masyarakat Bali Aga.

Tantrayana sangat terkenal dengan ajaran Panca Ma, yaitu (1) *Matsya* makan ikan; (2) *Madya*, minum minuman keras; (3) *Mamsa*, makan daging; (4) *Mudra*, gerakan-gerakan tertentu; (5) *Maituna*, hubungan seks, sebagai media pemujaan. Tujuannya adalah untuk mendapatkan kekuatan, kekuasaan, dan kesaktian (pengetahuan) dari Dewi Parwati sebagai Sakti Sriwa (Surasmi, 2007: 51). Panca Ma ini menjelaskan bahwa aspek-aspek tantra

memang agak berlawanan dengan ajaran Hindu pada umumnya yang lebih bersifat asketis (Aveling, 2007:xiii). Bila pandangan ini dikaitkan dengan aktivitas ritual masyarakat Cempaga, sangat nyata bahwa unsur-unsur *tantra* tampak dominan pada waktu upacara Sabha Kuningan.

Upacara ini diawali dengan perburuan untuk mendapatkan binatang korban (walaupun saat ini sudah tidak pernah didapatkan lagi kijang untuk kepentingan ritual, tetapi ritual perburuan binatang tersebut tetap dilakukan) yang akan digunakan untuk pesta dan ritual, minuman *tuak jaka* (sadapan dari pohon aren), sampai kepada berbagai jenis tari-tarian, yang akhirnya mengantarkan mereka menjadi *trance*. Ini semuanya sangat dekat ajaran *panca Ma* dalam ritual Tantra. Pada saat *trance* massal ini kebanyakan mereka yang terlibat adalah kaum perempuan. Mereka melakukan gerakan-gerakan yang kadang terlihat lucu dan aneh, namun penuh dengan nuansa religius magis.

Ketika I Putu Mertha sudah menjadi *Pamongku Desa* maka dia merasa memiliki otoritas untuk melakukan pembenahan-pembenahan dalam bidang agama. Modal simbolik yang dimilikinya ditambah dengan modal kultural, dan modal sosial sebagai hasil aktivitasnya mengikuti kegiatan-kegiatan diskusi agama (yang bersangkutan di akhir tahun enam puluhan juga adalah salah satu pimpinan Golkar di Desa Cempaga) sangat mendukung dan memberinya peluang yang cukup besar untuk menerapkan ajaran-ajaran agama yang diperolehnya (agama Hindu Nagari/Hindu *mainstream*) untuk diterapkan di desanya. Mulailah muncul bangunan-bangunan suci seperti *Meru*, *Manjangan Saluang*, dan *Padmasana* pada tempat-tempat pemujaan kelompok *dadia*⁴. Identitas penting lainnya yang menandai

⁴ *Dadia* adalah tempat suci untuk kelompok klen tertentu.

suatu bangunan suci kelompok *dadia* adalah adanya bangunan *Gedong Ibu*.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa bentuk-bentuk bangunan seperti *Padmasana* yang sering disebut dengan *Surya*, *Meru*, dan *Gedong Ibu* adalah bentuk-bentuk bangunan yang diakomodasi oleh masyarakat Desa Cempaga dari agama Hindu *mainstream* (agama Hindu Nagari⁵). Hal ini akan terlihat jelas dari bentuk-bentuk bangunan yang terdapat pada sanggah *dadia* dari kelompok *klen* yang ada di Desa Cempaga. Bangunan-bangunan yang telah direnovasi saat ini telah dilengkapi dengan bangunan-bangunan yang merupakan hasil akomodasi dari bangunan-bangunan yang selama ini menjadi identitas masyarakat Hindu Nagari.

Berdasarkan paparan tersebut dapat dideskripsikan tentang perkembangan tempat pemujaan keluarga pada masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga sebagai berikut. Pada awalnya masyarakat itu menempatkan tempat pemujaan mereka di dalam kamar atau di bagian hulu dari *Bale Saka Roras*⁶. Perkembangan selanjutnya mereka membuat bangunan suci dengan menggunakan cabang pohon *dapdap* atau dikenal dengan istilah *turus lumbang*, yang terdiri atas *Bangunan Rong Tiga*, *Taksu*, dan *Panghurah*. Setelah munculnya *dadia-dadia* dari beberapa *klen* mulailah terjadi pengadopsian bentuk-bentuk bangunan berupa *Padmasana*, *Meru*, *Gedong Ibu* yang diakomodasi dari ajaran-ajaran Hindu *mainstream*.

Tindakan akomodatif lainnya yang dilakukan oleh masyarakat Desa Cempaga adalah pelaksanaan upacara *Nyegara Gunung* yang dilakukan setelah upacara kematian. Dalam sistem keagamaan masyarakat Desa Cempaga tidak dikenal

adanya sistem *pangabenan*. Jika ada salah seorang pendudukan yang meninggal dunia, mayat itu ditanam hanya dengan *banten nasi angkeb*. Keluarga yang ditinggalkan akan menjalani masa *sebel* selama 42 hari atau *a bulan pitung dina*. Pada hari ke 42 dari saat penanam mayat akan dilakukan upacara *matelah-telah* dengan maksud menyelesaikan masa *sebel*. Dalam upacara ini Jero Mangku/Balian Desa diundang untuk *muput* upacara. Pada saat itu Jero Mangku biasanya mengalami *trance* karena dimasuki oleh roh orang yang meninggal dunia. Sering terjadi dialog antara keluarga si mati dengan roh orang yang meninggal dunia melalui perantara *Balian Desa* menyangkut berbagai hal. Setelah upacara selesai maka keluarga dari orang yang meninggal dunia itu dianggap telah terbebas dari masa *sebel*, dan sudah boleh memasuki tempat-tempat suci di Desa Cempaga.

Apabila keluarga telah siap dan mampu secara finansial maka akan dilakukan upacara *Nyegara Gunung*, dengan cara *mamendak* (menjemput) roh-roh leluhur di Pura Labuhan Aji yang letaknya di Laut untuk kemudian dibawa ke tempat-tempat suci besar lainnya sesuai dengan keyakinan mereka serta terkait pula dengan klannya masing-masing. Selanjutnya *daksina palinggih* sebagai simbol sthana roh suci leluhur ditempatkan di *Palinggih Gedong Ibu* yang ada di *Pura Dadi*nya masing-masing. Upacara *Nyegara Gunung* ini pada umumnya dilakukan oleh masyarakat Hindu di Bali dataran (Bali Nagari) sebagai kelanjutan dari upacara *Ngaben*. Untuk saat ini upacara *pangabenan* di Desa Cempaga dilaksanakan secara bersama setiap 3 tahun sekali. Untuk di daerah Cempaga hal ini merupakan upacara yang boleh dikatakan

5 Nagari adalah istilah yang digunakan untuk menyebut masyarakat Hindu di Bali dataran.

6 *Bale Saka Roras* adalah bangunan tradisional di Desa Cempaga. Dalam bangunan ini terdapat tempat memasak, tempat tidur, sekaligus pula tersedia tempat pemujaan.

baru, yaitu sejak munculnya kelompok-kelompok *dadia*. Pada masa sebelumnya upacara ini belum dikenal, karena setelah upacara penguburan mayat dan dilanjutkan dengan upacara melepaskan masa *sebel* pada hari ke 42 dari upacara penguburan, segalanya sudah dianggap selesai.

Menurut Hertz (dalam Koentjaraningrat, 1987:70-72) kematian adalah suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial tertentu ke kedudukan sosial yang lain atau kedudukan sosial dalam dunia ini ke suatu kedudukan sosial dalam dunia makhluk halus. Dengan kata lain upacara kematian adalah inisiasi. Oleh karenanya ritual kematian paling tidak mengikuti lima tahapan sebagai berikut. (1) Peralihan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa krisis, suatu masa penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat; (2) Jenazah dan semua orang yang ada hubungan dekat dengan yang meninggal, dianggap mempunyai sifat keramat (*sacre*); (3) Perlahan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi tahap demi tahap, melalui serangkaian masa antara yang lama; (4) Upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap melepaskan si objek dari hubungan dengan masyarakatnya yang lama; tingkat mempersiapkan bagi kedudukannya yang baru; dan tingkat mengangkatnya ke dalam kedudukan yang baru; (5) Pada tingkatan persiapan dari masa inisiasi, si objek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib (Koentjaraningrat, 1987:71-72).

Tidak hanya bagi orang yang meninggal suatu upacara kematian itu merupakan suatu inisiasi, juga bagi kaum kerabatnya yang dekat. Dalam hal ini dikenal adanya masa *sebel* selama 42 hari,

dan masa ini berakhir setelah dilakukan upacara *matelah-telah*. Setelah itu mereka akan menunggu hasil keputusan desa untuk melaksanakan upacara *Ngaben* yang biasanya dilaksanakan di Desa Cempaga setiap 3 tahun sekali. Berkaitan dengan upacara *matelah-telah* dalam hubungannya dengan masa *sebel* ini *Jero Mangku/Balian Desa* menjelaskan sebagai berikut.

“42 hari masa *sebel* bagi keluarga yang anggotanya meninggal merupakan proses mental untuk menerima kenyataan bahwa saudaranya telah tiada, bukankah kehilangan merupakan kenyataan yang paling menyakitkan bagi setiap orang, apalagi kehilangan orang yang dikasihi yang selama hidupnya diajak bersama-sama memikirkan suka-duka kehidupan”.

Ungkapan tersebut sekurang-kurangnya hendak menyatakan bahwa setiap orang dalam masyarakat Desa Cempaga dipandang sebagai individu yang memiliki peran dan fungsi sosial yang penting. Oleh karena itu, bukalah hal mudah untuk menerima kehilangan seorang warga masyarakat sehingga kematian seorang individu dipandang menjadi peristiwa yang penting pula. Ini sebabnya upacara *pangabenan* dilaksanakan setiap tiga tahun sekali, yaitu sekurang-kurangnya dimaksudkan agar anggota keluarga yang ditinggalkan benar-benar telah melupakan yang telah meninggal. Kemudian, seluruh proses *pangabenan* ini diakhiri dengan upacara *nyegara-gunung* dan *ngaling-gihang daksina* sebagai stana roh leluhur di *dadia* masing-masing. Upacara *Nyegara Gunung* ini adalah bentuk-bentuk akomodatif dari masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga terhadap bentuk-bentuk upacara yang menjadi identitas dari masyarakat Hindu Nagari atau masyarakat Hindi di Bali Dataran. Munculnya gagasan ini juga

dirintis oleh *Jero Mangku/Balian Desa* ketika muncul kecenderungan masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga mulai mencari *soroh* dan membentuk *palinggih Ibu* sebagaimana disampaikan oleh I Made Juwika (wawancara tgl 15 Mei 2009).

2.2 Akulturatif

Menurut Redfield sebagaimana dikutip oleh Berry (1999:528) menyatakan sebagai berikut.

"akulturasi dipahami sebagai fenomena yang akan terjadi manakala kelompok-kelompok individu yang memiliki budaya berbeda terlibat dalam kontak secara langsung, disertai perubahan terus menerus sejalan pola-pola budaya asal dari kelompok budaya itu atau dari kedua kelompok itu. Akulturasi dibedakan dari perubahan budaya yang hanya merupakan salah satu aspeknya, dan asimilasi yang pada saat tertentu merupakan suatu fase akulturasi. Akulturasi juga dibedakan dari difusi yang pada saat yang sama berlangsung dalam semua contoh akulturasi, tidak hanya sebagai suatu fenomena yang kadang mengambil tempat tanpa tipe kontak antara orang yang dikhususkan dalam definisi di atas, tetapi juga membangun hanya satu aspek proses akulturasi".

Dari definisi akulturasi yang disampaikan di muka, kiranya dapat dipaparkan beberapa unsur kunci dalam akulturasi sebagai berikut. *Pertama*, ada kebutuhan melakukan kontak atau interaksi yang terus-menerus dan secara langsung antara budaya-budaya itu yang tentunya berlangsung dalam jangka waktu panjang. *Kedua*, akibat-akibatnya berupa beberapa perubahan dalam fenomena budaya atau psikologis di antara orang-orang dalam kontak, biasanya berlanjut ke generasi selanjutnya. *Ketiga*, dengan mengangkat kedua aspek tersebut secara bersama-sama, akan dapat dibedakan antara suatu proses dan kedudukan: ada aktivitas dinamis selama

dan sesudah kontak, dan ada suatu hasil proses yang mungkin relatif stabil. Keluaran ini boleh jadi mencakup tidak hanya perubahan-perubahan fenomena yang tampak, namun juga beberapa fenomena baru yang membawa proses interaksi budaya.

Kalau dilihat dari dasarnya setiap budaya dapat memengaruhi budaya lainnya secara timbal balik, tetapi dalam praktik, budaya yang satu cenderung menguasai budaya lain, dan akhirnya menggiring ke arah perbedaan antara "kelompok-kelompok dominan" dan "kelompok berakulturasi". Dalam kajian ini fokus perhatian lebih diarahkan kepada kelompok budaya yang menerima pengaruh yang lebih besar. Suatu akibat dari kontak dan pengaruh itu aspek-aspek kelompok yang berakulturasi menjadi tertransformasikan sedemikian rupa sehingga ciri-ciri budaya menjadi semacam nirdominan dari kelompok dominan. Dalam hal ini sejalan dengan pandangan Gramsci tentang hegemoni, kesepakatan mereka telah direbut melalui pertukaran sosial yang rasional sehingga kecil kemungkinannya terjadi penolakan dalam tingkat kesadaran. Mengingat tanpa disadari mereka telah masuk ke dalam struktur kekuasaan kelompok dominan sehingga mereka dengan suka rela menerima pengaruh kelompok hegemonik.

Kelompok dan individu tidak hanya akan bervariasi menurut keikutsertaan dan tanggapan mereka terhadap pengaruh akulturasi, beberapa ranah budaya dan perilaku boleh jadi akan bergeser tanpa perubahan yang dapat dibandingkan dalam ranah lain. Misalnya, sikap terhadap nilai teknologi tradisional mungkin berubah tanpa suatu perubahan sejajar dalam keyakinan dan perilaku yang diasosiasikan dengannya. Jadi, proses perubahan bersifat tidak menentu dan tidak berpengaruh pada semua fenomena budaya dan psikologis

dengan cara seragam (Berry, 1999:533). Artinya, dalam pergeseran sikap dan perilaku budaya terjadi secara acak tanpa mengikuti pola-pola perubahan tertentu sebagaimana lazimnya yang terjadi dalam perubahan kebudayaan dalam masyarakat modern. Misalnya, secara jelas kelihatan terdapat satu kelompok yang merasa nyaman dalam kondisi sekarang sehingga enggan mengikuti perubahan. Sebaliknya, terdapat kelompok lain karena merasa tidak nyaman dalam kondisi sekarang sehingga mengikuti perubahan, bahkan mengupayakan agar segera terjadi perubahan ke arah yang lebih produktif.

Paparan di atas sebenarnya ingin mempertegas bahwa sebuah stimulus tidak akan menimbulkan respons yang seragam dalam suatu masyarakat mengingat bahwa penangkapan dan pemahaman yang muncul dari masyarakat penerima stimulus dimaksud bisa berbeda satu sama lainnya. Perbedaan respons atas stimulus yang sama inilah yang dimaksudkan oleh Barker (2005:43; Ratna, 2004:19) sebagai resepsi diakronik. Perbedaan respons ini disebabkan oleh berbagai hal, antara lain sikap dan keyakinan, pengetahuan dan kebutuhan, serta lingkungan dan orientasi kehidupan. Dalam masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga menunjukkan bahwa konsep-konsep yang ditawarkan, baik oleh Parisada maupun pihak-pihak lainnya menyangkut sistem keyakinan diterima secara beragam dalam masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga. Namun demikian tentu saja terdapat beberapa hal yang diakomodasi dan disesuaikan dengan kondisi lokal, bahkan ada juga yang ditolak. Untuk hal-hal yang diakomodasi dan disesuaikan dengan budaya lokal menghasilkan model budaya baru sebagai hasil akulturasi budaya. Model-model budaya baru sebagai hasil akomodasi akulturatif yang terjadi di Desa Cempaga dapat diuraikan seperti berikut di bawah ini.

(a) Sumber Mata Air dan Pedanda

Di Desa Cempaga terdapat dua sumber mata air yang sangat erat kaitannya dengan sistem keagamaan masyarakatnya. Kedua mata air dimaksud adalah mata air di *Pura Buangga* dan mata air di *Kayehan Desa*. Air yang ada di *Kayehan Desa* untuk upacara *Manusa Yadnya* sedangkan air di *Pura Buangga* ini digunakan untuk kepentingan upacara *Dewa Yadnya*. Dengan kata lain bahwa untuk kegiatan upacara *Dewa Yadnya* maka penduduk memohon *tirta* di *Pura Buangga*. Belakangan mulailah masuk unsur *gria* di desa Cempaga sehingga beberapa penduduk jika melaksanakan upacara *Dewa Yadnya* juga memohon *tirta* dari *gria* di Banjar Buleleng. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh I Putu Mangku (wawancara tgl 12 Desember 2009) bahwa sebelumnya masyarakat menyelesaikan seluruh jenis upacara keagamaan hanya dengan *nunas tirta* di pura itu. Kemudian, setelah berkembangnya pengaruh Hindu Nagari sebagian masyarakat menyelesaikan upacara keagamaan dengan *nunas tirta* dan pamuput ke *gria*. Mengenai peranan *gria* ini juga diungkapkan oleh informan lainnya bahwa tidak semua warga Desa Cempaga meminta pamuput ke *gria* dalam melaksanakan upacara keagamaan.

“Nenten sami sametone driki nunas pamuput ke gria”

Artinya,

“Tidak semua anggota masyarakat Desa Cempaga memohon *tirta* ke *gria* manakala menyelesaikan upacara yadnya “ (I Made Wenten, wawancara tgl 24 September 2009).

Hubungan desa Cempaga dengan *Gria Banjar* sebenarnya sudah terjalin sejak lama. Orang-orang Bali Aga yang terdapat di desa-desa Sidatapa, Pedawa, Cempaga, Tigawasa, Munduk, Gesing, Gobleg,

Umajero merupakan pasukan handalan pada saat perang Banjar. Mereka dikenal sebagai pasukan berani mati yang disebut *pemating*. Tidak hanya dalam Perang Banjar, bahkan ketika kerajaan Gelgel menyerang Blambangan di bawah komando Patih Ularan, orang-orang Bali Aga diperkirakan sudah bertindak sebagai pasukan berani mati. Sampai saat ini sebuah *caratan* keramik yang dibawa dari Blambangan masih *disungsung* oleh keluarga I Wayan Suarta. Caratan ini biasanya digunakan untuk mengobati hewan ternak yang sakit (wawancara dengan Jero Balian Desa, 7 Desember 2009).

Namun hubungan tersebut menurut Sastrodiwiryo (2007:136) sebagai hubungan yang bersifat integrasi suprakomunitas tingkat desa. Integrasi ini terjadi melalui beberapa cara sebagai berikut. *Pertama*, hubungan-hubungan *siwa-sisya*. Para pengemban semangat keagamaan wilayah-wilayah Bali Aga, walaupun mereka masih terikat kuat dengan tradisi nenek moyang melalui penyembahan di *sangghah*, namun tetap memerlukan *tirta* dari Brahmana dari *gria* Banjar. *Kedua*, Di desa-desa kuno ini dahulu tidak dikenal *sangghah pamerajan rong telu* atau Kamulan Tiga Sakti yang dipengaruhi Hinduisme. Namun untuk wilayah-wilayah "Bali Dataran" seperti Kalianget, Patemon, Pengastulan, Umajero dan lain-lain di mana Siwaisme sudah jauh meresap, mereka memiliki tempat-tempat pemujaan untuk *Brahma*, *Wismu*, dan *Siwa* di samping juga tetap mempertahankan pemujaan para leluhur. Tempat pemujaan ini disebut *rong telu* atau *Kamulan Tiga Sakti*. *Ketiga*, Hubungan-hubungan *siwa-sisya* ini rupanya lebih mendapat tempat di kalangan masyarakat Bali Dataran, sedangkan pada masyarakat Bali Aga seperti Tigawasa, Pedawa, Sidetapa, dan Cempaga rupanya lebih terletak pada hubungan *kaula-gusti* dengan *Brahmana* dari *gria Banjar* yang

berpusat di *Gria Gede*. *Keempat*, keadaan ini terjadi selain karena luasnya pemilikan lahan sawah dan tegalan yang menjadi milik Brahmana Banjar, juga ikatan-ikatan *kaula-gusti* ini meliputi perlindungan dan pengayoman yang diberikan oleh *Manca Siwa Agung* di Banjar terhadap kemungkinan serangan intervensi kekuasaan lain ke wilayah Bali Aga. Para anggota masyarakat Bali Aga sekitar Banjar adalah petani penggarap yang setia dan rajin terhadap tuannya di *Gria Banjar*. Hal demikian ini menimbulkan hubungan kesetiaan yang ajeg sejak 1659 sampai dengan jatuhnya Banjar ke tangan Belanda pada tahun 1868 yang dikenal dengan peristiwa Perang Banjar.

Gayut dengan paparan di atas bila dikaitkan dengan kondisi nyata di Desa Cempaga menunjukkan bahwa hubungan masyarakat dengan *Gria* di Banjar memang lebih tampak sebagai warisan hubungan *kaula-gusti* bukan pola hubungan *siwa-sisya*. Dalam hubungan *siwa-sisya* lebih ditekankan kepada ketundukan *sisya* kepada *siwa* dalam bidang keagamaan. Namun demikian, dalam kegiatan-kegiatan ritual, betatapun besarnya kegiatan dimaksud seperti upacara *Muayon* dan *Sabha Kuningan*, hubungan dengan *Gria* Banjar hanya sebatas mohon *tirta* tanpa harus dihadiri oleh *Pedanda* dari *Gria* Banjar. Masyarakat Cempaga tetap mempertahankan tradisinya dengan menggunakan *tirta* dari mata air yang ada di Pura Buangga untuk upacara *Dewa Yadnya*. Beberapa dari mereka juga memohon *tirta Gria* bila melaksanakan upacara Dewa Yadnya pada *sangghah dadianya*. *Pamuput* upacaranya tetap dilakukan oleh *Jero Mangku Balian Desa*. Untuk kepentingan *Mamusa Yadnya* sumber mata air yang digunakan sebagai tempat untuk mohon *tirta pamuput* (*tirta* atau air suci untuk menyelesaikan upacara Manusa Yadnya) adalah *Kayehan Desa*. *Kayehan Desa* ini terletak di sebelah barat pusat Desa Cempaga.

Dengan demikian dapat dikatakan ada perpaduan dalam penggunaan *tirta* antara tradisi kecil yang berorientasi pada mata air *Pura Buangga* dan *Kayehan Desa* di satu sisi, dengan tradisi besar yang diwakili oleh *Gria Banjar* berupa *tirta* untuk kepentingan upacara *Dewa Yadnya* dan *Mamusa Yadnya* pada sisi lainnya.

(b) Galungan dan Kuningan

Setiap 210 hari sekali umat Hindu di Bali merayakan hari *Galungan*, tepatnya pada hari *Budha Kliwon Dungulan*. Perayaan *Galungan* mulai dari persiapan sampai dengan berakhirnya sebenarnya berjalan dalam kurun waktu yang cukup lama, yaitu mulai dari *Tumpek Wariga* sampai dengan *Budha Kliwon Pahang*. *Tumpek Wariga* atau 25 hari sebelum *Galungan* ditandai dengan upacara yang bermakna untuk 'mengingat' tumbuh-tumbuhan agar berbuah lebat yang akan digunakan untuk perayaan *Galungan*.

Dalam Himpunan Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir Terhadap Aspek-aspek Agama Hindu I – XV dijelaskan bahwa filsafat *Galungan* berpusat pada pergulatan *Dharma* melawan *A-Dharma* dengan kemenangan di pihak *Dharma* (1985,7). Hal ini rupanya terinspirasi dari adanya perayaan *Sradha Wijaya Dasami* di India. Berangkat dari kedua sumber tersebut di atas yang berasal dari kurun waktu yang jauh berbeda, secara semiotik perayaan *Galungan* di Bali tampaknya menunjukkan pergerakan dari tradisi agraris menuju tradisi metropolis.

Menurut Giddens (2005: 49) tradisi adalah sebuah orientasi ke masa lalu bahwa masa lalu memiliki pengaruh besar atau secara lebih akurat, tradisi dibuat memiliki pengaruh yang besar pada masa sekarang. Namun jelas dalam arti tertentu, tradisi adalah tentang masa depan, karena praktek-praktek yang telah mapan digunakan sebagai cara mengorganisasi waktu masa

depan. Masa depan dibentuk tanpa perlu menganggapnya sebagai wilayah yang terpisah dengan masa lalu. Pengulangan dalam sebuah hal yang perlu diteliti merentang untuk membalikkan masa depan ke masa lalu, di samping mengambil masa lalu untuk merekonstruksi masa depan. Tradisi selalu berubah-ubah, tetapi ada sesuatu tentang gagasan tradisi yang memiliki daya tahan jika bersifat tradisional, sebuah kepercayaan atau praktik yang memiliki integritas dan keberlanjutan, yang menentang desakan perubahan. Maka, integritas dan otentisitas sebuah tradisi memiliki arti lebih penting di dalam mendefinisikan sebuah tradisi dibandingkan dengan lamanya sebuah tradisi dapat bertahan.

Dari paparan tersebut kiranya dapat disepakati bahwa tradisi tidak statis, tetapi bersifat aktif serta selalu mengalami reinterpretasi sehingga dapat berubah dari waktu ke waktu. Kebenaran dalam sebuah tradisi bisa berarti sebuah kebenaran yang bersifat cair sesuai dengan konteks zaman. Dapat dikatakan bahwa pemaknaan sosial terhadap objek berasal dari makna yang diberikan padanya melalui interaksi. Interaksi atau dunia sosial didefinisikan sebagai suatu tatanan yang dirembukkan secara temporer; jelasnya ia harus dibangun kembali secara terus-menerus untuk menafsirkan dunia (Coulon, 2008:11). Gayut dengan hal ini Barthes sebagaimana dikutip Trifonas (2003:62) mengatakan bahwa makna-makna itu melayani kepentingan tertentu dari budaya yang berkuasa, yang memanfaatkan mitos untuk melakukan reproduksi kultural.

Perayaan *Galungan* pada tradisi agraris terkait erat dengan sistem keyakinan pada agama asli Bali yang belum begitu banyak mendapat pengaruh luar. Ciri-ciri agama asli itu adalah meliputi kegiatan sendiri, memiliki ajaran, kaidah, moral, upacara khusus serta pejabat-pejabat

tertentu untuk upacara dimaksud. Salah satu agama asli di Indonesia adalah agama Bali Aga (Subagya, 1981:31). Demikianlah perayaan *Gahungan* yang menjadi salah satu identitas kehinduan masyarakat Bali pada umumnya dan Desa Cempaga pada khususnya, saat ini dirayakan sebagai ruang dan waktu untuk mensyukuri karunia Ida Hyang Widhi Wasa dengan menghaturkan *banten* di Pura Desa dan selanjutnya dilakukan persembahyangan bersama.

“Persembahyangan bersama ini sebenarnya baru saja dimulai sekitar awal tahun 2000. Ada perkembangan secara evolutif dalam pelaksanaan *Gahungan* di Desa Cempaga. Sekitar tahun tujuh puluhan masyarakat merayakan *Gahungan* di *dadianya* masing-masing. Kegiatan pada masing-masing *dadia* ini memerlukan cukup banyak waktu karena pada tiap-tiap *dadia* biasanya *Balian Desa* selalu mengalami *trance*. Masyarakat baru akan merasa puas kalau pada saat perayaan mereka mendapat semacam petunjuk magis dari roh leluhur yang masuk pada *Balian Desa* pada saat *trance*. Jadi ada kombinasi antara magis dengan religi dalam perayaan *Gahungan*” (I Made Juwika, wawancara, tgl 25 Desember 2009)

Menurut Zoetmulder (1990:95) bahwa praktek-praktek religius dan magis sering berjalan bersama, tetapi biasanya dengan meningkatnya yang satu, akan melemahkan yang lainnya. Perayaan *Gahungan* dan *Kuningan* di Desa Cempaga tampaknya merupakan bentuk akulturatif antara tradisi yang mereka warisi dengan ajaran yang dianut dalam sistem yang berkembang pada masyarakat Hindu di Bali pada umumnya. Perayaan *Kuningan* pada masyarakat Bali Dataran (Bali Nagari) yang biasanya telah selesai menjelang tengah hari, justru menjadi saat untuk memulai *Sabha Kuningan* bagi masyarakat Desa Cempaga. Inilah sebuah perayaan

yang benar-benar meriah di Desa Cempaga. Mereka dengan penuh antusias mengikuti acara ini yang berlangsung sepanjang hari selama 3 hari. Suasana Negeri Teater yang digambarkan oleh Geertz (2000:21) benar-benar menjadi kenyataan di sini. Mereka melakukan pemujaan bersama, menari bersama, mereka juga yang menjadi penabuh dan penonton. Semua terlibat penuh dalam suasana kebersamaan, namun dalam struktur yang jelas berbeda.

(c) Nyepi Nasional dan Nyepi Adat

Hasil *Seminar Kesatuan Tafsir Terhadap Aspek-aspek Agama Hindu* (1985:10) menjelaskan bahwa hari *Nyepi* adalah pergantian tahun Saka. Di Indonesia perayaannya dilakukan secara nasional, baru diakui sebagai Hari Libur Nasional mulai tahun 1983 sesuai dengan Keputusan Presiden No. 3 Tahun 1983 (Titib, 1989/1990:14).

Parisada Hindu Dharma Indonesia melalui *Himpunan Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir Terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu* (1999/2000:12) menetapkan adanya 4 macam *Brata* (*Catur Brata*) hari Raya *Nyepi*, yaitu sebagai berikut. (1) *Amati Agni*. (2) *Amati Karya*. (3) *Amati Lalanguan*. (4) *Amati Lalungayan*. *Brata* yang merupakan inti dalam pelaksanaan hari Raya *Nyepi* adalah *Amati Agni* yang pada hakikatnya adalah mematikan nyala kobaran api indriya (nafsu). Dalam wujud nyata *amati agni* dilakukan dengan cara tidak menyalakan api selama sehari baik untuk memasak, penerangan, dan sebagainya.

Di Desa Cempaga sendiri di samping dilaksanakan *Nyepi Nasional* sesuai dengan ketetapan PHDI dan Pemerintah, juga dikenal *Nyepi Adat*, yang telah dilaksanakan secara turun-temurun. Secara teknis pelaksanaan seperti *melasti* dan berbagai *brata panyepian* sama seperti *Nyepi Nasional*. Hanya saja waktu

pelaksanaannya berdasarkan perhitungan *paruwukon*. Pelaksanaan *Nyepi Adat* ini dikaitkan dengan perayaan *Karya Ageng Muayon*. Dalam *awig-awig* Desa Cempaga disebutkan tentang perayaan *Nyepi Adat* sebagai berikut.

Pamargin karya nyepi punika dewasane sane yoga kamarginin, saking dina wukun Khurut, sampe wukun Tawolu, manging mangda nuju tilem, pananggal ping 12, ping 13, ping 14, wenang margini, taler mangda nuju beteng, ring purnamane wusan nyepi punika, yadyang tanggal ping 12, ping 13, ping 14 nuju beteng wenang karya ageng muayon.

Dari paparan tersebut tampak bahwa ada semacam bentuk akulturatif antara *Nyepi Adat* yang dilaksanakan oleh masyarakat Desa Cempaga secara turun-temurun dengan *Nyepi Nasional* yang secara resmi baru diakui sejak tahun 1983.

2.3 Resistensif

Dari paparan sebelumnya kiranya bisa dipetakan bahwa Desa Cempaga adalah semacam arena kontestasi antara agama Hindu dengan agama lokal. Kontestasi dalam hal ini dimaksud adalah suatu proses interaksi yang masih dan akan terus berlangsung antara negara/agama resmi dan komunitas lokal. Akibat-akibat yang muncul dari pergulatan dimaksud salah satunya adalah resistensi. Regulasi negara di bidang agama yang paling menonjol setelah pergolakan 1965 adalah invansi beberapa agama resmi ke kelompok-kelompok lokal yang diidentifikasi sebagai masyarakat terpencil dan terbelakang, baik dari segi ekonomi, politik, sosial, dan kebudayaan.

Seturut dengan pandangan Gidden (2004:5) bahwa cara hidup yang dimunculkan oleh modernitas telah membersihkan masyarakat dari semua

tatanan sosial tradisional, dengan cara yang tidak pernah ada sebelumnya. Namun demikian dalam situasi ini sebenarnya ada kontinuitas antara kehidupan tradisional dengan kehidupan modern, dan tidak semuanya terputus sama sekali. Jika merujuk pada pandangan Gidden tersebut untuk meneropong kondisi masyarakat Desa Cempaga akan jelas tampak bahwa modernisasi harus diakui telah mendorong terjadinya perubahan dalam masyarakat Desa Cempaga. Perubahan dimaksud tidak hanya dalam arti fisik, tetapi juga menyentuh sistem keyakinan mereka. Namun demikian tidak semuanya telah mengalami perubahan mendasar akibat adanya regulasi negara di bidang agama, terdapat juga beberapa yang tetap bertahan dalam sistem kepercayaan mereka.

Kebertahan dalam beberapa aspek tradisional sebenarnya adalah satu bentuk resistensi masyarakat Desa Cempaga dalam merespon regulasi negara di bidang agama. Beberapa hal yang teramati sebagai bentuk kebertahanan keyakinan masyarakat Cempaga terhadap pengaruh Hindu mainstream adalah sebagai berikut.

(a) Ngaben

Menurut Preusz pusat dari tiap sistem religi dan kepercayaan di dunia ini adalah ritus, dan melalui kegiatan-kegiatan yang dianggapnya berperan dalam tindakan-tindakan gaib yang dipandang dapat memenuhi kebutuhan hidupnya, baik material maupun spiritual. Dalam ritus keagamaan, ritus yang paling penting dalam kehidupan manusia adalah ritus kematian. Dalam ritus-ritus seperti itu tema pokoknya seringkali melambangkan proses pemisahan antara yang hidup dan yang meninggal. (Koentjaraningrat, 1987:70).

Gayut dengan pandangan Preusz tersebut di atas, menurut Hertz kematian adalah suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial tertentu ke kedudukan

sosial yang lain atau kedudukan sosial dalam dunia ini ke suatu kedudukan sosial dalam dunia makhluk halus. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa upacara kematian adalah suatu upacara inisiasi. Dalam suatu upacara kematian paling tidak mengandung lima hal penting sebagai berikut. (1) Bahwa upacara kematian adalah peralihan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa krisis, suatu masa penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat; (2) Jenazah dan semua orang yang ada hubungan dekat dengan yang meninggal, dianggap mempunyai sifat keramat (*sacre*); (3) Perlahan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi tahap demi tahap, melalui serangkaian masa antara yang lama dan baru; (4) Upacara inisiasi harus mempunyai 3 tahap, yaitu tahap yang melepaskan si objek dari hubungannya dengan masyarakatnya yang lama, mempersiapkan bagi kedudukannya yang baru, dan mengangkatnya ke dalam kedudukan yang baru; (5) Pada tingkatan persiapan dari masa inisiasi, si objek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib. Tahapan dari ritus tersebut dapat dipaparkan sebagai berikut. Mula-mula mayat diberi suatu *sepulture provisoire*, yaitu pemakaman sementara. Kemudian ada suatu *periode intermediaire*, atau masa-masa yang biasanya berlangsung tiga hingga lima tahun, dalam waktu tersebut para kerabat hidup dalam keadaan *sacre* dan harus mengikuti beberapa pantangan. Mereka berkewajiban memelihara roh si mati. Setelah itu barulah ada tahap *ceremonie finale*, yaitu upacara dimana tulang belulang dan sisa-sisa jasmani yang meninggal digali lagi (kadang dibakar) dan ditempatkan di pemakaman

yang tetap. Ada juga upacara peresmian roh si mati berkumpul dengan roh keluarga di dunia gaib. Bagi keluarga ada upacara untuk kembali ke dunia nyata dari dunia *sacre* karena kematian keluarga. Ritus-ritus kematian ini ada persamaannya dengan ritus kelahiran, dan perkawinan (Koentjaraningrat, 1987:73)

Berangkat dari pemikiran tersebut di atas, bila dibandingkan dengan fenomena ritus kematian di Desa Cempaga menunjukkan suatu kesamaan. Peristiwa kematian seorang, menyebabkan terjadinya masa *sebel* (perasaan berduka) bagi keluarga dan masyarakat desa pada umumnya. Masyarakat desa mengambil masa *sebel* selama 11 hari, sementara untuk keluarga *sebel* selama 42 hari. Pada saat ini dilakukan upacara *matelah-telah* yang artinya menyelesaikan masa *sebel*. Selanjutnya menunggu hasil keputusan Desa untuk upacara *pangabenan*. *Pangabenan* di Desa Cempaga biasanya dilakukan setiap 3 sampai 5 tahun sekali. Namun demikian pengertian *ngaben* di Desa Cempaga agak berbeda dengan *ngaben* pada masyarakat Bali Nagari. Pada masyarakat Bali Nagari *ngaben* biasanya dilakukan dengan cara membakar mayat si mati. Kemudian melalui proses upacara tertentu abu jenazahnya kemudian dibuang ke laut. Dalam sistem *ngaben* di Desa Cempaga tidak dikenal sistem pembakaran mayat. Upacara *ngaben* pada masyarakat Desa Cempaga sangat sederhana. Hal ini tampak pada *banten* yang digunakannya. Mereka hanya membuat *banten Mungkah* di *cacapan* rumah sehari sebelum upacara *ngaben*. Pada saat upacara *ngaben* segala alat-alat upacara yang digunakan dirumah selanjutnya dibuang ke *Thugtug*, yaitu suatu areal yang berada di dekat Sekolah Dasar No 1 Cempaga. Upacara selanjutnya adalah upacara *melasti* ke *segara* (Labuhan Aji), untuk *mendak* roh leluhur yang telah

dianggap suci untuk selanjutnya di *linggih* kan di *palingih Gedong Ibu* pada *sanggah dadia* masing-masing dengan menggunakan *banten bangun urip*. Upacara *Ngalinggihang Dewa Hyang di Gedong Ibu* ini adalah perkembangan belakangan setelah masuk dan berembangnya pengaruh *Hindu Nagari* di Desa Cempaga (Putu Mertha, wawancara 30 Nopember 2009).

Dari paparan tersebut di atas, dapat diketahui bahwa sebenarnya masyarakat Desa Cempaga tidak mengenal atau boleh juga dikatakan tidak menerima sistem *pengabenan* seperti layaknya masyarakat Bali Nagari. Dalam masyarakat Bali Nagari yang dominan kena pengaruh ajaran Hindu, bila ada di antara saudaranya meninggal dunia maka tersedia dua jalan dalam ritual kematiannya. *Pertama*, mayat itu bisa ditanam terlebih dahulu sampai batas waktu tertentu baru kemudian dibakar dalam ritual *pengabenan*. *Kedua*, mayat itu bisa langsung dibakar bila waktu serta dana yang tersedia memungkinkan untuk upacara *pangabenan*. Pada intinya upacara ngaben pada masyarakat Bali Nagari adalah mempercepat proses pengembalian unsur-unsur *panca maha bhuta* yang ada pada tubuh si mati, agar secepatnya kembali kepada asalnya (Wikarman, 1998:13).

Ngaben dalam artian sebagai suatu proses penyucian jasmani si mati melalui upacara pembakaran, memang tidak dikenal dan dilaksanakan pada masyarakat Desa Cempaga. Mereka boleh dikatakan menolak sistem *pangabenan* sebagaimana layaknya dilakukan oleh masyarakat Hindu Bali Nagari. Setelah mendalami alam pikiran serta pertimbangan-pertimbangan baik teknis maupun hal-hal yang bersifat teologis mengapa masyarakat Desa Cempaga tidak melakukan *pangabenan* seperti yang dilakukan oleh masyarakat Hindu Bali Nagari, maka dapat dielaborasi sebagai berikut. *Pertama*, masyarakat Desa

Cempaga adalah masyarakat pegunungan yang hidup berlandang. Sebagaimana lazimnya masyarakat peladang adalah masyarakat yang sangat pragmatis akibat kondisi alam yang mereka hadapi. Mereka harus memanfaatkan waktu dengan sangat efektif untuk menggarap ladangnya. Pagi mereka bekerja di ladang dan baru akan pulang pada saat hari menjelang malam, atau bahkan mereka kadang harus tinggal di landang dengan membuat pondok. Sepanjang tahun mereka hanya memiliki waktu luang pada *sasih katiga* dan *kapat*. *Sasih katiga* terkenal sangat panas dan saat ini digunakan untuk menjemur kopi. Setelah selesai menjemur kopi mereka bersantai bersama teman-temannya di *pempatan* desa. Dahulu sebelum *tajen* (sabungan ayam) dilarang selama sebulan penuh mereka menyabung ayam aduan. Pada *sasih kapat* barulah berbagai kegiatan ritual di desa dilaksanakan secara bersama seperti *Nyepi adat* dan *Upacara Ageng Muayon* (I Nyoman Ardika, wawancara 9 Desember 2009).

Kedua, alam pegunungan dengan bukit-bukit dan jurang yang terjal mendorong mereka membuat alat pembawa mayat ke kuburan seefektif dan efisien mungkin sesuai dengan kondisi alam. Hal ini tidak memungkinkannya membuat *bade* (tempat untuk membawa mayat ke kuburan yang harus digotong oleh banyak orang) sebagai mana layaknya masyarakat Bali Nagari. Menurut Ni Nyoman Karnadi (43 tahun) masyarakat Bali Aga memang memiliki cara yang berbeda dengan masyarakat Bali Nagari dalam melaksanakan prosesi upacara kematian. Cara-cara yang ditempuh jauh lebih sederhana dari pada cara yang dilakukan oleh masyarakat Bali Nagari dalam ritual kematian. *Bebanten* (sesajen) yang digunakan dalam upacara penguburan mayat sangat sederhana. Peralatan lainnya

yang digunakan dalam upacara penguburan mayat juga sangat berbeda dengan masyarakat Hindu Bali Nagari. Sebelum mayat dibawa ke kuburan, terlebih dahulu dibuatkan *pepaga*⁷ dengan aturan sebagai berikut. Jika yang meninggal anak-anak maka *pepaga* dibuat dengan perhitungan *galar*⁸ 7 dan *likahnya* 5, sedangkan jika yang meninggal adalah orang yang sudah dewasa maka perhitungannya menjadi *galar* 9 *likah* 7, sementara itu bagi mereka yang menduduki posisi dengan *pangulu desa* ukurannya adalah *galar* 11 *likah* 9 (I Made Juwika (wawancara, 12 Januari 2010).

Pada saat upacara penguburan, mayat dibawa ke kuburan dengan cara *magayot*, sebuah cara yang berbeda bila dibandingkan dengan cara-cara yang dilakukan oleh masyarakat Bali Nagari. Cara ini juga membedakannya dengan tatacara masyarakat Bali Aga ketika membawa perlengkapan upacara di pura dengan *mategen*⁹. Pada masa sebelumnya masyarakat Bali Aga hanya menggunakan bambu untuk membuat alat-alat yang digunakan sebagai sarana untuk membawa mayat ke kuburan, namun perkembangan belakangan mereka mulai menggunakan juga peti mayat yang terbuat dari papan. Setelah sampai di kuburan, mayat kemudian dimasukkan ke dalam liang kubur yang telah dipersiapkan sebelumnya. Di atas mayat kemudian diisi beberapa buah daun rotan yang berduri.

Arah sistem kuburnya juga sangat berbeda dengan masyarakat Bali Nagari. Pada masyarakat Bali Nagari, kepala diletakkan mengarah ke gunung, karena gunung dipandang sebagai alam yang suci, alam roh. Sementara itu pada masyarakat

Bali Aga, tata letak sistem penguburannya berlawanan dengan sistem masyarakat Bali Nagari, yaitu kakilah yang diletakkan ke arah gunung. Hal ini juga dilandasi oleh sistem nilai yang sama bahwa gunung adalah sebagai alam yang suci atau alam roh. Mereka berpandangan bahwa mereka yang telah meninggal dunia memiliki kewajiban untuk *ngayah* (mengabdikan) di *Kahyangan* yang diyakini berada di gunung. Dengan demikian bila tiba saatnya si mati sudah dipanggil untuk *ngayah* di *Kahyangan* maka dengan posisi seperti itu, dia bisa langsung menghadap pada Dewa-Dewa junjungan di gunung dalam posisi menghaturkan sembah (I Made Juwika, wawancara, tgl 25 Desember 2009).

Melihat data di atas kiranya secara heuristik dapat dikatakan bahwa masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga sebagai masyarakat yang selalu melakukan adaptasi baik terhadap lingkungan alam maupun lingkungan budaya sekitarnya. Dikatakan demikian karena dilihat dari cara mereka membawa mayat tampaknya memang disesuaikan dengan kondisi alam dimana mereka hidup dan berkembang. Sebagai masyarakat yang bertempat tinggal di daerah pegunungan dengan jalan-jalan yang sempit dan terjal, peralatan yang digunakan dalam membawa mayat tampaknya memang menyesuaikan dengan kondisi alam dimaksud. Demikian pula penggunaan duri-durian untuk menutup mayat dimaksudkan untuk menghindarinya dari gangguan binatang-binatang liar. Namun demikian secara hermeneutik hal ini memang harus dilihat dari kondisi alam bathin yang menyelimuti masyarakat Bali Aga. *Pertama*, mereka sengaja membuat

7 *Pepaga* adalah rangkaian potongan batang bambu yang dibelah masing-masing selebar kira-kira 5 Cm dengan panjang sekitar 2 M yang dijalin sedemikian rupa dengan tali yang terbuat dari bambu

8 *Galar* adalah potongan-potongan batang bambu yang dibelah memanjang dengan panjang sekitar 2 m dan lebar sekitar 5 cm yang dipasang membujur, sedangkan yang melintang disebut *likah*. Rangkaian keduanya disebut *papaga*.

9 Posisi benda yang dibawa berada di atas saman atau batang bambu untuk—negen

kategori cara yang berbeda dalam membawa alat-alat upacara di pura, dibanding dengan cara mereka membawa mayat ke kuburan, sebagai bentuk penghormatan yang lebih tinggi terhadap Dewa-Dewa yang menjadi pujaan mereka. Untuk kepentingan pura dibawa dengan cara *negen* (posisi benda yang dibawa di atas bahu) sedangkan untuk ritual kematian *magayot* (posisi benda yang dibawa di bawah bahu). *Ke dua*, beberapa jenis duri dipandang sebagai alat pengusir mala petaka, sehingga dengan demikian diharapkan dapat melakukan perjalanan ke dunia akhirat dengan baik. *Ketiga*, masyarakat Bali Aga tetap memandang gunung sebagai alam yang suci sebagai tempat para Dewa serta roh leluhur

(b) Pura Kahyangan Tiga

Konsep *Kahyangan Tiga* diyakini berasal dari Mpu Kuturan yang telah berjasa mengkonstruksi ajaran Hindu yang berkembang di Bali melalui ajaran *Tri Murti*. Konsep *Tri Murti* ini kemudian diwujudkan dalam tata palemahan desa dengan mendirikan *Kahyangan Tiga* pada setiap palemahan desa yaitu *pura Dalem* yang terletak di hilir desa, *pura Desa* yang terletak di tengah desa, dan *pura Puseh* yang terletak di hulu Desa. Meletakkan *Kahyangan Tiga* seperti itu sesuai dengan konsep *tri mandala* yaitu *nista mandala* (hilir), *madya mandala* (tengah), dan *utama mandala* (hulu). Demikianlah pada awalnya *Kahyangan Tiga* dalam palemahan desa. Konsep ini diterapkan pula dalam menata tata ruang perumahan yang membaginya menjadi *tri mandala*, yaitu *nista mandala* (halaman depan/*lebu*h), *madya mandala* (halaman rumah/*nata*h), dan *utama mandala* (tempatsuci/*sang*gah) (Ardana,dkk.,1982/1983).

Hal ini juga sebagai landasan bagi Pemerintah Daerah Bali dalam menata *Desa Pakraman* melalui Perda. Dalam

Perda Propinsi Bali Nomor 03 Tahun 2001 tentang *Desa Pakraman*, antara lain dijelaskan bahwa *desa pakraman* adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Propinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun-temurun dalam ikatan *Kahyangan Tiga* (*Kahyangan Desa*) yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangga sendiri. Dari Perda ini paling tidak dapat ditemukan enam unsur pokok yang membentuk *desa pakraman*, yaitu (1) kesatuan masyarakat hukum adat di Propinsi Bali, (2) mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun-temurun, (3) dalam ikatan *Kahyangan Tiga* (*Kahyangan Desa*), (4) mempunyai wilayah tertentu, (5) mempunyai harta kekayaan sendiri, dan (6) berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Dengan demikian *desa adat* di Bali merupakan suatu keputusan wilayah yang warganya secara bersama-sama mengkonsepsikan dan mengaktifkan upacara keagamaan untuk memelihara kesucian desa. Rasa kesatuan sebagai warga *desa pakraman* terikat karena adanya *karang desa* (wilayah teritorial desa), *Awig-awig Desa Adat* (sistem aturan *desa paraman* dengan peraturan pelaksanaannya), dan *Pura Kahyangan Desa* atau *Kahyangan Tiga*, yaitu *Pura Desa*, *Pura Puseh*, dan *Pura Dalem*. *Kahyangan Tiga* adalah salah satu komponen penting dalam sebuah *desa adat* (Parimatha,2001:13).

Namun demikian dalam perjalanan waktu ajaran ini ternyata belum berterima dalam masyarakat di desa-desa Bali Aga khususnya di Desa Cempaga Kabupaten Buleleng. Di Desa Cempaga terdapat dua pura yang menjadi pusat orientasi religiusitas masyarakatnya yaitu Pura Cepug yang berlokasi di bukit Desa Cempaga serta pura Labuhan Aji yang berada di pantai.

Ritual-ritual besar yang dilakukan di Desa Cempaga selama ini selalu berorientasi pada dua Pura besar dimaksud. Melihat data dimaksud dapat diasumsikan bahwa tradisi keagamaan pada masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga sebenarnya berasal dari masa sebelum kedatangan Mpu Kuturan ke Bali. Sebelum kedatangan Mpu Kuturan di Bali, desa-desa di Bali menganut konsep *rwabineda*, dimana *palemahan* desa dibagi menjadi dua yaitu *tebenan* atau hilir dan *luanan* atau udik. Bekas-bekas penerapan konsep ini sampai sekarang masih terlihat pada desa tipe kuna di Bali seperti Desa Pangootan, desa Alisbintang, desa Panglipuran, dan desa-desa lainnya dimana *palemahan* desa itu membujur arah utara-selatan (arah gunung dan laut). Pada ujung utara (hulu desa) terletak pura Penataran sebagai hulu desa, sementara pada ujung selatan desa terletak pura *Setra* sebagai hilir desa (Ardana,dkk., 1982/1983:143).

Catatan penting yang dapat disampaikan bahwa rupanya konsep Mpu Kuturan yang kemudian diperkuat oleh Pemda Bali melalui Perda nomor 03 tahun 2001 yang menetapkan *Kahyangan Tiga* sebagai salah satu komponen penting dalam sebuah desa adat di Bali, belum berterima dalam masyarakat Desa Cempaga Buleleng. Dengan kata lain bahwa upaya mempertahankan tradisi yang menempatkan *Pura*

Hulu Cepug dan *Pura Labuhan Aji* sebagai pusat orientasi religiusitas merupakan langkah-langkah dalam mempertahankan eksistensi diri sekaligus sebagai bentuk resistensi terhadap bentuk hegemoni negara yang dalam hal ini adalah Hindu dan Perda Pemda Bali Nomor 03 tahun 2001.

3. SIMPULAN

Kontestasi agama di Desa Cempaga Buleleng sebagai bentuk respon masyarakat Bali Aga terhadap regulasi negara di bidang agama memunculkan tindakan-tindakan sebagai berikut. *Pertama*, akomodatif artinya beberapa ajaran Hindu *mainstream* diterima dan diterapkan di wilayah tersebut seperti pengangkatan Pamangku sebagai tokoh sentral dalam ritual keagamaan, serta bangunan-bangunan berupa Padmasana, Meru, dan Gedong sebagai tempat pemujaan. *Kedua*, akulturatif artinya terjadi perluluhan antara ajaran agama lokal dengan Hindu *mainstream* seperti penggunaan tirta dari mata air Pura Buangga dan Kayehan Desa dengan tirta grija Banjar dalam penyelesaian ritual keagamaan, perayaan Nyepi Nasional dan Nyepi Adat. *Ketiga*, resistensif artinya ada juga ajaran-ajaran agama Hindu *mainstream* yang ditolak atau paling tidak hingga saat ini belum bisa dilaksanakan yaitu upacara Ngaben, dan Kahyangan Tiga.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardana, I Gusti Gede. 1986. "Local Genius dalam Kehidupan Beragama", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa*. Editor : Ayatrohaedi. Jakarta : Pustaka Jaya.
- Aveling, , Harry. 2001. *The Rites of the Bali Aga. Introduction*. Jakarta : Metafor.
- Bagus, I Gusti Ngurah. 2004. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies, Teori dan Praktik*. Yogyakarta : Bentang.

- Berry, W John. dkk. 1999. *Psikologi Lintas Budaya Riset dan Aplikasi*. Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Coulon, Alain. 2008. *Etnometodologi*. Yogyakarta : LENGGE (Kelompok GENTA PRESS)
- Gidden, Anthony; Daniel Bell, dan Michel Forse. 2004. *Sosiologi Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- . 2005. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Jamil, M.Mukhsin. 2008. *Agama Agama Baru di Indonesia*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Koentjaraningrat. 2004. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta : Djambatan
- Parimartha, I Gde. 2001. *Desa Adat dan Desa Dinas di Bali: Sebuah Refleksi Budaya*. Makalah, disampaikan pada Konfrensi Nasional Sejarah VII, tgl 28-31 Oktober 2001 di Jakarta.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2005. *Sastra dan Cultural Studies*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Saidi, Anas. 2004. *Menekuk Agama, Membangun Tahta. Kebijakan Agama Orde Baru*. Jakarta : Desantara.
- Sastrodiwiryo, Soegianto. 2007. *Perang Banjar (1868). Sebuah Pemberontakan para Brahmana terhadap Kekuasaan Kolonial Belanda di Bali Utara dan Rangkaian Pemberontakan Gempol*. Denpasar : Pustaka Bali Post.
- Subagya, Rachmat. 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka
- Surasmi, I Gusti Ayu. 2007. *Jejak Tantrayana di Bali*. Denpasar: CV Bali Media Adhikarsa
- Trifonas, Peter Pericles. 2003. *Barthes dan Imperium Tanda*. Yogyakarta: Jendela.
- Utama, I Wayan Budi. 2005. "Perkembangan Agama Hindu di Bali, Suatu Proses Dialektis" dalam *Dharmasmerti Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan*, Vol III Nomor 5. Denpasar : Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia.
- Zoetmulder, P.J. 1990. *Manunggaling Kawula Gusti. Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Sukuk Jawa*. Terjemahan oleh Dick Hartoko(Footnotes)



The Golden Research

Universitas Hindu Indonesia
2006-2012



Universitas Hindu Indonesia