

Hudjolly.M.Phil.,dkk

Nalar & Tradisi

REkreasi
Yogyakarta

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam terbitan (KDT)
Hudjolly (Editor)
Nalar dan Destinasi/Hudjolly.
Cet.1.—Yogyakarta:Re-Kreasi,2010.
209 hlm; 14,5cm

_____ ISBN 978-602-97554-0-4

Nalar dan Destinasi
Oleh: Hudjolly, M.Phil., dkk

Desain sampul : Grafika, Kebumen
Percetakan : Grafika printing
Penerbit : Re-Kreasi.
Perum Harmoni Grahatama kav A-3, Redjowinangun,
Jln Wonosari Km 5, Yogyakarta

DAFTAR ISI

Daftar isi.....	1
Epilog.....	4
1. Pengantar	11
Filsafat Simbol dalam Pandangan Hidup Orang Papua dan Jawa: 'Dari Simbolisme Menuju Eksistensialisme'.	
Oleh Hudjolly.,M.Phil.....	11
Pendahuluan.....	11
Pendekatan Simbol	15
Fisiologi Masyarakat Papua dan Jawa	19
Filsafat Simbol: Dari Simbol menuju Eksistensialisme.....	34
Simbol Personal	35
Simbol Publik	41
Penutup: Sebuah catatan	46
2. Pengantar	49
Telaah Metafisik Upacara Kasada: Nalar Mitologi dalam Homo Religious Masyarakat Tengger. Oleh Dr (cand) Muhammad Anas.,M.Phil.....	50
Proses Pembentukan Sistem Budaya dan Religi.....	50
Upacara Keagamaan 'Lokal': Hari Raya Kasada.....	54
Upacara Kasada: "Yang Sakral" ("real") dan "Yang Profan" ("tidak real").....	61
Sakralisasi Alam dan Ruang.....	61
Sakralitas Waktu.....	63
Tradisi, Perjalanan Melacak Yang Transenden.....	64
Sistem Simbol dalam Nalar Kearifan Dukun.....	68
Eksistensi Mitos dan Metafisika Masyarakat Tengger.....	70
Identitas Lokal yang Tetap Permanen.....	74
Catatan Kritis dan Kesimpulan.....	77
3. Pengantar.....	81
Kosmologi Orang Baduy: Sistem 'Opat Buana'.	
Oleh: Arip Senjaya, M.Phil.....	82
Identitas Nusantara.....	82
Kosmologi Masyarakat Baduy.....	83
Baduy: Pergulatan Kultural Adminsitratif	84
Cara Pandang terhadap Manusia.....	85
Sistem 'Opat Buana': Asal muasal Alam Semesta.....	88
Cara Pandang Baduy terhadap 'Tuhan'.....	91
4. Pengantar.....	95

	Filsafat Hukum Manusia Bugis dan Bali. Oleh Ramli Semawi.,M.Hum.....	96
	Pendahuluan.....	96
	Konsep Hukum Masyarakat Bali dan Bugis: Perbandingan singkat.....	98
	Bali dan Bugis: Sebuah Catatan.....	110
5.	Pengantar.....	114
	Manusia Sunda: Penelusuran Histori dan Identitas. Oleh Iffan Ahmad G., M.Phil.....	115
	Istilah Sunda dan Jawa Barat.....	115
	Siapa Itu Orang Sunda?.....	117
	Aspek Sejarah Sunda.....	120
	Aspek Struktur Sosial Masyarakat Sunda.....	127
	Penutup.....	135
6.	Pengantar.....	138
	Gaukang dan Keraton: Strategi Kekuasaan. Oleh Hudjolly.,M.Phil dan Marjaka M.,Phil	139
	Pola Kekuasaan Masyarakat Bugis.....	139
	Simbol Kekuasaan Bugis: Ajoareng dan Gaukang.....	144
	Keraton dan Gaukang: Titik Idiom Sentralitas Simbolisme Nalar Kekuasaan dalam Dua Tradisi.....	149
7.	Pengantar	156
	Analitika Hermeneutis dalam Budaya Pakeliran. Oleh Hudjolly.,M.Phil.....	157
	Pendahuluan.....	157
	Proses Hermeunetika.....	160
	Hubungan Konsep Nyata, Konsep Formal dengan Proposisi.....	165
8.	Pengantar.....	175
	Tat Twan Asi sebagai Semiotika Kebudayaan Masyarakat Bali Oleh Abdurahman Kader.....	175
	Latar Belakang.....	175
	Hubungan Interhumanitas Orang Bali.....	176
	Hubungan Manusia dengan Alam.....	177
	Hubungan Manusia dengan Mahluk Gaib.....	186

Epilog

Penggunaan data etnografi untuk memaparkan kebudayaan nusantara, barangkali bahasa sederhana yang dapat menggambarkan adalah *'Kebo nusu gudel'*, sebuah peribahasa yang relevan dengan harfiah buku ini. Sebab filsafat yang sejatinya merupakan Induk dari semua ilmu, demi istilah baru 'filsafat nusantara' harus berpijak pada paparan yang bersifat antropologis sebagaimana isi berbagai tulisan dalam buku ini. Ya, filsafat sebagai sebuah bidang studi, mesti *nusu*, menyusu pada salah satu anak terbarunya, antropologi, sehingga memberikan jalan bagi kemungkinan melihat khazanah nusantara, berbagai pernik kebudayaan lokal nusantara, sebagai mozaik filsafat dunia. Tetapi mungkinkah?

'Peribahasa' di atas menggambarkan sebuah reduksi—sebagaimana filsafat nusantara adalah reduksi besar-besaran—dari reformulasi filsafat kebudayaan yang bertitik tolak pada segala hasil produk karsa, pemikiran atau akal manusia secara global yang tidak terbatas pada regionitas, pada hal-hal yang bersifat tradisi (antropologi budaya). Sedangkan filsafat nusantara sudah menyiratkan suatu batas regionitas sekaligus menegaskan distingsi kebudayaan berdasarkan ragam tradisi. Melalui reduksi itu, filsafat nusantara hendak berbicara soal 'jejak' etnografis yang khas pada masyarakat tertentu. Dengan demikian, filsafat nusantara harus menjelaskan status dirinya lebih dahulu di antara antropologi budaya dan filsafat kebudayaan. Menurut Kusumohamidjojo (2009:26-27) antropologi budaya berpijak pada pendekatan induktif melalui jalan mengobservasi, melakukan pendataan, mencatat, mengelompokan, mencari dan menghubungkan antar data etnografis dalam suatu kerangka dan konsep-konsep yang koheren, sedangkan filsafat kebudayaan melakukan jalan deduktif untuk mendekati fenomena manusia dan segala produk kebudayaannya (akal dan pemikiran). Dua kutub pendekatan tersebut menjelaskan betapa 'riskan' meletakkan filsafat nusantara yang bekerja memanfaatkan data antropologi budaya sekaligus menggunakan potret manusia sebagai fenomena dalam status produk dan produsen (subjek sekaligus objek) sampai akar terdalamnya.

Jika yang dilakukan ‘filsafat nusantara’ adalah bagaimana interpretasi falsafati (interpretasi ilmiah) tradisi-tradisi maka ia akan mengarah pada pembentukan teori-teori kebudayaan, dan menjadi studi kebudayaan. Satu keunggulan interpretasi falsafati adalah kemampuannya melepaskan diri dari jerat empirisme dalam studi tentang kebudayaan manusia, namun kemampuan tersebut sejatinya menjadi wilayah filsafat kebudayaan. Dan satu kelemahannya ialah tidak memiliki rangka operasional aplikatif dari apa yang telah dirumuskannya tanpa meminjam disiplin lain. Apalagi jika jalan yang dipakai filsafat nusantara adalah menggiring berjuta pernik tradisi hanya untuk dihubungkan dan diterangkan secara ilmiah (sistematis-filsafati) berdasar pemikiran filsafat atau pemikiran tokoh filsafat tertentu, maka ia menjadi blunder bagi dirinya dan membatasi filsafat nusantara sebatas fungsi ‘*mufasir*’, manafsirkan makna atau penyamaan terhadap pandangan-pandangan barat yang sudah ada. Sebab, selalu saja ada hal yang sama atau berlawanan atau bahkan baru, (dalam filsafat dunia vis a vis filsafat nusantara) semisal konsep kekuasaan Marxis, kuasa Michael Foucault terhadap konsep kekuasaan bangsa Bugis-Makassar sebagaimana dipaparkan pada tulisan kecil di sini. Contoh lain, tentang simbolisme orang Papua yang melampaui sistem eksistensialisme Jean Paul Sartre. Namun, predikat ‘simbolisme orang Papua’ dan ‘filsafat Kekuasaan orang Bugis-Makassar’, bahkan ‘simbolisme Jawa’ justru tidak bisa terkuak manakala kebudayaan berdiri sendiri sebagai sebuah bidang ilmu ‘terapan’. Dari titik ini baru sangat mahfum dipahami kenapa ‘kebudayaan’ terus dipertahankan, diproduksi oleh masyarakat Papua, Bugis, Jawa, dan semua rumpun masyarakat, karena semua kebudayaan menunjukkan kemengadaan manusia yang memproduksi kebudayaan tersebut.

Sementara itu, kondisi filsafat yang secara umum, melulu berkuat pada alam pemikiran, dalam satu hal, tidak memiliki ketajaman kritis mentransfer fenomena sosial, struktur dan perilaku sosial masyarakat ke dalam sistem sosial, yang dapat dilakukan adalah pemindahan narasi penggubahan realitas ke bahasa baru kemudian dirantingkan dan diproduksi. Sehingga dibutuhkan daya operasional disiplin

kebudayaan beserta sub-sub kelasnya (antropologi, sosiologi, etnografi, filologi, sejarah) yang telah berhasil memotret berbagai khazanah mutiara terpendam tradisi-tradisi di nusantara menjadi ‘naskah-naskah’ yang baru bisa ditelan oleh filsafat sebagai bidang ilmu. Itupun tidak semua pisau ilmu kefilosofan (bukan filsafat itu sendiri) mampu membongkar konstruksi filosofis metodis kebudayaan nusantara menjadi postulat falsafati, dan saya sendiri menyadari bahwa beberapa tulisan di sini masih mengalami ambiguitas posisi diantara ranah filsafat kebudayaan dan antropologi budaya. Namun, ada nilai minimal yang mencoba diangkat yakni bagaimana semua artefak hasil pemikiran dan akal manusia itu (tradisi) yang dipikirkan bekerja dalam suatu nalar tertentu. Dengan cara itu, barulah ia memasuki lingkup ‘berfilsafat’.

Secara akademik, usaha mempertemukan (ber)-filsafat (nusantara) melalui antropologi budaya ternyata tidak mudah, setidaknya dua hari workshop yang digelar oleh ‘Laboratorium Filsafat Nusantara’ nyaris tidak menghasilkan postulat dalam kerangka metodologi konstruktif-taktis untuk membangun sistem operasional ilmu ‘baru’ bertajuk Filsafat Nusantara. Bahkan tidak hanya sekali workshop semacam itu digelar, sudah dua kali dalam tahun akhir 2008 lalu dan sekitar 2007 silam. Beberapa pembicara antara lain Prof. Dr. PM Laksana, maestro antropologi dari Pusat Studi Asia Pasifik, Dr. Argo Triwikromo (antropolog), Dr. Arqom Kuswanjono (Filsafat Kontemporer), Dr. Joko Siswanto (Metafisika) Dr. M. Mukhtasyar Syamsuddin (Dekan Fakultas Filsafat UGM) dan beberapa nama lain, berada dalam arus pemikiran yang ‘sukar’ dipertemukan meskipun ada ‘benang merah’ yang nampak jelas dalam pembicaraan beda waktu tersebut. Diantara benang merah itu adalah etnolinguistik dan hermeneutika ilmu sosial.

Filsafat sebagai ilmu induk yang mengatasi semua ilmu pasti memiliki ruang untuk ‘bidang’ baru Filsafat Nusantara, tapi ia sendiri harus tertatih mencari bentuk formalnya di tengah kerumunan belantara filsafat nan sepi. *Pertama*, mencari pijakan karena dalam rumusan model filsafatnya, yang terkadang tak jauh dari derajat

‘mufasir’, usaha-usaha mentafsirkan bentuk-bentuk parsial tradisi menjadi bahasa umum, atau ditelisik menggunakan kaca mata pemikiran barat, bahkan lebih sempit lagi didekati hanya dalam satu perspektif pemikiran filsuf. *Kedua*, dari tiga model penulisan di atas, jangan-jangan yang terbangun justru sebuah usaha pembenaran akademik, atau (maksimal) pembenaran bagi tradisi-tradisi yang sedang ditantang untuk berkompetisi dalam percaturan global. Sehingga nama yang tepat adalah Nalar Nusantara, karena istilah ‘filsafat’ itu sendiri menuntut prasyarat tertentu seperti tersistematisir, tertulis, dan syarat lain selayaknya ‘ilmu’.

Barangkali tuntutan ke-global-an itulah yang menyebabkan kekayaan tradisi nalar nusantara yang khas mendadak dihadapkan dengan pemikiran barat dan dipaksa mengglobal. Kita terasing di negeri sendiri. Padahal yang harus kita sadari dalam nalar nusantara tersebut terdapat ‘rumusan filosofis’ yang memiliki sistematika tersendiri, barangkali bukan sistematika yang biasa kita kenal dalam dunia akademik filsafat sehingga predikat yang dilekatkan padanya selalu bersandar pada ‘sistematika kaidah akademik’. Sebelum menyentuh sistematika yang tersembunyi dalam nalar nusantara untuk kemudian menghakiminya, kita mesti melakukan koreksi dan melihat ulang bagaimana sistematika, ‘standar akademik’ itu berdiri, diwariskan lantas direproduksi dari masa ke masa dari generasi ke generasi melintasi batas negara, misalnya nalar nusantara mengenal ke-mpu-an dan bukan ke-doktor-an.

Maka ‘sistem, pola, model, pendidikan’ yang melatasi filsafat sebagaimana dikenal dalam dunia akademik Indonesia sekarang berbeda dengan ‘sistem, pola, model, pendidikan’ nalar nusantara yang tidak mengenal pembakuan institusional. Untuk merujuk nalar nusantara, Mpu Prapanca, Mpu Kanwa, Ranggawarsita hingga Sultan Agung adalah mozaik entri awal bagi filsafat nusantara yang ekuivalen dengan filsafat (bercorak) Jerman, Filsafat Perancis, Filsafat Cina, Filsafat Amerika. Filsuf Jerman, Perancis, Cina, India, Amerika, Inggris memiliki *core* tertentu yang dalam skala tertentu ikut mempengaruhi gaya berpikir, tradisi gramatikal, dan budaya sang filsuf dalam berfilsafat.

Demikian pula, filsuf nusantara itu memiliki ‘sistem’ filsafat tersendiri yang bukan dalam bahasa terbuka saat ini (karena perbedaan sistem pendidikan). Bahasa majas, gurindam, syair, tembang, simbol, ritual, adalah bahasa ‘akademik’ nalar nusantara yang tidak harus ditarik-digubah—lebih celaka diukurkan—kepada bahasa terbuka (deskripsional) sebagaimana lazim diajarkan di sekolah modern sebagai satu-satunya model bahasa akademik yang sah saat ini.

Terlepas dari pergumulan pikir di atas, beberapa tulisan berikut adalah sebuah ‘refleksi awal’, untuk melakukan intro atas nalar nusantara yang *combaign* dengan filsafat non nusantara. Sebagian tulisan ada yang berhasil menyampaikan ‘sistematika khas’ nalar nusantara, sebagian lagi adalah corak pendekatan-pendekatan yang bersifat komparatif semata dalam melihat nalar lokal dengan kaca mata baca nalar filsafat akademik yang telah dimapankan. Tetapi jalan komparasi bukan tanpa alasan, menggunakan format komparasi merupakan usaha intelektual untuk menunjukkan bahwa dalam khazanah lokal itu sudah terdapat alur filsafat sebagaimana berkembang di Barat, hanya perlu dienkripsi agar kompatibel dibaca menggunakan software yang biasa kita pakai. Sebab software pikir masyarakat ialah perangkat lunak cara pikir budaya non nusantara, maka membaca nalar nusantara yang ditulis dalam format berbeda menjadi tidak terbaca, tidak akademik, *njlimet*, etnik, dan terkesan dipaksakan.

Usaha penulisan ini dilakukan bukan dalam upaya justifikasi, apalagi menafsir kearifan lokal dengan paradigma yang sudah mapan. Bagaimanapun juga selalu ada celah dan kelemahan dalam suatu rumusan pemikiran yang merasa diri mapan. Demi keilmuan itu sendiri, yang diperlukan adalah kerelaan dan kerendahan hati untuk tidak mendewakan dan menjadikan sistem ilmu filsafat yang dikenal selama ini sebagai satu-satunya filsafat yang absah, hanya karena kita dibesarkan dalam budaya akademik seperti saat ini. File yang ditulis dalam format berbeda bukan berarti file tersebut tidak bisa dibaca, salah, tetapi perangkat lunak yang kita gunakan itulah yang

mesti kompatibel untuk membaca file-file nusantara dalam format ‘*exe, docx, mpeg, rmvb, avi, flv*’, dan seterusnya.

Apabila diberi pertanyaan, manakah yang lebih ‘eksis’ antara rumusan pemikiran sebagaimana dikenal saat ini, yang berujud ratusan halaman buku, berjilid-jilid dan dipelajari terus menerus tetapi tidak pernah riil di tangan para pembelajarnya, dibandingkan dengan pemikiran—tepatnya nalar—yang bagi para pembelajarnya bersifat ‘*living*’, secara sadar diterima dan membatinkannya, tapi tidak pernah berwujud dalam lembar-lembar kertas?. Setidaknya ada beberapa argumen menjawab hal tersebut.

Pertama, jika persoalannya ada pada ‘apakah disistematisir atau tidak’, ditulis atau tidak, disusun tematik atau tidak, akademik atau tidak, maka sudahkah pemahaman semacam itu ditilik ulang. Bagaimana dan kenapa term-term diatas menjadi otentik sebagai ‘alat ukur’? Apakah kebenaran hanya terukur dari yang demikian itu, apakah di luar batasan itu tidak ada kebenaran, tidak ada ilmu pengetahuan yang mapan?. Seberapa banyak pemahaman, kesadaran dalam otak manusia bisa disistematisir, ditulis bahkan dalam mencerap hal-hal sepanjang hidupnya. Dan, jika hal-hal yang tidak ditulis, tidak disistematisir lantas dianggap tidak ada dan tidak sah sebagai kebenaran, maka seberapa banyak kebenaran yang ada dalam benak kita?. Bahkan dalam banyak hal yang—sudah dilakukan secara otomatis seperti saat bangun tidur—akankah diterapkan sistematisasi seumpama akan membuka mata yang mana dulu?, kanan atau kiri dulu atau serentak atau perlahan-lahan?, turun dari tempat tidur dipikirkan kaki kanan atau kiri dulu?. Apa yang dikerjakan tersebut tidak disertai ‘alur sistematika’ tertentu, tetapi *habit* yang dalam enkripsi kebudayaan tertentu berujud tradisi, ritual, simbol. Sistematisasi sebagaimana berkembang saat ini bukan standar tunggal dan sakral.

Kedua, dalam melihat *local indigenous* banyak cendekia terjebak pada latah intelektual sebagaimana terjadi dalam ilmu alam. Ketika *science* berhasil

merumuskan metode eksperimental, maka semua hal yang ada di bumi nusantara diperlakukan demikian. Buah nangka dilihat dengan eksperimen laboratorium untuk melihat kandungan apa yang ada di dalamnya. Kebiasaan semacam itu secara tidak sadar diadopsi oleh dunia ilmu filsafat (dan disiplin ilmu sosial lainnya). Menggunakan kaca mata baca teori-teori barat yang mapan sebagai mikroskop formal untuk melihat semua fenomena ‘budaya’ di tanah air sebagaimana buah nangka diletakkan di laboratorium. Hasil test laborat ditemukan kandungan kimiawi buah nangka, lalu kita berharap di bawah kaca mata teori mapan akan didapatkan rumusan kimiawi filsafat nusantara dalam kerangka ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Barangkali ‘*pilot project*’ yang dipertunjukkan oleh Levi Strauss saat melakukan penelitian di suku-suku Indian dan Pierre Bourdieu saat melakukan penelitian di suku Kabyle Aljazair adalah segelintir contoh bagaimana mereka melihat ke-lokal-an tapi berhasil melahirkan rumusan filsafat strukturalisme dan rumusan *habitus* yang kini dikenal sebagai aliran filsafat (sosial). Itulah mekanisme kerja yang dapat dilakukan dalam mengubah bahasa tertutup nalar nusantara menjadi filsafat nusantara sebagai bahasa terbuka.

Ketiga, tidak semua teori-teori yang mapan itu dapat dipakai untuk melihat *local indigenus*, contohnya terminologi ruang publik. Bahwa kebenaran ada jika bisa direpresentasikan dalam ruang publik. Padahal ruang publik selalu dipengaruhi kekuasaan, kapital dan kesempatan akses. Ketika budaya (:tradisi) tidak mampu menembus ruang publik dengan sendirinya ia tidak ada, tidak pantas diakui. Kalaupun berhasil di-ruang publik-an maka harus mengalami ‘rekayasa komunikasi’ (lihat logika ruang publik Habermas). Tentu saja penjelasan atas masalah ini memerlukan pembahasan mendalam tersendiri.

Keempat, salah satu kepastian dalam filsafat itu sendiri ialah ketiadaan kemapanan. Dari Yunani hingga Thomisme sampai kontemporer, postmo, masing-masing mengajukan ‘dialektika’ pemikiran-pemikiran. Tema ‘apa itu substansi’ saja mengalami dialog panjang semenjak Plato dan Aristoteles hingga berkembang ke

Kantian, Hegel sampai Whitehead. Demikian juga dalam ‘metafisika’, dialektika itu berkembang dari Yunani hingga deklarasi kematian metafisika barat oleh kaum dekonstruktif. Namun demikian bukan berarti tesis ‘dialektika’ juga terbukti benar. Dialektika hanya pilihan bahasa yang menggambarkan adanya pergumulan pemikiran, atau meminjam Kuhn ada *paradigm shift* dalam perjalanan nalar dunia. Nalar nusantara hanyalah salah satu bagian dari nalar-nalar dunia yang tidak *tercover* dalam sistematika ‘nalar dunia’ yang sudah banyak dieksplorasi filusuf.

Kelima, berkaca dari Levi Strauss, Michel Foucault, Jurgen Habermas, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Paul Ricoeur pengalaman sosial mereka dalam dunia yang khas Eropa, Amerika, Perancis, Jerman, mempengaruhi corak pemikiran yang khas dalam sistem filsafatnya. Misalnya, mereka semua mengabaikan adanya rasa *inside* dalam diri manusia yakni: kerelaan, kejujuran, pengabdian, cinta, ikhlas, yang dominan hanyalah kecurigaan bahwa selalu ada skema kekuasaan, pemuasan hasrat, penonjolan diri, yang beroperasi dalam relasi-relasi budaya manusia. Sehingga sistem filsafat tokoh di atas layak disebut filsafat kecurigaan. Ketika genealogi pemikiran para filusuf kecurigaan itu mendadak dicabut dari latar historis-tradisi kelahirannya, diambil dari alur teori-teori bangunan filsafatnya saja, lantas dipakai secara teoritik untuk membedah *indigenous* di nusantara, apakah tidak ada persoalan? Apakah dijamin cocok?. Atau hanya cocok secara akademik, sesuai berdasarkan logika serba sistematik dan budaya tulis saja?. Distorsi dalam pembacaan nalar nusantara berpotensi menjadi sumber deviasi makna.

Dalam perspektif nasionalisme, nuansa ke’lokal’an ini adalah perjalanan panjang mencari dan terus-menerus merumuskan jatidiri *ancient* bangsa sendiri, seolah kita hendak mengatakan—bukan sekedar berbuai dalam visi—bahwa corak pemikiran bangsa ini diilhami oleh *local genius* kita sendiri. Proses semacam itu, sekali lagi, hanya memberikan tafsir-tafsir atas *indigenous*, seperti nasib malang *indigeneous* Pancasila yang berusaha diberi tafsir-tafsir pemikiran falsafati ala kadarnya. Ketika Pancasila diterangkan dengan ‘cara unik’ nan khas dengan

pernyataan antara lain: “masing-masing sila saling menjiwai dan mendasari”, “monopluralis”, adalah sistem pernyataan yang menggambarkan ketiadaan pemikiran filosofis tentang Pancasila itu sendiri. Nyaris tidak ada pemikiran filsafat yang dibangun dari *indigeneous* Pancasila selain skematik penjelasan dalam alur ilmu filsafat. Lima ayat dalam Pancasila cukup ditinjau sepintas lalu dalam frame ontologis, epistemologi dan aksiologis, dan dengan tiga aspek itu serta merta sudah memenuhi syarat kajian berlabel ‘Filsafat Pancasila’. Menytir perbincangan dengan Dr Matteo Mandairini, professor Filsafat Politic dari Quen Mary University di ujung tahun 2009, bahwa corak-corak lokal itu sangat menentukan karakter bangsa yang dibangun di atasnya. Pancasila adalah kelokalan, Pancasila memiliki kekhasan, dan ia berhasil ‘merekatkan’ nusantara, dan menentukan karakter bangsa yang dibangun di atasnya. Tetapi struktur Filsafat Pancasila seperti apa yang dihasilkan, teori-teori kebenaran mana yang lahir dari rahim postulat sistem Pancasila itu sendiri masih bersifat adaptasi pemikiran nun jauh di sana.

Selayaknya kita familiar dengan khazanah pemikiran *local genius* yang masih berbentuk prosa, mitos, petiti, ungkapan dan di balik simbol-simbol yang tidak (harus) ditarik dalam pemikiran tokoh-tokoh filsafat sistematis (atau disistematisasikan nilai-nilainya sebagaimana dilakukan oleh bidang ilmu-ilmu sosial). Bentuk semacam itu adalah format enkripsi nalar nusantara, dan itulah perbedaan filsafat bangsa kita dengan Eropa Kontinental atau Amerika. Berkas pemikiran leluhur terenkripsi dalam suatu tradisi bahasa tertutup, ‘tidak akademik’, sedangkan pemikiran leluhur Eropa dan Amerika berwujud bahasa terbuka yang sistematis, berpredikat ‘ilmu’, sebagaimana kita lihat sekarang ini.

Akhirnya, tulisan ini—sekiranya segala sesuatunya memungkinkan—memiliki maksud sebagai awal entri bagi upaya ‘sistematisir’, karena yang diterima dan diberi ruang untuk berdialog saat ini hanya hal-hal yang tersistematisir dan ilmiah saja, maka dari situlah akan dimulai sebagai entri sekaligus intro. Tujuannya sederhana: agar dapat mereguk air kelapa nusantara di balik kerasnya tempurung

mitos, berbalut sabut folklor, prosa, tembang, nan padat yang tidak harus dipecahkan dengan logika sistematika barat.

Dengan demikian, dunia filsafat tanah air berhutang banyak pada Prof Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra serta Dr. M.Mukhtasyar Syamsuddin yang mulai menyulut gagasan ‘Filsafat Nusantara’ sebagai bidang ranting ilmu filsafat mandiri, dan sebagian besar tulisan dalam editing ini adalah untuk memenuhi ‘tantangan’ Prof Heddy agar membedah filsafat nusantara melalui data antropologis yang telah tersedia. Jika Laboratorium Etika sebagai salah satu cabang kajian filsafat sudah mengibarkan bendera maka tiada mustahil Filsafat (nalar) Nusantara sebagai cabang baru filsafat mengambil jejak yang sama: merumuskan kenusantaraan melalui nalarnya sendiri dan berkontribusi pada bidang praktis. Untuk itu sumbang saran, kritik membangun yang disertai solusi dan kajian pikir sangat dinantikan keluarga besar komunitas peminat nalar nusantara atau *local indogenous* seperti Dr.(cand)Muhammad Annas., M.Phil, M Irfan., M.Phil, Hudjolly., M.Phil, Ramli Semawi.,M.Hum, Arip Senjaya., M.Phil; Dede Mulyanto, M.Phil.; Ari Abi Aufa M.Phil dan Abdurahman Kadeer . Mari kita mulai ”dari nusantara untuk dunia”.

Yogyakarta,1 Maret 2009

(Hudjolly, Editor)

Simbol merupakan salah satu bahasa enkripsi yang dipakai dalam produk kebudayaan. Semua produk kebudayaan modern atau ancient memakai sarana simbol. Secara umum simbol—sebagaimana digunakan oleh masyarakat Papua dan Jawa—mengandung dua dimensi: simbol publik dan simbol personal. Bahasa simbol sebagai enkripsi pengetahuan masyarakat diproduksi untuk mempertahankan kelangsungan siklus pertukaran sosial. Bahasa simbol tidak sebatas pada pemakaian kumpulan tanda untuk menggambarkan kehadiran suatu objek yang lebih besar. Simbol pada masyarakat Papua dan Jawa digunakan sedemikian rupa sehingga efektif sebagai sarana survivalitas kelompok dan kekuasaan. Simbol memiliki kekuatan yang lebih besar dari makna semiotika yang dikandungnya karena simbol adalah personifikasi eksistensi (komunal dan individu), sehingga simbol layak dikatakan sebagai sebuah sistem filsafat yang living sekaligus melandasi segala output tradisi.

Filsafat Simbol dalam Pandangan Hidup Orang Papua dan Jawa:

‘Dari Symbolisme Menuju Eksistensialisme’

Oleh: Hudjolly¹

Pendahuluan

Tata hidup masyarakat berisi berbagai macam relasi yang berbeda satu sama lain, setiap relasi punya aturan kekhasan tersendiri. Relasi yang terjalin dalam masyarakat bisa dipecah dalam tiga relasi (bagi orang modern hanya mengakui dua relasi) yang setiap relasi memiliki subrelasi-subrelasi.

¹ Hudjolly, Peneliti di Lembaga Penelitian STAI Bakti Negara Kab Tegal, Jurnalis dan Editorial writers, Redaktur desk opini SKU Harian Pagi Nirmala Post

Pertama, relasi antara satu (individu) anggota masyarakat dengan individu lain, relasi antara satu anggota masyarakat dengan kelompoknya atau keluarga, relasi antara satu kelompok dengan kelompok masyarakat lain.

Kedua, relasi manusia dengan alam sekitarnya. Relasi antara manusia dengan alam sekitar bisa dipecah dalam beberapa subrelasi, antara lain: hubungan manusia dengan alam fisik, seperti tanah/lahan pertanian, laut atau sungai, hutan dan kebun. Hubungan manusia dengan hewan-hewan dan hubungan manusia dengan tumbuhan. Dua jenis relasi tersebut merupakan hubungan yang paling banyak dan mudah teramati dari luar yang sampai saat ini masih terus berlanjut dalam tingkat dan perkembangan tertentu.

Ketiga, suatu hubungan yang pada masa sekarang kerap terabaikan—padahal pada zaman sebelum sains positivistik berkembang hubungan tersebut sangat diperhatikan—yakni relasi antara manusia dengan dunia *numinus* seperti alam di luar manusia (gaib), dunia ruh, dunia dewa atau kekuatan adimanusia yang tetap dijaga dengan tatacara dan alasan tertentu. Hubungan manusia dalam bentuk peribadatan atau penyembuhan dikategorikan dalam relasi ini.

Selain menggunakan pengelompokan di atas, juga terdapat pengelompokan secara sederhana menjadi dua matra saja yang bersifat kompleks, karena di dalamnya terkandung sub-sub relasi. Matra *pertama* ialah matra fisik, yaitu hubungan manusia dengan semua benda atau wujud fisik sekitar yang bisa terinderai. Dunia hewan tumbuhan, alam, dan semua kategori yang bisa dicerap langsung oleh indera. Semua hubungan manusia dengan alam sekitar, baik sesama manusia, antara anggota masyarakat terhadap komunitasnya sendiri, antara kelompok dengan kelompok lain dikategorikan dalam matra fisik.

Matra *kedua* ialah hubungan manusia dengan sistem kepercayaan atau keyakinan yang berkembang dalam benak manusia/masyarakat. Hubungan matra kedua lebih mirip sebagai hubungan personal antara manusia dengan sesuatu yang

diyakini, alam imajinal, dan dunia numinus. Instrumen pencerapan, sistem indera manusia tidak dapat mengenali secara fisik obyek-obyek dimaksud, yang biasanya secara singkat diberi lebel 'gaib', (supra) berkenaan dengan ruh atau alam ke-dewaan. Sebenarnya kosakata gaib dalam makna bahasa Indonesia sebagaimana dikenal khalayak kurang sesuai untuk menggambarkan kondisi tersebut.

Pada setiap suku bangsa, selalu ada konsep mengenai tatacara membangun hubungan-hubungan setiap relasi. Secara luas relasi dapat disebut sebagai aktivitas komunikasi terhadap obyek-obyek relasional, baik alam, hewan, tumbuhan, manusia, masyarakat, alam gaib. Sangat kecil kemungkinan seorang manusia tidak melakukan hubungan apapun terhadap obyek lain baik di luar dirinya atau dalam dirinya sendiri, bahkan jika tinggal sendirian dalam hutan pun, ia masih tetap melakukan relasi. Sehingga kita bisa menyebut ada 'kewajiban' melakukan hubungan, dengan demikian relasi dapat disebut sebagai sifat alamiah manusia. Selanjutnya hubungan itu dapat dikatakan sadar atau tidak sadar.

Lantaran sifat kealamiah (yakni mengada dalam intelek tanpa pembuktian benar atau valid) itulah maka sistem atau tatacara hubungan yang diterapkan satu kelompok manusia dengan kelompok manusia lain sangat berbeda. Ada peluang kesamaan atau ada kemiripan bahkan bertolak belakang sekalipun. Terjadinya sistem relasional tersebut akibat kerja nalar manusia, yang disebabkan interaksi atau hanya aktivitas perabaan aktivitas pikiran saja yang disusun berdasarkan konsepsi sederhana. Setiap produk nalar dan pemikiran, apapun bentuknya adalah produk kebudayaan, karena kebudayaan meliputi semua houtput dari nalar dan pemikiran manusia (Hamidjojo, 2009:26). Dengan demikian relasi tersebut bersifat otentik. Relasi kemudian ditransfer, tercetak dalam sistem hidup, sistem tanda (bahasa) sesuai pemahaman konstruktor, yang membuat setiap relasi—dapat—berbeda-beda dan sangat beragam. Meskipun hasil cetak nalar relasi-relasi itu beragam, tetapi ada sistem identik yang dipakai dalam mencetak setiap nalar relasi semua suku bangsa

yakni penggunaan bahasa dalam level sederhana seperti penggunaan simbol sebagai tatacara pengungkapan, pewarisan pemahaman suatu sistem relasi.

Cukup menarik kiranya sebuah pembahasan mengenai penggunaan sistem kode berupa simbol-simbol yang dianut (tradisi) oleh sebuah masyarakat. Bahasa pengungkapannya adalah bahasa simbolik, bukan bahasa deskripsional. Simbol digunakan sebagai mekanisme membangun relasi, terdapat di semua masyarakat, sebagaimana bahasa yang selalu ada pada setiap masyarakat 'modern'. Bahasa, simbol, dan segala macam aturan relasi itulah yang 'menarasikan' berbagai bentuk peradaban, kebudayaan, kepercayaan yang menjadi pandangan hidup masyarakat. Kompleksitas peradaban dan kebudayaan bisa berbeda-beda disebabkan perbedaan nalar pengetahuan konstruktor (dalam bentuk paling sederhana sekalipun), lingkungan hidup, kontak dengan budaya lain. Menurut Liliweri (2007:151) bahasa dapat dikategorikan sebagai unsur budaya yang berbentuk nonmaterial, selain nilai, norma dan kepercayaan.

Pemahaman simbolis memiliki ciri utama berupa perajutan tanda nuansa, suasana, atau bagian-bagian realitas yang tidak sempat atau tidak mampu dirumuskan secara logis. Maka bahasa kode dipakai sebagai susunan simbol sekedar untuk membahasakan ruang-ruang yang melampaui pemetaan logis, rasionalitas, yang mensyaratkan sistematisasi runtut, *clear and distinct*, bersifat mengurai atau menganalisa yang cara kerjanya didasarkan pada dua hal yaitu pengelompokan dan kategorisasi.

Penggunaan simbol dipakai untuk menyampaikan maksud rasa, citarasa, nuansa, nilai intrinsik, kondisi *beyond logic*. Seperti bahasa sastra yang sering menggunakan sistem simbol untuk menyampaikan maksud yang sukar diwakili oleh kalimat kategoris sederhana (Sutrisno, 2005:2). Namun demikian sistem simbol, bahasa simbolik tidak bisa hidup sendirian, ia hanya bisa eksis sebagai pelengkap sistem tanda (bahasa) secara umum.

Pendekatan Simbol

Dalam tataran tertentu dari filsafat, simbol dapat diartikan sebagai sebuah sistem kode. Sebagaimana sistem tanda pada bahasa, maka kita bisa melanjutkan pada pertanyaan bagaimanakah sistem kode itu digunakan oleh suatu masyarakat, dan apakah ada kesamaan kode, kesamaan simbol atau justru berlawanannya penggunaan simbol-simbol. Pada pembahasan berikutnya akan terlihat menarik manakala simbol yang dianut suatu masyarakat disandingkan dengan sistem kode yang dianut masyarakat lain.

Studi singkat ini menjatuhkan pilihannya pada masyarakat Jawa dan masyarakat Papua. Kenapa dua masyarakat tersebut dipilih, bukankah akan jelas menampakan perbedaan ? Ada beberapa alasan yang melatarinya, antara lain:

1. Dalam rentang sejarah nusantara, kontak dua kebudayaan tersebut dimungkinkan lebih kecil, sedikit sekali literatur yang menunjukkan adanya interaksi kebudayaan, kontak intensif antara peradaban dua masyarakat tersebut, merujuk pada catatan Slamet Mulyana (2007) semenjak zaman kerajaan Majapahit. Dibandingkan dengan masyarakat Borneo, Sumatera atau Makassar terhadap masyarakat Jawa, tiga masyarakat ini sudah melangsungkan komunikasi, kontak cukup lama. Bahkan Makassar dan Sumatera menjadi salah satu daerah kesatuan akibat ekspansi wilayah era Majapahit. Akibat ekspansi dan interaksi yang aktif pada dua kebudayaan itu menimbulkan kecenderungan inkulturasi-akulturasi, pencampuran budaya sampai proses imitasi pada level tertentu. Jika pada penggunaan sistem kode masyarakat tersebut terdapat kesamaan, posibilitasnya menjadi tinggi, *lumrah* (tetapi tidak sederhana karena menyangkut kesediaan satu identitas menerima sistem identitas lain) namun sangat mungkin dipengaruhi oleh hubungan historis tersebut. Hanya saja keberhasilan proses komunikasi antara budaya

selalu tergantung pada tujuan dan keterlibatan partisipan memberikan makna dalam komunikasi yang dipertukarkan (Liliweri, 2007:227).

2. Ketika kemungkinan terjadinya kontak peradaban semakin kecil, maka kemungkinan besar sistem kode yang hidup di masyarakat Papua merupakan hasil olah pikir orisinal masyarakat tersebut atau hasil turunan interaksi dari budaya lain, seperti budaya dari rumpun masyarakat di PNG. Sebaliknya, mengingat rentang sejarah yang panjang masyarakat Jawa, dapat dikategorikan kebudayaan Jawa telah mengalami proses arbsorpsi, penyerapan berbagai kebudayaan besar. Misalnya dalam catatan De Graft (1986) mengenai orang-orang Makassar yang lari akibat runtuhnya Kerajaan Bone oleh VOC masuk ke Jawa menjadi pengikut Trunojoyo menyusun pemberontakan Mataram pada era Amangkurat I. Trunojoyo bahkan tidak lagi mampu mengendalikan orang-orang Makassar yang jadi pengikutnya, dan pada akhirnya mereka membentuk pemukiman sendiri dan menetap di berbagai daerah sepanjang pesisir Jawa, membawa serta budaya lokal masing-masing ke pemukiman baru di tanah Jawa. Demikian juga masyarakat Palembang, Madura, Sumatera, terlebih Bali. Suku-suku besar itu sedikit banyak memberikan pengaruhnya pada sistem kode masyarakat Jawa terutama simbolisasi dalam matra fisik.
3. Berkat 'orisinalitas' dua masyarakat tersebut kita bisa melihat adanya kecenderungan masing-masing masyarakat terhadap pemilihan, penggunaan simbol tertentu untuk mengungkapkan suatu pesan nilai.

Penggunaan dan pemilihan suatu simbol tertentu untuk mengungkapkan maksud mencerminkan kandungan nilai, pandangan hidup masyarakat. Pemilihan itu merupakan bentuk lain representasi kolektif yang diidentifikasi sebagai prinsip bersama hingga mendapat kualitas monolitik, tidak bisa diubah disebabkan bagian-bagian dari kesadaran individual tidak bisa mempengaruhi (Badcock, 2006:96). Dengan demikian, simbol memiliki sistem unik yang hanya dimiliki oleh masing-

masing kelompok pengguna simbol, yang dianut terus menerus, dipegang teguh oleh setiap individu kelompok sehingga mereka sadar menerima semua konsekuensinya dalam kehidupan sehari-hari. Contohnya kita dapat melihat penggunaan gunung nasi untuk melambangkan maksud tertentu pada masyarakat Jawa. Atau penggunaan babi sebagai pengganti nyawa manusia di masyarakat Papua (Boelaars, 1986:105). Dalam bahasan sederhana ini, menghindari sedapat mungkin penyebutan 'suku', (kecuali yang sudah teridentifikasi sebagai bentuk kesukuan) karena suku bisa diartikan sistem masyarakat yang bercorak cenderung 'tertutup', intrinsik, hanya dibatasi oleh wilayah kecil (sebagaimana di Papua) atau didasarkan satu garis keturunan, klan saja. Beda klan bisa berarti beda suku meskipun hidup dalam satu wilayah kecil bersama, sebagai gantinya digunakan kata 'orang' atau 'masyarakat'. Meskipun istilah tertentu, tradisi memang hampir senantiasa terikat pada batasan wilayah, batas-batas fisik yang telah menjadi dasar pendefinisian keberadaan suatu tradisi/kebudayaan, terutama hal-hal yang bersifat fisik (Abdullah,2007:2).

Sedangkan penggunaan kata 'masyarakat' mengandaikan adanya sebuah populasi yang hidup, tumbuh dan berkembang di suatu daerah yang tidak dibatasi wilayah kecil, garis keturunan, klan atau marga. Sehingga kita memandang suku-suku (kecil) di Papua yang jumlahnya ratusan lengkap beserta keanekaragaman bahasa masing-masing sebagai satu kesatuan utuh bernama 'Masyarakat Papua'. Demikian juga penggunaan 'Masyarakat Jawa' tidak sebatas pada sistem yang hidup di sekitar Surakarta atau Yogyakarta, tetapi dari perbatasan daerah Sunda, mulai dari Cirebon, merayapi daerah pesisiran, naik ke pedalaman sampai bertemu tempat wilayah hidup masyarakat Madura.

Sangat disadari bahwa pengungkapan sistem simbol semacam ini berpotensi mencerabut akar budaya lahirnya simbol. Penggunaan simbol merupakan komunikasi yang disampaikan oleh satu generasi pada generasi selanjutnya, dan proses pewarisan makna berpotensi melahirkan bias pemaknaan simbol lain. Sehingga simbol menjadi bukan makna mati yang tidak bisa ditafsirkan ulang secara berbeda dari maksud

pembuat simbol. Data yang diambil dalam tulisan menggunakan kekayaan dan ketajaman antropologi dalam mengkodifikasi sistem hidup, budaya suatu masyarakat, terutama pada masyarakat Papua. Manusia sebagai makhluk simbolis cenderung hidup dalam proses menciptakan simbol dan membaca atau memaknai simbol-simbol dalam proses interaksi, sedangkan simbol terus mengalami konstruksi yang berlangsung secara dinamis.

Simbol sebagai sistem penyampaian makna bersifat universal, dimiliki oleh semua suku bangsa. Bahkan pada masyarakat modern sekalipun penggunaan simbol berupa bendera, lambang, logo, kop, stempel sampai pemasangan foto kepala negara di ruang kantor pemerintahan adalah penggunaan simbol yang dianut oleh masyarakat modern, simbol masih merupakan bagian dari kebudayaan modern. Lebih luas lagi, sistem simbolis tertuang dalam upacara hari pahlawan, pengibaran bendera simbol. Kenyataan itu membantah bahwa simbol merupakan tradisi kuno sebelum bahasa lahir.

Dalam konteks modern, sistem simbolis masih dipakai sebagai artikulasi kelompok penguasa terhadap publik. Sistem simbolis pada masyarakat tradisional diantaranya tercermin pada upacara adat, ritual, prosesi. Menurut Anton Bakker (1997), dalam tindakan simbolis komunikasi bersifat lama, walaupun tindakannya sendiri berlangsung terbatas, namun bersifat timbal balik dengan menempuh komunikasi yang bebas manusiawi sehingga terjamin karakter universalitas bagi sembarang orang dan lintas zaman. Bahasa simbol akan menciptakan suasana simbolis pula yang tertuang dalam tindakan-tindakan penggunaan lambang-lambang untuk mewakili maksud tertentu, semua itu tercermin dalam tindakan manusia yang menjadi penanda lahirnya budaya, olah rasa-karsa manusia.

Selanjutnya, Koentjaraningrat (1974) mengajukan analisa univeralitas budaya melalui tujuh unsur sistem: sistem religi dan upacara keagamaan, sistem organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, mata pencaharian,

sistem teknologi atau peralatan hidup. Unsur-unsur yang terdapat di semua kebudayaan, perwujudan hasil karya rasa dan karsa manusia dirangkum dalam tujuh sistem kategoris. Karenanya bukan sesuatu yang mustahil untuk mencari bentuk konkret penggunaan simbolisme dalam sistem hidup suku bangsa yang berbeda kultur dan latar historisnya. Interaksi dalam diri manusia dengan keadaan di sekitarnya atau dirinya sendiri membuat adanya pengetahuan-pengetahuan. Kecenderungan pengetahuan itu tergantung pada alat yang digunakan, akal (nalar) dan intuisi, corak berpikir rasionalis belum dikenal atau justru tidak dipakai oleh masyarakat. Hal tersebut menyangkut aspek kelahiran pengetahuan, bagaimana memperoleh pengetahuan tersebut.

Fisiologi Masyarakat Jawa dan Papua

a. Pandangan Hidup Orang Papua

Setiap kebudayaan memiliki sistem kepemimpinan, demikian juga orang-orang Papua. Keyakinan tersebut merupakan kesadaran kosmologi mengenai hakekat manusia sebagai personalitas lemah sehingga perlu dibimbing, oleh type ideal personalitas manusia yang sesungguhnya, (*Anim-ha*). Mereka mengenal juga berupa konsep *bigman*/pria berwibawa melalui tahapan pencapaian, keberhasilan pendistribusian kekayaan, kepandaian berdiplomasi dan berpidato, ukuran tubuh, keberanian berperang, konsep semacam ini dikenal oleh orang Dani, Asmat, Me, Meybat, Muyu.

Berdasarkan catatan Ian Boelars (1986), secara umum orang-orang Papua dikelompokkan menjadi dua jenis berdasarkan sistem bertahan hidup mereka. Pertama kaum peramu antara lain suku Marind-Anim, suku Yah'ray, suku Asmat. Suku Marind-anim berada di sekitar pantai selatan Papua, hingga berbatasan dengan PNG, sampai pulau Yos Sudarso. Suku ini mengenal dua musim, musim hujan dan musim kering, mereka mencari ikan di laut, mungkin juga berlayar sekitar pantai. Kebudayaan dan pandangan hidup kaum peramu hampir identik satu sama lain. Sebuah kampung

suku Marind-anim dibagi-bagi dalam lingkungan kecil yang dihuni oleh klan, dan para anggotanya memakai nama yang sama. Pembagian klan berasal dari tokoh mitis tertentu yang disebut *Dema*, makhluk dari zaman purba yang menata alam dan mengatur tata dunia.

Kemampuan *dema* beralih pada manusia, binatang, tumbuhan, benda dan segala hal yang membentuk alam. Setiap tokoh *dema* mempunyai *totem*, suatu hubungan istimewa antara *dema* dan klan, misalnya kelapa menjadi *totem* Ge-ze, burung Kasuari menjadi *totem* klan Kei-ze. Tokoh-tokoh *dema* mistis tercermin dalam segenap klan, dan alam hal-hal yang menjadi bagian dari totemnya diurus oleh klan. Upacara-upacara diselenggarakan sebagai usaha mempertahankan dan merumuskan susunan *dema-totem*. Dalam hubungannya dengan *dema* orang Papua mengandalkan kekuatan gaib, menghubungi *dema* melalui upacara atau teknik tertentu sehingga dapat mengajukan permohonan.

Segala gerak-gerik dan dan teknik dalam ritual itu menjadi semacam rumusan (formula) untuk memajukan kehidupan. Jenazah seseorang dikuburkan tetapi beberapa hari kemudian digali untuk mencari penyebab kematiannya. Kaum wanita meletakkan sedikit makanan ditempat orang-orang yang sudah meninggal, kemudian diadakan lagi perjamuan satu malam. Setelah satu tahun jenazah digali lalu tulang-tulangnya dicat merah dan dikubur kembali. Dengan demikian larangan menggunakan tanah pada kuburan hanya berlaku setahun, yakni selama tulang si mayat belum dicat merah. Sesudah dicat merah tanah kubur boleh digunakan lagi. Perhiasan kaum pria berupa simpul besar sebagai sambungan dari rambutnya, bermahkota bulu cendrawasih di kepala, gigi taring babi tertusuk dihidung, taji burung Kasuari sebagai anting-anting, gelang rotan di lengan, seluruh tubuhnya dibaluri lemak. Wanita dianggap lebih superior daripada pria, karena pria mengalami masa gaib di dalam perut wanita, dan secara ekonomi tugas wanita sebagai pengumpul bahan makanan, menyimpan air, sehingga anggota keluarga bergantung pada kerja kaum wanita.

Selain itu terdapat praktek homoseksual yang dikategorikan sebagai tindakan utama dari kebiasaan, adat istiadat serta kepercayaan di sebagian besar wilayahnya, homoseksualitas bagian dari upacara adat (Dumatubun,2003). Hal ini dapat dilihat di sepanjang pantai selatan New Guinea (Papua), bahwa upacara adat yang berhubungan dengan heteroseksual sangat merata pada upacara homoseksualitas atau “*boy-insemination*” (Knauft, 1993:80).

Di sebelah utara kediaman suku Marind-Anim, berdiam suku Yah’ray. Sebuah suku yang mampu melakukan pengayauan (memburu kepala) sampai Tanah Merah Digul dan Pulau Yos Sudarso. Mereka berada di kawasan suku Awyu yang pada akhirnya tersisih. Kediaman suku Yah’ray merupakan kawasan perbukitan, sekitar rawa dan sungai, berdekatan dengan hutan sagu, makanan pokok orang Papua. Mengolah sagu dikerjakan oleh wanita, sedangkan berburu dikerjakan kaum pria, menangkap ikan dikerjakan oleh keduanya. Karena kerap pergi mengayau, kaum Yah’ray merasa sering terancam. Di beberapa klan, kampung dibangun menyerupai benteng yang dikelilingi pohon pisang sebagai tempat persembunyian ketika ada serangan mendadak. Anak-anak kecil tinggal di rumah kaum wanita, menjadi pengantar makanan dari pria ke wanita dan sebaliknya, setelah beranjak remaja diperbolehkan tinggal bersama kelompok pria. Ketika menikah barulah ditentukan pembagian kelompok, meski pada dasarnya orang Yah’ray bersifat merdeka dalam menentukan kelompok, namun melalui pernikahan terjalin keistimewaan pertalian individual.

Menurut Boelaars (1986), kepemimpinan bersandar pada keberhasilan memburu kepala (mengayau), semakin banyak memenggal kepala semakin *legitimate* memimpin, dan kaum wanita berada pada posisi yang rendah terutama yang sedang hamil. Bayi dalam kandungan boleh dipenggal kepalanya oleh pengayau lain, sehingga suami-suami harus benar-benar melindungi. Suasana konflik, pertikaian bisa terjadi dalam satu kampung, termasuk pembunuhan tetapi kepalanya tidak dikayau. Kepala orang lain hasil mengayau dijadikan hiasan ketika melangsungkan

perkawinan, digantungkan di lengan kiri mempelai wanita. Boelaars mengatakan bahwa suku ini memang suka sekali berkelahi, berperang dan mengayau, dengan cara itu mereka bisa memperoleh tanah, bertahan di sekitar suku Awyu. Kepala orang yang dikayau memberikan kekuatan tambahan dan dianggap sebagai burung Kasuari, bukan manusia. Julukan pada para pengayau ulung adalah “Matahari yang abadi”. Matahari menjadi simbol kekuasaan, penciptaan dan sangat berkuasa, sehingga banyak mitos yang ditujukan pada Matahari atau mengambil tokoh Matahari.

Di pantai barat daya berdiam orang Asmat, sekitar teluk Flamingo dan Teluk Cooks namun bahasa suku ini sudah berbeda dengan Yah'ray dan Marind-anim, meski cara hidup, makanan, kegiatan berburu masih sama. Karena belum mengenal peralatan mematangkan makanan, (periuk dan belanga) makanan dibenamkan dalam abu panas. Rona kawasan didominasi rawa, lumpur sehingga tidak ada aktivitas meladang. Rumah dibuat di atas tonggak kayu sekitar 1 meter di atas tanah, terdapat satu rumah pusat sebagai tempat pertemuan kelompok dalam merencanakan pengayauan. Di dalam rumah terdapat tungku untuk tiap-tiap orang. Rumah kepala-kepala kampung ada di tepian, di tengah ada rumah bujang yang dihuni pemuda dan orang yang tidak lagi berkeluarga. Ketika peresmian rumah bujang, dilakukan upacara dan dua tetua harus melakukan hubungan kelamin di tengah rumah.

Dalam keyakinan mereka, kematian kerap disebabkan oleh magi hitam sehingga perlu dilakukan penuntutan balas, dengan cara mengayau sebagai suatu tindakan pemulihan kehormatan. Sebelum mengayau, suku Asmat membuat pahatan dan diberikan pada seseorang sebagai hadiah, lalu si penerima harus membantu mengayau. Orang-orang yang sudah mendapat pemulihan kehormatan, sudah dikayaukan, maka namanya diukir di batang-batang kayu besar yang harus diambil dari hutan. Dengan cara demikianlah orang Asmat merasa sudah memelihara keseimbangan melalui pemulihan kehormatan dan memberikan tempat pada arwahnyanya.

Secara singkat dapat disebut bahwa ketiga suku ini memiliki pandangan hidup tentang kebutuhan kedamaian antar matra lewat jalan pembalasan, simbol-simbol banyak digunakan untuk menyatakan berbagai keberhasilan usaha pembalasan. Pemikiran inti tentang pandangan hidup mereka adalah keterikatan mereka dengan orang-orang yang sudah meninggal, yang diikuti acara ‘pembalasan dendam’, pengayauan. Inilah cara menghormati leluhur yang datang dari atas dan membawa serta peraturan yang suci, benda-benda keramat, membawa orang-orang untuk menerima kedatangan Mahkluk Tertinggi (Boelaars, 1986:52)

Kelompok kedua adalah kaum petani, antara lain suku Mandobo, Ekagi, Dani dan Ayfat. Dalam banyak hal mereka memiliki kebudayaan yang berbeda dengan kaum peramu. Mereka merasa bahwa dunia sekitarnya merupakan suatu keluarga besar, di dalamnya semua makhluk yang telah mati atau masih hidup menjalani kehidupannya, semuanya bekerjasama untuk menghasilkan keuntungan bersama. Di antara Muara Sungai Digul berdiam suku Mandobo, diapit oleh suku Awyu dan suku Muyu karenanya masih terdapat hubungan sosial dengan dua suku tersebut. Pembunuhan balasan masih berlaku bagi mereka, sebagai hutang yang harus ditagih.

Rumah berdiri di atas tonggak kayu besar, berisi tiga ruangan. Ditengah untuk suami, kiri dan kanan untuk istri dan anak-anak. Mereka menanam pohon berjenis umbi-umbian, membiakkan ulat sagu, memelihara anjing untuk membantu berburu, membuat tambak ikan dan terpenting adalah beternak babi. Sistem perdagangan atau pertukaran benda-benda bergerak dan tidak bergerak dinyatakan dalam ‘uang siput’. Hubungan kekerabatan terjalin lewat perkawinan, dan kebanyakan pria tua memiliki istri lebih dari satu orang. Anak-anak tinggal bersama kaum wanita, kecuali jika memperoleh bayi kembar, kedua bayi bisa dibunuh atau yang paling lemah dibunuh. Bayi berpotensi dimasuki roh karenanya nama-nama diujicobakan dulu untuk mengetahui nama mana yang disukai roh-roh. Ketika menginjak remaja, anak-anak diinisiasi sebagaimana anggota pada suku lain. Sedangkan perkawinan ditandai dengan penggunaan simbol bertukar gigi anjing dari orangtua masing-masing. Tata

cara penghapusan kesalahan, mengharap berkah dilakukan melalui hubungan seks di sekitar mayat hewan buruannya lalu mencampur cairan mereka dengan bulu mata hewan buruan sebagai jimat keberuntungan dan pendorong kekayaan (Boelaars,1986:71).

Kekuatan roh dan pengaruh jahat diakui suku Mandobo, bayi yang masih menyusui meninggal adalah hasil perbuatan roh jahat, demikian juga kematian pada pria/wanita dewasa yang sehat merupakan hasil perbuatan magi hitam. Pusat kesadaran kosmis mereka terletak pada pohon Kimit, melalui pohon itulah orang hadir di dunia dan akan kembali pulang lewat pohon Kimit juga. Pohon Kimit terlarang untuk ditebang. Terdapat mitos tentang babi keramat sehingga babi dianggap begitu penting.

Bagi suku Ekagi yang tinggal di sekitar tiga danau besar di pegunungan barat daya, perumahan dibentuk lebih kecil-kecil berukuran 3,5 meter persegi. Tungku perapian terdapat di tengah dan kerjasama antara lelaki dan perempuan sudah terjalin apik terutama terkait pertanian. Kaum pria berburu, menggali parit dan membuat pagar, kaum wanita membuat pematang dan mengurus pupuk, menggali umbi-umbian dan beternak babi. Suasana kekerabatan terasa pada pembagian makanan, istri mementingkan keluarganya dan pria mementingkan klannya. Kaum pria menguasai penataan aturan di sekitar lingkungannya, mempertahankan diri dengan membuat pagar. Tetapi ketegangan ekonomi tercermin dari keretakan hubungan seksual, wanita merasa dihancurkan dan pria merasa berhasil menaklukkan wanita. Penolakan istri pada permintaan suami berujung pada kekerasan, tetapi kaum pria takut pada darah menstruasi, sampai ada larangan dan perlakuan khusus bagi wanita muda yang mengalami menstruasi pertama, memoleskan darahnya pada daun lalu menyimpan jangan sampai tersentuh saudara pria. Menurut orang Ekagi, sperma mengalir dari otak karena kekuatan matahari, darah wanita mendidih karena sperma menetes ke vagina. Setelah usia kandungan lima bulan, hubungan seksual dihentikan,

saat melahirkan sisa darah dijaga, disimpan jangan sampai terganggu oleh roh jahat yang berdampak pada bayi.

Orang Ekagi lebih mengutamakan kekuatan dari pada menjaga kehormatan, kaidah hidup tersebut dilambangkan melalui benda-benda tertentu. Orang Ekagi berpandangan ada suatu makhluk asal yang memanifestasikan dirinya di dalam gejala-gejala dunia, matahari identik dengan wanita, sebagai 'ibu-asal'. Sinarnya memberikan kesuburan bagi manusia, dan sinar itulah sang pria. Bumi disamakan sebagai ibu yang memangku anak-anaknya, lantai rumah juga disamakan sebagai ibu bumi, tiang rumah disamakan sebagai bapak yang memberi status pada rumah, ketinggian status. Pada umumnya roh-roh mempunyai nama khusus, bertindak dalam gejala berpasangan jantan dan betina. Nama roh paling sentral disebut *Teege*, makhluk yang mewakili kekuasaan pembalasan dendam, pengganjar. Tetapi kuasa roh-roh itu bisa dikenda-likan oleh rumus-rumus tertentu yang dilakukan oleh dukun. Pola-pola yang cenderung mencari obyek-obyek indentik juga terlihat dalam penyamaan manusia dengan babi, anak babi disamakan seperti anak bayi dalam hal perlakuan oleh para wanita. Karena babilah yang menggantikan manusia dan bersedia mengorbankan diri untuk meredakan kemarahan *Teege*, darah seekor babi muda yang dikebiri dapat menyuburkan tanah.

Pada orang Biak, terutama yang tinggal di pedesaan, hidup dari berladang dan menangkap ikan. Mata pencaharian pertama berladang dilakukan oleh sebagian besar penduduk, sedangkan mata pencaharian yang kedua, menangkap ikan, dilakukan terutama oleh penduduk yang bertempat tinggal di Kepulauan Padaido, Biak Timur dan di Desa Rayori (Sowek), Supiori Selatan. Teknik berladang yang digunakan ialah berpindah-pindah biasanya menanam talas dan keladi. Batang pohon, dahan dan daun dibiarkan membusuk menjadi penyubur tanaman (Dumatubun, 2004). Kaum pria membuat pagar keliling.

Pada sisi timur, Pegunungan Jaya Wijaya terletak lembah Baliem, lembah besar yang menjadi hunian suku Dani. Kedudukan istimewa pada babi juga ditemukan di daerah ini, terutama menjelang perayaan persatuan klan-klan suku Dani. Setahun sebelum perayaan, larangan memotong babi diumumkan ke seluruh anggota suku. Saat itu persiapan perkawinan juga disiapkan yang didahului dengan memberikan babi sebulan sebelum perkawinan. Seluruh anggota suku mencari kayu bakar dan menyimpannya, tempat-tempat membambam babi disiapkan oleh kaum wanita. Inisiasi dan pemberian berkat pada calon mempelai ditunjukkan melalui daging babi yang dioleskan tepat diantara dua payudara mempelai perempuan, dan di atas kepala mereka. Semalam suntuk calon pengantin perempuan dilarang tidur, tubuh mereka dibaluri lemak bertujuan untuk mengusir gangguan roh jahat. Pembagian babi dalam upacara tersebut dilakukan sebagai bentuk pembagian kekuasaan dalam satu persatuan klan, pembagian daging babi menyatakan kebersamaan diantara suku Dani.

Pada saat tertentu juga dilakukan upacara untuk menghormati jenazah yang mati ketika mengayau dan memimpin pembalasan dendam. Para pemuda menuntut pembalasan dendam sedangkan anak-anak serta wanita menunjukkan rasa duka mereka dengan cara memotong satu ruas jari mereka, ini menyatakan bela rasa dengan orang yang meninggal sebagai tanda kenangan hidup. Sesudah satu atau dua tahun dilakukan upacara pelepasan untuk semua orang yang meninggal. Daging babi juga diartikan sebagai alat penghormatan dilakukan oleh seorang pemuda kepada pamannya dalam upacara inisiasi. Persoalan pembalasan dilakukan dengan dua cara yakni memusnahkan seluruh penduduk suatu kampung dan membakar desanya atau melakukan pembalasan secara tradisional melalui peperangan di lapangan. Untuk keperluan kedua (peperangan) para pemimpin perang menyimpan benda-benda sakral.

Ketika melalui masa paceklik, saat babi-babi menjadi kurus dan umbi-umbian tidak tumbuh besar, para pemuka menyalahkan para ruh sehingga menyembelih satu

babi kecil sebagai pengorbanan. Minyak babi digunakan untuk melumuri anak panah untuk menolak gangguan roh-roh jahat, beberapa benda juga dilumuri lemak untuk menghindarkan terjadinya kecelakaan pada kaki orang yang melakukan pengayauan, atau berburu.

Suku Dani memandang dunia mereka sebagai suatu alam semesta yang hidup, ibarat seorang ‘ibu-asal’, yang menampakan diri bagai matahari. Di sebuah suku terdapat ‘batu-batu matahari’, tempat orang-orang mempersembahkan babi. Pada suku lain, misalnya orang Jae juga berhubungan sangat erat dengan alam sekitarnya. Mereka percaya bahwa, hutan, bukit, sungai dihuni oleh roh-roh dan makhluk-makhluk halus yang dibedakannya dari roh yang ada di dalam diri manusia. Roh di dalam diri manusia boleh selalu ingin hidup berkreasi karena terkait dengan roh di luar manusia yang bersifat baik meski ada yang bersifat tidak baik. Mereka percaya, roh penghuni alam sekitar yang bersifat baik selalu melindungi manusia. Sedangkan roh yang bersifat tidak baik selalu mengganggu hidup manusia. Kepercayaan tradisional mereka ini juga ada yang terkait dengan mitos, totem dan tabu, yang juga mendasari klasifikasi tentang makanan dan bukan makanan, tentang makanan yang bisa dimakan dan yang tidak bisa dimakan (Apomfires,2002).

Pada suku Dani, perang merupakan bentuk pertahanan diri atau pemulihan keseimbangan dalam kekuatan dan jumlah, perang tidak dilakukan untuk merebut tanah, menghapus hubungan dagang. Namun mereka tetap siaga pada resiko jadi sasaran pengayau. Menurut Boelaars, orang Dani tidak bersungguh-sungguh berhubungan dengan arwah leluhur, orang yang telah meninggal, karena orang yang meninggal dapat saling menipu.

Bagian paling barat yang biasa disebut ‘Kepala burung’ sekitar Teluk Bintuni terdapat banyak suku, Moi, Marej, Karon, Kebar dan Ayfat, semuanya membangun persekutuan yang ditandai saling ‘menukar kain’. Kesatuan kerabat terdiri dari orang tua dan anak-anak, ditambah beberapa orang yang diterima menempati rumah

panggung. Apabila ada kelahiran, perkawinan, kematian diselenggarakan upacara. Selain kain ada benda-benda lain seperti gelang-gelang dari kulit siput, taring buaya atau babi, kalung-kalung, ikat pinggang bertatahna hiasan manik-manik dan pisau. Kekeabatan darah dinilai penting sejauh orang masih tinggal bersama atau menikah, tanah dan lokalitas mengikat utama anggota kelompok. Inti kelompok paling kuat dinamakan persekutuan makan terdiri dari 5-20 orang yang tidur dalam satu atap. Ketika memberikan nama-nama pada benda-benda, diambil nama-nama burung sebagai ungkapan lain bentuk persembahan. Yang mencolok dalam suku ini adalah rasa tidak percaya terhadap orang lain selain persekutuan inti, tetapi dalam hal utang orang lain bisa menagihnya pada keturunannya mesti yang bersangkutan sudah meninggal.

b. Pandangan Hidup Orang Jawa

Masyarakat Jawa memiliki perikatan anggota kelompok yang luas, tidak terdapat suku-suku yang saling menuntut balas menegakkan kehormatannya. Anggota kelompok diikat oleh wilayah, suatu kawasan agak luas yang meliputi pemukiman atau perkampungan beserta ladang-sawah mereka. Sistem kekeabatan diikat oleh garis darah keturunan dan perkawinan, hubungan dan terutama perolehan status sosial ditentukan oleh kemurnian darah bangsawan. Demikian juga dalam hal kepemimpinan, kepala kelompok ditentukan oleh garis keturunan. Kemampuan berhubungan dengan roh-roh dari alam lain menempati kedudukan tinggi di mata kelompok. Mata pencaharian bersifat terbuka, dalam satu kelompok memungkinkan terdapat beberapa mata pencaharian sekaligus. Posisi lelaki lebih dominan dalam hal ekonomi, meskipun peran perempuan juga diberi ruang leluasa untuk melakukan aktivitas ekonomi. Rumah didirikan di atas tanah secara langsung yang biasanya memusat menjadi suatu perkampungan. Hubungan antar sesama anggota kelompok dalam perkampungan sangat penting dan memiliki arti karena skema kerja kolektif seperti kerja gotong royong, *sambatan* masih menentukan peran seorang anggota kelompok. Kepentingan kelompok dianggap lebih penting daripada posisi pribadi.

Kehormatan juga berhubungan dengan kelompok (rukun), garis keturunan, dengan dunia lain (numinus) dan kemampuan seseorang dalam membawa diri dalam hubungan antara anggota kelompok perkampungan dan perkampungan lain (selaras).

Perang diidentikan dengan *tapa*, kondisi yang di dalamnya memuat ujian kesabaran dikelilingi penderitaan dan pengorbanan, sehingga sekalipun wujudnya berbeda, tetapi makna dan fungsinya sama. Laku *tapa* seorang pendeta bermakna sama dengan peperangan seorang prajurit di medan juang. Keduanya memiliki tujuan mencapai keluhuran, keduanya juga mempersyaratkan sifat-sifat tidak boleh sombong (*aywa kaselan meda*), memadukan sifat *ksatrian*, keprajuritan (*sinatriya*) dengan watak kependetaan, religius (*pinandhita*) persatuan keduanya akan mengantarkan pada kondisi manusia sempurna. Seorang ksatria harus berjuang untuk mencapai ilmu yang tinggi (*prajanya*), sedang seorang suci harus mencapai kesucian serta keluhuran budi (*suci* dan *paramarta*) dan keduanya menjadi sempurna dalam diri seorang *satriya-pinandhita* (Sadewa, 1989:6). Konsepsi mengenai hubungan dengan kekuatan lain diluar manusia tercetak dalam kesadaran kosmis yang cukup kuat dan mendasari bentuk-bentuk perilaku.

Meminjam anggapan Hildred Gertz, sebagaimana dikutip oleh Franz Magnis (2001:39) bahwa pola hubungan masyarakat Jawa memiliki dua kaidah. Pertama prinsip kerukunan yang bertujuan untuk mempertahankan suasana harmonis anggota masyarakat. Rukun dimaknai keadaan selaras, tenang dan tentram tanpa perselisihan sehingga bisa saling membantu. Rukun juga menghilangkan tanda-tanda ketegangan sesama anggota kelompok yang ditunjukkan dengan sikap tenang dan menyingkirkan unsur-unsur yang menimbulkan perselisihan. Keselarasan dan ketenangan sudah ada dengan sendirinya dan tidak perlu diganggu, bagaikan air laut yang tenang bila tidak diganggu angin. Mengutamakan keuntungan pribadi tanpa memperhatikan sikap kelompok dinilai jelek, demikian pula dalam tindakan sebaiknya dilakukan bersama-sama. Hal itu merupakan bentuk peletakkan kepentingan kelompok daripada kepentingan pribadi.

Adanya kepentingan antar anggota kelompok merupakan satu-satunya pengancam ketenangan, sehingga perilaku-perilaku dan tatanan dalam kelompok diminta untuk dipatuhi agar tidak timbul gesekan. Apabila sampai terjadi gesekan, maka sebaiknya tidak diutarakan dalam bentuk langsung tetapi diredam sedemikian rupa sehingga tidak sampai terjadi konflik terbuka. Perbuatan tidak mengenakan akan disikapi secara pasif oleh orang lain, biasanya didiamkan, tidak diajak berkomunikasi (*jothakan*), atau mengacuhkannya sama sekali. Konflik terbuka dan melibatkan pembunuhan-pembunuhan jarang terjadi kecuali dalam memperebutkan tujuan besar tertentu seperti kekuasaan atau membela anggota kelompok yang dianiayai kelompok lain. Perdamaian bisa diusahakan oleh pemimpin yang lebih tinggi atau melibatkan anggota yang bertikai dalam suatu musyawarah, pembicaraan antara pemuka masyarakat.

Sikap penolakan pada tindakan orang lain juga dicerminkan dalam hubungan yang dingin, tidak menolak secara langsung tetapi mendiamkan, atau menggunakan majas sebagai ungkapan menolak. Berbagai ungkapan mewakili aktivitas tertentu, sehingga masyarakat Jawa terbiasa dengan kosakata majas dan metafora. Upacara adat atau ritual dalam perkawinan, perjodohan, kelahiran anak juga dipenuhi berbagai ungkap-ungkapan pengantar, yang dilengkapi pemakaian simbol-simbol tertentu sebagai pengganti ungkapan. Dalam hal bentuk bangunan, ungkapan ditransformasi pada simbol-simbol yang bisa divisualisasikan ke bentuk ornamen bangunan tertentu. Misalnya, dua buah naga di keraton Yogya memberikan makna penjaga kedamaian dan keberanian, ini menandakan kesadaran kosmis.

Kesadaran, pengakuan pada kekuatan gaib, hubungan antara manusia dengan alam semesta terlihat dalam penentuan pusat orientasi makna manusia. Bangunan rumah atau keraton yang berbentuk mandala menjadi penanda kosmis, menyatukan pusat orientasi sesama anggota kelompok. Rumah pemimpin, dianggap pusat kosmos (*pusering jagad*), dan pemimpin di dalamnya merupakan personifikasi pencipta, Tuhan atau Dewata. Mandala menyiratkan kharisma, sumber kehidupan.

Yang memusat di istana pimpinan tertinggi, sekaligus tanda kedudukan pimpinan/raja sebagai pusat kosmis, penghubung antara kehidupan masing-masing manusia anggota kelompok secara individual (*jagad cilik*) dengan alam semesta (*jagad gedhe*), perantara tunggal antara manusia dengan Tuhan, *sangkan paraning dumadi*, asal dan tujuan makhluk (Mangunwijaya, 1995:86-90). Tugas kosmis raja adalah membangun ketentraman semua matra, perwujudan keberadaan kekuasaan Tuhan bagi manusia, sebaliknya raja, para pemimpin kelompok berkewajiban membimbing mengantarkan rakyat agar bisa menyatu bersama Tuhan, yang bermanifestasi pada sosok raja, disebut manunggalnya *kawula lan Gusti*, sumber kesejahteraan sejati makhluk manusia (Moerton, 1985: 42).

Adanya perbedaan status sosial masing-masing anggota kelompok tidak bisa menghindarkan potensi konflik akibat gesekan, ketersinggungan, maka ditetapkan prinsip saling menghargai anggota kelompok berdasarkan status sosialnya, Magnis menyebutnya sebagai prinsip hormat. Ditandai oleh sebutan yang terlihat dalam panggilan, sebutan atau predikat lain. Tetapi tidak terbatas pada prestasi yang berhasil diraih oleh seseorang, namun lebih berdasar pada hirarki kekeluargaan. Berdasarkan aturan ini seorang berusia lebih tua bisa mendapat kewajiban memakai kata panggilan yang bersifat menghormati pada seseorang yang lebih muda. Tetapi ada kesadaran lain bahwa rasa hormat bukan semata-mata ketimpangan derajat (status sosial), melainkan hormat sebagai rasa empati yang tulus dari rakyat pada pemimpinnya, dari yang muda pada orang tua, atau 'junior' pada 'senior'nya

Kekuasaan hanya terfokus pada raja saja, kepemimpinan di daerah-daerah atau di kampung merupakan kepemimpinan non formal, karena raja lah yang menempatkan bawahannya untuk berkuasa di suatu daerah (Magnis, 2001:105). Kekuasaan bisa diperoleh melalui penyatuan kuasa alam numinus, maka tidak dapat direbut, jumlah kekuasaan di alam senantiasa sama, manakala terjadi perpindahan kekuasaan tak ubahnya sebagai pengurangan pemusatan kekuasaan di satu titik dan pengurangan di titik lain.

“Kekuasaan sebenarnya tidak dapat dipakai melainkan terdapat, hadir, penguasa tidak menerapkannya melainkan hanya membiarkan mengalir sendiri dan satu-satunya yang bisa dilakukan ialah menampung dan membiarkannya mengalir” (Magnes, 2001:111). Kedudukan raja memperoleh makna sebagai personifikasi Tuhan, atau inkarnasi dewa Wisnu, sosok sempurna ratu-pinandhita sang penyelamat dunia (Ricklefs, 1974: 81). Namun demikian, ketika kekuasaan raja di pusat sedang mengalami kevakuman, maka bangsawan dan para pemimpin lokal bisa menyatakan diri sebagai pemimpin kawasan yang menyerupai tantangan bagi kekuasaan pusat. Jika tak mampu menetralsir pernyataan tersebut maka pusat kekuasaan bisa berpindah ke tempat yang baru, daerah kekuasaannya runtuh, sistem feodal mutlak pada dasarnya tidak dikenal oleh masyarakat Jawa. Tujuan pemimpin diformulasikan dalam salah satu ungkapan: *sepi ing pamrih, rame ing gawe, sugih tanpa banda lan menang tanpa ngasorake*, giat bekerja tanpa pamrih, kaya tanpa harta benda dan menang tanpa menurunkan derajat lawan. Derajat sebagai sarana dalam menjalankan tugas kepemimpinan, kekuasaan, dianggap buah kewajiban dari rakyat untuk menegakkan aturan bukan sarana untuk menguasai orang lain (Herusatoto, 2008:134).

Di sisi lain, juga terdapat beberapa praktek pemusatan kekuatan dengan cara memuja berbagai manifestasi dewa dalam bentuk demonis sebagai perusak semua kekuasaan lawan, penyatuan kekuatan mistik semacam itu bisa memberikan kekuasaan pada bidang-bidang khusus, misalnya kekuasaan atas demonis-demonis (Zoetmulder, 1965:267). Pemahaman demikian terbetik dalam kelompok penganut aliran Bhairawa, dan sebagian aliran kebatinan.

Kepercayaan-kepercayaan atau pengalaman religiusitas masyarakat Jawa dapat ditemui dengan mudah pada masyarakat secara terbuka dan beragam, tiada batas khusus atau pembagian wilayah berdasarkan kepercayaan, setiap orang bebas meyakini suatu kepercayaan dan diberi hak untuk melaksanakannya sejauh mentaati prinsip hormat dan prinsip keselarasan kelompok dan tidak mengganggu orang lain. Jika terbuka konflik karena perbedaan aliran kepercayaan biasanya memicu konflik

terbuka yang melibatkan lebih banyak orang dan berakhir pertumpahan darah secara masal. Terdapat juga berbagai mitos-mitos mengenai dewa-dewa tertentu yang menguasai satu benda atau daerah. Seperti mitos Dewi Sri yang dianggap sebagai penjelmaan seorang dewi menjadi makanan (beras/padi). Perlakuan khusus pada pertanian padi, beras dihormati sebagai tanda penghormatan pada kuasa dewi-dewi (Herusatoto, 2008:160).

Pengabaian terhadap hal ini dapat mengakibatkan gangguan keseimbangan antara jagad kecil manusia dengan kekuasaan dunia dewa-dewa, kekuatan gaib. Kesuburan bisa terancam, gagal panen atau mendapatkan kutukan, hukuman dari kekuatan gaib, sebagaimana upacara '*selamatan*' digelar demi memperoleh keselamatan dalam hidupnya, tidak diganggu oleh kekuatan gaib yang negatif. Bagi petani, bahaya yang datang akibat dari alam gaib karena membuka pintu pada roh-roh bisa mengakibatkan kecelakaan hingga kematian (Magnis,2001:124)

Secara umum dapat disimpulkan jika masyarakat Jawa mempunyai pandangan hidup religius dan mistis, selalu menghubungkan segala sesuatu dengan tuhan, hal-hal yang rohaniah, magis. Sikap menghormati arwah nenek moyang dan leluhurnya serta kekuatan-kekuatan yang tidak nampak oleh indera yang ditampakkan melalui simbolisasi berbagai benda ketika melalui fase-fase kehidupan tertentu, sejak ritual kelahiran sampai ritual kematian. Sementara sikap hidupnya berfokus pada sikap untuk senantiasa menjunjung tinggi moral dan derajat hidup (Herusatoto, 2008:139). Usaha menghindari kekerasan sebagai upaya untuk mencapai kemenangan tanpa merusak derajat lawan, agar tidak ada pembalasan, dan menjadi strategi menarik simpati dan kesediaan membangun sebuah persekutuan tambahan, dengan cara tersebut musuh bisa menjadi kawan, sebagaimana terlihat pada perebutan kuasa-kuasa semasa era kerajaan Mataram. Bersikap baik, tidak melukai perasaan orang lain, berusaha membuat bahagia, mencegah saling mengganggu antara anggota kelompok dirumuskan dalam tatakrama dan perangkat kelakuan dengan tujuan

berusaha mewujudkan keadaan keseimbangan, keselarasan di semua matra(Zoetmulder,1975 :38).

Filsafat Simbol: Dari Simbol menuju Eksistensialisme

Dari uraian fisiologi diatas, ada suatu *core* keserupaan tentang pemakaian simbol yang terdapat dalam pandangan hidup orang Papua dan orang Jawa. Keserupaan bukan berarti sama atau identik, tetapi menunjukkan suatu mekanisme nalar orang Jawa dan orang papua yang bekerja secara sama tanpa ada ‘pertemuan’ kebudayaan. Faktor pembeda dalam pemakaian simbol hanyalah berdasar asumsi-asumsi yang digunakan ketika nalar bekerja menyusun simbol. Asumsi yang berangkat dari kesadaran kosmis adalah bentuk lain pemakaian akal—atau meminjam istilah Levi Strauss: nalar—manusia dalam berhubungan dengan alam sekitarnya, hal-hal yang tidak dipahami oleh nalarnya sendiri, tetapi keberadaan kelompok menuntut terjelaskannya hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Nalar tak ubahnya sebagai logika (Ahimsa, 2006:75), sebuah konstruk pemahaman manusia mengenai keberadaan dirinya (*human mind*).

Logika dasar manusia tadi terwujud dalam berbagai aktivitas kehidupan sehari-hari, penggunaan simbol menggambarkan bagaimana nalar bekerja dalam menciptakan kebudayaan. Kesadaran, selanjutnya, ialah mempertautkan suatu obyek, benda sebagai penanda bagi sebarang hubungan dalam kelompok sebagai tanda yang menunjuk keberadaan tertentu. Hal tersebut sama dengan kemampuan menyadari (*intention*) keberadaan lingkungan sekitarnya, keadaan diri dan kelompoknya, menyadari bagaimana semua itu bermula lalu akan berujung ke mana, sebuah kesadaran epistemologis. Jalan untuk menjawab pertanyaan tersebut hanya alam, dan sekaligus jadi sumber informasi untuk menerangkan relasi-relasi kesadaran akan ketidak sendirian di alam, maka kekuatan-kekuatan alam diidentifikasi sebagai kekuatan yang menyebabkan munculnya semua kehidupan. Berbagai bentuk alam yang dinalar memiliki kekuatan ditransformasi sedemikian rupa menjadi pemahaman

nalar yang konstruktif (mesti bernuasa imajinatif) dalam bentuk mitos sebagai sarana bahasa pengetahuan, mitos menjadi media menjelaskan sesuatu (perantingan pengetahuan) sekaligus memberi informasi pesan pada orang lain dari satu generasi atau antar generasi dengan mengaitkan pada kebiasaan alamiah manusia (Ahimsa, 2006:80). Karena kebutuhan pengetahuan, mitos terlestarikan secara oral dan sebagian dalam bentuk bahasa simbol (ritual atau bentuk karya kerja)

Seperti pemahaman kawin, berketurunan, memberi kesadaran bahwa alam sekitarpun mengalami proses serupa, dan identifikasi benda-benda alam dikelompokkan menjadi pira dan wanita, matahari dipersonifikasi sebagai pria, bumi identik dengan wanita. Kesadaran akan bahasa biner. Pada gilirannya penggunaan simbol dikaitkan, didasarkan oleh kebutuhan kelompok (simbol publik) atau kebutuhan perseorangan (simbol personal). Dalam mitos yang dikembangkan oleh suatu kelompok (Papua dan Jawa) dapat direduksikan menjadi unit-unit kecil sesuai nalar lokal, masing-masing.

A. Simbol Personal

Simbolisasi pengukuhan identitas diri tercermin dalam upacara inisiasi, ini terdapat merata pada semua suku-suku di atas, misalnya simbolisasi dilakukan oleh orang-orang Papua, terutama pada anak lelaki muda yang hendak beranjak dewasa (inisiasi). Menandai perpindahan dari dekapan kaum wanita, karena selama masa kecil tinggal bersama kaum wanita menuju pengakuan kaum pria—diterima secara sosial dan menunjukkan posisi status sosial tertentu—mulai tinggal bersama kaum pria atau diberi koteka pertama. Meski ada sedikit perbedaan tentang pola pengasuhan anak-anak menuju dewasa antara masyarakat peramu dan peladang yang sudah mempunyai pola pemukiman tunggal seluruh anggota keluarga tinggal satu rumah hanya berbeda ruang, kiri atau kanan, tengah dikhususkan bagi kepala keluarga, hanya menunjukkan pengambilan asumsi dan bekerjanya nalar secara arbitrer imajinal. Pada perempuan muda yang menginjak dewasa diisolir sementara, darah

menstruasi yang menetes berafiliasi pada 'eksistensi' roh jahat sehingga mesti disimpan terlarang untuk tersentuh saudara pria. Pola ini merupakan pengukuhan identitas individual sebagai bagian dari pengidentifikasian eksistensi personal baru tapi terbalut melalui mitos dan simbol-simbol yang menunjukkan kesadaran kosmis sekaligus menunjukkan peran wanita-pria dan bagaimana relasi diantara peran tersebut. Eksistensi manusia tertinggi yang berusaha dicapai adalah *Anim-ha*, manusia utuh, sebagai *Matahari abadi* yang dapat diartikan pengesahan aktualisasi diri sebagai personifikasi kuasa pencipta, "titisan" penata alam atau berhubungan langsung dengan penyebab pertama makhluk-mahluk.

Bagi orang Jawa eksistensi individual mulai dimunculkan ketika anak laki-laki dianggap telah bisa mewakili bapaknya dalam cara *slametan*, upacara memberikan berkah keselamatan bagi semua penduduk. Dengan cara ini pemahaman relasi dan peran personal (pribadi) serta peran sosial mulai diajarkan, sekaligus tetap memberikan pesan pada semua anggota kelompok tentang sentralitas kelompok bagi kelangsungan eksistensi semua anggota. Seseorang menggelar acara *slametan* mengundang tetangga sekitar dan mengharap kehadiran mereka sebagai bentuk kerukunan sosial, keselarasan antara alam nyata dengan alam numinus mereka. 'Mengundang orang lain' berarti menyatakan kesadaran terhadap keberadaan seseorang, mengakui eksistensinya dan membuka komunikasi relasional tertentu dalam konteks sosial atau kelas sosial.

Hanya kaum pria yang biasanya menghadiri acara ini, apabila berhalangan hadir terkadang anak lelaki diperbolehkan datang menggantikan eksistensi ayahnya dalam kelompok. Absensi dalam acara kolektif seperti ini bisa ditafsirkan negatif, karena *selametan* merupakan bahasa ungkapan dalam bentuk ritual. Absensi juga menunjukkan keberadaan personal dalam identitas kelompok menempati peran sentral sebagai penentu hubungan kerukunan (selaras). Tidak diakui kelompok berarti tidak eksis, eksistensi kelompok menandai eksistensi individu.

Atribut pakaian yang melekat pada anggota kelompok, menandakan kebutuhan tingkat pengakuan. Semakin eksistensi individual kian dihargai atau dianggap penting maka semakin berbahagia, mentalitas beserta kesadarannya seolah-olah menemukan jati diri sebenarnya. Eksistensi berhubungan dengan kebahagiaan dan kesuksesan menjalani laku hidup. Tanda pengakuan eksistensi yang kokoh tercermin dalam penggunaan simbol kebesaran melalui ekspresi berbagai bentuk busana, pakaian, atribut atau pemakaian manik-manik, hiasan tubuh dalam jumlah tertentu. Keberhasilan mengayau misalnya, ditandai dengan hiasan tertentu serta berlanjut pada pengakuan eksistensi yang makin tinggi. Eksistensi sebagai *pinandhita* atau *ksatria* ditandai lewat *pengageman*, simbol pakaian tertentu. Pengakuan eksistensial menjadi kebutuhan nirsadar anggota kelompok, karena tanpa pengakuan berarti mengeliminasi keberadaan personal dari eksistensi kelompok, eksistensi dirinya ditolak dan hal itu sama dengan menegasi ke-manusia-an manusia. Kondisi tersebut sama dengan penderitaan, pengucilan oleh anggota kelompok akan mendatangkan kerusakan psikis. Kondisi semacam itu digambarkan oleh Levi Strauss sebagai lenyapnya kepribadian sosial seseorang meskipun secara fisis integritasnya masih utuh (Levi Strauss, 1997:73). Eksistensi orang Papua juga terkait dengan keberadaan komunitas mereka. Para pria yang tidak mampu mengayau dianggap tidak memiliki eksistensi, tidak ada sehingga tidak layak mendapatkan atribut kemanusiaan apapun dari kelompoknya. Sedangkan pengakuan dari kelompok lain sangat nihil, kecuali dianggap sebagai ancaman, eksistensi negatif. Keikutsertaan dalam upacara adat, dalam mengayau dan penyematan berbagai aksesoris yang menunjukkan sebagai 'pengageman' atribut sosial merupakan demonstrasi simbolik kebutuhan keberadaan diri, Ada ketika dianggap Ada. Pengakuan-pengakuan itu identik dengan posisi seseorang dalam konteks sosialnya, mengayau menunjukkan semacam strategi mempertahankan martabat kelas dengan jalan ekstensif. Pada intinya jalan kebudayaan tersebut dilakukan sebagai upaya survival secara biologis atau psikis dan survival dalam hubungan dengan yang transendent dan relasi di luar manusia.

Eksistensi hilang dapat disebabkan berbagai macam sebab, misalnya bagi orang Papua diasosiasikan pada kepemilikan sifat malas, pengecut, tidak berani berperang, tidak berani mengayau atau tidak berani menuntut balas, tidak mampu mengakhiri masa berkabung. Sifat-sifat tersebut secara niscaya dirasakan sebagai sesuatu karakter yang inferior, dan posisi inferior berarti tidak memiliki *bargain* sosial tertentu. Segala hal yang inferior (negatif) berusaha dilawan dan dihindarkan, ini terdapat dalam skema nalar hampir di semua jenis kebudayaan.

Bahkan dalam hal ekstrim, inferioritas dapat dilekatkan pada datangnya kutukan, hukuman dari kekuatan alam lain akibat ‘perbuatan buruk’ (kontra survival) versi suku setempat. Bagi orang Jawa, eksistensi semakin berkurang karena ketidakcakapan menyusun relasi sosial, tidak bisa melakukan penghormatan pada orang lain berdasarkan prinsip saling menjaga eksistensi diri dan harga diri yang dicerminkan dalam sebutan, panggilan atau gelar yang ditunjukkan padanya. Ketika tidak bisa mematuhi tatakrama, tidak bisa menekan ego diri, tidak tampil tenang bertindak gegabah dan membuat disharmoni maka orang tersebut tidak layak menyandang predikat dewasa, belum *njawani* atau bahkan diberi olok-olok “masih anak-anak” (Magnis,2001:53). Kondisi tersebut adalah bentuk kontra survival bagi masyarakat Jawa. Termasuk kontra survival adalah ketidakcakapan menjaga eksistensi juga berkait dengan kegagalan menjaga hubungan harmonis dengan alam numinus. Masyarakat sosial tidak menerima keburukan hubungan dengan alam numinus, bahkan acara/ritual adat seperti *selamatan*, *tulak balak* merupakan tindakan kolektif untuk menjaga hubungan manusia dan alam numinus (tindakan melawan kontra survival).

Jika terjadi pengabaian, menegasikan aturan main manusia dengan alam numinus merupakan bentuk lain gradasi eksistensi. Dalam hal seorang pria dewasa yang kerap diwakili oleh anak-anak pada acara ritual adat dianggap kurang sempurna sebagai pengganti posisi tertentu masyarakat, karena keberadaan anak-anak dianggap belum memiliki keberadaan fungsional meski secara fisis sudah ada. Acara *selamatan*

diadakan untuk mencapai keseimbangan kosmis (transendent survival), sedangkan pembalasan dendam menjadi cara (biologis survival) yang dienkrupsi sebagai upaya mencari jalan mendamaikan arwah saudara atau anggota kelompok yang mati dibunuh kelompok lain. Arwah orang mati dibunuh memerlukan pembalasan kematian si pembunuh sehingga rekan-rekan orang yang masih hidup berkewajiban menentramkan si arwah lewat jalan pembalasan. Pada gilirannya kesadaran kosmis semacam itu memberikan reposikal pembunuhan pembalasan, sebuah siklus usaha-usaha berbagai kelompok menentramkan orang yang sudah dibunuh pihak lain.

Peperangan antar pemilik kesadaran semacam itu tidak dapat dihindarkan lagi menjadi bagian dari kegiatan menentramkan arwah yang diapresiasi sebagai keberhasilan prestasi seorang anggota kelompok karena mereka memberikan rasa aman dari ancaman pembunuhan pihak lain, menuntaskan masa berkabung sehingga siklus kehidupan bisa berjalan. Bahkan perkawinan baru dapat dilangsungkan sesudah masa berkabung lewat. Pihak lain akan berpikir ulang manakala hendak membunuh seorang anggota dari suku yang dikenal memiliki pengayau-pengayau hebat atau kelompok yang bisa mendatangkan sihir dan magis. Ini sebuah strategi mempertahankan kelas dalam bahasa lokal yang demikian khas. Untuk mencapai strategi tersebut diperlukan prestasi mengayau, magi dan hal itu dibutuhkan oleh anggota suku sehingga apresiasi tinggi diberikan pada mereka yang mempertahankan kehormatan kelompok dari incaran pihak lain.

Nalar meniscayakan penghargaan atas prestasi individu hingga membuahkan penghargaan kelompok. Dalam bahasa tradisi dengan kode survivalitas, perilaku yang berkebalikan dari itu semua dianggap menyurutkan eksistensi kelompok di mata kelompok lain, ancaman. Penanda eksistensi berujud simbol penghargaan yang menyertai keseharian mereka, sebuah fase-fase eksistensi subyektif dalam kerangka eksistensialisme Kierkegaard, yakni kesadaran bahwa ia adalah seorang yang eksis, sebuah usaha untuk meninggalkan yang fisis menuju yang abstrak sehingga seseorang bisa menguasai alam (Martin,2003:11-16). Pada gilirannya menuntut pemakaian

sikap etik ketika berhubungan dengan person yang eksis seperti itu, untuk pemenuhan kekuasaan dalam bentuk membuat pilihan menentukan tujuan.

Penilaian subyektif diekspresikan dalam berbagai bentuk sistem yang ditopang mitos (narasi pengetahuan), seperti pandangan suku Marind-Anim yang percaya manusia (pria) kuat bisa memberikan kekuatan ampuh melalui cairan semen untuk mengusir roh-roh jahat pengganggu kampung. Manusia kuat berarti menduduki peringkat sosial tinggi, sebagai pemegang peringkat sosial yang tinggi ia harus menyanggah kemampuan mengatasi semua masalah yang kontra survival bagi masyarakat yang menopang kepemimpinannya. “Sperma bagi suku bangsa Marind-Anim merupakan suatu kekuatan yang diperoleh dari seorang pria yang perkasa, kuat. Sperma secara konseptual mempunyai makna yang kuat, sebagai konsep kesuburan, kecantikan, kekuatan menyembuhkan dan kekuatan mematikan”(Dumatubun, 2003:Vol 1, no 3).

Eksistensi besar membawa kekuatan yang bermuara pada kepemimpinan di pusat-pusat kekuasaan, semakin digdaya kasekten seorang raja maka semakin luas pancaran kuasanya hingga ke daerah-daerah. Semakin tinggi kuasa raja maka kemampuan mengatasi hal-hal yang kontra survival harus tinggi pula (menjangkau wilayah yang luas). Bahasa etik-etnologis yang dipakai Franz Magnes (2001) dalam *Etika Jawa*, menggunakan perumpamaan berupa cahaya lampu dan sumber lampu, makin jauh dari pusat cahaya maka cahaya akan meredup dan hilang, makin dekat dengan posisi kekuatan semakin kuat pancaran cahayanya. Cahaya itu memberikan berbagai kemakmuran orang-orang yang ada dalam naungan penguasaannya, hubungan individu dan kelompok sangat erat, bersifat komplementer demi menunjukkan eksistensi masing-masing.

Untuk mencapai suatu eksistensi kokoh, seorang individu berkait dengan keberadaan kelompok, menjaga relasi dengan relasi matra nonfisik. Jalan untuk menguatkan eksistensi dilakukan dengan mengayau, membalas dendam, menghapus

duka dan menjaga relasi-relasi atau dengan jalan menjunjung tinggi tatakrama, menekan ego diri, tidak mengabaikan keinginan kolektif serta menjaga relasi-relasi. Segala aturan dalam semua relasi meniscayakan simbol-simbol yang diakui kelompok. Penjagaan atas relasi-relasi berujung pada stabilitas harmoni alam manusia (aspek *private*) dan alam non fisik (aspek publik).

B. Simbol Publik

Konsep eksistensi diakui dalam kehidupan sehari-hari berwujud penandaan sistem simbol non struktural. Manusia membuat asosiasi diri dan kelompoknya pada suatu benda yang dianggapnya sebagai manifestasi kuasa yang lebih kuat untuk menandakan posisi ‘Ada kolektif’ (berkuasa). Ada kolektif menunjukkan kekuatan yang mencipta dan menata kehidupan manusia beserta lingkungan hidupnya. Ini merupakan kesadaran kosmis, kesadaran metafisis yang disimbolisasi pada berbagai benda-benda yang pada gilirannya dijadikan simbol yang diakui bersama anggota kelompok sendiri dan kelompok lainnya. Seperti asosiasi suku Geb-ze pada pohon kelapa yang menjadi personifikasi eksistensi kuasa kosmik bagi sukunya (totem), pada suku lain eksistensi ‘personmagi’ diasosiasikan kepada kasuari, buaya, hewan tertentu, benda tertentu. Tentu saja pandangan ini agak menyeberang dari paham eksistensi ala barat yang mengabaikan kuasa adikodrati sebagai sesuatu yang eksis fisis, dan memusatkan eksistensi hanya pada persona humanitas.

Namun demikian konstruksinya masih bisa disederajatkan. Eksistensi manusia sebagai pusat kuasa kebendaan mendapatkan tempat dalam term Jean Paul Sartre, dunia di bawah manusia sekedar Ada, sedangkan manusia mencipta-kan keberAdaan dirinya sendiri (Martin, 2003:31). Untuk menunjukkan keberadaan dirinya dibentuk sistem penanda eksis-nya person, manusia memiliki kebebasan menentukan dirinya menjadi apa saja, benda-benda maupun nilai-nilai untuk dirinya sendiri. Orang Papua berhasil menyusun, membentuk hakikat (nalar)nya sendiri, orang Papua menciptakan dirinya sendiri dalam bahasa simbol yang khas. Menandakan dirinya berbeda dengan

diri, eksisten lain, sebuah capaian gemilang dalam kondisi serba sederhana dan nalar rasional yang masih dalam tahap tumbuh (Hipotesis ini pernah juga dikemukakan dalam diskusi klasikal di hadapan Prof Heddy Shri Ahimsa Putra, 2008).

Simbol lain yang disepakati bersama dalam kelompok, misalnya, aturan-aturan yang disimbolkan dalam meminta pengembalian kehormatan, melalui sistem mengayau. Salah satu simbol tersebut yaitu babi, yang menjadi eksisten pasif (substitutif) atas eksisten manusia. Keberadaan babi dapat menggantikan nyawa manusia, orang mau menerima pelunasan hutang kehormatan asalkan ditebus dengan beberapa ekor babi. Nalar mengajukan sistem substitutif yang kemudian diterima kolektif dalam bahasa tradisi. Kenapa babi? Pemilihan simbol pada babi tidak bersifat arbitrer tetapi memuat alasan 'alam' seperti latar geografis, botani dan sistem pengetahuan tertentu. Demi tercapainya keadaan itu, babi yang dapat menggantikan nilai eksistensi manusia, tentu dibutuhkan kesamaan kesadaran, persepsi kolektif, nalar publik dari semua suku yang bertikai. Persepsi kolektif tersebut bukan kuasi kausalitas alasan/motif menerima 'eksisten' babi sebagai setara eksisten orang. Bahkan sejauh orang/suku lain telah menerima babi, maka acara pembalasan dendam selesai.

Secara tidak langsung, ini menyiratkan adanya dorongan untuk menciptakan suasana damai, terjaga 'keharmonisan'nya antara pengakuan seorang anggota kelompok dengan pengakuan kelompok. Mengayau adalah cara untuk menegakkan kehormatan suku, kehormatan yang menjadi penanda eksistensial kelompok, keberadaan kolektif, tidak ada kaitannya dengan kebengisan atau tradisi yang haus darah. Tanpa kehormatan dianggap mustahil menunjukkan eksistensi kolektifnya, kehormatan dipilih sebagai penanda eksistensi. Perlu diingat bahwa terminologi pembalasan dendam dalam konteks mangayau dengan 'dendam' antar individu merupakan hal berbeda. Dendam dalam mengayau ialah nilai kolektif dan usaha mencapai keselarasan dengan alam numinus, dendam dalam pemahaman umum, merupakan upaya meluapkan amarah individual yang tidak terkait dengan relasi lain.

Dalam hal makanan, orang-orang Papua mempunyai sistem yang syarat simbol juga. Misalnya larangan memakan jenis hewan tertentu yang dianggap sebagai simbol 'personmagi' kelompoknya, sebagaimana larangan untuk menebang pohon Kemit karena kemit merupakan simbol jalan kembalinya eksistensi fisis. Tidak semua makanan yang berafiliasi kepada totem bersifat terlarang untuk dimakan. Misalnya totem dari klan Keijai adalah burung Kasuari, walaupun Kasuari disucikan tetapi binatang tersebut bisa disentuh atau dimakan oleh klan Keijai. Begitu pula klan Kewamijai yang bertotem sagu, namun sagu tetap dimakan oleh warga klan tersebut (Apomfires,2002). Jadi 'larangan' itu tidak berlaku dalam pola yang tetap, larangan berarti sistem relasional tertentu yang bersifat tradisi. Sekali lagi fakta yang menunjuk pada kemampuan membentuk kreasi eksistensi dirinya. Simbol dalam wujud totem diakui bersama, tetapi aturan yang melekat padanya tidak senantiasa identik satu sama lain.

Kesadaran kosmis tentang benda-benda yang tak bisa dicermati secara utuh seperti gunung, matahari, bulan dan bumi diasosiasikan pada hal-hal tertentu, terutama pada proses kelahiran, pada proses percintaan. Matahari dan bumi paling banyak disebut dalam mite orang Papua, dan sifat kuat prestasi eksisten tinggi dipersonifikasi pada keberadaan matahari atau bumi, meskipun hal ini tidak terjalin dalam pola yang tetap, kesamaan sifat atau karakter, namun dapat dijadikan alasan tindakan asosiatif. Sosok roh jahat termanifestasikan dalam segala hal yang tidak mereka sukai, kematian dianggap datang dari dunia ruh jahat, terutama jika jenazah berasal dari orang sehat bugar lalu tiba-tiba mati. Hal demikian tidak mereka sukai, sebagaimana mereka tidak menyukai hal-hal jahat lain, personifikasi kembali berlaku. Hal-hal jahat disimbolkan pada benda-benda yang tidak disukai oleh kesadaran kolektif, misalnya arwah musuh.

Bagi orang Jawa personifikasi eksistensi diproklamirkan lewat tindakan berhubungan sosial dengan eksistensi lain. Keberadaan orang lain menentukan bagaimana eksistensi dirinya dibentuk. Seorang junior, atau orangtua, lantaran

kehadiran seorang pemuda yang diakui oleh nalar simbolis-struktural memiliki peran tertentu, harus menempatkan diri dalam situasi tertentu pula yang menunjukkan bagaimana eksistensi dirinya dan bagaimana eksistensi orang lain. Prasyarat untuk terciptanya pengakuan eksistensial semacam ini adalah kemauan menerima berbagai sistem tanda dalam hubungan sosial. Nalar pertama yang dibutuhkan adalah kesadaran kosmis, bahwa manusia tidak ada dengan sendirinya, tetapi dicipta, dan akibat penciptaan itu mereka diminta untuk menemukan jalan kembali, jalan persatuan antara pencipta dan yang dicipta, simbol utamanya tercermin dalam pemahaman atas konsepsi kekuasaan dan raja-raja. Raja adalah perwujudan Dewata, Wisnu di muka bumi, berhak memerintah karena alam adalah milik para dewata, dikendalikan melalui kekuatan adikodrati. Rangkaian pemahaman ini sudah terkodifikasi dalam bentuk rekaman pesan yang disampaikan secara turun-temurun melalui mitos Dewa Ruci. Konsepsi *manunggaling Kawulo Gusti* dalam konstruksi religius juga menunjukkan kesadaran semacam itu. Sebagai simbol dewata, darah dan keturunannya suci bagaikan titisan dewata, mereka manusia-manusia yang layak diberi hormat. Simbol yang dituju bersifat abstrak karena dominasi alam sudah berkurang, dan dalam hal tertentu alam masih berpengaruh pada sistem simbol sebagaimana terlihat pada acara sedekah bumi dan sedekah laut. Pola abstrak dalam sistem simbol lebih dominan karena produk nalar kebudayaan adalah bahasa yang serba implisit, melalui metafor, ungkapan, pengendapan ago diri, *ngerti* dan menitik beratkan pada penguasaan rasa.

Konsepsi eksis komunal tetap bergantung pada keberadaan orang lain. Dalam konteks kepemimpinan, pertanyaan bagaimana jika tidak terdapat keturunan dewata yang menandai perbedaan eksistensi manusia, maka pusat kesadaran kosmis memberikan arah pada proses kekuatan penciptaan manusia, dilahirkan di lingkungan keluarga yang serba memberi bermacam perlindungan (dalam suasana serba normal), kesadaran berdasarkan prinsip hubungan darah berlaku di berbagai tempat. Tetap saja

manusia memerlukan keberadaan orang lain untuk menandakan dirinya eksis seperti apa.

Namun, kondisi itu tidak mutlak kemauan mencitrakan diri dalam bentuk prestasi penguasaan kekuatan gaib juga menandakan eksistensi lain. Kuasa alam gaib dapat disatukan dalam diri manusia, sehingga eksistensi tertinggi bisa diperoleh. Tetapi kondisi ini tetap membutuhkan prasyarat berupa kesadaran kolektif untuk menerima konsepsi bahwa kepemimpinan, konsep pengakuan eksistensi tertinggi berdasarkan kuasa alam gaib yang tersatukan dalam diri seseorang—manakala tiada kesepahaman mengenai hal tersebut—bergantung pada kemampuan menguasai alam numinus, dan hal ini jelas sejenis prestasi yang mengundang kekaguman. Keberhasilan menguasai alam numinus adalah wujud keharmonisan relasi, dan ini menentukan survival kelompok.

Ketika pusat kehidupan disimbolkan kepada mandala keraton, nalar bekerja pada tataran pemahaman yang menyatakan kekuasaan dan kehidupan teratur perlu ada dalam naungan suatu kepemimpinan, dan ini adalah hal penting. Sedangkan acara *selamatan*, menyatakan pengakuan eksistensi identitas magis, pertautan manusia dengan kekuatan lain sulit dibangun sehingga satu-satunya penanda eksistensi adalah berada lingkup kelompoknya atau orang lain (kesadaran terhadap *the others*). Jika orang tidak bertemu dengan orang lain sulit menentukan keberadaan dirinya, karena pandangan hidup Jawa memberikan arahan agar meniadakan ego, menghilangkan eksistensi diri dalam bentuk pemenuhan kebutuhan diri, pengakuan orang lain. Sehingga klan atau ikatan apapun yang membentuk identitas diri dapat berubah cepat, pemakaian nama menjadi tidak penting lagi. Fase ini disimbolkan dengan atribut kesucian yang ditandai menguasai barang-barang mistis atau bentuk-bentuk aktivitas gnostik. Satu sistem nalar yang bekerja adalah kesadaran bahwa pengakuan ditentukan oleh kelompok bukan oleh dirinya sendiri.

Penutup: Sebuah catatan

Patut diingat bahwa kondisi diatas mengandaikan eksistensi dalam konstruksi intersubyektif. Meminjam kacamata ukur Sartre, penciptaan diri manusia melalui perjalanan menyelami kesunyian diri, mencari pemahaman bagaimana diri manusia ada lalu eksis. Cara membentuk eksistensi adalah dengan perjalanan memulai pencarian makna eksis—tanpa bermaksud melakukan komparasi dan penafsiran—jelas agak berlawanan dengan logika eksistensi sebagaimana dikenalkan Sartre, yang berangkat dari abstrak menuju yang nyata, dari pemikiran menuju eksistensi diri. Manusia Jawa dan Papua berjalan dari alam nyata ke alam pemikiran. Prinsip perlawanan ini menyadarkan pada kita adanya perbedaan dalam sistem berpikir eksistensialisme para filusuf barat (yang mapan) yang dipengaruhi oleh paham absurditas, nir penciptaan, manusia ada dengan sendirinya (Martin, 2003:50).

Sekedar untuk menggubah bahasa tradisi ke bahasa akademik filsafati, pertautan eksistensialisme Jawa dan Papua lebih cocok dialih bahasakan menggunakan analogi metafisika Husserl. Sesuatu yang muncul dalam kesadaran selalu menunjuk keluar atau berhubungan dengan realitas di luar pikiran, atau kesadaran itu dipandang sebagai kesadaran saja (intentionalitas). Untuk mencapai hakikat manusia, semua fenomen—sesuatu yang muncul dalam kesadaran—yang bersifat kebetulan atau hanya berhubungan dengan obyek individual harus disingkirkan dulu (Siswanto,1998:100-101). Dalam pandangan hidup Jawa, konsep tersebut merupakan prinsip penegasian yang diwujudkan dalam realitas sehari-hari seperti menekan ego sentrisme, menekan emosi ke titik nol dalam kondisi tenang, berbuat tidak dipengaruhi oleh keramaian dunia luar. Berbuat tidak atas dasar kepentingan diri sendiri (*sepi ing pamrih*) atau membuat keadaan orang lain tidak terluka meski terdepresiasi oleh keberadaan kita, keinginan untuk diakui kemenangannya, menguasai (*menang tanpa ngasorake*) dan hal-hal yang bersifat individual dinegasikan. Termasuk kegiatan mengayau, dilakukan bukan untuk

kepentingan diri si pengayau tetapi demi menjaga relasi alam numinus (kelompok) dan alam nyata.

Pada prinsipnya penggunaan simbol sebagai filosofi hidup, dikenal sebagai pembentuk penyusun kebudayaan-kebudayaan. Di luar makna strukturalisme penggunaan simbol menyatakan pengetahuan, nalar dan kesadaran mengenai alam sekitarnya, keberadaan dirinya. Simbol di level sistem tanda bisa ditemukan pada semua suku atau kelompok masyarakat, namun konstruksi yang membentuk simbol *by* simbol bisa berbeda atau berlawanan satu sama lain, sekalipun dalam tingkat 'sistem tanda' sebenarnya sederajat. Simbol tidak hanya berbatasan perangkat bahasa, simbol merupakan mekanisme strategis untuk menentukan pertukaran dan *positioning* individu terhadap kelompok dan antar kelompok sosial, sistem sosial bekerja di atas *parts* simbol-simbol yang dimainkan secara artistik dalam nalar global. Satu perbendaharaan yang mesti ditambahkan ke dunia filsafat sosial-politik adalah mekanisme simbol sebagai strategi kekuasaan dan sosialitas. Simbol dalam bahasa orang Papua menunjukkan eksistensi dirinya (dalam bahasa deskripsional, telah diterangkan oleh eksistensialisme Sartre dan Kierkigaard) Sedangkan simbol dalam bahasa orang Jawa tak ubahnya eksperimentasi kesadaran yang tertuju pada objek. Sebagai penutup saya meminjam bahasa Sartre (2002:103) bahwa: menilai orang lain adalah hal yang juga tidak dapat kita lakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan., 2007, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Ahimsa Putra, Heddy Shri., 2006 *Strukturalisme Levi Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, Kepel Press, Yogyakarta.
- Badcock, Christopher R., 2006, *Levi-Strauss, Strukturalisme dan Teori Sosiologi*, Insigh, Yogyakarta.
- Boelaars, Jan., 1986, *Manusia Irian, Dahulu, Sekarang dan Masa Depan*, Gramedia, Jakarta.
- Bakker, Anton dalam Suryanto Puspowardoyo., 1977, "Bunga Rampai Filsafat Manusia", PT Gramedia, Jakarta.
- Herusatoto, Budiono., 2008, *Simbolisme Jawa*, Ombak, Yogyakarta.
- Koentjaraningrat., 1974, *Kebudayaan, Mentalitet dan pembangunan*, PT Gramedia, Jakarta.
- Levi Strauss, Claude., 2001, *Mitos, dukun dan Sihir*, Kanisius, Yogyakarta.
- Liliweri, Allo., 2007, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*, LkiS, Yogyakarta.
- Magnis Suseno, Franz., 2001, *Etika Jawa*, PT Gramedia, Jakarta.
- Martin, Vincent OP., 2003, *Existensialism :Soren Kierkegaard, Jean Paul Sartre, Albert Camus*" terj Taufiqurrohman, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Sartre, Jean Paul., 2002, *Existensialism and humanism*" terjemahan Yudhi Murtanto, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Siswanto, Joko., 1998, *Sistem-sistem Metafisika Barat*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Sutrisno, Mudji., 2005, *Sejarah Filsafat Nusantara*, Galang Pres, Yogyakarta.

Jurnal :

- Apomfires, Frans., 2002, "Makanan pada Komuniti Ada jae: Catatan Sepintas-Lalu Dalam Penelitian Gizi," dalam *Jurnal Antropologi Papua* Volume 1 No 2, Desember.
- Dumatubun, A.E, 2003., "Pengetahuan, Perilaku Seksual Suku Bangsa Marind-Anim" dalam *Jurnal Antropologi Papua*, Volume 1. NO. 3 April.

Muhammad Anas menulis masyarakat Tengger, data yang dipaparkan memuat prosesi ritual keagamaan Upacara Kasada, dan bagaimana upacara tersebut sangat berarti bagi masyarakat Tengger itu sendiri. Ritual Upacara Kasada masyarakat Tengger merupakan nalar dalam bentuk bahasa religio kultural yang khas sebagai sistem pengetahuan, menjadi living dan dipertahankan dalam skema tradisi tertentu, demi merantingkan pengetahuan kosmogoni sekaligus mempertahankan eksistensi (kolektif-personal) secara kolektif. Juga memberikan (mengajarkan) bagaimana berbicara dalam bahasa relasional antara manusia terhadap matra-matra yang ada.

Menggunakan nalar ritualistik tersebut masyarakat Tengger menunjukkan mekanisme perubahan kekuasaan, kepemimpinan secara khas yang tidak berbasis akumulasi kapital tetapi pengujian atas penguasaan kapital budaya dan kapital simbolik dalam kurun waktu tertentu menjelang masa peralihan kepemimpinan. Kekuasaan tidak hanya bertumpu pada seberapa banyak kapital dimiliki tetapi yang urgen adalah bagaimana menguji penguasaan kapital yang dimiliki seseorang sebelum ia berhak menempati posisi sosial tinggi, ini sebuah pembalikan logika kekuasaan: bukan menguasai kapital tetapi menguji penguasaan kapital.

Simbol yang terangkum dalam ritual mengatur mekanisme pergantian kepemimpinan, atas dasar nalar berbalut religi-transendent (kharisma), sehingga pertarungan interest masyarakat Tengger yang terpecah dalam 4 kabupaten secara otomatis tidak potensial. Simbol dan ritual (melalui Upacara Kasada) menjadi nalar komunikasi antar kelompok sosial, identitas juga dibentuk dalam skala kolektif sebagai strategi survive sosial. Religi dan tradisi mekar sebagai sistem yang sedemikian rupa mengintegrasikan anggota masyarakat Tengger yang terpecah secara geografis dan komunal yang ditandai dengan kepatuhan terhadap sakralitas pengetahuan yang dimuat dalam bahasa tradisi Upacara Kasada.

Upacara Kasada sekaligus mengkripsi pola relasi antar matra yang ditunjukkan secara kolektif dalam format penyatuan hubungan 'dunia sana' dengan 'dunia sini' menyatukan perubahan yang sakral dan yang profan. Pengakuan eksistensial dan perubahan diferensiasi person dalam masyarakat diatur lewat skema tradisi yang terbuka bagi anggota masyarakat itu sendiri. Termasuk bagaimana konsep pemahaman kosmologi dan pengetahuan tentang alam, manusia, beserta lingkungan, dibentuk dari sistem religi yang dirangkai dalam nalar tradisi ritualistik (sebagai survive transcendent). Secara intrinsik, telaah metafisik memberikan paparan bagaimana nalar bekerja dalam sistem kearifan hidup masyarakat Tengger yang terefleksikan dalam produk kebudayaan: Prosesi Upacara Kasada

Telaah Metafisik Upacara Kasada:

Nalar Mitologi dalam Homo Religious Masyarakat Tengger

Oleh. Dr (cand) Muhammad Anas.,M.Phil
(Dosen UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)

Proses Pembentukan Sistem Budaya dan Religi

Dalam perspektif sejarah, dahulu masyarakat suku Tengger hanya mempunyai kepercayaan dinamisme dan animisme, seperti ditegaskan oleh Supriyono (1991), bahwa agama pertama dianut adalah kepercayaan terhadap ruh halus (animisme) dan kepercayaan terhadap benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan gaib (dinamisme). Tempat-tempat yang mempunyai nilai religi bagi masyarakat itu sampai sekarang masih tetap dilestarikan.

Sejak awal kerajaan Hindu di Indonesia, nama Tengger sudah dikenal dan diakui sebagai tanah *hila-hila* (Tanah Suci). Para penghuni daerah Tengger ini dianggap sebagai *Hulun Spiritual Sang Hyang Widhi Wasa* (Abdi Spiritual yang

Patuh terhadap Tuhan Yang Maha Esa). Hal ini dapat dilihat dari prasasti-prasasti Tengger. Salah satu Prasasti Tengger yang terbuat dari batu menunjukkan angka tahun 851 Saka atau bertepatan dengan tahun 929 M. Disebutkan bahwa sebuah desa yang bernama Desa Walandit yang terletak di pegunungan Tengger, adalah suatu tempat suci. Sebab, desa ini dihuni oleh para *hulun* Dewa-Dewi agama Hindu.

Dalam sebuah naskah yang berasal dari Kraton Yogyakarta yang berangka tahun 1814 M, dituturkan bahwa daerah Tengger termasuk wilayah yang diberikan kepada Panglima Besar Patih Gajah Mada oleh Kraton Majapahit karena prestasi kerjanya. Sehingga sampai abad ke-18 oleh Kraton Yogyakarta, para penghuni Tengger dinamakan sebagai tiang Gajah Mada. Sekitar abad ke-15 Kraton Majapahit runtuh, semua tradisi yang pernah jaya hilang, kecuali masyarakat Hindu yang masih tetap bertahan di daerah pegunungan Tengger, mereka tetap setia mempertahankan tradisi, budaya dan spiritual mereka.

Di abad ke-16 dan ke-17, Jawa bagian Timur mengalami kekacauan politik yang sangat serius, seperti perang saudara, penggarongan, dan musim paceklik. Pada awal abad ke-17, situasi politik di Jawa mulai bertiup perubahan. Pusat pemerintahan bergeser dan mulai dikendalikan oleh Sultan Agung yang beragama Islam, sebagai Raja Mataram (1613 -1646 M.). Semua daerah di Jawa Timur dapat ditaklukkan dan dikuasai, kecuali daerah pegunungan Tengger yang tetap bersikukuh melawan kekuasaan Sultan Agung dan mereka tetap mempertahankan ajaran agama Hindu yang mereka anut. Walaupun pengganti Sultan Agung mencoba ingin menguasai daerah Tengger (pada tahun 1647 M.), namun usaha tersebut tetap sia-sia. Oleh sebab itu, daerah Tengger mempunyai kekhasan tersendiri terutama jika dibandingkan dengan tradisi kerajaan Mataram, khususnya wilayah Jawa tengah .

Konteks sosio-politik di Jawa Timur pada zaman itu masih belum bebas dari perang dan kekacauan huru-hara politik. Pada tahun 1680 M pasukan Trunojoyo yang melawan Kraton Mataram dan Belanda, melarikan diri ke daerah Tengger. Demikian

pula pasukan Untung Suropati, juga terdesak ke daerah Tengger ketika melawan tentara Mataram dan Belanda. Dalam perlawanan tersebut, baik Trunojowo maupun Untung Suropati banyak dibantu oleh orang-orang Tengger. Baru pada tahun 1764 M., daerah Tengger dapat dikuasai oleh pasukan Belanda. Kraton Hindu di Blambangan juga dapat ditaklukkan pada tahun 1771 M. Dengan demikian, seluruh daerah Jawa Timur dapat dikuasai oleh Belanda. Dan pada saat itu maka semua tradisi Hindu hilang kecuali para penghuni Tengger yang dapat mempertahankan keberadaan tradisi Hindu yang merupakan warisan zaman Kerajaan Majapahit.

Pada abad ke-19, terjadi perubahan situasi politik terutama di daerah-daerah lain yang termasuk padat penduduk, sehingga banyak orang luar daerah Tengger yang berdatangan ke Tengger. Hal ini mengakibatkan jumlah penduduk di sekitar daerah Tengger menjadi lebih besar. Daerah-daerah tersebut di antaranya adalah Poncosumo, Gubukkelakah, Nongkojajar, Sukapura, dan daerah Sumber. Namun tradisi adat masyarakat ini terpisah dengan tradisi adat masyarakat suku Tengger. Pada abad ini pula, pemakaian istilah Budha di Tengger digunakan untuk membedakan dan menegaskan bahwa orang Tengger tidak memeluk agama Islam. Hal ini dapat dipahami karena pada zaman kerajaan Majapahit, agama yang berkembang besar dan pesat adalah agama Budha dan Hindu. Jika orang Tengger menyatakan dirinya beragama Budha, bukan berarti mereka mengakui Sidharta Gautama. Namun mereka sangat yakin bahwa agama yang dianutnya adalah keturunan agama Hindu yang murni. Bahkan hanya daerah Tengger yang menurunkan tradisi spritual yang berdasarkan prinsip-prinsip agama Hindu yang berlaku sejak Zaman Majapahit .

Setelah Indonesia merdeka, pemerintah melakukan pembinaan terhadap keberadaan agama dan kepercayaan yang berkembang di seluruh wilayah Indonesia. Hal ini tidak disia-siakan oleh para sesepuh Tengger untuk menggali dan mempelajari sejarah nenek moyang dan nilai-nilai tradisi yang pernah ada dan berjaya di zaman Majapahit. Agama yang dianut oleh masyarakat suku Tengger pada waktu itu masih

belum jelas, namun orang Tengger mengaku memeluk agama Budha tetapi dalam kenyataan dan ciri-ciri pelaksanaan keagamaannya tidak menunjukkan ciri sebagai pemeluk agama Budha, bahkan lebih menonjol ciri agama Hindu.

Baru pada abad ke-20, secara jelas dan terbuka, para penduduk Tengger berupaya untuk menggali lebih mendalam sejarah spritual mereka dihubungkan dengan Zaman Majapahit dan keberadaan Hindu seperti sekarang ini. Akhirnya pada tahun 1973, secara resmi pemerintah Indonesia mulai mengadakan pembinaan agama Hindu Dharma bagi orang-orang yang berada di Tengger. Pada tahun 1973, para *pini sepuh* (golongan tua) suku Tengger di kawasan Gunung Bromo, dipimpin bapak Utjil (Sartali), mengadakan *urun rembug* (musyawarah) secara mufakat di Balai Desa Ngadisari Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo. Tujuan diadakannya musyawarah tersebut guna mempersatukan masyarakat suku Tengger. Warga akhirnya menyepakati salam khusus (sapaan) bagi masyarakat Tengger yang berbunyi: *Houng Ulum Basuki Langgeng*, kurang lebih artinya demikian, “Tuhan tetap memberikan keselamatan/kemakmuran yang kekal abadi kepada kita”. Salam ini biasanya diucapkan atau digunakan masyarakat Tengger pada awal dan akhir pertemuan resmi serta upacara-upacara tradisional. Suatu sapaan yang khas lokalitasnya dan terbentuk dalam ruang publik yang berhasil didiskusikan.

Pada tahun yang sama, agama Hindu Dharma Bali juga mulai berpengaruh di kawasan Tengger. Hal ini terlihat dari pergantian salam agama Hindu Tengger dengan salam baru yang berbunyi ‘*Om Swatyastu*’ yang bermakna ‘Semoga anda dalam keadaan baik atas karunia Hyang Widhi’ Selain itu, upacara adat yang dilakukan menunjukkan adanya salah satu upacara agama Hindu yang dikenal dengan upacara Galungan dan beberapa mantra yang biasa dibaca setiap upacara adat.

Lebih lanjut Simanhadi (1994) menegaskan, saat ini telah diajarkan keimanan terhadap Tuhan Yang Maha Esa berupa *Panca Sradha*, yaitu (1) percaya kepada sang Hyang Widhi, Tuhan Pencipta Alam; (2) percaya adanya *Atma (n)*, yaitu ruh leluhur

atau ruhnya sendiri; (3) percaya adanya *Karmapala* yaitu hukum sebab akibat. Percaya adanya *karmapala* merupakan inti ajaran agama Hindu dan agama Budha. Artinya, bahwa semua perbuatan manusia itu pasti terikat pada hukum sebab akibat yang akan dialami oleh manusia baik sekarang maupun pada hidup yang akan datang; (4) percaya kepada *Purnabawa* atau Reinkarnasi. Kepercayaan ini berasal dari agama Hindu dan Budha, bahwa manusia terikat pada hukum hidup berkali-kali sesuai dengan Dharma hidup sebelumnya; (5) percaya kepada Moksa atau *Sirno*, yaitu jika manusia telah mencapai Moksa, tidak akan terikat kembali pada *Purnabawa*, mereka berada pada tempat kedamaian abadi.

Upacara Keagamaan ‘Lokal’: Hari Raya Kasada

Hari Raya Kasada adalah hari raya khusus masyarakat Tengger, dan tidak berlaku bagi agama Hindu pada umumnya. Dan, terdapat lokalitas yang berbeda dengan agama-agama besar. Tahapan-tahapan yang harus dilalui pada Hari Raya Kasada adalah sebagai berikut:

- a. Pengambilan air tirta atau air suci di Gunung Widodareng. Tirta atau air suci ini diambil untuk melakukan ritual, yang dikenal dengan *nglukat umat*, bermakna penyucian jiwa masyarakat Tengger di Poten. Tirta itu diambil oleh para dukun dari setiap desa di kawasan Tengger dua atau tiga hari sebelum acara pembukaan Hari Raya Kasada. Pengambilan Tirta itu dilakukan dengan upacara tertentu dan disertai bacaan-bacaan mantra tertentu oleh dukun. Tirta dimasukkan ke dalam botol untuk kemudian digunakan untuk *nglukat umat*.
- b. Pembukaan Hari Raya Kasada, dibuka oleh ketua panitia dihadiri pimpinan Parisade lainnya, serta para dukun-dukun dari seluruh desa di kawasan Tengger. Upacara tersebut dihadiri pula oleh para pejabat pemerintah, mulai dari tingkat I Propinsi Jawa Timur dan kadang-kadang dihadiri oleh Menteri Pariwisata, bertempat di Balai Desa Ngadisari dan sekitarnya. Setelah peresmian, dilanjutkan acara inti berupa pertunjukan Sendratari Rara Anteng dan Jaka Seger, setelah

diramaikan dengan hiburan-hiburan yang diikuti oleh berbagai daerah di Jawa Timur. Tempat pertunjukan ini juga sebagai tempat berkumpulnya rombongan peserta upacara dari masing-masing desa yang dipimpin oleh dukun dan istrinya, para *legen* (sesepuh), dan kaum tua masing-masing desa dengan berpakaian adat, seperti *udeng* (ikat kepala) coklat, jas hitam, baret coklat. Dibawa pula *ongket* yang berisi kembang-kembang, buah-buahan segar, sayur-sayuran yang tumbuh di desanya, seperti kembang pujang, kembang tanah layu, janur, kubis, kentang, dan wortel. Acara ini diikuti oleh umat masing-masing, mereka biasanya membawa bekal, sebab upacara di Poten (lautan pasir) berlangsung hingga keesokan harinya. Peserta upacara Kasada juga berdatangan dari Kabupaten Malang, Pasuruan dan Lumajang, paling sedikit diikuti oleh 6 orang dukun beserta umatnya. Setelah mengikuti upacara pembukaan sekitar jam 23.00, para dukun dengan umatnya secara berkelompok meninggalkan tempat upacara di Balai Desa Ngadisari dan sekitarnya menuju ke Poten tempat upacara ritual Hari Raya Kasada dilaksanakan. Mereka berjalan kaki dari Ngadisari melalui Cemoro Lawang menuju lautan pasir dengan membaca mantra-mantra. Laut Pasir menurut kepercayaan Tengger merupakan tempat yang sangat sakral. Oleh karena itu, urusan keamanan dan pemuka-pemuka adat serta peserta upacara diatur pada tempat yang telah ditentukan.

- c. Upacara ritual Kasada di Poten, dilakukan pada tanggal 15 bulan purnama pada bulan ke-12 (Kasada), menurut perhitungan masyarakat Tengger. Upacara itu dilakukan di lautan pasir atau Poten, sisi utara kaki Gunung Batok, mulai dari jam 02.00 Wib sampai jam 07.00 WIB dengan rangkaian acara sebagai berikut: i) Persiapan upacara dimana para dukun, legen dan *pini sepuh* adat Tengger mengatur tempat-tempat penting, seperti tempat padmasana, mandala utama, kursi-kursi para dukun, dan mengatur kesempurnaan dwipa, wewangen, dan biji yang akan dibagikan kepada para peserta upacara; ii) Kidung-kidung semacam *uyon-*

uyon diringi gamelan, menyanyikan kidung yang bersifat religius dan pujian-pujian yang berbunyi:

*//Kidung mijil sulastri// Utamane wong arep mamuji// Dadap-dadap
tanggap//Yenpita mantep karya// Kinar suci mesi dipasti//Aja nganti
lali//*

Dan masih banyak lagi kidung-kidung yang lainnya.

- 3) *Nglukat umat*, upacara ini dimaksudkan untuk menyucikan tempat-tempat persembayangan, seperti Padawasana atau tempat dewa-dewa, mandala madya atau tempat para pendeta dan dukun;
- 4) Pembacaan kitab suci Weda, biasanya pembacaan ini dilakukan secara bergantian oleh pembaca-pembaca yang memiliki suara bagus dan indah, termasuk baik bacaannya. Salah satu doa yang dibaca adalah doa syukur seperti berikut;

*//Om Dewa Suksama pornama acintyaya//Nama swaha sarwa karya
prasidanthan//Om santhi, santhi, santhi, om.//*

(Ya Tuhan dalam wujud Prama Acitya. Yang Maha ghoib, atas anugrah-Mu lah, maka pekerjaan ini berhasil dengan baik, damai di dunia, damai selamanya);

- 5) Pembacaan sejarah Kasada, perkawinan Rara Anteng dan Jaka Seger. Diceritakan secara berturut, dalam perkawinan Rara Anteng dan Jaka Seger yang telah lama kawin, namun mereka juga belum mendapatkan anak. Upaya untuk mendapatkan anak dilakukan dengan bersemedi di Gunung Pananjakan dengan memohon kepada Dewa agar dikaruniai anak. Dalam semedi itu keduanya berjanji, jika mereka dikarunai anak, maka anak yang terakhir akan dikorbankan kepada Dewa-dewa di kawasan Gunung Bromo. Upaya itu rupanya mendatangkan hasil. Akhirnya pasangan itu dikarunia 25 anak. Maka, sesuai dengan janji Rara Anteng dan Jaka Seger bersama 25 anaknya pergi ke tepi kawah Gunung Bromo untuk

melaksanakan janjinya. Namun, hanya anaknya yang terakhir yang ke-25 yang bernama Raden Kusuma yang rela berkorban dan masuk ke dalam bawah Gunung Bromo dalam keadaan gelap gulita dan petir menyambar. Setelah keadaan mulai reda dan tenang terdengar suara gaib dari kawah Gunung Bromo yang berbunyi sebagai berikut, sebagaimana dituturkan oleh salah seorang dukun:

“He bapak karo ibu lan dulur-dulur kabeh//Reang wis urip seneng ana kene//Iling nyang pesane reang//Saban rembulan handadari wektu Kasada//Reang njaluk tandur tuwuhe lemah kene//Muga-muga slamet sak turunan-turunanmu kabeh//Wis sak mono wae reang”

- 6) *Nglukat umat*, acara ini dilakukan untuk membersihkan jiwa umat (Suku Tengger) dari jiwa yang kotor dengan: (a) pembagian biji yang ditempelkan di bagian muka, jika kelebihan biji sebaiknya jangan dibuang tetapi lebih baik dimakan, (b) pemberian wewangen atau bunga yang diletakkan di telinga sebelah kanan, (c) membakar dwipa di Perapen, dan (d) memercikan tirta di kepala dan muka umat. Setelah semua peserta upacara mendapatkan itu semua, maka dilakukan persembahyangan;
- 7) *Muspa* atau persembahyangan, upacara persembahyangan dipimpin oleh Pinandita dan dibantu para pemuka dengan mengapitkan kedua tangan yang di tengahnya diselipkan bunga kemudian diangkat sambil membaca doa sesuai maksud masing-masing, baik sebagai dukun maupun sebagai masyarakat biasa. Dalam acara ini, ada juga doa bersama yang dipimpin oleh Pinandita dengan membaca mantra yang sangat panjang. Ada juga doa khusus menurut keinginan desa masing-masing serta ada juga doa yang dilakukan sendiri-sendiri untuk meminta keselamatan serta permintaan khusus. Doa-doa yang dibaca dalam persembahyangan tersebut sebagian ada yang dilakukan dengan *Puspa Puyung* (kosong), ada juga dengan *Puspa* putih, *Puspa* merah dan bahkan ada yang dengan *Puspa* campuran (putih, merah, dan kuning). Jenis atau macam doa yang dibaca dalam persembahyangan

tersebut, yang paling penting dan sering dibaca ialah doa untuk tiga waktu, yaitu waktu pukul 06.00 pagi hari, waktu pukul 12.00 siang hari, dan waktu pukul 18.00 sore hari. Doa tersebut berbunyi sebagai berikut:

Mantra Trisandiya:

*-Om Bhur tat savitur varenyam bhargo devasya dhimahi dhiyojo
pracodayat*

*-Om Narayana evedam sarvan yad butham yac ca bahvyam niskalanko
niranjanu nilvikalpo suddo deva eko Narayano na dvitiyo'sti kascit*

(Tuhan adalah Bhur Swah, kita memusatkan pikiran pada kecemerlangan dan kemulyaan Hyang Widhi semoga ia berikan semangat pikiran kita)

*-Om tvam sivah tvammahadevah isyarah paramavarah brahma vinusca
purusca parikirtitah*

(Ya Tuhan Narayana, adalah semua ini apa yang ada dan apa yang akan ada bebas dari noda, bebas dari kotoran, bebas dari perubahan, tak dapat digambarkan, sucilah dewa Narayana. Ia hanya satu tidak ada yang dua)

*-Om papo ham papakarmaham papatma papasambhavah mampundarikaksa
sucih*

(Ya Tuhan, engkau dipanggil Syiwa, Mahadewa, Iswara, Parameswara, Brahma, Wisnu, Rudra, dan Parusa).

*-Om ksamasva mam mahadeva sarvapranis hitankara mam macosarva
papeb yah payasva sada siva*

(Ya Tuhan, hamba ini papa, lindungilah hamba, Hyang Widhi sucikanlah jiwa dan raga hamba).

-Om ksantavyah kayiko dosah ksantavyo manaso dosan tat paramadat ksamava mam,

(Ya Tuhan, ampunilah hamba Hyang Widhi, yang memberikan kepada semua makhluk, bebaskanlah hamba dari semua dosa, lindungilah hamba, oh Hyang Widhi).

-Om Santhi, Santhi, Santhi Om

(Ya Tuhan, ampunilah dosa anggota badan hamba, ampunilah dosa pikiran hamba, ampunilah hamba dari kelahiran hamba, ya Tuhan, semoga damai, damai, damai selamanya). (doa sehari-hari menurut agama Hindu 1991: 10);

- 8) Doa *pascasembah*, doa ini sangat penting dibacakan pada Hari Raya Kasada yang biasanya dinamakan juga *Keramaning Sembah* yang terdiri dari lima mantra, yang artinya sebagai berikut : i). Ya Tuhan, Atma atau jiwa dan kebenaran, bersihkanlah hamba. ii). Ya Tuhan sinar Hyang Surya Yang Mahahebat, engkau bersinar merah, hamba memuja engkau. Hyang Surya yang bersinar ditengah-tengah teratai putih hamba memuja engkau yang menciptakan matahari berkilauan. iii). Ya Tuhan, kepada Dewata yang bersemayam pada tempat luhur, kepada Hyang siwa yang ada di mana-mana, kepada Dewata yang bersemayam di tempat duduk bunga teratai di suatu tempat, kepada Arahamanisvari hamba memuja. iv). Ya Tuhan, engkau yang menarik hati, pemberi anugerah, anugerah pemberian Dewata, pujaan segala pujaan, hamba memuja-Mu sebagai pemberi segala anugerah. Kemahasiddhian pada Dewa dan Dewi berwujud zat yang suci, kebahagiaan, kesempurnaan, panjang umur, bebas dari rintangan, kegembiraan dan kemajuan ruhani dan jasmani. v). Ya Tuhan, hamba memuja Engkau Dewata yang tidak terpikirkan, Maha tinggi dan Maha goib, Ya Tuhan, anugrahlkanlah pada kedamaian, damai, damai, Ya Tuhan.

- 9) Pemilihan Calon Dukun. Pemilihan atau penetapan seseorang menjadi dukun di masyarakat Tengger harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: a) pernah menjadi *legen* selama beberapa tahun, b) hafal sebagian besar mantra-mantra yang dibacakan pada bermacam-macam jenis upacara adat, c) telah memenuhi sebagian syarat lain yang harus dipenuhi oleh pemangku adat Tengger, dan d) seseorang dapat diangkat menjadi calon dukun, apabila di tahun sebelumnya (dalam 44 hari sebelum Kasada) di desa tempat tinggal calon dukun tersebut tidak ada orang meninggal dunia. Calon dukun tersebut hanya diundang menghadiri upacara di Poten. Penetapan menjadi dukun dilakukan dengan upacara sakral pada waktu Hari Raya Kasada disaksikan para pejabat, pemimpin Parisada dan para pemangku adat, dan sebagian masyarakat Tengger yang hadir pada waktu itu. Calon dukun yang akan dilantik harus memakai pakaian adat, biasanya berupa hem putih, jas hitam, udeng coklat, selempang kuning yang dipasang dibagian dada sebagai tanda menjadi dukun resmi
- 10) Acara lelabuhan sesajen di kawah Gunung Bromo. Acara ini dilakukan setelah prosesi persembahyangan di Poten, di Pura Agung di tengah lautan pasir di kaki Gunung Bromo sekitar pukul 06.00 pagi hari. Acara sesaji lelabuh sesajen (membuang sesajen di kawah Gunung Bromo) diatur dengan cara berbaris dengan berjalan kaki dari Poten menuju ke kawah Gunung Bromo secara berkelompok sesuai rombongan masing-masing dari setiap desa. Posisinya sebagai berikut: (a) rombongan pertama para pejabat pemerintah bersama pejabat Parisada Hindu Dharma, (b) rombongan kedua adalah rombongan para dukun yang datang dari empat kabupaten (Probolinggo, Malang, Pasuruan, dan Lumajang), (c) rombongan ketiga adalah pembawa onkek yang dibawa oleh para legen dan sebagian peserta upacara, dan (d) rombongan keempat adalah kelompok dari tiap-tiap empat kabupaten tersebut. Mereka berjalan secara teratur sampai ke mulut kawah Gunung Bromo, kemudian membuang sesajen yang di bawa tersebut dengan membaca mantra atau doa, sesuai niatnya masing-masing;

11) Slametan (pepujan) desa, akhir dari peringatan Hari Raya Kasada biasanya ditandai dengan upacara slametan desa masing-masing sehari sesudah upacara di Poten. Slametan desa ini biasanya diikuti semua warga yang dilaksanakan di Sanggar atau Pura masing-masing desa atau bisa juga di Balai Desa masing-masing desa. Dalam upacara Slametan desa ini, pembacaan doa atau mantra-mantra dipimpin oleh dukun dan dibantu para *Legen* serta sesepuh desa, sedangkan sambutan diberikan Kepala Desa. Isi sambutannya berkenaan dengan pembinaan dan pembangunan di desa masing-masing.

Upacara Kasada: “Yang Sakral” (“real”) dan “Yang Profan” (“tidak real”)

Inti dari agama (kepercayaan) dalam pandangan Mircea Eliade adalah dialektika (hubungan timbal balik antara yang sakral dan yang profan (Mangunhardjono, 1983). Manusia beragama selalu berusaha hidup dalam dunia yang sakral atau di tengah benda-benda yang suci. Hal itu sama dengan term *to be or not to be*. “Yang sakral itu merupakan kekuatan bagi dia. “Yang sakral” itu sama dengan syarat untuk berada atau bereksistensi. Pertentangan antara “yang sakral” dengan “yang profan” sesungguhnya dapat disetarakan dengan “yang real” dan “yang tidak real”, seperti dalam problem metafisika yang mempertanyakan hakikat ada. Sebetulnya usaha hidup relegius sama saja dengan usaha “berada” atau bereksistensi, usaha untuk bereksistensi dalam mengambil bagian dalam realitas, melengkapi diri dengan kekuatan. Upacara Kasada merupakan bentuk eksistensial masyarakat Tengger, usaha ‘mengadakan’ diri mereka dengan tidak bersifat dualistik ketika berhadapan dengan alam. Tetapi merupakan bentuk eksistensial manusia manunggal, menyatu dalam keharmonisan dengan alam dan yang ghaib.

1. Sakralisasi Alam dan Ruang

Banyak hierofani berkaitan dengan alam atau berkenaan kejadian alam (guntur, gempa bumi, gunung meletus dan sebagainya). Hampir apa saja yang ada di alam bisa

menjadi simbol religius. Langit, matahari, batu serta benda-benda lainnya bisa menjadi hierofani karena menjadi simbol religius.

Sementara penghayatan mengenai ruang sakral memungkinkan pendasaran dunia (kosmisasi). Sebab ruang tidak homogen, manusia Tengger membentuk dunia di mana ia dapat hidup. Karena itu diberikan suatu titik teguh, yang dapat dijadikan poros tetap (*axis mundi*). Dalam masyarakat kuno, orang mau mendirikan desa baru, atau membangun rumah baru, terlebih dahulu harus mendapatkan titik teguh semacam itu. Hal tersebut mempunyai makna eksistensi bagi orang beragama. Ia tidak akan dapat diam di sebuah tempat tersebut kalau tidak ada titik teguh serupa.

Kebanyakan tradisi kebudayaan bangsa-bangsa di Indonesia dan juga di beberapa daerah lain, mempunyai tempat yang disakralkan di dalam rumah, misalnya di perapian atau dapur di mana orang tidak boleh berbuat sembarangan. Dalam skala religius kolektif, tempat menggelar upacara juga terletak di suatu tempat seperti di pusat desa, umumnya tempat tersebut secara khusus digunakan hanya untuk upacara-upacara yang melibatkan partisipasi seluruh warga masyarakat dan tempat tersebut juga dianggap sebagai pusat dari aktivitas desa. Kecuali tempat-tempat 'sentral' tersebut, masih banyak terdapat tempat yang dianggap sakral, seperti di tengah ladang, sawah, pantai laut, atau bahkan lautan pasir Gunung Bromo atau Poten (dalam istilah masyarakat Tengger).

Tempat upacara yang sakral biasanya merupakan suatu tempat yang dikhususkan dan tidak boleh didatangi oleh orang yang tidak berkepentingan. Bahkan orang yang mempunyai kepentingan pun tidak boleh sembarangan berbuat di tempat upacara tersebut. Setiap orang dari masyarakat Tengger harus berhati-hati dan memperhatikan berbagai macam aturan, larangan ataupun pantangan. Pada masyarakat Tengger upacara ini biasanya dilakukan di sekitar Gunung Bromo, Sanggar Pemujaan, Gua Widodaren (tempat pengambilan air suci), Poten (di sekitar Gunung Batok), dan masih banyak tempat upacara yang disakralkan bagi masyarakat suku Tengger.

Tempat upacara tersebut menalarkan sebuah kebutuhan kolektif yang bebas interest dari semua kepentingan anggota kelompok, maka ia identik sebagai ‘ruang publik’ yang disakralisasi untuk membebaskan diri dari semua anasir penguasaan sosial.

Lautan pasir menurut kepercayaan masyarakat Tengger merupakan tempat sangat sakral. Pemilihan tempat ini bukan sekedar agar upacara dapat dilaksanakan secara leluasa, tetapi lebih dari itu, masyarakat Tengger meyakini tempat-tempat tersebut mempunyai poros yang tetap. Peristiwa hierofani juga nampak kental mewarnai upacara tersebut di atas. Peristiwa penampakan Yang Suci ini terjadi kapan saja, pagi, siang, sore, maupun malam dan lewat apa saja, bisa melalui medium manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan benda-benda dunia lainnya. Dengan menampakkan diri, Yang Suci tak lagi menjadi sesuatu yang Absolut, kini Ia terbatas dalam benda-benda. Dan karena benda-benda tersebut telah menjadi medium bagi Yang Suci, maka benda-benda tersebut ikut tersucikan dan menjadi sakral. Batu itu lalu menjadi suci, lalu di anggap tabu, dimintai pertolongan. Batu tersebut setiap saat diziarahi, menjadi medium mengantarkan manusia ‘berkomunikasi’ dengan Yang Sakral. Batu merupakan hierofani yang dianggap tanpa ruang, tanpa waktu, dan tanpa perubahan apapun. Karena itu, dia melambangkan kemuliaan, kekuasaan dan keabadian yang berasal dari ‘yang ilahi’.

2. Sakralitas Waktu

Sebagaimana ruang yang bersifat homogen, waktu juga demikian. Ada waktu sakral ada pula waktu profan. Waktu sakral berlangsung bila manusia merayakan pesta-pesta perayaan yang bersifat periodik. Waktu profan adalah waktu ketika peristiwa-peristiwa sehari-hari berlangsung. Tak ada kontinuitas antara dua jenis waktu. Tetapi dengan ritus manusia bisa beralih dari waktu biasa menuju waktu yang kudus.

Perbedaan hakiki antara kedua jenis waktu tersebut adalah waktu sakral menurut kodratnya adalah *reversibel*, dapat dibalikkan, dalam arti masa lampau bisa

dihadirkan kembali. Sedangkan ciri khas waktu biasa tak mungkin bisa terulang kembali dan telah lewat selama-lamanya. Waktu sakral adalah waktu yang berlangsung dalam mitos-mitos. Waktu di mana berlangsung peristiwa-peristiwa yang diceritakan mitos-mitos, seakan-akan suatu “waktu sekarang” yang abadi, yang selalu dapat dihubungi dan dihadirkan kembali.

Upacara Kasada tak lain dari sistem kosmogoni, penciptaan dunia oleh dewa-dewa, artinya tak lain dari menghadirkan penciptaan dunia. Waktu dalam upacara Kasada tersebut menandakan bahwa di sana berarti keluar dari waktu yang profan dan masuk ke dalam waktu yang sakral (waktu mitis) yang dihadirkan dalam pesta tersebut. Saat pelaksanaan upacara biasanya dirasakan sebagai saat-saat yang "genting" dan penuh keheningan, bahkan beresiko karena penuh dengan bahaya gaib.

Tradisi, Perjalanan Melacak Yang Transenden

Transendensi adalah dasar eksistensi, sebab eksistensi tidak mempunyai dasar dalam dirinya sendiri. Baru karena hubungannya dengan Transendensi maka manusia menjadi eksistensi yang sungguh-sungguh; eksistensi baru mendapatkan kesadaran sebenarnya tentang keterbatasannya melalui Transendensi.

Walaupun Transendensi seolah-olah berbicara melalui dunia tetapi Transendensi tidak dapat dibatasi oleh kategori-kategori, tidak pula hadir sebagai realitas empiris. Pengalaman eksistensial tentang Transendensi tidak dapat dirumuskan secara memuaskan, karena Transendensi itu merupakan realitas yang tidak terberikan, tidak dapat dikenal. Oleh karena itu kita tidak sanggup memikirkan Transendensi secara objektif (sebagai objek), maka manusia hanya dapat berbicara tentang pengalaman Transendensi secara simbolis .

Transendensi hanya dapat dikenal melalui *chiffre-chiffre* atau “tulisan-tulisan sandi”. Istilah *chiffre* dalam bahasa Inggris *chipher*, berasal dari bahasa Arab *Sifr* berarti “nol” atau “kekosongan”. Makna terminologi *chiffre* berarti simbol-simbol

atau tulisan yang menunjukkan pada Transendensi. Tulisan-tulisan sandi yang berarti simbol adalah adalah yang menandakan eksistensi dan Transendensi. Simbol yang memperantarai “naskah” yang “ditulis” oleh Allah, dan yang “dibaca” manusia. Pembacaan terhadap naskah tersebut disebut “metafisika”. Ia dianggap juga sebagai “Transendensi yang immanen”, “kehadiran Transendensi tanpa isi”. Kehadiran dan ketidakhadiran menjadi satu di dalamnya. Tidak ada sesuatu apapun yang tidak dapat menjadi *chiffre*; alam, sejarah, kesadaran murni, manusia sebagai pribadi, kesatuan manusia dengan alamnya, kebebasan. Diantaranya terdapat bidang-bidang tertentu yang berbicara sangat jelas sebagai *chiffre*, seperti semua situasi batas, kebebasan, seni dan cinta .

Bagi Jaspers, metafisika mempunyai tempat yang istimewa karena metafisika merupakan sistem spekulatif yang menjawab pertanyaan-pertanyaan paling dalam tentang Allah, manusia dan dunia, itu kini tidak mungkin lagi (Hamersma, 1983). Yang masih mungkin dipertanyakan dalam problem metafisika sebagai “jalan mistik dalam pemikiran”. Metafisika yang “membaca” seluruh kenyataan sebagai buku yang ditulis Allah, dan yang hanya terdiri dari simbol-simbol .

Upacara ritual ini merupakan ritual yang memiliki nilai sakral sangat penting bagi kehidupan mereka, sehingga upacara ritual ini tidak hanya dilaksanakan oleh mereka yang beragama Hindu, namun juga umat Islam. Peringatan upacara ritual "Kasada" yang sakral, unik serta sarat dengan nilai religi yang sangat tinggi ini telah dikenal oleh masyarakat luas, bahkan perkembangan terakhir ini momen tersebut dijadikan sebagai objek wisata, baik bagi turis domestik maupun mancanegara.

Dalam pandangan Eliade, manusia dalam homo religious adalah tipe manusia yang hidup dalam suatu alam sakral, penuh nilai-nilai religius dan dapat menikmati sakralitas yang ada atau yang tampak pada alam semesta, alam materi, alam tumbuh-tumbuhan, alam binatang dan manusia (Bertens, K,tt). Pengalaman dan penghayatan akan yang sakral ini lalu mempengaruhi, membentuk, serta ikut menentukan corak

cara hidupnya. Dalam konsepsi homo religious, dunia tidak hanya terdiri dari satu tingkat, tetapi terbangun atas dua dunia yakni: ‘dunia bawah’ yang dihuni sekarang ini, dan ‘dunia atas’ yang terdiri dari dunia para dewa, nenek moyang dan para pahlawan purba. Kedua dunia ini berhubungan satu sama lain oleh sebuah poros, *axis mundi*, poros dunia. Keyakinan akan adanya ‘dunia atas’ tersebut membuat homo religious rindu akan keberadaan dunia atas tersebut, dan setiap kali merindukannya ia harus melakukan ritual upacara-upacara yang sesuai dengan penciptaannya.

Ironisnya, dunia seperti sekarang ini bukan lagi dunia yang murni, seperti pada saat baru lahir atau diciptakan oleh para dewa. Dunia sekarang ini telah jatuh, sudah rusak, makin bertambah umur dan menuju kehancuran. Karena itulah dunia ini setiap kali harus diperbaharui, dibangun dan diciptakan kembali. Kosmogoni merupakan model percontohan untuk segala macam tindakan kreatif dalam segala bidang pembaharuan, pembangunan dan penciptaan kembali. Maka pembaharuan dan penciptaan dunia dilakukan dengan upacara-upacara yang pada dasarnya merupakan tindak peragaan atau pengulangan kembali mitos kosmos .

Simbolisme dan upacara-upacara yang berhubungan dengan perpindahan itu mengungkapkan suatu gagasan mengenai situasi hidup manusia di dunia ini. Sewaktu dilahirkan di dunia, manusia belum sempurna adanya. Untuk menjadi sempurna, manusia harus mengalami berbagai upacara perpindahan, upacara inisiasi, atau *rite de passage*. Dengan upacara itu manusia dipindahkan dari suatu tingkat hidup yang satu ke tingkat hidup yang lain. Dengan kata lain, manusia sempurna itu tidak terjadi dengan sendirinya melainkan harus dibuat, dibentuk. Upacara perpindahan, di mana manusia dinaikkan tingkat kehidupannya ini, bukan berasal dari mereka sendiri, melainkan dari nenek moyang, sebagai barang warisan yang berharga .

Dalam pandangan Franz Magnis Suseno (2001), berbicara tentang pandangan hidup masyarakat Jawa bukanlah dalam pengertian agama dalam arti sempit (seperti pengertian yang selama ini berkembang di masyarakat Barat dan dunia pada

umumnya). Menurutnya, pandangan dunia Jawa menyangkut berbagai ritus-ritus, dalam menaman padi dan perayaan panen, tentang kehidupan keluarga dan seni tari-tarian, tentang mistik dan susunan desa. Pandangan dunia orang Jawa digolongkannya menjadi empat lingkaran.

Salah satu lingkaran adalah bersifat ekstrovet, yakni sikap terhadap dunia luar yang yang alami dengan kesatuan numinus (pengalaman spiritual) antara alam, masyarakat dan alam adi kodrati. Pengalaman ini terejawantah dalam berbagai ritus, tanpa refleksi eksplisit terhadap dimensi batin sendiri. Kesatuan masyarakat, alam dan alam adi kodrati sebetulnya terungkap dari kepercayaan bahwa setiap kejadian yang bersifat empiris selalu berkaitan dengan hal yang adi kodrati atau metaempiris. Kesatuan masyarakat, alam dan adikodrati ini diwujudkan dengan sikap hormat pada nenek moyang, melakukan ritual sesaji, slametan dan berbagai ritus lainnya. Karena setiap kejadian di alam empiris ini selalu terkait dengan alam adi kodrati, maka seseorang dalam perilakunya harus memperhatikan dan melakukan ritus-ritus tersebut sebagai upaya untuk menyelamatkan dirinya dari berbagai kejadian yang tidak diinginkan.

Lebih dari itu, agar segenap tindakannya terkontrol dengan baik, maka diciptakannya sistem klasifikasi tentang arah, tentang alam, dan kosmos. Dalam konteks inilah kemudian dikenal Buku Primbon, sebuah kitab yang berisi petunjuk-petunjuk yang baik dalam menjalankan aktivitas duniawi. Buku ini kemudian dijadikan rujukan untuk pengobatan penyakit, penentuan hari-hari yang baik, dan berbagai hal lainnya yang berhubungan dengan dunia adi kodrati .

Upacara Kasada terdiri dari suatu deretan ritus dan ajaran-ajaran lisan. Tujuannya mengubah status religius dan sosial seseorang. Dengan menjalani berbagai upacara ini manusia mengalami perubahan eksistensial. Ia dilahirkan kembali menjadi manusia baru, manusia yang lain daripada sebelumnya. Oleh karena itu, masyarakat Tengger selalu mengadakan upacara untuk menghadapi tahap baru dalam

hidupnya. Misalnya, kelahiran, pernikahan, dan meninggal dunia, atau bahkan mengalami status perubahan religius dari masyarakat biasa menjadi tokoh spiritual atau dukun. Dengan menjalani upacara tersebut, juga terjadi semacam peralihan status. Dari status natural ke status religius dan kultural. Dalam relasinya dengan sosial, upacara tersebut mampu mengantar sosok individu menjadi manusia yang bertanggung jawab pada lingkungannya, masyarakatnya dan bahkan tradisi nenek moyangnya.

Sistem Simbol dalam Nalar Kearifan Dukun

Dalam film *Dances With Wolf* yang dibintangi Kevin Costner digambarkan seorang kepala suku kebingungan mengambil sebuah keputusan yang berkaitan dengan kemaslahatan masyarakat banyak. Jalan yang kemudian ditempuh adalah meminta *advise* (nasihat) kepada dukun (penasihat spiritual) yang disaksikan oleh orang-orang penting dari suku (Sioux) di daerah tersebut. Ketika nasehat telah diberikan maka serta merta yang hadir akan mengamininya. Pernyataan tunduk dan patuh kepada dukun bukan karena sifat otoriterinya, karena dukun adalah simbol kebijaksanaan yang mempunyai kewenangan untuk itu. Sikap tunduk patuh semacam itu tidak bisa dilepaskan dari kharisma yang terpancar dari seorang dukun atau ketua adat. Dengan kata lain, ada wewenang yang bersifat karismatik pada diri dukun atau kepala adat.

Wewenang karismatik pada dasarnya merupakan wewenang yang bertumpu pada kualitas, yaitu suatu kemampuan khusus (kharisma) yang ada pada diri seseorang. Kemampuan khusus tadi melekat pada orang tersebut karena anugerah dari Tuhan yang Maha Esa. Orang-orang di sekitarnya mengakui adanya kemampuan yang dimiliki atas dasar kepercayaan dan pemujaan, karena mereka menganggap bahwa sumber kemampuan tersebut adalah sesuatu yang berada di atas kemampuan manusia. Sebagai seorang dukun yang mampu memusatkan suatu takaran kekuatan

kosmis yang besar dalam dirinya sendiri. Sumber kepercayaan itu muncul karena pernah terbukti manfaat dan kegunaannya bagi masyarakat.

Demikian pula yang tergambar dalam prototipe dukun (ketua adat) di Masyarakat Tengger. Untuk menjadi seorang dukun harus memenuhi kriteria tertentu antara lain: a) pernah menjadi *legen* selama beberapa tahun, b) hafal sebagian besar mantra-mantra yang dibacakan pada bermacam-macam jenis upacara adat, c) telah memenuhi sebagian syarat lain yang harus dipenuhi oleh pemangku adat Tengger, dan d) seseorang dapat diangkat menjadi calon dukun, apabila di tahun sebelumnya (dalam 44 hari sebelum Kasada) di desa tempat tinggal calon dukun tersebut tidak ada orang meninggal dunia. Penetapan menjadi dukun dilakukan dengan upacara sakral pada waktu Hari Raya Kasada dengan disaksikan oleh para pejabat, pemimpin parisade dan para pemangku adat dan sebagian masyarakat Hindu Tengger yang hadir pada waktu itu.

Dengan kriteria yang begitu ketat bisa dipahami bahwa dukun adalah tokoh adat yang sangat dihormati dan berkharisma. Kharisma yang dimiliki oleh seseorang dukun berimplikasi pada proses internalisasi nilai tradisi yang lebih mudah. Ini dapat terjadi karena interaksi sosial berlangsung dengan kekuatan kharisma maka yang dominan adalah pengaruh sugesti dari ketua adat. Proses sugesti bisa terjadi karena kelompok masyarakat menganggap apapun yang dikatakan oleh ketua adat adalah sebuah kebenaran yang harus diamini.

Para pemuka upacara keagamaan dalam berbagai macam religi dari berbagai macam suku bangsa di dunia biasanya dapat dibagi ke dalam 3 golongan, yaitu (1) Pendeta, (2) Dukun, dan (3) Syaman. Dalam upacara ritual Kasada ini pemuka upacara keagamaan dilaksanakan oleh dukun yang dibantu oleh para *legen*, yang diikuti oleh: a). Para dukun. b). Masyarakat Tengger yang telah menyebar di 4 Kabupaten: Probolinggo, Malang, Pasuruan, dan Lumajang.

Para pelaku tersebut adalah pemuka agama selaku pemimpin dan diikuti oleh orang-orang yang satu keyakinan. Peran pemimpin upacara dalam suatu kegiatan ritus agar kegiatan dapat berjalan sesuai tujuan kosmologis yang akan dicapai, pemimpin juga berfungsi sebagai mediator yang dianggap mampu menghubungkan antara alam gaib dengan masyarakat pengikutnya. Karena kegiatan ritus ini dianggap sakral, di mana salah satu akibatnya jika tidak dihadapi dengan hati-hati dapat menimbulkan bahaya terhadap diri seseorang, maka petunjuk dan arahan pemuka agama atau pemimpin kegiatan ritus sangat besar pengaruhnya.

Meskipun arus deras perubahan sosial terus menghantam masyarakat Tengger, yang prosesnya terjadi melalui perkembangan pariwisata, namun upaya menjaga kelestarian berbagai tradisi dilakukan dengan pelebagaan secara formal melalui aparat pemerintah desa. Maka tidak heran kemudian dalam proses pemilihan kepala desa bukan hanya persoalan kemampuan manajemen kepemimpinan modern semata, tetapi bagaimana sosok kepala desa yang dipilih adalah sosok kharismatik, utamanya mampu menjaga kearifan-kearifan lokal turun temurun yang diwarisi hingga generasi sekarang.

Eksistensi Mitos dan Metafisika Masyarakat Tengger

Kebenaran tentang sesuatu realitas (*being*) bukanlah masalah kesesuaian antara pemahaman atau konsep atau esensi dan realitas objektif atau *things in itself*, melainkan penyingkapan realitas tersebut. Satu-satunya media bagi penyingkapan *things in itself* itu adalah eksistensi manusia itu sendiri sebagai *knower*, interpreter, atau subjek yang mengetahui, membicarakan dan menyingkapkan. Senyatanya, manusia dalam menyingkapkan dan memahami sesuatu tidak bisa melepaskan dari faktisitas eksistensialnya, dari nilai-nilai milu yang melingkupinya. Makna tentang ada selalu hanya bisa dimengerti dan diinterpretasikan melalui eksistensi manusia. Oleh karena itu, hermeneutika tidak lebih dari suatu penafsiran diri manusia itu sendiri. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Ada selalu di dalam ruang waktu, dan

kefaktaan inilah yang disebut Heidegger dengan *Dasein* (Heidegger,1962). Sedangkan Gadamer menggambarkan kefaktaan ini dengan istilah *Vorurteil*. Jadi, hermeneutika eksistensial menegaskan bahwa upaya memahami dan menafsirkan sesuatu tidak bisa dilepaskan dari eksistensi manusia atau ruang waktu manusia yang sedang mengetahui.

Secara tradisional, *Being* atau "Ada" dimengerti sebagai tidak memiliki batas-batas waktu dan ruang. Pemahaman *being* dalam arti ini berlangsung lama sejak filsafat Yunani yang tergambar dalam perdebatan para ahli metafisika, kemudian masuk ke periode filsafat abad tengah, sampai era modern, era filsafat *Enlightenment* (Siswanto, 2004). Bagi Heidegger, "ada" dalam pengertian tersebut di atas menjadi sesuatu yang tidak mungkin, karena bagaimanapun "ada" selalu terkait dengan "waktu", "Ada" selalu dimaknai oleh manusia dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Bagi Heidegger, seperti ditulis oleh Chatterjee (1973): "*man's being is situated, situated in time and place*".(keberadaan manusia disituasikan, disituasikan dalam ruang dan waktu). Dengan kata lain, keberadaan manusia itu selalu situasional. Keberadaan manusia inilah yang menentukan "ada", bukan "ada" yang menentukan manusia. Keberadaan manusia yang situasional inilah yang melahirkan suatu pemahaman tertentu, dan perbedaan situasilah yang menimbulkan perbedaan pemahaman. Oleh karena itu, "ada" bergantung pada faktisitas eksistensial manusia, bukan sebaliknya.

Man's being there menunjukkan bahwa eksistensi manusia selalu bersifat *thrown into a world* (terlempar ke dalam suatu dunia). Dunia di sini berarti suatu ruang-waktu, situasi, lingkungan, konteks sosio-politis-kultural-filosofis religius atau mudahnya suatu tradisi tertentu. Hal ini secara konkret bisa dilihat dengan cara menyadari keberadaan kita masing-masing. Misalnya kita dilahirkan dalam keluarga muslim taat tertentu, dalam lingkungan sosial atau tradisi Islami tertentu pula, maka cara kita mengetahui sesuatu khususnya lagi tentang keislaman selalu berangkat dari nilai-nilai, prinsip-prinsip, kepercayaan-kepercayaan, pandangan-pandangan yang

diberikan oleh tradisi di dalam mana kita hidup, dibentuk dan dipengaruhi. Pengaruh situasi kita dalam tradisi inilah yang merupakan tempat darimana kita memperoleh warisan pengetahuan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, dan kepercayaan-kepercayaan, dan merupakan tempat keterbukaan awal kita mengetahui dan memahami dunia lain.

Dalam konsepsi Heidegger seperti itu berarti dia menganggap persepsi-persepsi *a priori* faktor penting dalam memahami sesuatu, Kesadaran subjek dalam memahami dan memproyeksikan makna sesuatu tidak harus dianggap sebagai suatu tabula rasa sebagaimana ini muncul dalam ‘fenomenologi Husserl’. Bagi Heidegger, persepsi diri atau sikap *a priori* tidak harus dibuang atau dikesampingkan, karena hal ini tidaklah mungkin. Sikap *a priori* adalah isi dari kesadaran seorang *knower* sebagai wujud internalisasi nilai-nilai dari tradisi yang mengitarinya. Sikap ini tidak negatif tetapi justru sebaliknya. Ia sebagai keterbukaan awal dalam menghadapi suatu realitas, dan bukan sebagai tujuan. Sebagai sebuah kondisi awal, ia kemudian mengembangkan horisonnya secara dialektik dengan *the others*.

Masyarakat Tengger adalah konstruksi masyarakat yang dengan segala pengalaman hidupnya, situasi dan kondisi yang mengitarinya dalam memandang hidup dan dunia, memahami dan menginterpretasikan hidup, alam dan lingkungannya sebagaimana faktisitasnya, milieu yang melingkupinya. Oleh karena itu jika dilihat dari lingkup masyarakat Tengger yang sarat dengan bahasa eksistensial dan nilai-nilai religius, maka masyarakat Tengger dalam memandang hidup dan keterkaitannya dengan ‘dunia sana’ sangat terpengaruh dengan simbol-simbol eksistensial tersebut.

Terkait dengan mitos Jaka Tengger dan Rara Anteng dapat dilihat dengan: *Pertama*, dalam memahami mitos bukan hanya berhenti ketika ditemukan bangunan logika yang mendasarinya, akan tetapi memahami mitos harus lebih diperluas, dan diperdalam pada budaya masyarakat tersebut. *Kedua*, dimunculkan konsep *mytheme* (miteme), suatu konsep yang menghubungkan relasi-relasi terkait antar tokoh.

Pentingnya untuk mengungkap keterkaitan antar tokoh agar dapat diungkap apa yang sebenarnya terjadi. *Ketiga*, menggunakan konsep fonem yang bersifat universal namun juga kultural, fonem berada dalam peralihan dari *nature* ke *culture*. Fonem adalah sebuah tanda yang tidak bermakna dan tidak mempunyai acuan, ia dapat bermakna ketika telah dirangkai dalam suatu kata atau morfem. Konsep ini diterapkan dalam fenomena pernikahan antar kelompok, pertukaran sosial, dan relasi-relasi kekerabatan serta strategi analisis struktural yang menghubungkan relasi-relasi sosial dengan relasi-relasi lain dalam mitos.

Di samping itu, dalam pandangan Levi-Struss, mitos dimaknai dalam dua hal, yakni *model off* dan *model for*. *Model off* berarti mitos dipandang sebagai model untuk menafsirkan berbagai peristiwa yang terjadi, dan dalam kerangka berpikir tertentu, yang kemudian tidak menimbulkan kebingungan dan kecemasan. Sementara *model for*, berarti mitos dijadikan model untuk membangun sebuah kehidupan sosial yang diinginkan, dicita-citakan, sehingga mitos menjadi sumber inspirasi untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi. Pemahaman mengenai model mitos ini sangat baru untuk kemudian bisa diterapkan dalam memahami mitos yang berlalu lalang di atas kita.

Paradigma masyarakat Tengger tentang alam bersifat relasional, artinya alam dipahami sebagai sesuatu yang tidak bersifat material, tetapi spiritual. Keyakinan transendensi pada alam diejawantahkan dalam sebuah cara pandang yang melihat bahwa alamlah yang mampu memberi mereka kebutuhan ekonomis. Oleh karena itu, manusia dilarang untuk merusak alam, dan tindakan yang paling arif adalah menyelaraskan diri dengan alam. Ketika berbagai bencana alam terjadi pada mereka maka mitos-mitos yang berhubungan dengan kemurkaan alam sangat dominan mewarnai pola pikir masyarakat Tengger.

Mitos memang merupakan ekspresi yang sangat hidup mengenai relasi manusia dengan ruang lingkungannya dan keseluruhan hidup hidupnya. Ia menjelaskan

tentang dirinya, asal usulnya, legitimasi kekuasaannya, nasib dan keberutungannya, bahkan hidup dan kematiannya. Tetapi tidak hanya mengenai dirinya, melainkan mengenai relasinya dengan alam. Api, angin, laut, petir dan seterusnya semua dalam mitos bukanlah tampil sebagaimana adanya. Singkatnya, seluruh aktivitas alam sangat terkait dengan eksistensi manusia.

Begitu juga dalam masyarakat Tengger yang mempercayai mitos Rara Anteng dan Jaka Tengger merupakan bentuk kepatuhan manusia kepada Sang Hyang Widhi (menjalankan perintah agama) dan mau bekerja keras untuk kelangsungan hidupnya dengan tetap mengedepankan kelestarian alam, yakni terwujudnya kearifan ekologis, agar manusia tidak mendapatkan murka dari alam yang mempunyai kekuatan otonom. Ketakutan pada kekuatan alam memaksa alam inilah yang berdampak pada refleksi hidup sehari-hari, yakni. *Pertama*, kepatuhan mereka pada tradisi nenek moyang. *Kedua*, konsep hidup yang menyatu dengan alam, hidup sederhana, jujur, penuh toleransi, ramah dan suka bergotong royong. Hal ini juga menggambarkan budaya spiritual yang bersifat non-fisik nampak terlihat dalam perilaku, sikap hidup penduduk yang toleran, dan patuh pada pemimpin.

Mitos Rara Anteng dan Jaka Tengger merupakan bahasa peleburan eksistensi manusia. Eksistensi manusia yang dilebur untuk bisa menumbuhkan eksistensi-eksistensi yang baru. Sebuah bentuk pengorbanan yang dilakukan oleh anak terakhir pasangan Rara Anteng dan Jaka Tengger tentu saja bukan hanya sekedar keteladanan nilai pengorbanan dalam setiap hidup itu sangat dibutuhkan meskipun dirinya sendiri menjadi korban, tetapi lebih dari itu, bahwa makna eksistensi manusia sangat terkait dengan relasinya dengan yang lain. Karena bersentuhannya dengan yang lain menimbulkan ke-ego-an manusia disublimasikan begitu rupa untuk sebuah tujuan yang lebih tinggi, yakni hidup selaras dengan Tuhan, manusia dan alam.

Identitas Lokal yang Tetap Permanen

Pada masyarakat suku Tengger, upacara adat yang dikaitkan dengan nilai-nilai keberagaman yang mereka anut dan diyakini kebenarannya senantiasa dilakukan dengan memperhatikan berbagai prosedur dan tata cara pelaksanaannya. Sistem upacara keagamaan meliputi sistem nilai dan sistem norma keagamaan, ajaran kesusilaan, dan ajaran doktrin religius lainnya yang mengatur tingkah laku manusia dalam kehidupan bermasyarakat sekaligus menjadi rujukan bertindak. Sehubungan dengan hal tersebut, menurut Muhaimin (1989) dalam 'Problematika Agama Dalam Kehidupan Manusia' mengemukakan: Di dalam segala aspek kehidupan, manusia membutuhkan rasa kepercayaan, termasuk di dalamnya aspek agama. Kenyataan menunjukkan bahwa sering kali dijumpai bentuk-bentuk kepercayaan yang berbeda, masing-masing bentuk itu kemungkinannya mengandung nilai-nilai kebenaran dan kepalsuan yang bercampur baur. Oleh karena itu, faktor kepercayaan mutlak dalam agama, malahan agama tiada lain dan suatu bentuk yang diakui dan diterima sebagai kebenaran yang tertinggi atau mutlak.

Pernyataan di atas secara implisit menggambarkan manusia sebagai makhluk religius wajib mempercayai agamanya sebagai suatu kebenaran yang harus dipatuhi dan diyakini. Segala aspek kehidupan manusia yang landasannya sudah diatur di dalam agamanya lalu diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga mempunyai arah yang jelas. Semua prosedur upacara religius pada masyarakat Tengger juga mengalami hal seperti dijelaskan di atas. Bahkan masyarakat adat Tengger sangat patuh dan taat pada semua aturan yang telah disepakati. Melalui peran dukun dan para pemuka atau tokoh masyarakat kharismatik, orang Tengger sangat memperhatikan semua prosedur yang telah ditetapkan untuk mendukung kelangsungan suatu upacara. Karena upacara merupakan bagian hidup dan sekaligus menjadi simbol dalam memaknai hidup dan berinteraksi dengan lainnya. Ketakutan pada kekuatan alam inilah yang berdampak pada refleksi hidup sehari-hari, yakni; pertama, sangat patuh terhadap kepercayaan pada zaman Majapahit dan melakukan

upacara penuh kepatuhan; kedua, konsep hidup yang menyatu dengan alam, hidup sederhana, jujur, penuh toleransi, ramah, suka bekerja keras, dan gotong royong .

Dalam konsepsi homo religious, kisah-kisah tentang penciptaan dunia dan segala peristiwa yang mengakibatkan dunia ini ada tersimpan dalam mitos-mitos kosmogonis dan mitos-mitos asal usul. Mitos kosmogonis mengkisahkan terjadinya dunia secara keseluruhan. Mitos asal-usul mengisahkan segala kejadian asal-usul segala yang ada di dunia sekarang ini. Seperti manusia, binatang, pulau, tempat suci, tumbuh-tumbuhan dan seterusnya. Kisah mitos kosmogonis terjadi di alam dahulu kala, di waktu suci, yang dilakukan oleh para dewa, para leluhur, dan nenek moyang.

Dalam pandangan masyarakat Tengger kisah-kisah mitos itu benar dan tak terbantahkan. Mereka mengalami sendiri apa saja akibat terhadap dirinya dari segala peristiwa yang dikisahkan dalam mitos mitos tersebut. Oleh karena itu, masyarakat Tengger juga mencari-cari norma-norma bagi kehidupannya. Bagi mereka mitos lalu merupakan arketipe, bersifat eksemplaris dan paradigmatis, yang wajib diteladani. Transmisi norma ini secara struktural melalui para dukun yang kharismatik, di samping melalui keluarga. Mereka beranggapan bahwa segala perbuatan manusia tidak mempunyai nilai dan arti pada dirinya sendiri. Tindakan manusia hanya akan mempunyai arti dan nilai kalau meneladani tindak paradigmatis sebagaimana dikisahkan dalam mitos-mitos. Norma tata kelakuan, yakni meneladani mitos-mitos ini berlaku untuk segala macam perbuatan manusia, baik dalam ritus atau upacara, dalam menanam tumbuh-tumbuhan, berburu hewan, ataupun pada sikap sesama manusia.

Nilai-nilai dan norma-norma seolah-olah menjadi polisi lalu lintas yang mengatur masyarakat. Ketaatan untuk menjalankan tradisi leluhur adalah sesuatu yang tidak bisa ditawar lagi. Hal itu terwujud dari begitu banyaknya model upacara adat yang tetap mereka laksanakan. Bagi suatu masyarakat Tengger, terutama pada masa-masa kelahiran, pernikahan, kematian merupakan persimpangan lalu lintas

lintas, ketika dewa-dewa dan mitos-mitos kuno menjalankan fungsinya. Era kultural dalam kebudayaan menurut Ibrahim Ibn Sayyar an-Nadham—seorang pemikir Mu'tazilah ternama—terdapat kemungkinan ada dua gerakan, yakni gerakan statis (harakah i'timad) yaitu gerakan yang tetap pada tempatnya semula, dan gerakan dinamis (harakah naqlah) gerakan yang mengakibatkan perpindahan dari satu tempat satu ke tempat yang lain (Al Jabiri, 1993). Yang terjadi dalam gerakan statis adalah fase-fase pemikiran senantiasa bersifat akumulatif, tumpang tindih dan saling kompetensi, ia tidak “menyatu” dan juga tidak “terbagi”. Dan yang terpenting bagi saya adalah bahwa gerakan dalam kebudayaan masyarakat Tengger merupakan gerakan statis, dengan demikian era kultural masyarakat Tengger adalah era yang “stagnan” .

Era kultural masyarakat Tengger dapat dikelompokkan menjadi empat era. (1). Era kerajaan Majapahit, era di mana identitas lokal masih menunjukkan kemurniannya. (2). Era agama Hindu-Budha yang masuk pada masyarakat Tengger, era ini kedua peradaban kultural terlibat intens, tetapi tetap saja mereka dalam melaksanakan kegiatan keagamaannya tidak menunjukkan ciri sebagai pemeluk agama Budha; (3). Era Islam (kerajaan Mataram Islam) yang tak mampu mempengaruhinya, perlawanan demi perlawanan dilakukan oleh masyarakat Tengger, baik secara politik maupun budaya; (4). Era penjajah atau kolonial Belanda yang mampu ‘menguasai’ wilayah Tengger. Lantas, persoalannya adalah apa yang tetap permamen dalam ‘kesadaran kognitif masyarakat tengger ketika harus melewati empat era kultural yang bergelombang, berputar, memanjang, konflik ontologis dan bahkan secara intens bergumul?. Menurut saya, yang tetap ada dan permanen adalah sistem pengetahuan lokal dalam memandang hidup, dunia, dan lingkungannya. Inilah salah satu dimensi ontologis yang tetap melekat dalam kesadaran masyarakat Tengger.

Catatan Kritis dan Kesimpulan

Melacak dimensi metafisik dalam upacara Kasada tidak hanya sekedar melihat ritual tersebut dari dimensi empiris belaka. Di samping nilai-nilai ketimuran sangat kuat dalam ritual tersebut, namun pelacakan dimensi metafisik melampaui simpulan sementara orang yang melihat bahwa dunia timur adalah dunia atau hidup yang dibangun di atas paradigma harmonis, selaras, dan sebangun dan seterusnya.

Pertanyaannya sekarang, betulkah dimensi metafisik dunia timur demikian?. Jika bicara dalam konteks peradaban, maka sebuah peradaban akan hancur kalau tidak mengikuti arah metafisik tersebut. Persoalannya lagi adalah dalam keselarasan, apakah tidak ada sesuatu yang berubah?. Tetap dan berubah adalah problem penting yang harus ditemukan dalam berbagai ritual di dunia ketimuran. Di samping itu, pembicaraan metafisika juga harus terkait dengan keilmuan lain. Jika dalam konteks tertentu, dibutuhkan analisis yang harus meminjam ‘filsafat agama’, maka mengapa tidak? Toh, dalam refleksi filsafat agama juga mengarah pada pencarian dimensi metafisik.

Karena itu, pembicaraan metafisik lebih dari sekedar itu. Metafisika melacak, memaknai, merefleksikan dan bahkan bisa menjadi pengarah dalam memaknai dunia ke depan. Ini terbukti dalam, pencarian dimensi metafisik yang dilakukan oleh para filsuf Yunani. Ketika mitos begitu luas menggejala dan bahkan membakar dunia, maka filsafat datang memadamkannya dengan mampu menemukan *the first principle* dari setiap pengada. Masyarakat Tengger dengan segala ritual dan upacara Kasada yang diwarnai dengan mitos, dapat ditemukan dimensi metafisiknya adalah kehidupan untuk semua.

Daftar Bacaan:

- Al-Jabiri, M. Abid.,1993, *Naqd al- 'Aql al- 'Arabi*, tt
- _____1993., “Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi”, *Dirasah Tahliliyah li Nazum Al-Saqa fi al- 'Arabi*, al-Markaz as Saqo fi al-‘Arabiyyah. Beirut
- Beatty, Andrew.,2001, *Variasi Agama di Jawa Suatu Pendekatan Antropologi*, Murai Kencana, Jakarta.
- Bertens, K. “Yang Sakral dan Yang Profan dalam Penghayatan Tradisional Homo Religious Menurut Mircea Eliade”. *Jurnal Ulumul Qur'an*.tt
- Chatterjee., 1973, *Margaret The Existentialist Outlook*, Orient Longman Ltd, New Delhi.
- Cassirer, Ernst.,1990, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esai tentang Manusia*, PT Gramedia Utama, Jakarta.
- Hamersma, Harry.,1983 “Eksistensi dan Transendensi dalam Metafisika Karl Jaspers”, dalam *Manusia Multidimensional: Sebuah Renungan Filsafat*, M. Sastrapratedja (ed.), Gramedia, Jakarta.
- Heidegger, Martin., 1962, *Being and Time*, terj. J. Marquairie, et-al, Harper & Row, New York.
- Juli, Astutik., 2003, “Makna Ritual Upacara Kasada dalam Perspektif Antropologi”, dalam *Agama Tradisional*, LKiS, Yogyakarta.
- Magnis-Suseno, Frans.,1985, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Gramedia, Jakarta.
- Mangunhardjono,1983., “Homo Religious menurut Mircea Aliade”, dalam *Manusia Multidimensional: Sebuah Renungan Filsafat*, M. Sastrapratedja (ed.), Gramedia, Jakarta.
- Muslimin, 1996. "*Pengaruh Kepemimpinan Uwa' terhadap Motivasi dan Disiplin Kerja Masyarakat Tolotang di Kabupaten Sidrap*". Tesis, Universitas Hasanuddin Ujung Pandang.
- Nurudin (ed.), 2003, *Agama Tradisional: Potret Keraifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Lkis, Yogyakarta.
- Simanhadi, Widyaprakoso.,1994. *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*, Kanisius, Yogyakarta.

- Siswanto, Joko., 2004, *Metafisika Sistematis*, Taman Pustaka Kristen, Yogyakarta.
- Sontaq, Frederick., 2001, *Pengantar Metafisika*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Supriyono dan Wirtayuhangga, Misjana., 1991, *Di balik Keindahan Gunung Bromo*. Tanpa Penerbit, Probolinggo.
- Suyitno dan Sapari, Achmad., 1999. *Mengenal Masyarakat Tengger*. Media Alas Dayu, Surabaya:.
- Tuanaya, Malik M. Thoha., 2000. “*Pura dan Masjid: Konflik dan Integrasi Pada Suku Tengger*”, Tesis, Universitas Muhammadiyah Malang. Peursen,
- Van, C. A., 1988, *Strategi Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta.
-

Apabila dua tulisan sebelumnya berkaitan dengan bekerjanya nalar sebagai usaha manusia untuk menunjukkan dan mempertahankan eksistensi, maka pemahaman masyarakat Baduy yang dipaparkan oleh Arip Senjaya akan meringkas sekaligus membandingkan apa dan bagaimana kesalahpahaman umum terhadap masyarakat Baduy bertahan dalam pola enkripsi tradisi yang khas. Jalan yang dipakai mengenkripsi nalar kosmogologis (metafisika khusus) yang pada gilirannya menentukan posisi identitas Baduy berbasis kesadaran memerankan kategori metafisika umum: 'orang pertama'. Di dalam kesadaran tradisi Baduy, nalar memahami penciptaan semesta, mengubah karakter manusia Baduy dalam bersikap dan bagaimana peran serta relasi yang mesti dilakoni dari tiap-tiap perannya. Semua itu dilakukan dalam suatu intensionalitas penuh yang tertuju pada sistem kosmogoni yang menjadi living, bukan hanya ajaran. Nalar masyarakat Baduy 'dimainkan' tidak hanya di level sistem peran-peran kemanusiaan, tetapi menyusun etika kontekstual terhadap alam dan lingkungan. Kesadaran kosmologis yang demikian living, dikerjakan bukan tanpa konsistensi nalar yang mengagumkan tetapi dalam suatu sistem perantingan pengetahuan nan logis jika ditilik dalam bahasa masyarakat modern.

Apabila kosmologi berbicara melulu pada ke-semesta-an, Baduy menambahkan seperangkat 'etika' yang menjadi satu bagian dengan sistem kosmologi umum, unique. 'Etika' tidak menjadi pemandu apa itu 'baik dan buruk' tetapi perluaskan, melibatkan peran nalar yang reasonable untuk menunjukkan kenapa memperhatikan 'etika' menjadi penting.

Intensionalitas itu digubah merupakan semacam strategi survival kolektif yang dilakukan melalui perangkat ini, etika, tetapi bersambung atau tidak terpisah dari kerangka acuan kosmologis opat buana masyarakat Baduy. Survivalitas tidak hanya berkuat pada sistem sosial dan pranata (tradisi) yang menjadi rumah bermainnya nalar, Baduy menyumbang teori bagi masyarakat modern bahwa: strategi sosial tidak melulu berpusar pada bagaimana aktor bermain dalam suatu

field. Pemimpin tidak harus menduduki sistem sosial yang tinggi—sebagaimana lazim dianut dalam logika sistem sosial modern—tetapi pemimpin justru bertugas memandu, menjamin perantingan pengetahuan (tradisi) tetap berlangsung dalam kesadaran etik-kosmologis.

Kosmologi Orang Baduy: Sistem ‘Opat Buana’

Arip Senjaya

(Dosen Universitas Sultan Ageng Tirtayasa, Banten)

Identitas Nusantara

‘Nusantara’ agaknya lebih tepat dipahami sebagai sebuah wilayah kultural-kultural, tradisi-tradisi, adat-adat, filsafat-filsafat, agama-agama, identitas-identitas, merupakan tempat dari kumpulan keberbedaan. ‘Nusantara’ adalah wilayah yang tidak bisa diimajinasikan sebagai sebuah ‘teks’ tunggal. Oleh karena itu, menurut Ahimsa-Putra (2008: 1) tidak mungkin ada ‘sebuah filsafat yang mencakup seluruh suku bangsa [di Nusantara]’.

Dengan demikian semboyan negara yang berbunyi *Bhineka Tunggal Ika* adalah semboyan yang menerangkan keberbedaan-keberbedaan dalam ketunggalan negara—Indonesia, sebagai ruang geografis—bukan tunggal dalam satu kultur, atau dalam satu tradisi, atau dalam filsafat, sehingga ‘nusantara’ berada dalam ke-Indonesia-an dalam konteks geografis, namun konsep ke-Indonesia-an sendiri tidak mencakup seluruh konsep ‘nusantara’. Karena pemahaman semacam itulah, kita sering mendengar pula orang Malaysia menyebut dirinya berada di Nusantara. Jadi, istilah ‘nusantara’ tidak identik dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia

(bandingkan dengan penjelasan Ahimsa Putra yang mengatakan bahwa ‘nusantara’ identik dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia, 2008: 1).

Meskipun esensinya demikian, ‘nusantara’ sebagai ruang bagi berlangsungnya keberbedaan-keberbedaan kultural, masih dapat memberi kita rangsangan berpikir ‘positif’ bahwa persamaan-persamaan itu sebenarnya ada. Adakah sebab lain yang menyatukan keberbedaan-keberbedaan itu selain persamaan-persamaannya? Sekelumit tulisan ini akan menunjukkan fenomena perbendaharaan filsafat yang melimpah dari masyarakat ‘terasing’ Baduy. Selanjutnya, penggunaan nama “Baduy”, dan bukan “Badui”, disesuaikan dengan kebiasaan penulisan masyarakat di Jawa Barat dan Banten.

Dalam penulisan ini dipakai beberapa sumber literer tentang Baduy. Penulis menyertakan hasil pengamatan langsung ketika penulis secara sengaja mengamati masyarakat Baduy, meski secara relatif. Ditambah beberapa kali perjumpaan secara langsung dengan sengaja mengunjungi orang Badui serta perjumpaan tidak langsung dengan beberapa orang dari masyarakat Baduy luar yang sering ditemui di sekitar Kota Serang, Banten.

Kosmologi Masyarakat Baduy

Meskipun terpencil, masyarakat Baduy dan Sakai memiliki konsepsi khusus dalam memandang alam. Cara pandang tersebut melahirkan reaksi terhadap alam yang demikian mengagumkan. Juga persepsinya terhadap ‘Tuhan’, atau hal lain yang diagungkan, dipertuhankan. Paham kosmologis tersebut pada gilirannya memberikan tatacara tersendiri sebagai pernyataan eksistensialitas dirinya, eksistensi individual dan eksistensi kolektif. Tentu saja dua masyarakat itu tidak secara eksplisit menyatakan cara pandangnya sebagai sistem kosmologis dan pernyataan eksistensialisme, tetapi sikap hidup, *behavior* mereka itulah yang jika dikonstruksi

dapat tersusun sebuah sistem kosmologi. Menurut Olshewsky (1969: 4) mengkontruksi sebuah pandangan adalah salah satu kategori dari penelitian filsafat. Sebuah pengkontruksian dimungkinkan bila tujuan penelitian adalah tidak untuk menangani sebuah masalah.

Baduy: Pergulatan Kultural Adminsitratif

Apakah Baduy dapat disebut ‘milik’ Jawa Barat? Ataukah Baduy harus dikatakan milik Banten? Judul tulisan Judistira Garna “*Orang Baduy di Jawa: Sebuah Studi Kasus Mengenai Adaptasi Suku Asli terhadap Pembangunan*” (dalam Ghee dan Gomes, 1993: 142-160) adalah judul yang dapat menengahi problem ‘rebutan klaim’ antara Jawa Barat—daerah penutur Sunda—dan Banten sebagai provinsi baru yang wilayahnya terbagi dalam dua masyarakat penutur bahasa, Sunda dan Jawa. Di sisi lain Baduy adalah milik Jawa karena berada di Pulau Jawa.

Alasan masyarakat Jawa Barat mengklaim Baduy sebagai bagian dari dirinya semata karena masyarakat Baduy menggunakan bahasa Sunda. Artinya, secara kultural, Jawa Barat dan Baduy adalah identik. Namun, mesti diingat bahwa istilah kultural tidak bisa direduksi ke dalam kemiripan bahasa semata. Sedangkan masyarakat Banten mengklaim Baduy sebagai bagian dari dirinya, karena alasan administratif: wilayah Baduy kini berada di wilayah Provinsi Banten. Ada pula sebagian masyarakat yang tinggal di Banten (terutama wilayah Pandeglang dan Lebak) yang mengklaim dengan alasan bahasa, bukan dengan alasan administratif, karena dua wilayah yang disebutkan tadi diisi oleh masyarakat penutur bahasa Sunda. Sedangkan wilayah Serang tidak terlalu merasa memiliki Baduy secara kultural, karena masyarakat Serang adalah pengguna bahasa Jawa Cirebonan, bukan bahasa Jawa yang digunakan oleh masyarakat Yogyakarta.

Sedangkan masyarakat Banten yang tinggal wilayah Tangerang dan Cilegon, adalah masyarakat yang sudah hidup dengan dirinya sendiri: dua kota ini memiliki kebudayaan yang berbeda, kebudayaan perkotaan, tempat bercampurnya bermacam

bahasa: Jawa, Sunda, ada pula penutur-penutur lain seperti Batak, Lampung, Betawi, dan Makassar. Di beberapa pesisir Banten, di kampung-kampung nelayan, hidup orang-orang yang secara kultural tidak dapat disebut Sunda atau Jawa, karena pada umumnya mereka adalah masyarakat Bugis, seperti yang nampak di daerah Karang Antu.

Oleh karena itu Baduy akan didudukkan dalam konsteks kultural: yakni sebuah masyarakat yang memiliki ciri-ciri kebudayaan yang tidak bisa begitu saja disamakan dengan masyarakat Sunda yang tinggal di Jawa Barat atau di Banten. Dengan cara itulah tercipta pembatasan antara Baduy dan bukan Baduy sehingga memudahkan pengamatan terhadap aspek-aspek filosofi masyarakatnya.

Cara Pandang terhadap Manusia

“Baduy” kadang ditulis “Badui”, dan keduanya adalah sama. Namun, di dalam peta, nama Baduy atau Badui itu tidak ada (kecuali dalam peta wisata). Di dalam peta, kita akan melihat nama-nama kampung, seperti Kanekes, Cibeo, Ciboloeger, Gajeboh; karena nama “Baduy” adalah nama kultural, nama identitas, yang diberikan oleh mereka yang pada zaman dulu *hijrah* dari agama asal (Hindu) ke agama baru (Islam). Istilah “Baduy” adalah istilah yang distempelkan oleh mereka yang sudah masuk Islam itu kepada masyarakat lainnya yang tidak mau memeluk Islam, sebagaimana masyarakat Baduy di jazirah Arab yang tidak mau memeluk Islam (van Hoeffell dalam Garna melalui Ghee dan Gomes, 1993: 144-145).

Ada pula yang menghubungkan nama “Baduy” dengan “Budha” karena disinyalir agama masyarakat Baduy itu adalah Budha (lihat pendapat Spanoghe dalam Garna melalui Ghee dan Gomes, 1993: 144). Ada pula yang menghubungkan nama tersebut dengan nama sungai ‘Cibaduyut’ yang terletak di Jawa Barat. Mereka dinamai ‘Baduy’ sebab mereka adalah orang-orang yang pada zaman keruntuhan Kerajaan Pajajaran, berlari dan bersembunyi di daerah-daerah sekitar sungai Cibaduyut. Garna (dalam Ghee dan Gomes, 1993: 144) menghubungkan nama

‘Baduy’ dengan nama sungai yang membentang di perkampungan mereka, Sungai Cibaduy.

Beragam tafsiran terhadap istilah “Baduy” menandakan bahwa memang pem-Baduy-an itu adalah pelabelan dari pihak luar kepada mereka yang tinggal di perkampungan Baduy. Orang-orang Baduy sendiri, apabila mereka disapa di perjalanan, tidak akan pernah mau disebut ‘orang Baduy’. Mereka akan menyebut kampung mereka, misalnya ‘orang Kanekes’, atau ‘orang Gajeboh’. Dari sini, secara sederhana, dapat diturunkan satu sisi identitas masyarakat Baduy, bahwa mereka—meskipun bertahun-tahun lamanya disebut “orang Baduy”—tidak akan mengatakan diri mereka sebagai orang Baduy atau berasal dari Baduy. Mereka akan menganggap label itu sebagai label yang diberikan orang terhadap mereka sebagai label yang tidak pernah pas.

Bagaimana masyarakat Baduy memahami dirinya, dapat dilihat dari cara pandang mereka terhadap mereka sendiri. *Pertama*, masyarakat Baduy menganggap dirinya sebagai manusia yang dalam hubungannya dengan manusia lain adalah setara. Ciri yang nampak terutama dari bahasanya. Bahasa Sunda yang digunakan oleh masyarakat Baduy adalah bahasa Sunda yang tidak mengenal lapis-lapis kasar, *lemes*, dan biasa (stratifikasi bahasa) sebagaimana dalam bahasa Sunda Priangan (Jawa Barat). Istri menyapa suami dengan bahasa suami menyapa istrinya. Anak menyapa bapak dengan bahasa bapak menyapa anak. Bahkan percakapan mereka dengan *Jaro* mereka (*Jaro* adalah pemimpin kampung), menggunakan bahasa yang digunakan *Jaro* kepada mereka. Sikap tersebut tidak hanya terlihat dalam bahasanya, namun juga nampak dari arsitektur dan atribut mereka. Pakaian yang digunakan *Jaro* sama saja dengan pakaian yang digunakan masyarakat biasa. Rumah *Jaro* sama saja dengan rumah warganya. (Bandingkan dengan Meijer dalam Garna melalui Ghee dan Gomes, 1993: 146 yang memandang bahwa bahasa Sunda Baduy masih semurni bahasa Sunda pada empat abad sebelumnya).

Prinsip kesetaraan itu tidak hanya mereka pegang di lingkungan intern, di luar perkampungannya sendiri, masyarakat Baduy akan memperlakukan orang lain setara dengan dirinya: mereka tidak akan menggunakan sopan-santun yang berlaku di kampung yang mereka datangi. Ke mana pun mereka pergi, dengan siapa pun mereka berhadapan, mereka akan menggunakan cara pandang yang sama terhadap manusia. Pada setiap bulan *Kapat* (sekitar bulan September), mereka biasa melakukan *seba*, membawa bermacam hasil ladang ke hadapan Gubernur Banten. Gubernur Banten akan disapa dengan bahasa Sunda Baduy, karena bagi mereka Gubernur Banten tak lebih dari sekedar *kaka* (kakak) atau *dulur* (saudara), bukan pemimpin yang harus ditakuti dan dihormati secara berlebihan. Tradisi *seba* sendiri bukanlah tradisi yang menunjukkan ketakutan mereka pada penguasa, tetapi “sebagai tanda penghormatan terhadap orang luar” (Garna dalam Ghee dan Gomes, 1993: 152), dan tak lebih dari itu.

Memberi sedikit hasil ladang adalah cara mereka menjaga tali silaturahmi dengan pihak luar. Pemahaman yang demikian itu tidak terlepas dari pemahaman mereka pada konsep kosmologisnya. Mereka memahami semesta ini dibagi dalam empat ruang, *Buana Nyungcung*, *Buana Suci Alam Padang*, *Buana Panca Tengah*, dan *Buana Larang*. Mereka saat ini hidup di alam *Buana Panca Tengah*, dan menganggap semua manusia hidup di ruang yang sama.

Namun, meskipun ada cara pandang “menganggap setara” terhadap sesama orang Baduy dan terhadap orang di luar dirinya, secara kolektif mereka membedakan tugas masing-masing: antara orang Baduy dan orang luar baduy terdapat tugas yang berbeda dalam hidup. Mereka menganggap dirinya manusia *tiheula* (awal, yang datang lebih awal), maka mereka merasa berkewajiban untuk saatnya *napakeun dunya*. Konsep ini menurut Garna (dalam Ghee dan Gomes, 1993: 151) dipahami dengan tidak tepat. Garna memahami *pikukuh* (pepatah adat) *napakeun dunya* dengan pengertian bahwa orang Baduy memahami dunia sebagai tempat pertapaan. Arti yang sebenarnya adalah ‘mendiamkan hasrat keduniawian’, karena itulah di lingkungan

masyarakat Baduy dikenal priahasa *nu pondok tong dipanjangkeun, nu panjang tong dipondokkeun* (Yang pendek jangan dipanjangkan, yang sudah panjang jangan dibuat pendek). Maksud dari priahasa itu adalah: hidup yang baik adalah hidup yang apa adanya. Sedangkan Garna dalam Koentjoroningrat (1993: 139), tidak memahami kaitan antara *napakeun dunya* dan priahasa tersebut.

Pikukuh hanya dimaksudkan untuk diri masyarakat Baduy sendiri. Mereka—kepada orang luar Baduy—menugaskan sebaliknya: harus *ngaramekeun dunya* (Garna melafalkannya salah: *naramekeun dunga*). *Ngaramekeun dunya* artinya ‘harus terlibat dengan urusan dunia’ alias ‘jangan jauh dari keduniawian’.

Sistem ‘Opat Buana’: Asal muasal Alam Semesta

Dunya dalam bahasa Baduy bukan ‘dunia’, tetapi ‘duniawi’. Dunia sendiri diistilahkan ‘*buana*’. Menurut orang Baduy, *buana* itu dibagi dalam empat bagian (*opat buana*), yaitu *Buana Nyungcung*, *Buana Panca Tengah*, *Buana Larang* dan *Buana Suci Alam Padang* yang terletak antara *Buana Nyungcung* dan *Buana Panca Tengah*. Alam yang dimaksudkan orang Baduy adalah *Buana Panca Tengah*, tempat manusia hidup.

Menurut masyarakat Baduy, pada mulanya semesta ini hanya suatu ruang berkilau (*ngenclong*), dan pada suatu waktu ia menjadi keras dan memiliki bagian-bagian. Ruang yang pertama terbagun dari kekosongan ini tidak bernama. Garna dalam Ghee dan Gomes, 1993: 152, menyebut ruang ini ada namanya, yakni *Sasaka Pusaka Buana*, padahal yang disebut dengan ‘*sasaka*’ adalah ‘asal mula, bukan ‘tempat’, bukan ‘ruang’. Ruang *ngenclong* itu sendirilah yang disebut dengan Pusaka Buana.

Setelah mengeras ia mengalami pemisahan-pemisahan, yang lepas ke atas (langit) disebut *Buana Nyungcung*, yang turun ke bawah disebut *Buana Larang*, di antara kedua buana itu terdapat *Buana Tengah*, yakni tempat para manusia, pohonan,

dan binatang. Namun di antara *Buana Tengah* dan *Buana Nyungcung* terdapat ruang bagi para dewi padi, ruang tersebut bernama *Buana Suci Alam Padang*.

Masyarakat Baduy menganggap bahwa di dunia ini hanya ada dirinya (manusia) dan benda-benda alam. Antara dirinya dan dunia-dunia lain itu amat sangat jauh, nalar ini menjadikan pemakaian waktu di Baduy adalah 24 jam. Baduy juga tidak mengenal ‘tabu waktu’ seperti dalam tradisi Sunda, karena mereka merasa alam ini ruang bagi mereka dan hanya berupa alam saja. Arwah-arwah, setan, jin, iblis, tidak tinggal bersama mereka. Di dalam pandangan masyarakat Sunda Jawa Barat, ada istilah-istilah *wanci* (waktu) yang harus dijaga oleh manusia apabila manusia mau selamat. Sebagai contoh, konsep *wanci sareupna* (waktu menjelang magrib) dipahami sebagai *wanci* yang berbahaya. Di dalam *wanci* tersebut manusia berada dalam posisi rawan, karena alam akan mengeluarkan kekuatan-kekuatan negatifnya. Sedangkan di Baduy tidak ada konsep-konsep seperti itu. Bagi masyarakat Baduy semua waktu dalam putaran pagi sampai pagi lagi, sama saja. Karena itulah mereka dapat keluar rumah kapan saja, turun kampung pada jam-jam larut sudah menjadi hal wajar. Anak-anak dapat bermain di kuburan pada *wanci sareupna*, dan mereka tidak takut pada kuburan karena mereka memahami bahwa *buana* bagi para arwah tidak berada di *Buana Panca Tengah* tersebut.

Cara pandang yang ‘bebas mitos takhyul’ inilah yang membedakan masyarakat Baduy dengan masyarakat Sunda sebenarnya. Baduy memiliki nalar yang amat logis, sehingga terkesan sederhana. Misal, orang luar Baduy beranggapan bahwa seluruh binatang berkaki empat adalah haram menurut *pikukuh* Baduy. Penetapan larangan tersebut diberlakukan karena alasan ketiadaan binatang-binatang berkaki empat (kecuali anjing) menggunakan alasan logis: bahwa kerbau dan kambing dan babi adalah binatang-binatang yang dapat merusak huma (padi), sedangkan anjing diperbolehkan karena anjing dapat menjaga huma dari kemungkinan dirusak oleh babi hutan. Sedangkan ayam begitu dekat dengan mereka, bahkan hampir semua

rumah memelihara ayam, tak lain karena bagi mereka ayam adalah ‘*tukang meresihan*’ (hewan yang dapat membersihkan) bekas makanan manusia.

Adanya larangan-larangan bagi masyarakat Baduy dari *Puun* dan *Jaro* mereka pada hal-hal tertentu semata karena alasan kausalitas saja. Misalnya, masyarakat Baduy dilarang menebang pohon dengan gergaji, karena gergaji simbol dari kerakusan. Apabila gergaji diperbolehkan, masyarakat Baduy dikhawatirkan sering membelah kayu, dan hal itu tidak sesuai dengan prinsip orang Baduy harus *napakeun dunya*. Maka, kayu-kayu yang digunakan untuk rumah-rumah mereka pun dibuat dengan menggunakan perkakas yang sederhana, golok dan kapak. Orang Baduy yang memiliki uang lebih memilih membeli kayu di toko bangunan di kampung-kampung luar sekitar perkampungan Baduy daripada membelah kayu sendiri dengan perkakas. Namun aktivitas membeli tidak boleh berlebihan, hanya disesuaikan dengan kebutuhan. Bahkan, mereka tak mungkin membeli lebih karena ketentuan membuat rumah sudah ada bentuk bakunya bagi setiap keluarga.

Orang yang berkunjung ke komunitas Baduy harus melapor dahulu kepada *Jaro* (ketua kampung di wilayah Baduy Panamping, kampung Baduy yang terletak di sekeliling Baduy Jero. Daerah ini oleh Garna dalam Ghee dan Gomes, 1993: 153, disebut ‘Baduy Tangtu’). Beberapa aturan akan disampaikan oleh *Jaro*, di antaranya larangan menggunakan sabun, shampo dan pasta gigi. Alasannya juga sederhana bahwa semua zat kimia itu dapat meracuni ikan-ikan di sungai dan dapat merusak kesuburan tanah. Kesuburan adalah perihal yang sangat dijaga oleh orang Baduy karena mereka menanam padi di huma hanya sekali tanam-sekali panen dalam jangka waktu 6-7 tahun. Bukan berarti mereka hanya menanam dalam setiap 6 atau 7 tahun sekali, tetapi tidak diperbolehkan menanam padi di tanah yang sama selama 6-7 tahun, dengan alasan akan membuat padi tidak bagus. Tanah dianggap mampu memulihkan kandungan zat-zat berguna untuk padi setelah melewati 6 atau 7 tahun.

Baduy sangat menghormati alam, bukan karena alam itu sakral, tetapi karena mereka tahu bahwa alamlah yang memberi kehidupan pada mereka. Oleh karena itu, penjagaan yang ketat terhadap *leuweung kolot* atau *leuweung larangan* (secara harfiah: hutan tua atau hutan terlarang), agar tidak dimasuki manusia, semata karena Baduy ingin menjaga keutuhan alam. Baduy menyadari bahwa sumber air yang merupakan unsur penunjang hidup yang penting bagi mereka, harus dijaga ketat, sebab air dikeluarkan dari *leuweung kolot* itu. Memasukinya dapat merusak tatanan hutan.

Cara Pandang Baduy terhadap ‘Tuhan’

Masyarakat Baduy tidak mengenal konsep Tuhan seperti konsep Tuhan bagi masyarakat yang beragama samawi. Konsep ‘dewa’ di masyarakat Baduy juga bukan konsep ‘dewa’ sebagaimana agama Hindu. Masyarakat Baduy lebih mementingkan *karuhun* dan *kabuyutan*. *Karuhun* artinya orang yang sudah meninggalkan *Buana Panca Tengah*, dan *kabuyutan* adalah ruang yang dianggap tempat tinggalnya para *karuhun*. Tapi ruang itu sendiri tidak berada di *Buana Panca Tengah*, kecuali ruang fisiknya. Ruang bagi para *karuhun* sendiri tidak di ruang fisik itu. Berbeda dengan pemahaman orang-orang Jepang yang biasa berziarah ke Gunung Osore, misalnya, mereka menganggap bahwa arwah-arwah yang sudah meninggal itu tetap ada di sekitar gunung (Ross, 2007: 20). Artinya, bagi masyarakat Jepang di ruang yang samalah para arwah itu tinggal, tapi manusia tidak dapat melihatnya. Sedangkan bagi masyarakat Baduy ruang fisik adalah ruang yang hanya terlihat oleh manusia dan para arwah tidak berada di ruang fisik. Mereka memahami dimensi yang berbeda pada penglihatan *kabuyutan* dalam kaca mata manusia dan dalam kaca mata para *karuhun*.

Garna (Ghee dan Gomes, 1993: 154) mencatat bahwa bagi orang Baduy, pada zaman dahulu kala ada dua dari tujuh batara, bernama Batara Cikal dan Batara Patanjala, yang pernah memerintah suatu wilayah sangat luas, jauh melebihi daerah

Kanekes dan membentang antara Sungai Cihaliwung dan Selat Sunda (menurut Garna masyarakat Baduy menyebutnya Pasir Batang Baulahkulon, mestinya: Pasir Batang Beulah Kulon). Namun, sebuah kekuasaan tiba-tiba membatasi keluasan wilayah Baduy. Kekuasaan itu maksudnya adalah kekuasaan Hasanudin pada abad ke-18.

Meskipun masyarakat Baduy tidak memandang para *karuhun* tinggal di ruang fisik yang sama terlihatnya oleh mata lahir manusia, mereka tetap menghormati ruang-ruang yang dianggap sebagai *kabuyutan* seperti Lebak Si Bedug, sebuah piramida berjenjang di daerah Kanekes bagian tenggara, Kosala, dan Sasaka Domas. Apabila dilihat dari patung-patung di Batu Sirit yang tidak menggambarkan sosok-sosok dewa dengan jelas, terlihat bahwa Baduy sejak dulu tidak mudah terpengaruh paham ke-dewa-an. Hindu yang masuk ke lingkungan Baduy tidak diterima secara mutlak. Agama Hindu hanya berpengaruh kuat pada raja-raja dan keluarganya, sedangkan bagi orang-orang biasa, agama tersebut tidak terlalu berpengaruh (Garna, dalam Ghee dan Gomes, 1993: 148). Hal ini menunjukkan bahwa *pikukuh-pikukuh* masyarakat Baduy sudah sangat lama menjadi *pikukuh* yang diterapkan, sejak sebelum Hindu masuk.

Masyarakat Baduy memahami Tuhan sebagai ‘bapak’ dari manusia-manusia. Tuhan, apabila dipahami dengan batasan ‘penyebab pertama’ mengadanya kehidupan, mengacu pada Batara Tunggal. Batara Tunggal inilah yang menurut masyarakat Baduy menurunkan 7 anak (batara), dan masing-masing memerintah di 7 wilayah, yaitu Parahyangan (daerah Jawa Barat), Karang (Jawa Barat), Jampang (Jawa Barat), Sajra (Banten), Jasinga (Jawa Barat), Bongbang (Jawa Barat), dan Banten (Garna dalam Koentjaraningrat, 1993: 129). Orang Baduy meyakini bahwa asal muasal kesundaan dari tujuh batara tersebut. Kata ‘asal-muasal’ dalam bahasa Sunda disebut ‘*wiwitan*’, oleh karena itu istilah Sunda *Wiwitan* tidak berarti nama agama yang dianut oleh masyarakat Baduy.

Namun, belum terdapat penjelasan bagaimana dari 7 batara itu sampai lahirnya para *karuhun* yang melahirkan *puun* Baduy. Beberapa peneliti yang dikutip Garna (dalam Ghee dan Gomes 1993, atau dalam Koentjaraningrat, 1993), termasuk Garna sendiri tidak dapat menjelaskan keterputusan antara 7 batara dengan para *karuhun* tersebut. Garna (dalam Koentjaraningrat, 1993: 139) hanya menjelaskan bahwa para batara itu adalah berwujud manusia biasa namun sakti. Masyarakat Baduy Dalam berasal dari Batara Panjala yang melahirkan Dalem Janggala (bukan 'daleum' seperti yang disebutkan Garna dalam Koentjaraningrat, 1993: 140), dan dari Dalem Janggala lahirlah manusia-manusia Baduy di daerah Cikeusik. Batara Panjala melahirkan pula Dalem Lagondi yang melahirkan manusia-manusia Cikertawana. Terakhir, Batara Panjala melahirkan Dalem Putih Seda Hurip yang pada gilirannya melahirkan manusia-manusia Baduy di Cibeo. Cikertawana, Cikeusik, dan Cibeo memang dipahami masyarakat Baduy sebagai pusat atau inti dari Baduy. Di luar daerah itu, adalah manusia-manusia yang dilahirkan dari Batara Wiraswara, Batara Wishnu, Batara Brahmana, Batara Hyang Niskala, dan Batara Mahadewa, yang disebut juga keturunan muda. Pengaruh Hindu terhadap Baduy tidaklah begitu kuat. Karena pada akhirnya masyarakat Baduy lebih menaruh perhatian pada para *karuhun*, yaitu mereka yang sudah meninggalkan *Buana Panca Tengah* lebih dahulu.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri., 2008. "Filsafat Nusantara dan Nilai Budaya Nusantara: Titik Temu dan Implikasinya." Sebuah makalah dalam Seminar "Quo Vadis Filsafat Nusantara?" Yogyakarta, 15 Desember 2008.
- Koentjaraningrat., 1993. *Masyarakat Terasing di Indonesia*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Lim Teck Ghee, Alberto G. Gomes, ed., 1993. *Suku Asli dan Pembangunan di Asia Tenggara*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Ross, Catrien., 2007. *Mistik Jepang*. Translated by Tim Penerjemah, Pinus Book Publisher, Yogyakarta:.
- Suparlan, Parsusi., 1993. *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Thomas M. Olshewsky., 1969. *Problem in the Philosophy of Language*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
-

Ternyata, pada beberapa tradisi, sistem-sistem relasi sosial horisontal sudah dibangun sedemikian apik, sebagian sudah sampai tersusun sistem yang demikian cair dalam bentuk perangkat operasional yang memandu bagaimana seseorang berada, bersikap, menyusun aksi individual pada suatu kontestasi sosial. Tat wan asi dan Siri sebagaimana dijelaskan oleh Ramli Semawi, adalah sekedar contoh dua puak tradisi (mekanisme survival) yang sudah operasional itu.

Kesadaran kolektif yang terbahasakan dalam tradisi-tradisi berusaha disusun untuk mempertahankan identitas kolektif yang berbasis pengetahuan kosmologis. Ini merupakan strategi yang menyangkut survival transendent dan survival biologis melalui perangkat 'aturan' hukum sekaligus mengatur cara beroperasi setiap peran individu dalam masyarakat, bahkan masyarakat yang besar: negara. Skema aturan yang dilahirkan dalam nalar-nalar tradisi bukan hanya menunjukkan makna-makna yang dipercayai oleh masyarakat sekitar, tetapi menentukan nilai kemanusiaan, membuat manusia menemukan titik balik tentang cara membangun relasi antara alam, manusia dan apa yang dia percayai (Tuhan).

Dalam perangkat ini pula, nalar hukum tradisi tidak melulu berkuat pada bagaimana merentangkan keadilan, tetapi menitikberatkan pada persoalan identitas manusia yang menjadi pokok utama kenapa keadilan itu perlu ditegakkan. Hukum ditegakkan tidak berkaitan dengan azas kejeraan, atau menggunakan 'tangan besi' via kekerasan demi menegakkan aturan, tetapi nalar hukum tradisi memberikan ruang bagi anggota masyarakat untuk menilai secara mandiri (auto correct) hukum yang dimiliki. Dari sini bisa diberangkatkan formula bahwa: hukum harus dibatinkan untuk mencapai keadilan. Nalar hukum tradisi dibatinkan sedemikian rupa dan menjadi perangkat yang mengawasi dirinya sudah mematuhi hukum atau belum, agar hidup tidak bertentangan dengan sistem nilai yang living di masyarakat.

Menggunakan bahasa modern, sistem tradisi hukum ini merupakan model pembalikan dari model-model pengawasan. Lewat nalar hukum tradisi anggota

masyarakat merasa terawasi tanpa diawasi secara institusional. Harga diri dan kesadaran komunal harus eksis di tengah sistem sosial agar hukum bisa dibatinkan, bukan dipaksakan atau ditegakkan.

Filsafat Hukum Manusia Bugis dan Bali

Ramli Semmawi.,M.Hum

(Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Mejene, Sulawesi)

Pendahuluan

Secara tegas, Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 menyatakan : ‘Atas berkat rahmat Allah yang Maha Kuasa dan dengan didorong oleh keinginan yang luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya’. Amanat para pendiri Republik yang tercantum dalam pembukaan UUD 1945 mengandung pesan sarat makna. Bagaimana rakyat Indonesia dapat melaksanakan kehidupan yang bebas sebagai suatu bangsa merdeka, hal tersebut menuntut adanya prasyarat tertentu. Baik menyangkut perangkat hukum dan perundang-undangan, maupun sistem hubungan sosial dalam kehidupan masyarakat dengan berbagai aspek kehidupannya (Alkostar, 1997:v).

Dalam sistem hubungan sosial, perubahan sosial merupakan hal yang sangat penting mendapatkan perhatian. Masalah sosial bukan saja terletak pada kompleksitas proses perubahan itu sendiri, melainkan pada kemampuan memahami proses perubahan. Pemahaman yang baik, tentu saja akan menjadi modal dasar dalam memahami bagaimana proses berlangsung, kekuatan apa saja yang ambil bagian dalam proses tersebut, serta prediksi mengenai masa depan. Apakah perubahan akan menjadi titik tolak kemajuan atau kehancuran. Sementara itu, kualitas dari

pemahaman, akan sangat ditentukan oleh perspektif yang dipakai dalam memahami fenomena perubahan sosial itu sendiri (Dwipayana, 2001:vii).

Perubahan tersebut juga berdampak pada kondisi hukum kita. Dalam upaya membangun kerangka dasar hukum nasional, maka postulat moral dari kalimat ‘Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa’—perlu dipahami dan dihayati; agar setiap usaha mengkonstruksi dan membentuk hukum dan perundang-undangan tidak menyimpang dari spirit perjuangan dan landasan moral yang dipancarkan dalam Undang-Undang Dasar 1945. Menurut Alkostar (1997:vi) kalimat tersebut menunjukkan adanya struktur rohaniah dari bangsa kita—di mana ciri rasa keadilan, kemerdekaan, spirit kerakyatan, kesamaan kedudukan, dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat—berhubungan secara berjalín dan berkelindan sehingga tidak dapat dipisahkan.

Telaah mengenai hukum yang adil serta korelasinya dengan keadilan sosial, bagi seorang intelektual, Prof. Muchsin Qari’ati (1991:72), mengemukakan bahwa, hampir tidak terdapat satu masyarakat pun yang tidak membicarakan keadilan, kebenaran dan hukum-hukum yang rasional. Atau tidak ada penguasa manapun yang tidak mengklaim dirinya menjunjung tinggi hak-hak dan kesejahteraan masyarakatnya.

Penggunaan corak hukum tertentu dalam suatu negara, secara teoritis dapat dilacak pada madzhab atau aliran-aliran hukum yang dipakai, apakah aliran hukum alam, positivisme, sejarah, *sociological jurisprudence*, *legal realism*, dan lain sebagainya. Namun, manipulasi kekuasaan serta berbagai bentuk penyimpangan atau perkosaan hak warga masyarakat dari suatu rezim pemerintahan, dapat terlihat dari produk hukum yang ditinggalkannya. Di Indonesia, dapat dilihat berbagai aturan hukum yang dipakai pada masa pemerintahan Kolonial Belanda atau masa demokrasi terpimpin.

Hukum yang secara esensial selalu ada dan mengada di dalam masyarakat, senantiasa terkait dengan postulat moral masyarakat. Konseptualisasi moralitas yang agamis maupun yang psikologis senantiasa terjalin erat dalam proses eksistensi hukum, moralitas dan kebiasaan tingkah-laku sosial. Pada saat bersamaan, juga terlihat adanya kawasan-kawasan yang berbeda antara hukum, moral, dan kebiasaan tingkah-laku sosial. Sebagai pedoman tingkah-laku dan tata pergaulan sosial, hukum memerlukan prinsip-prinsip akhlak atau moral spiritual yang langgeng. Pola perilaku dari masyarakat pendukung norma hukum tersebut—sebagai eksponen faktual—memerlukan pedoman tata nilai agar perjalanan masyarakat tersebut mempunyai kepastian arah dalam menuju kebenaran dan keadilan, atau tatanan kehidupan masyarakat yang ideal mampu melindungi, meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaannya.

Setiap bangsa atau masyarakat kebudayaan mempunyai nilai-nilai pokok yang mempengaruhi pikiran dan perasaan dalam masyarakat bangsa tersebut. Nilai pokok yang merupakan nilai terpenting dalam suatu bangsa merupakan inti kebudayaan suatu bangsa (Mangemba, 2002:218). Identitas hukum nasional, sebagai permasalahan yang mendasar dalam pembangunan hukum, selalu terkait dengan masalah sukma, materi, dan bentuk/wujud dari hukum nasional. Wujud atau materi hukum nasional yang cocok dengan struktur ruhaniah masyarakat bangsa Indonesia, tidak akan lepas dengan tuntutan kebutuhan akan hukum yang bersumber dari falsafah Pancasila.

Konsep Hukum Masyarakat Bali dan Bugis: Sebuah perbandingan singkat

Konsep Hukum Masyarakat Bali

Kalau kita merenungkan apa yang menjadi nilai dasar dari kehidupan hukum adat Bali, maka akan dihadapkan pada sesuatu yang abstrak, hanya dapat diamati melalui refleksi budi manusia. Orang atau masyarakat Bali—dalam hal ini kita beri pengertian sebagai manusia atau masyarakat yang dalam kehidupannya dituntun oleh

nilai-nilai kebudayaan Bali bercorak Hindu—selalu berusaha mencapai sikap seimbang terhadap alam sekitarnya. Hal tersebut dilandasi kesadaran bahwa alam semesta adalah kompleksitas unsur-unsur yang satu sama lain terkait dan membentuk suatu sistem kesemestaan. Sehingga dapat dikatakan, bahwa nilai dasar dari kehidupan adat di Bali adalah nilai keseimbangan. Nilai keseimbangan akan terwujud ke dalam dua unsur yakni: *pertama*, selalu ingin menyesuaikan diri dan berusaha menjalin hubungan dengan elemen-elemen alam dan kehidupan yang mengitarinya. *Kedua*, ingin menciptakan suasana kedamaian dan ketentraman antar sesama makhluk dan juga terhadap alam di mana manusia hidup sebagai salah satu elemen dari alam semesta raya (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:6).

Kedua unsur tersebut oleh masyarakat Bali, dianggap serbagai azas yang harus dipakai pedoman atau tuntunan dalam segala kegiatan hidupnya. Nilai dan azas-azas tersebut kemudian dipersepsikan ke dalam ajaran *Tri Hita Karana* (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:6). Ajaran *Tri Hita Karana* dirumuskan sebagai tiga hal yang menyebabkan manusia mencapai kesejahteraan, kebahagiaan dan kedamaian. Menurut I Gusti Ketut Kaler(1983:86), secara harfiah Tri Hita Kirana berarti: *Tri* artinya tiga; *Hita* artinya adalah kebaikan, senang, gembira, lestari; *Karana* berarti sebab-musabab, atau sumbernya sebab.

Lebih lanjut I Gusti Ketut Kaler menyatakan bahwa unsur-unsur Tri Hita Kirana adalah terdiri dari: Unsur jiwa (Atman); Unsur tenaga, kekuatan (Prana);Unsur badan wadag (Sarira). Ketiga unsur Tri Hita Kirana ini kemudian dipakai selayaknya maket atau pola oleh masyarakat Bali, misalnya dalam pembuatan rumah, desa dan sebagainya. Menurut I Nengah Sudharma (1971:13) unsur-unsur dari ajaran Tri Hita Karana adalah: Sang Hyang Widhi, yang merupakan super natural power, *Bhuwana* merupakan makrokosmos, Manusia merupakan mikrokosmos.

Ketiga unsur ini tak dapat dipisahkan dalam tata hidup masyarakat Bali, bahkan senantiasa diterapkan dan dilaksanakan sebagai suatu kebulatan yang padat,

erat-melekat pada setiap aspek kehidupan secara harmonis-dinamis-produktif (Sudharma, 1971:13). Tri Hita Karana yang mengajarkan pola hubungan yang seimbang di antara ketiga sumber kesejahteraan dan kedamaian ini, diharapkan manusia selalu berusaha menjaga keharmonisan hubungan di antara ketiga unsur itu yakni: Hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan, Hubungan yang harmonis antara manusia dengan alam, Hubungan yang harmonis antara manusia dengan manusia.

Kehidupan masyarakat Bali yang didukung oleh adat istiadat yang kuat dalam hubungan antara warga yang satu dengan warga yang lain didasarkan atas azas moral yang telah melembaga dalam setiap individu. Asas dasar itu adalah '*Tat Twam Asi*' (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:24). Secara harfiah *Tat* berarti 'itu' (ia-Indonesia), *Twam* artinya 'kamu' dan *Asi* artinya 'adalah'. Secara keseluruhannya berarti 'Itu (ia) adalah Kamu'. Saya adalah Kamu dan segala makhluk adalah sama, inilah spirit *equality before the law*. Hal tersebut dapat diartikan bahwa menolong orang lain berarti menolong diri sendiri, menyakiti orang lain sama dengan menyakiti diri sendiri (Parisada Hindu Dharma, 1968:51).

Pengertian dasar *Tat Twam Asi* ini dalam kehidupan adat Bali diberi pengertian (dikonsepsikan) ke dalam empat. *Pertama*, azas suka duka (artinya dalam suka dan duka dirasakan bersama-sama). *Kedua*, azas Paras Poros, artinya orang lain adalah bagian dari diri sendiri dan diri sendiri adalah bagian dari orang lain. *Ketiga*, azas *Salunglung Sabayantaka*, berarti baik buruk, mati hidup ditanggung bersama. *Keempat*, azas saling asih, saling asah, saling asuh, artinya saling menyayangi/mencintai, saling memberitahu/mengkoreksi, saling membantu/tolong menolong antara sesama hidup (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:24).

Pada dasarnya keempat azas tersebut merupakan perwujudan dari prinsip *Tat Twam Asi*, menegaskan suatu prinsip selalu hidup rukun dan damai, mengembangkan sikap tenggang rasa serta setiap saat mawas diri. Dalam terminologi filsafat hukum

adat, azas-azas tersebut lebih populer dengan sebutan azas kekeluargaan, yang maknanya bahwa satu sama lain di antara kita harus saling kasih mengasihi, saling memperhatikan dan saling tolong menolong dalam irama kerja sama yang harmonis seperti dalam kehidupan keluarga. Atau sering diistilahkan dengan azas kebersamaan/komunal berarti dalam keadaan suka duka dirasakan bersama, lebih mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi seklaigus mengembangkan suasana kegotongroyongan.

Perwujudan nyata dari azas-azas ini dapat kita saksikan dalam lembaga adat seperti *Sekehe-sekehe, Banjar, Desa Adat* dan *Subak*. Dalam aktivitasnya sehari-hari ada perbuatan-perbuatan seperti misalnya '*Adat Metetulung*' yaitu menyediakan diri untuk datang ke rumah atau ke tempat warga masyarakat yang lain yang mempunyai atau mengadakan suatu kegiatan misalnya upacara, membangun rumah, selamatan dan lain-lain (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:25).

Azas kekeluargaan atau azas kebersamaan di samping mengandung aspek yang horizontal, juga mengandung aspek vertikal. Prof. Soediman Kartohadiprodjo pernah menyatakan bahwa azas kekeluargaan pada hekekatnya adalah Bhineka Tunggal Ika yaitu kesatuan dalam perbedaan (*unity in diversity*). Ini mengandung arti bahwa azas kekeluargaan itu menyelaraskan atau merukunkan dari berbagai sikap dan kapasitas masing-masing individu sebagai anggota keluarga, apakah karena perbedaan usia, jenis kelamin, pendidikan, hobi dan sebagainya. Segi vertikal akan nampak antara yang lebih besar dengan yang lebih kecil, ayah/ibu dengan anak-anak, adik dan kakak dan seterusnya. Dalam kondisi yang berbeda ini dikembangkan asas '*Sesana manut linggih, linggih manut sesana*' artinya peranan atau sikap sesuai dengan kedudukan dan kedudukannya harus membawa peranan yang sesuai. Maknanya setiap orang harus menyadari benar tentang status pribadi dan sosialnya, sehingga dari kesadaran akan statusnya itu akan berakibat peranan yang dijalankan sesuai dengan status yang dimiliki. Demikian juga sikap kita pada orang lain harus benar-benar diperhitungkan, peran apa yang harus kita berikan sesuai dengan

kedudukan yang dimiliki. Dengan azas *sesana manut linggih* hubungan antar sesama anggota masyarakat penuh nuansa saling pengertian, saling hormat dan saling menghargai satu sama lain (Suasthawa, 1987:21).

Dalam lingkungan keluarga Bali ada orang-orang yang dituakan, dan umumnya dikelompokkan menjadi tiga yang disebut '*Tri Kang Sinanggeh Werda* (Matuha)' artinya tiga yang disebut tua (dituakan) Yaitu: *Wahya Werda*, mereka yang disebut tua karena umurnya. *Jnana Werda*, mereka yang disebut tua karena ketinggian ilmu pengetahuannya, baik ilmu pengetahuan keduniawian maupun kerohanian. *Tapo Werda*, mereka mendapat julukan tua karena telah banyak menimba pengalaman hidup.

Ketiga kelompok ini dalam masyarakat Bali selalu mendapatkan penghormatan sesuai dengan ketuaan yang dimiliki dan selalu diperitungkan dalam setiap acara atau kegiatan sesuai peranannya masing-masing. Apabila azas kekeluargaan ini dicari implementasinya dalam hukum adat terefleksikan dalam konteks hukum pertanahan adat yang kita kenal adanya tanah-tanah yang berisi 'Ayahan' (kewajiban) seperti tanah pkd (Tanah Pekarangan Desa), tanah Ayds (Tanah Ayahan Desa). Ayahan, walaupun dalam bentuk konkritnya berupa '*ngayah*' dan '*pepesan*' akan tetapi makna ayahan yang sesungguhnya adalah berkorban, kebersamaan, rasa persatuan, saling menolong, rasa bhakti, dan mengutamakan kepentingan umum.

Di bidang hukum keluarga adat ada ketentuan yang disebut '*Sidhikara*' (sidhi adalah baik, rahayu dan *kara* adalah berbuat, tangan), yang berarti berbaik demi kesejahteraan sesama anggota keluarga. *Sidhikara* ini terdiri dari: *Sidhikara sambah* (sembah), yaitu saling hormat-menghormati termasuk ketunggalan sanggah. *Sidhikara parid*, yaitu saling tolong-menolong termasuk mau makan surudan banten tataban masing-masing. *Sidhakara waris*, yaitu saling waris mewaris atau saling bagi

harta warisan termasuk mau menerima kebaikan serta kejelekan masing-masing (*jеле melah gelahang bareng-bareng*).

Dalam bidang hukum pidana adat (delik adat), dikenal sanksi berupa upacara ‘pembersih desa’ atau *merayascita desa*, yaitu membuat upacara untuk mengembalikan keseimbangan (magis) desa akibat perbuatan cemar yang dilakukan oleh salah seorang warga desa (termasuk orang luar) misalnya *salah krama, gamia gamana, memandung pretima* dan lain-lain. Melakukan upacara pembersih desa sebenarnya merupakan cermin dari rasa sepenanggungan warga desa dalam arti perbuatan jelek seseorang dampaknya ditanggung semua isi desa. Bahkan bagi masyarakat Bali, alam pun dipersonifikasikan sebagai keluarganya. Sering dalam lontara kita temukan ucapan ‘Bapa Asaka dan Ibu Pertiwi’. Langit dianggapnya sebagai Bapak (*Purusa*) dan Bumi dianggap sebagai Ibu (*Pradana*), dan diri manusia dianggap sebagai anaknya. Dalam lontar *Gong Besi* disebut begini: *Rikalanign Ida melingga ring sanggar Kemulan: Ring Rongn Tengah Mapesengan Hyang Guru (I Bapa), Ring Rongan Kiwa mapesengan Hyang Bhatari (I Meme), Ring Rongan Tengah mapesengan Hyang Manusa Sakti (Ragane, Dewek). Panyukseman: I Bapa meraga Paratma I Meme meraga Siwatma, Ragane meraga Suniatma.* [Manakala Beliau (Ida Sang Hyang Widhi) Berstana pada Sanggah Kemulaan: pada ruangan Kanan bernama Hyang Guru (Sang Ayah), ruangan kiri bernama Hyang Bhatari (Sang Ibu) dan pada ruangan Tengah bernama Hyang Manusa Sakti (Diri Sendiri)] Maksudnya, Sang Ayah sebagai *Paratma*, Sang Ibu sebagai *Siwatma* dan Diri sendiri sebagai *Suniatma* (Dharmayudha, dan Cantika, 1994:27).

Dengan demikian makin nyatalah bahwa masyarakat Bali memang telah menyatu, akrab, berbaur dengan alam dan Ida Sang Hyang Widhi dalam menciptakan kedamaian hidup melalui resapan getaran harmoni dalam wadah keseimbangan. Menurut Ketut Soebandi Sanggar Rong Tiga sebagaimana tersebut di atas sering juga diistilahkan dengan *Kawitan, Kamimitan, Kamulan, Dewa Kompyang* atau *Dewa Hyang*, dan bangunan suci yang berbentuk Rong Tiga ini adalah merupakan

Kayangan Tiga Keluarga. Dilihat dari sejarah, bentuk, status dan fungsinya Pura atau Kahyangan selain sebagai tempat memuja, menghubungkan diri pada Sang Hyang Widhi Wasa, juga merupakan tempat pemujaan arwah para leluhur yang sudah disucikan atau roh para Rsi yang telah dianggap berjasa dan sudah berstatus Dewa atau Bhatara- Bhatari. Pura atau Kahyangan itu menjadi alat pemersatu di dalam semua aspek kehidupan dan kegiatan masyarakat penyusunnya baik dalam bidang sosial, budaya maupun agama yang dimulai dari kelompok kecil yaitu rumah tangga (keluarga) kesatuan keturunan (Warga) kesatuan masyarakat adat (Desa Adat atau Desa Pekraman) akhirnya sampai kepada tingkat masyarakat yang lebih luas (Kabupaten, Provinsi) (Soebandi, 1981:102-104).

Konsep Hukum dalam Masyarakat Bugis

Orang Bugis, terutama yang tinggal di desa-desa dalam kehidupan sehari-hari masih terikat oleh sistem, norma adat yang disebut '*panngaderreng*'. *Panngaderreng* dapat diartikan sebagai keseluruhan norma hidup yang meliputi bagaimana seseorang harus bertingkah laku terhadap sesama manusia dan terhadap pranata sosial secara timbal balik. Sistem *panngaderreng* inilah disebut adat istiadat orang Bugis, yang terdiri atas lima unsur pokok: *ade*, *bicara*, *Rappang*, *wari* dan *sara*'.

Kelima unsur pokok itu terjalin satu sama lain, sebagai suatu kesatuan organis dalam alam pemikiran Bugis, yang memberi dasar perasaan kewargaan masyarakat dan rasa harga diri yang semuanya terkandung dalam konsep *siri*'. Kelima unsur pokok *panngaderreng* menjadi pedoman dalam tingkah laku sehari-hari. *Ade*' berarti tata tertib yang bersifat normatif. *Bicara* berarti aturan formal yang menyangkut peradilan dalam arti luas. *Rappang* merupakan aturan tak tertulis untuk mengokohkan negara dengan undang-undang dan hukumnya. *Wari*' merupakan ketentuan dari bagian *ade*' yang mengatur batas-batas hak dan kewajiban tiap orang dalam hidup bermasyarakat. *Sara*' berasal dari ajaran (syariat) agama Islam (R. Parmono. 1985:77-78). *Ade*' :unsur bagain khusus dari panngaderreng, terdiri atas 2 hal: *pertama, ade*'

akkalabinengeng yakni norma mengenai hal ikhwal perkawinan serta hubungan kekerabatan yang mewujud sebagai kaidah-kaidah keturunan, aturan hak dan kewajiban rumah tangga, etika antara kaum kerabat. *Kedua, Ade' lana* yakni norma mengenai hal ikhwal bernegara dan memerintah, berujud sebagai hukum negara, hukum antar negara, etika pembinaan insan politik. Pengawasan dan pembinaan *ade'* dalam masyarakat orang Bugis biasa dilakukan oleh beberapa penjabat adat seperti *pakta teni ade' puang ade'*.

Bicara merupakan unsur bagian *panngaderreng* mengenai semua aktivitas dan konsep-konsep yang berkaitan dengan peradilan (kurang lebih sama dengan hukum acara, menentukan prosedur, hak-hak dan kewajiban seseorang mengajukan kasus di pengadilan). *Rappang* berarti contoh (perumpamaan, kias atau analogi). Sebagai unsur dari *panngaderreng*, *Rappang* menjaga kepastian dan kontinuitas suatu keputusan hukum tidak tertulis dalam masa lampau sampai sekarang. *Ujud Rappang* ialah idealitas kehidupan, etika kehidupan, pandangan keramat, mencegah tindakan yang mengganggu hak milik, ancaman terhadap keamanan.

Wari' merupakan unsur *panngaderreng* yang melakukan klasifikasi dari segala benda, peristiwa dan aktivitas kehidupan, masing-masing menurut kategorinya. Maksudnya ialah memelihara tata susunan/penempatan benda dalam kehidupan, memelihara jalur/garis keturunan dalam mewujudkan pelapisan sosial, memelihara hubungan kekerabatan antara raja dengan raja sesuatu negara dan memelihara tata upacara. Sedangkan *Sara'* sebagai pranata sosial yang bersumber hukum agama Islam yang melengkapi/menyempurnakan 4 unsur *panngaderreng* lainnya (Parmono. 1985:78-79).

Religi orang Bugis pada jaman pra Islam seperti nampak pada *Sure Galigo* sebenarnya mengandung suatu kepercayaan kepada dewa yang tunggal, seperti pemakaian nama-nama: Patotoe: dia yang menentukan nasib, *Dewata Seuwae* yakni dewa yang tunggal, *Turrie a'rana* atau kehendak yang tertinggi. Sewaktu Islam

masuk ke Sulawesi Selatan awal abad 17, ajaran Tauhid dengan mudah dapat difahami. *Sara'* yang berasal dari hukum Islam (syariat), diintegrasikan dalam *panngaderreng*, sebagai salah satu unsur pokok, malahan kemudian menjiwai keseluruhannya. Unsur lain di luar *panngaderreng: siri'* (Parmono. 1985:79).

Bagi manusia Bugis, menegakkan hukum terhadap suatu pelanggaran merupakan kewajiban. Dalam konsep *Siri'* (malu, harga diri) terungkap bahwa manusia Bugis yang berbuat semaunya dan tidak lagi mempedulikan aturan-aturan adat (*etika panngadereng* atau peradaban) dianggap sebagai manusia yang tidak mempunyai harga diri. *Siri'* atau harga diri merupakan landasan bagi 'pemimpin' untuk senantiasa menegakkan hukum tanpa pilih kasih. Pemimpin yang tidak mampu menegakkan hukum dianggap pemimpin lembek atau banci. Seseorang yang tidak lagi mempunyai *Siri'* diumpamakan sebagai bangkai berjalan, nilai kemanusiaanya lenyap. Dalam ungkapan Bugis disebutkan *Siri' emmi to riaseng tau* (hanya karena *Siri'*-lah kita dinamakan manusia). Itulah sebabnya mengapa para orang tua Bugis menjadikan *Siri'* sebagai hal yang amat penting dalam nasihat-nasihat, sebagaimana dituturkan oleh Muhammad Said sebagai berikut. *Taro-taroi alemu siri' Narekko de' siri'mu inrekko siri'* (Perlengkapilah dirimu dengan siri', Kalau tidak ada siri'-mu, pinjamlah siri'.)

Dalam dunia realitas, sering dijumpai seorang manusia Bugis mengorbankan sanak keluarga yang paling dicintainya demi mempertahankan harga diri dan martabatnya di tengah masyarakat. Dalam sejarah disebutkan bahwa di Sidenreng Rappang pada abad XVI, La Pagala Nene Mallomo, seorang hakim (*pabbicara*), dan murid dari La Taddampare, menjatuhkan pidana mati terhadap putranya sendiri yang amat dicintainya karena telah terbukti mengambil *luku* orang lain tanpa seizin pemiliknya. Tentu saja kejadian itu telah mencoreng muka ayahnya sendiri yang dikenal sebagai hakim yang jujur. Ketika ditanya mengapa ia menjatuhkan pidana mati pada putranya sendiri, apakah dia menilai sepotong kayu sama dengan jiwa seorang manusia, sang hakim menjawab: "*Ade'e temmakeana' temmake eppo*"

[Hukum tidak mengenal anak dan tidak mengenal cucu. (Abidin, dalam Alkostar, 1997:136)]

Pidana mati itu dilakukan semata-mata untuk mempertahankan harga dirinya sebagai hakim yang jujur di tengah-tengah masyarakatnya. Sekiranya ia memberikan pengampunan kepada putranya sendiri, tentulah ia akan menanggung malu yang sangat dalam karena akan dicibir oleh masyarakat sekitarnya, dan wibawa sebagai hakim yang jujur akan hilang seketika. Bagi masyarakat Bugis, falsafah '*taro ada taro gau*' (satunya kata dengan perbuatan) adalah suatu keharusan. Manusia yang tidak bisa menyerasikan antara perkataan dan perbuatannya akan mendapat gelar sebagai manusia 'munafik' (*munape*), suatu gelar yang sangat dihindari oleh manusia Bugis.

Adat yang telah merupakan jiwa dan semangat manusia Bugis berlaku umum dalam kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Adat atau *panngadereng* tidak mengenal kedudukan, kelas sosial, derajat kepangkatan, status sosial ekonomi, dan lain-lain, dalam menjatuhkan sanksi atau hukuman adat terhadap manusia-manusia yang telah melakukan pelanggaran, semua sama derajatnya dihadapan hukum, *equality before the law*. Dari mana pun asal manusia itu, apakah dia seorang raja, putra mahkota, orang kaya, bangsawan, sama sekali tidak mempunyai hak istimewa dalam kehidupan *panngadereng* masyarakat Bugis. Kedudukan kelompok elite dan masyarakat biasa diperlakukan sama dalam kehidupan masyarakat. Faktor inilah yang telah menempatkan adat pada tempat yang teratas dalam diri manusia Bugis '*Ade'temmakiana*', *temmakieppo*' (adat tidak mengenal anak dan tidak mengenal cucu).

Dalam masyarakat Bugis juga dikenal filosofi *sulapak eppak e*. Secara harfiah, berarti 'segi empat', karena melukiskan karakter manusia dan sifat manusia terbenih dalam sifat—bahkan *nawa-nawa* (pikiran, hati nurani) (Machmud, Hasan 1976:24), angin, api, air dan tanah (Abidin, dalam Alkostar, 1997:133). Orang yang

dapat menyeimbangkan keempat sifat dan pikiran itu dinamakan manusia yang mempunyai *Siri'* dan *sesse babua* (rasa kemanusiaan yang tersayat bak sembilu, karena penderitaan sendiri, keluarga, sekampung atau senegara).

Orang yang menonjol sifat anginnya dilukiskan oleh La Tadamparek Puang ri Maggalatung sebagai berikut“.....*bicara solangi tana: riona ritaue nadde tekeng bicara, nasabak riwerenna warangparang ri toribicarae, ianaritu mala pasosok sipak anging ritu ke dona. Angingnge mangkauk mautang tania lempuk, engkana mua maka naola naolai, pura pole oraik, pura pole alauk.....*” (Musyawarah/keputusan yang merusak negeri ialah jikalau kegembiraan terhadap seseorang yang dipakai memutus persoalan/perkara, karena (pejabat yang memutus) telah diberikan harta benda oleh orang yang dipersoalkan/diadili. Itulah yang mengambil sogokan. Maka, perbuatannya bersifat angin. Angin itu berbuat dengan kekerasan yang tidak berdasarkan kejujuran, karena hanya melalui jalan satu-satunya yang ditemuinya (tanpa berusaha melalui jalan lain yang lebih baik). Angin itu datangnya dari Barat dan juga dari Timur)(Abidin, dalam Alkostar, 1997:134)

Angin diibaratkan sebagai seseorang yang curang, karena suka korupsi, selalu mengambil jalan pintas, sekalipun tercela. Serta ia dapat dikategorikan *to rangga sola*, yaitu orang yang tidak tetap pendiriannya, tidak berprinsip, dan mata duitan. Sifat api dilukiskan oleh Puang ri Maggalatung sebagai berikut “*Rekko gelinna ri taue naddatekeng bicara, naengngerangngi ri wetu engkana apasalanna ri alena naia nababarengngi, olo tongeng napasalai. Sipak apinna ritu kedo. Naia apie mangkauk maraja temmita munri.* (Bilamana amarahnya terhadap orang lain yang dipakai memutus persoal/perkara, karena diingatnya pada waktu adanya kesalahan orang itu terhadap dirinya, dan itulah dipakai memukulnya (menghukumnya). Sesungguhnya ia harus membenarkannya tetapi dipersalahkan...). Berarti lantaran sifat api bergerak, api tersebut berbuat melampaui batas dan tidak memperhitungkan akibatnya (Abidin, dalam Alkostar, 1997:135). Api diibaratkan seseorang yang suka

berang dan marah, cepat mengamuk atau bertindak hebat tanpa menggunakan rasio, serta tidak memperhitungkan akibat perbuatannya.

Sifat air dilukiskan sebagai “.....*esse babuana nabbicarang, ianaritu Pabbicara makkalenak na.....*”(Rasa kasihannya yang dipakai bermusyawarah/memutuskan perkara, itulah pejabat/hakim yang memihak, sebab yang tersangkut ialah sanak atau kawan akrabnya, maka ia melindungi mereka. Seharusnya dipersalahkan, tetapi dibenarkannya: sifat itu bersifat air. Air itu pandai dan teliti, tetapi tak genang, di mana tempat yang rendah, di mana tempat yang hina-dina ke sanalah ia mengalir (Abidin, dalam Alkostar,1997:135-136). Air itu diibaratkan orang yang menggunakan belas kasih yang melanggar moral untuk menetapkan sesuatu hal, sehingga melindungi orang yang bersalah karena orang itu sanak atau sahabat kentalnya. Walaupun air itu pintar dan teliti, tetapi ia suka melakukan perbuatan yang hina. Barangkali, sifat air itu dipunyai juga orang yang suka menjilat ke atas dan menginjak ke bawah. Sifat air itu menggambarkan nepotisme.

Sifat tanah terlukiskan sebagai ‘*Pabbicara tongeng madecengngi napolisauksauk wali-wali urekna bicarae, napolisik isininna majak e namapacing, naellaui ri Dewata Sauae tenriawa, tenriasiek, teccuku, teccengek, dek gaga barak seuana maelok nala sangadinna mua riatunna tongeng. Nasappa atettongenna tongengne naweret toni asalanna salae. Ianaritu sipak tana kedo: Malimpuk namawatang. Latomi padecengi tana perajai wanua.....*’(Pejabat/Hakim yang benar, ialah yang meneliti keempat alat bukti kedua belah pihak yang bersengketa (lalu itu disabungnya atau dipertentangkannya), ditelitinya semua yang buruk dan setelah suci dimohonnya ke hadapan Tuhan Yang Maha Esa agar ia tidak di bawah (tidak merasa segan terhadap pihak yang kuat posisinya di masyarakat) dan tidak di atas (tidak memandang enteng pihak yang lemah), tidak tunduk dan tidak menengadah (tidak berpandangan vertikal ke atas), tidak ada yang akan ditetapkannya selain dari apa yang benar menurut kata hatinya. Ia mencari kebenarannya yang benar, yang bersalah

dicarikannya kesalahannya, dan bila ditemuinya yang baik, maka diberikannya kebenaran kepada pihak yang benar, dan diberikannya pun kesalahan kepada pihak yang salah. Itulah sifat tanah yang bergerak, jujur, dan kuat. Itu sajalah yang memperbaiki dan dapat membesarkan negeri (Abidin, dalam Alkostar, 1997:137).

Menurut *wisdom* terdahulu, orang yang memiliki asal-usul baik menonjol sifat tanahnya, yang menetralsir sifat api, angin, dan air, itulah yang harus menjadi pemimpin (*patuppu batu*), dan orang demikian dianggap paling sempurna *siri*'nya. Jadi, ada anggapan dahulu, bahwa makin tinggi kedudukan seseorang dalam masyarakat dan pemerintahan, makin dianggap mempunyai *siri*' yang sempurna daripada orang biasa (Abidin, 1983: 207). *Siri*' sebagai pancangan nilai etika hukum merupakan dasar keberlakuan kaedah-kaedah *ade*' (hukum) (Marzuki, 1995:140).

Bali dan Bugis: Sebuah Catatan

Masyarakat Bali dan masyarakat Bugis pada dasarnya memiliki falsafah hukum yang sama, yaitu dilandasi *local wisdom*, kekayaan nilai adat istiadat. Tri Hita Karana tak ubahnya sebagai paham kosmologi yang memandu masyarakat Bali sebagai ikatan masyarakat yang membentuk hukum, mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan alam, dan hubungan manusia dengan sesamanya manusia. Masyarakat Bugis sangat menjunjung tinggi nilai *panggadereng* sebagai dasar dalam berbuat dan menjalin hubungan dengan sesamanya.

Dalam masyarakat Bali dikenal '*Tat Twam Asi*' 'aku adalah kamu', konsepsi tersebut dapat diparalelkan dengan konsepsi *siri*' dalam masyarakat Bugis, bukankah terminologi *siri*' mempunyai dimensi invidual sekaligus dimensi sosial. Kedua prinsip tersebut sangat mempengaruhi corak kebudayaan masing-masing, sehingga dalam kehidupan sosial masyarakat Bali misalnya, '*Tat Twam Asi*' menjadi hukum

sama rasa, sama rata. Bila seseorang melanggar adat misalnya maka satu kampung di mana ia tinggal akan mendapatkan sanksi juga.

Yang menjadi perbedaan dalam tradisi hukum kedua masyarakat tersebut adalah masyarakat Bali dalam setiap kegiatannya senantiasa melihat Tuhan/Sang Hyang Widhi, dalam setiap aktifitas sosial mereka. Sedangkan bagi masyarakat Bugis *siri*'lah yang menjadi pusat gravitasi masyarakat Bugis ketika menjalin hubungan dengan sesamanya. *Siri*' sebagai harga diri dan rasa malu tidak hanya terdapat dalam diri individu tetapi juga merekatkan ikatan atau hubungan antara individu yang satu dengan individu lain, sehingga mereka dapat mengatakan adanya satu *Siri*' antara orang yang berhubungan tersebut (Ahimsa, 2007:64).

Pengaruh Revelasi

Argumentasi yang menyatakan bahwa masyarakat Bali dalam setiap aktifitasnya senantiasa dipengaruhi oleh ajaran agama 'Tri Hita karana' karena prinsip tersebut terinspirasi dari pustaka suci Bhagawadgita, III. 10 yang bunyi slokanya sebagai berikut: *Sahayajnah prajah srishtva. Puro 'vacha prajapatih. Anena prasavishya dhavam. Esha vo 'stv isthta kamadhuk* (Dahulu kala Prajapati mencipta manusia bersama bakti persembahannya dan berkata: dengan ini akan berkembang biak dan biarlah ini jadi sapi perahanmu (kamdhuk) (Dharmayudha, dan K. Cantika, 1994:8). Yang dimaksud dengan sapi perahan yang bisa memenuhi segala keinginan itu (*Kamadhuk*) tidak lain adalah bumi, ibu pertiwi ini, sebagaimana disebutkan dalam kitab Mahabharata (edisi Bombay) VI.9.76: "Alam pemberi segala kebaikan, alam adalah sapi yang bisa memenuhi segala keinginan (*Kamadhuk*)" (Sudharta, 1980:4).

Sedangkan argumentasi yang melihat bahwa masyarakat Bugis tidaklah selalu mendasarkan filosofi hukumnya pada ajaran agama, terlihat dalam kultur tradisi rantau masyarakat Bugis. Di mana *siri*'lah yang menjadi pengikat manusia Bugis dalam kesehariannya. Bukti dari argumentasi ini adalah di Sulawesi Selatan terdapat

berbagai keyakinan ajaran agama dan hal tersebut tidaklah membatasi mereka untuk menjalin hubungan dan saling menjaga *siri* mereka.

Ternyata kearifan lokal dalam kepustakaan Bali dan Bugis masih sangat relevan dengan perkembangan zaman. Karena itu, kearifan lokal sebagai jati diri bangsa perlu direvitalisasi, khususnya bagi generasi muda dalam percaturan global saat dan di masa datang. Dengan demikian, identitas sebagai bangsa baik secara fisik maupun non fisik akan tetap terjaga.

Daftar Pustaka

- Abidin, Andi Zainal., 1995. “Sumbangsih Budaya Sulawesi Selatan untuk Pembentukan Hukum Nasional”, dalam Artidjo Alkostar (ed.), *Identitas Hukum Nasional*, Penerbit Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta.
- ., 1999. *Capita Selecta Kebudayaan Sulawesi Selatan I*. Penerbit Hasanuddin University Press, Ujung Pandang.
- ., 1999. *Capita Selecta Kebudayaan Sulawesi Selatan II*. Penerbit Hasanuddin University Press, Ujung Pandang.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri., 2007. *Patron & Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*, Kepel Press, Yogyakarta.
- Alkostar, Artidjo (ed.), 1997. *Identitas Hukum Nasional*, Penerbit Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta.
- Dharmayudha, I Made Suasthawa dan I Wayang Koti Cantika., 1994. *Filsafat Adat Bali*, Upada Sastra, Denpasar.
- Dwipayana, AAGN Ari., 2001, *Kelas dan Kasta: Pergulatan Kelas Menengah Bali*, Laper Pustaka Utama, Yogyakarta.
- Kaler, I Gusti Ketut., 1983. *Butir-Butir Tercecer tentang Adat Bali, Jilid 1*, Penerbit Bali Agung, Denpasar.
- ., 1983. *Butir-Butir Tercecer tentang Adat Bali, Jilid 2*, Penerbit Bali Agung, Denpasar.
- Mangemba. H.D., 2002. *Takutlah Pada Orang Jujur: Mozaik Pemikiran*, Penerbit Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin Makassar, Yogyakarta.

Marzuki, Laica., 1995. *Siri' Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis* Makassar: Sebuah Telaah Filsafat Hukum, Hasanuddin University press, Ujungpandang.

Parisada Hindu Dharma., 1986. *Upadeca Tentang Ajaran-Ajaran Agama Hindu*.TK, TP

Parmono, R., 1985. *Menggali Unsur-Unsur Filsafat Indonesia*, Penerbit Andi Offset, Yogyakarta.

Suasthawa, I Made dan I Wayan Koti Cantika., 1987. “Asas Kekeluargaan Dalam Hukum Adat dan Implementasinya Dalam Pembinaan Hukum Nasional”, dalam *Kerta Patrika* No. 42 Th. XIII Desember 1987.

Sudharma, I Nengah., 1971. *Desa Adat (di Bali) Sebagai Lembaga Sosial Religius berdasarkan Falsafah Tri Hita Karana*, TP, Denpasar.

Untaian tulisan Iffan Ahmad Gufron lebih banyak berpusar pada paparan latar historis suatu masyarakat, Sunda. Iffan memaparkan bahwa identitas manusia Sunda sudah tidak lagi memiliki tipologi yang khas, yang tersisa hanya tipikal yang identik orang Kanekes (Baduy). Dalam banyak hal telah direntangkan oleh Arip Senjaya terutama mengenai jarak dan perbedaan Kanekes dan Sunda. Tetapi pesan yang hendak disampaikan Iffan adalah sifat terbuka masyarakat Sunda sedemikian open sehingga akulturasi—di sebagian tempat Iffan menyatakan sinkretisasi—budaya Sunda dan asing sedemikian tinggi. Akibatnya identitas kolektif ‘tinggal’ berbasis pada sistem kekerabatan dan sistem sosial yang menjadi nalar masyarakat Sunda dalam mempertahankan eksistensi kolektif mereka.

Dari modal budaya yang terbatas itu, garis genetika dan hereditas dijadikan sumbu utama dalam membentuk identitas. Sebagaimana nampak dalam banyak sistem kebudayaan, Urang Sunda terlibat dalam skema segitiga hubungan: Alam-Tuhan-sesama manusia, sehingga relasi sosialnya terpengaruhi dalam bentuk usaha-usaha menjaga harmonisasi antara manusia-alam-Tuhan. Mitos tetap efektif menjadi bahasa perantingan pengetahuan untuk mempertahankan identitas (strategi survival), sekaligus sebagai usaha terus-menerus mempertahankan kelompok inti atau membentuk kelompok inti yang lebih besar.

Di sisi lain, relasi sosial merupakan faktor penting dan menentukan dalam membentuk identitas urang Sunda. Karena kepemilikan kapital mempengaruhi stratifikasi sistem sosial, maka pola perkawinan dan pemekaran kelompok tetap memperhitungkan pertukaran akumulasi kapital. Strategi survivalitas transendent tidak dominan dibandingkan dengan survivalitas kelompok inti. Pertimbangannya sederhana, eksistensi tidak berkaitan dengan status wilayah tertentu, urang Sunda bisa tetap menjadi Sunda tanpa harus berdiam di wilayah Jawa Barat. Eksistensi individu tidak harus berhubungan dengan penguasaan teritorial tetapi bagaimana mempertahankan sistem nalar pengetahuan (tradisi) yang bersifat Sunda. Maka

tradisi Sunda adalah eksplisitasi identitas itu sendiri. Seolah Urang Sunda hendak menyatakan suatu hipotesis bahwa: identitas tidak harus mensyaratkan teritorial

Manusia Sunda: Penelusuran Histori dan Identitas

Oleh: Iffan Ahmad Gufron

Istilah Sunda dan Jawa Barat

Mendengar istilah ‘Sunda’, yang terbenak adalah gambaran suatu orang tertentu di Indonesia, suku Sunda yang menggunakan bahasa Sunda sebagai bahasa komunikasi sehari-hari dan tinggal di pulau Jawa bagian barat. Demikian juga ketika orang mendengar istilah ‘Jawa Barat’ yang terbayang adalah suatu wilayah yang dihuni oleh sebagian besar orang sunda dan berbicara menggunakan bahasa Sunda. Anggapan tersebut tidak semuanya salah karena berbicara Sunda, tidak akan lepas dari pembicaraan tentang wilayah yang didiami oleh sebagian besar orang yang mengaku sebagai orang sunda pada suatu wilayah di Pulau Jawa bagian Barat, Jawa Barat. Setelah reformasi, provinsi Jawa Barat telah mengalami pemekaran, dan sebagian daerahnya, Banten menjadi provinsi tersendiri.

Istilah Sunda menurut R.W. Van Bemmelen menyangkut daerah yang lebih luas, yaitu untuk menyebut daratan bagian barat laut wilayah India Timur, yang dikelilingi oleh sistem Gunung Sunda yang melingkar sepanjang sekitar 7.000 km. Dataran ini terdiri dari dua bagian utama. Yaitu bagian utara yang meliputi kepulauan Filipina dan pulau-pulau karang sepanjang lautan Pasifik bagian barat serta bagian selatan yang terbentang dari timur ke barat mulai Maluku bagian selatan sampai lembah Brahmaputra di Assam, India. Atau dibentuk oleh pulau Banda di timur terus ke barat melalui pulau Jawa, Sumatera, kepulauan Andaman, Nikobar sampai ke Arakan Yoma di Burma (Myanmar), daratan bersambung dengan kawasan sistem Gunung Himalaya di barat dan Dataran Sahul di timur. Di samping itu terdapat istilah Sunda Besar dan Sunda Kecil. Sunda Besar adalah istilah yang digunakan untuk

menyebut himpunan pulau-pulau seperti Sumatera, Jawa, Madura, dan Kalimantan yang semuanya merupakan pulau-pulau besar. Sedangkan Sunda kecil dipakai untuk menyebut himpunan pulau-pulau kecil yang kini masuk dalam wilayah Provinsi Bali, Nusa Tenggara, dan Timor (Ekadjati, 1995: 1-2). Penjelasan tersebut mengindikasikan bahwa istilah sunda digunakan untuk menyebut wilayah dataran yang sangat luas. Wilayah yang sekarang disebut Jawa Barat (sebelum pemekaran Banten) merupakan bagian dari dataran yang disebut Sunda pada zaman pra-sejarah yang diperkirakan muncul dari dasar laut setelah timbulnya Benua Asia (Kosoh dkk, 1994: 4).

Adapun istilah sunda yang menunjukkan pengertian wilayah Pulau Jawa bagian barat muncul pertama kali pada abad ke-11 Masehi. Istilah itu tertulis dalam sebuah prasasti yang ditemukan di Cibadak, Sukabumi. Dalam prasasti itu, seorang Raja bernama Sri Jayabhupati menyebut dirinya sebagai raja Sunda dan tercatat angka tahun 952 Saka atau sekitar 1030 Masehi. Selain itu dalam prasasti Kebantenan yang ditemukan di Bekasi dan empat naskah berbahasa Sunda kuno yang dibuat sekitar abad ke-15 dan ke-16 Masehi menunjuk istilah sunda sebagai nama kerajaan atau nama wilayah atau tempat. Di dalam prasasti itu dijelaskan adanya tempat (*dayeuhan*) yang bernama Sundasembawa dan Jayagiri, keduanya termasuk dalam teritorial kerajaan Sunda. Sedang dalam empat naskah tersebut, Sunda disebut bersama atau berhubungan dengan wilayah lain, seperti Jawa, Lampung, Baluk, dan Cempa dan di dalam naskah terakhir diterangkan batas wilayah Sunda dan Jawa, yaitu sungai Cipamali (Kali Pemali), suatu daerah dekat Brebes (Ekadjati, 1995: 4).

Berbeda dengan sunda, istilah Jawa Barat baru muncul pada abad ke-19 Masehi sebagai terjemahan dari *West Java*. Pada waktu itu pemerintah kolonial Hindia Belanda telah menguasai Pulau Jawa dan melakukan pembagian wilayah atas Pulau Jawa menjadi tiga daerah militer, yaitu Daerah Militer I *West Java*, Daerah Militer II *Midden Java*, dan Daerah Militer III *Oost Java*. Pada tahun 1925 penggunaan istilah daerah tersebut menjadi resmi dan populer dengan dibentuknya

daerah otonomi tingkat provinsi. Maka terbentuklah *Provincie West Java*, *Provincie Midden Java* dan *Provincie Oost Java*, yang dalam bahasa Indonesia menjadi Provinsi Jawa Barat, Provinsi Jawa tengah, dan Provinsi Jawa Timur. Wilayah Jawa Barat terdiri dari Banten, Batavia (Jakarta), Priangan, dan Cirebon. Setelah Indonesia merdeka, wilayah administrasi pemerintahan tingkat provinsi diaktifkan kembali setelah pada zaman pendudukan Jepang sempat dihapuskan. Wilayah Provinsi Jawa Barat sama seperti sejak pembentukannya tahun 1925, namun sejak tahun 1964, wilayahnya dikurangi oleh Jakarta, yang menjadi Daerah Khusus Ibukota (DKI) setingkat provinsi (Ekadjati, 1995: 9-12). Saat ini wilayah Jawa Barat mengalami pengurangan lagi setelah Banten menjadi provinsi tersendiri.

Dari uraian diatas, terlihat istilah Sunda lebih mengakar dan menyejarah bagi masyarakat yang tinggal di pulau Jawa bagian barat dibanding istilah Jawa Barat, tak heran kalau orang-orang tersebut lebih menyukai wilayahnya disebut Sunda, Pasundan atau Tatar Sunda dibanding Jawa Barat (Rosidi, 1984: 129).

Jawa Barat sebagai wilayah administratif tingkat provinsi (sebelum pemekaran Banten), sebenarnya tidak hanya dihuni oleh masyarakat suku Sunda ada wilayah-wilayah yang dihuni oleh masyarakat non-sunda seperti di wilayah Cirebon dan Indramayu (Jawa-Cirebon), Karawang (Jawa-Karawang), Banten (Jawa-Banten), serta Jakarta dan sekitarnya (Melayu-Betawi). Di samping itu di daerah-daerah yang termasuk dalam teritorial Jawa Tengah yang dulunya termasuk dalam teritorial Kerajaan Sunda terdapat kelompok-kelompok orang yang masih menggunakan bahasa Sunda (Rosidi, 1984: 129), seperti di Bantarkawung (Brebes), Pasir Batang (Purwokerto), Sidareja (Cilacap).

Siapa Itu Orang Sunda?

Sebutan bahwa orang Sunda adalah orang-orang yang tinggal di wilayah Provinsi Jawa Barat, sebagaimana pemaparan sebelumnya, maka akan timbul berbagai penolakan, karena yang tinggal dan menjadi penghuni di daerah Jawa Barat

tidak hanya orang Sunda (Rosidi, 1984: 128). Selain itu di luar wilayah Jawa Barat ada juga kelompok-kelompok masyarakat di daerah tertentu yang mengaku sebagai orang Sunda (*urang* Sunda).

Secara sederhana, orang Sunda adalah orang yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Dari definisi tersebut ada dua kriteria tentang siapa yang disebut orang Sunda itu?, Kriteria *pertama*, terkait keturunan (hubungan darah), disebut orang Sunda apabila orangtua, baik ayah maupun ibu atau keduanya adalah orang Sunda, di mana pun ia tinggal dan dibesarkan. Sedangkan kriteria *kedua*, terkait sosial budaya, bahwa yang disebut orang Sunda adalah orang yang dibesarkan dalam lingkungan sosial budaya Sunda dan dalam hidupnya ia mengenal, menghayati, menggunakan, dan mengamalkan norma-norma dan nilai-nilai sosial budaya Sunda dalam hidupnya (Ekadjati, 1994: 8). Menggunakan kriteria pertama, definisi orang Sunda bersifat tertutup, berarti seseorang dapat disebut orang Sunda hanya jika leluhurnya orang Sunda dan ia tetap menjadi orang Sunda walaupun ia tidak memahami dan mengamalkan nilai-nilai budaya Sunda. Merunut kriteria kedua, bersifat lebih terbuka, keturunan tidak menjadi satu-satunya faktor penentu, seseorang bisa saja menjadi orang Sunda walaupun leluhurnya bukan orang Sunda, apabila ia dilahirkan, dibesarkan, dan hidup dalam lingkungan Sunda serta menghayati, mengamalkan nilai, norma-norma sosial budaya dalam hidupnya.

Sebagaimana Ajip Rosidi (1984:129), penulis juga sependapat bahwa kriteria kedua lebih bisa mewakili siapa orang Sunda itu?. Maka secara umum dapatlah dikatakan bahwa yang disebut orang Sunda adalah mereka yang sehari-hari mempergunakan bahasa Sunda dan menjadi pendukung kebudayaan Sunda.

Lebih lanjut dalam memandang karakteristik orang/masyarakat tertentu seperti Sunda perlu kehati-hatian dan kajian lebih mendalam. Ada anggapan bahwa orang Sunda itu humoris dan periang, tidak terlepas dengan tokoh yang sangat digemari oleh orang atau masyarakat Sunda yaitu Kabayan, yang memiliki karakter

lugu, humoris dan periang. Namun, kegemaran akan humor bukanlah merupakan monopoli orang Sunda. Suku-suku lain juga menyukai humor, hal ini dapat dilihat pada tokoh-tokoh yang mirip Kabayan dalam cerita rakyat pada masyarakat lain di Indonesia, seperti: Pan Balang Tamak di Bali, Si Meuseukin di Aceh, Pak Pandir di Medan, Lebai Malang di Sumatera Barat dan lain sebagainya (Rosidi, 1984: 130).

Kesulitan menentukan kekhasan orang Sunda, dialami juga oleh peneliti-peneliti yang mengkaji kekhasan suku-suku lain di Indonesia (lihat Magnis-Suseno, 1985: 3). Setiap manusia bisa dikatakan memiliki individualitasnya masing-masing. Ketika ada orang Sunda mengatakan bahwa orang Sunda berwatak lemah lembut, sopan, halus, berjiwa satria, tenggang rasa terhadap orang lain dan ciri-ciri lainnya, semuanya itu merupakan tipe-tipe ideal belaka (Rosidi, 1984: 130-131). Tidak semua orang Sunda mempunyai ciri-ciri yang sedemikian itu, bahkan banyak juga yang berwatak keras dan sebagainya yang bertolak belakang dengan ciri-ciri ideal tersebut, sehingga bisa dikatakan orang Sunda memiliki tipikal variatif.

Dilihat dari adat istiadat yang masih nampak, dan dari naskah-naskah kuno, cerita-cerita pantun atau bentuk sastra lisan lain, orang atau masyarakat Sunda memperlihatkan kehidupan yang demokratis. Artinya masyarakat Sunda walaupun secara historis dipengaruhi oleh budaya Hindu, namun dalam pembagian masyarakat, tidak ada menunjukkan bentuk kasta-kasta seperti dalam masyarakat Hindu. Dalam masyarakat Sunda tidak terdapat tilas sejarah yang membuktikan adanya suatu birokrasi feodal yang mengakar kuat atau suatu tempat atau kraton sebagai pusat kehidupan atau pusat kebudayaan (Rosidi, 1984: 132).

Masyarakat Sunda seperti halnya masyarakat Jawa (lihat Ahimsa, 2006: 339-341) dalam sejarahnya merupakan masyarakat yang terbuka terhadap pengaruh yang datang dari luar kebudayaannya (Rosidi, 1984: 133). Sehingga akulturasi budaya ataupun 'sinkretisasi' antara budaya lokal (Sunda) dengan budaya asing yang datang melahirkan 'sinkretisme' budaya Sunda yang baru.

Mengenai kehidupan orang Sunda, sebagian besar dari mereka bermata pencaharian petani dan buruh tani, karena faktor kesuburan tanah. Sebagian terdapat profesi nelayan dan pedagang (Rosidi, 1984: 136). Saat ini, akibat pertumbuhan sektor industri, ditambah makin menyempitnya lahan pertanian, banyak orang Sunda yang semula bertani atau menjadi buruh tani berganti profesi sebagai pekerja pabrik, buruh bangunan. Selain itu banyak juga yang menjadi pegawai pemerintah dan swasta serta beragam profesi lain.

Aspek Sejarah Sunda

1. Zaman Neolitikum

Di tanah Sunda, pada masa neolitik (zaman batu) telah ada kehidupan manusia, itu terbukti dengan ditemukannya benda-benda prasejarah di beberapa tempat, seperti di Pesisir Utara antara Tangerang-Rengasdengklok, Kelapa Dua (Jakarta), Kampung Muara dan Pasir Angin (Bogor), Dataran tinggi Bandung, Lembah Leles (Garut), dan Kuningan. Benda-benda Prasejarah yang dimaksud antara lain berupa alat perkakas hidup sehari-hari seperti beliung persegi, kapak corong, ujung tombak, mata panah, batu asah, periuk yang terbuat dari batu, perunggu, besi, dan tanah liat. Serta alat-alat upacara keagamaan seperti menhir, batu dakon, dolmen, batu undakan, lesung batu, peti batu, arca/patung nenek moyang, yang terbuat dari batu dan perunggu (Kosoh dkk., 1994: 27-29).

Penemuan ini tidak hanya menunjukkan tentang adanya kehidupan yang telah hidup dalam suatu kelompok masyarakat yang teratur (Rosidi, 1986: 308), walaupun masih sangat sederhana. Masyarakat ini terus mengalami perkembangan budaya dan memasuki masa sejarah (Ekadjati, 1984: 77-78).

Masyarakat di tanah Sunda pada masa prasejarah telah menganut kepercayaan animisme yaitu pemujaan terhadap arwah nenek moyang. Hal tersebut timbul karena percaya bahwa arwah nenek moyang selalu berada di sekitar mereka meski alamnya

telah berbeda. Arwah orang yang meninggal terutama leluhur dapat bersemayam di tempat-tempat tertentu seperti di atas menhir, dolmen, dan patung-patung. Mereka juga percaya bahwa arwah nenek moyang juga dapat memasuki tubuh orang tertentu yang masih hidup, seperti seorang dukun atau syaman. Melalui jasad dukun itu arwah nenek moyang dapat berbicara. Selain itu masyarakat juga mempercayai tenaga atau kekuatan alam yang terdapat pada benda-benda, seperti pedang, tongkat, baju jimat, cincin dan gelang. Kepercayaan akan adanya kekuatan sakti pada benda-benda itu dinamakan dinamisme (Kosoh dkk,1994: 33-35).

Dari penjabaran di atas, masyarakat Sunda pada masa prasejarah telah mengenal dua kepercayaan yang secara umum dianggap merupakan kepercayaan masyarakat lama, yaitu animisme dan dinamisme, kedua kepercayaan ini akan menjadi dasar bagi perkembangan kepercayaan pada masa-masa berikutnya.

2. Masa Kerajaan

A. Kerajaan Tarumanagara

Kerajaan Tarumanegara adalah pintu masuk tanah Sunda ke dalam masa sejarah. Tarumanegara merupakan kerajaan tertua di Indonesia sesudah kerajaan Kutai di Kalimantan Timur. Kerajaan Tarumanagara dapat diketahui sejarahnya lewat penemuan beberapa prasasti di tanah Sunda yang ditulis dalam huruf Pallawa berbahasa sansekerta, di tepi sungai Ciaruteun, Kebon kopi, Pasir Jambu, muara sungai Ciaten dan di Tugu (Cilincing, Jakarta). Prasasti-prasasti itu menunjukkan bahwa di daerah tersebut terdapat suatu kerajaan yang bernama Taruma atau Tarumanagara, yang salah seorang rajanya bernama Purnawarman (Kosoh dkk., 1994: 42-43). Selain itu disebut pula dua nama yang kemungkinan masih merupakan raja Tarumanagara yaitu Rajadhiraja Guru dan Rajarsi (Ekadjati, 1984: 80)5.

Namun dari semua prasasti yang ditemukan, tidak satu pun yang menyebut angka tahun tentang kapan kerajaan Tarumanagara berdiri dan berakhir. Dari salah

satu prasasti yang ditemukan di Tugu, hanya dapat diketahui bahwa pada waktu itu raja Purnawarman telah memerintah selama duapuluh dua tahun. Akan tetapi berdasarkan penelitian para ahli, prasasti yang tertua diperkirakan berasal dari pertengahan abad ke-5 Masehi (Kosoh dkk.,1994:43). Saat itu, ibukota Tarumanegara diperkirakan berada di tepi sungai sekitar Bekasi-Karawang sekarang. Sedang akhir dari kerajaan Tarumanegara berdasarkan prasasti Kota kapur, akibat serangan dari kerajaan Sriwijaya (Ekadjati, 1984: 81). Sistem kepercayaan yang dianut penduduk Tarumanegara adalah agama Hindu aliran Syiwa, terutama kalangan Istana (Ekadjati, 1984: 81). Namun demikian kalangan rakyat pada umumnya masih melakukan ritual animisme dan dinamisme.

B.Kerajaan Sunda

Setelah kerajaan Tarumanegara runtuh—yang diperkirakan menjelang akhir abad ke-7 Masehi—di tanah Sunda muncul kerajaan-kerajaan kecil, seperti Kuningan, Galuh, Sunda. Kerajaan-kerajaan kecil itu kemudian digabungkan menjadi satu disebut kerajaan Sunda (Ekadjati, 1984: 81-82). Sejarah kerajaan Sunda dimulai dari tokoh Sanjaya, seorang putra Sena, raja di Galuh. Menurut naskah Kropak 406 dan Carita Parahyangan, Sanjaya menjadi menantu raja Terusbawa, raja Sunda yang mendirikan Pakuwan Pajajaran. Setelah raja Terusbawa wafat, Sanjaya naik tahta kerajaan Sunda dengan sebutan raja Harisdarma. Sejak itulah kerajaan galuh dan Sunda bergabung menjadi kerajaan Sunda, dengan pusat kerajaan di Galuh.

Berdasarkan prasasti yang ditemukan di Cibadak, Sukabumi. Pada tahun 1030 Masehi memerintah seorang raja bernama Srijayabuphati di kerajaan Sunda (Kosoh dkk., 1994: 47-48). Dalam keterangan Ekadajti (1984:83-87),Raja Srjayabuphati identik dengan Sang Rakeyan Darmasiksa yang disebut dalam naskah-naskah Sunda kuno. Dari garis ayah, ia keturunan raja-raja Sunda, sedang dari ibu ia keturunan raja-raja Jawa Timur. Pada mulanya ia menjadi raja di Saunggalah (1018-1030), kemudian pindah ke pakuan sebagai raja Sunda (1030-1108). Tiga abad kemudian pusat

kerajaan berpindah ke Kawali (sekarang masuk daerah Ciamis), tidak ada petunjuk kapan perpindahan berlangsung, tetapi ketika raja Maharaja menjadi penguasa, pusat kerajaan sangat mungkin sudah berada di Kawali. Raja Maharaja adalah raja yang gugur di Bubat (1357), tatkala mengantarkan puterinya yang akan dinikahi oleh Hayam Wuruk, raja Majapahit. Sepeninggal raja Maharaja, kerajaan dipegang oleh Hyang Bunisora (1357-1371). Setelah itu Wastu kancana menjadi penguasa Sunda yang memerintah selama 104 tahun (1371-1475). Sekitar tahun 1482, cucu Wastu Kancana, Sri Baduga Maharaja menjadi raja Sunda. Ia memerintah selama 39 tahun (1482-1521). Pada masa pemerintahannya ibukota kerajaan kembali ke Pakuwan Pajajaran. Merujuk pada prasasti Batutulis, Sri Baduga Maharaja merupakan raja yang banyak jasanya, seperti membuat tanda peringatan gugunungan, jalan, hutan larangan dan telaga

Kepercayaan yang dianut pada masa kerajaan Sunda merujuk pada naskah ratu Pakuwan, sejak Tarumanagara sampai akhir abad ke-16 Masehi di tanah Sunda (wilayah kerajaan Sunda) hidup dan berkembang agama Hindu yang bercorak Sunda-Hindu dan Sunda-Buddha, juga Hindu-Buddha yang bercampur dengan unsur-unsur kepercayaan leluhur yang pernah berkembang sebelumnya (sinkretis). Setelah Islam masuk ke tanah Sunda banyak kepercayaan yang hilang, namun ada beberapa aspek unsur-unsurnya yang tidak hilang sama sekali (Kosoh dkk., 1994: 84-87).

C. Masuknya Pengaruh Islam

Sekitar abad ke 15 dan 16 Masehi, kerajaan Sunda dengan pusat kerajaan terakhirnya di Pakuwan (Bogor sekarang) mulai mengalami kemunduran, pada masa itu ada dua gangguan yang menjadikan kerajaan Sunda terdesak hingga terus melemah. Gangguan dari dalam adalah terjadinya pemberontakan daerah-daerah yang ingin merdeka dari Pakuwan, seperti Cirebon, Raja galuh, Telaga, dan Banten, sedang dari luar, penyebaran Islam sangat cepat, bahkan pengaruhnya sudah mulai masuk Cirebon dan Banten (Kosoh dkk, 1994: 94).

Sejak berdirinya Cirebon berada dalam kekuasaan kerajaan Sunda, pada tahun 1479 Syarif Hidayat di angkat oleh raja Sunda menjadi kepala daerah Cirebon dengan pangkat Tumenggung dan Sunan Gunung Jati. Sejak tahun 1528 Sunan Gunung Jati berkeliling ke pelosok-pelosok tanah Sunda untuk menyebarkan agama Islam ke segenap lapisan masyarakat. Kedudukannya sebagai kepala penguasa Cirebon diwakilkan kepada putranya yang bernama pangeran Pasarean, ketika pangeran Pasarean wafat tahun 1552 di Demak, kekuasaan diberikan kepada menantunya Fadhilah Khan. Sunan Gunung Jati sendiri meninggal tahun 1568 dan dimakamkan di Pasir Jati Puncak Bukit Sembung, Cirebon (Ekadjati, 1984: 91-92)

Sementara itu, setelah Banten jatuh ke tangan pasukan Islam yang dipimpin Faletihan, Sunan Gunung Jati mengangkat putranya Hasanuddin menjadi kepala daerah Banten. Pada tahun 1552 pangeran Hasanuddin dinobatkan menjadi sultan Banten. Pada masa pemerintahannya Pangeran Hasanuddin terus menerus merintis jalan dan memimpin usaha pengislaman penduduk Banten sampai ke pedalaman. Usaha pengislaman dilanjutkan oleh putranya Maulana Yusuf, yang menjadi sultan Banten menggantikan ayahnya (1570-1580). Maulana Yusuf memfokuskan pengislaman ke pusat kerajaan Sunda yang masih bertahan yaitu Pakuan Pajajaran. Tahun 1579, pasukan Banten berhasil merebut Pakuan Pajajaran. Dengan jatuhnya ibukota kerajaan Sunda ke tangan kaum muslimin, maka penyebaran Islam ke wilayah pedalaman Sunda terbuka lebar dan tidak ada lagi kekuatan yang menghalanginya. Namun sekelompok masyarakat Banten selatan tetap bertahan dengan kepercayaannya, merekalah masyarakat Kanekes, sebelah selatan kota Rangkasbitung, sampai sekarang mereka tetap mempertahankan tradisi yang hidup pada masa kerajaan Sunda (Ekadjati, 1984: 92-94).

D. Masa Pengaruh Mataram Dan Kolonial Belanda

Setelah runtuhnya kerajaan Sunda dengan datangnya Islam dari dua tempat, yaitu Cirebon dan Banten yang kemudian menebarkan pengaruhnya seantero tanah

Sunda, kerajaan Sunda tidak langsung menghilang begitu saja tanpa penerus, tapi muncul sekitar tahun 1580, apa yang disebut Sumedanglarang yang dapat dipandang sebagai kelanjutan dari kerajaan Sunda. Menurut Ekadjati (1984: 101-104), pusat kekuasaan Sumedanglarang terletak di Kutamaya sebelah barat kota Sumedang (sekarang). Kutamaya didirikan dengan maksud menggantikan Pakuwan Pajajaran, ibukota tanah Sunda. Penguasa Sumedanglarang yang pertama adalah Prabu Geusan Ulung. Keabsahan Sumedanglarang menjadi pengganti Kerajaan Sunda, dikuatkan dengan asal usul Parbu Geusan ulung yang berasal dari Galuh yang merupakan leluhur Pakuwan Pajajaran. Kemudian 4 mantan pembesar Pakuwan Pajajaran yang mampu meloloskan diri saat diserbu pasukan Banten (1579), yaitu Jayaperkosa, Terongpeot, Kondanghapa, dan Nangganana, keempatnya menjadi pendukung dan pembantu Prabu Geusan Ulun dengan mmeprakarsai dan melaksanakan pembangunan Kutamaya, mengangkat Prabu Geusan Ulin sebagai penguasa Sumedang dengan persetujuan kepala-kepala daerah di wilayah itu yang belum masuk Islam dan selalu mendukung tindakan yang melawan Cirebon. Sumedanglarang meliputi daerah sebelah timur Sungai Cisadane sampai sebelah barat sungai Cipamali. Tentunya dengan mengecualikan daerah Jayakarta, Bogor, dan Cirebon yang Islam. Prabu Geusan ulun memerintah Sumedanglarang selama 28 tahun (1580-1608). Tahun 1620, ketika itu Aria Suriadiwangsa (putra Parabu Geusan Ulun) yang menjadi penguasa Sumedanglarang menggantikan ayahnya, menyerah pada Sultan Mataram

Kekuasaan Mataram di tanah Sunda hanya berlangsung sekitar 50 tahun, karena wilayah kekuasaan Mataram di tanah Sunda kemudian diserahkan kepada pemerintah kolonial Belanda sebagai upah (1677 dan 1705). Di samping itu bahasa Jawa sempat menjadi bahasa resmi dalam pemerintahan dan menjadi alat budaya di wilayah Priangan sampai pertengahan abad ke-19 Masehi (Ekadjati, 1984: 107). Tak heran bahasa sunda sedikit banyak memiliki kemiripan dengan bahasa Jawa.

Gubernur Jenderal Daendels (1808-1811), membagi wilayah-wilayah tanah Sunda yang dikuasainya ke dalam dua wilayah. Wilayah pertama, dimasukkan dalam pemerintahan *Batavia en Jakatrasche Preanger-regentschappen*, yang meliputi Tangerang, Karawang, Bogor, Cianjur, Sumedang, Bandung, dan Parakan Muncang. Wilayah kedua, disebut Kesultanan *Cirebon en Cheribonsche Preanger-regentschappen*, yang terdiri dari Cirebon, Limbangan, Sukapura, dan Galuh (Ekadjati, 1984: 112).

5. Masa Kemerdekaan

Masuknya pengaruh kekuasaan asing ke tanah Sunda, dibarengi dengan munculnya gerakan yang menantang kekuasaan itu. Hal ini disebabkan keinginan kepada kehidupan yang bebas dan merdeka seperti zaman kerajaan Sunda dahulu, walaupun gerakan itu terkadang mengalami kegagalan. Perlawanan Dipati Ukur bersama rakyatnya terhadap Mataram (1629-1632) bertujuan membebaskan diri dari ikatan dengan Mataram. Perjuangan rakyat Banten dipimpin Kiai Tapa dimaksudkan untuk mengusir Belanda dari Jakarta. Perlawanan Bagus Rangin di Cirebon. (1806-18018) ditujukan untuk menenyapkan pemerasan dan kekuasaan orang asing yang merajalela di Cirebon.

Proklamasi Kemerdekaan Indonesia yang dibacakan oleh Soekarno dan ditandatangani oleh Soekarno dan Muhammad Hatta, yang mewakili bangsa Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945, merupakan puncak perjuangan bangsa Indonesia, termasuk di dalamnya orang Sunda dalam melawan penjajah asing atas tanah airnya. Pada waktu mencari format negara yang paling ideal pasca Indonesia merdeka, sebagian orang Sunda memilih format negara federal. Sehubungan dengan itu merujuk pada hasil konferensi Jawa Barat, berdirilah pada tahun 1948, negara Pasundan sebagai bagian dari Republik Indonesia Serikat (RIS), namun ketika Indonesia memutuskan kembali kepada negara kesatuan republik Indonesia, tahun 1950 Negara Pasundan membubarkan diri.

Aspek Struktur Sosial Masyarakat Sunda

1. Sistem Keekerabatan

Orang Sunda menganut sistem keekerabatan atau bentuk keluarga yang bersifat parental dan bilateral, artinya orang Sunda mengakui garis keekerabatan baik melalui garis keturunan ayah maupun dari garis keturunan ibu. Jadi keduanya mempunyai hak yang sama terhadap anak-anaknya. Seorang ego dalam masyarakat Sunda menjadi anggota keekerabatan dari garis bapak juga menjadi anggota keekerabatan dari garis ibu. Maka ketika menikah, ia menjadi anggota keekerabatan istrinya atau suaminya.

Hubungan keekerabatan orang Sunda berdasarkan perbedaan generasi dibedakan atas tiga golongan, *pertama*, golongan orang tua (*sepuh, kolot*); generasi yang setingkat lebih atas dari ego, yang terdiri atas kakek, nenek, bapak, dan ibu. *Kedua*, golongan saudara (sadulur) dalam pengertian sempit, yaitu saudara kandung (*dulur saindung-sabapa*) atau kalau ada, saudara tiri (*dulur sabapa misah indung, dulur saindung misah bapa*). Disebut *lanceuk*, bila lebih tua usianya (kakak), dan *adi* atau *rayi* bila lebih muda usianya (adik). *Sadulur* merupakan satu generasi dengan ego. *Ketiga*, golongan anak, merupakan keturunan ego, anak ego, baik laki-laki maupun perempuan (Ekadjati, 1995: 204). Perbedaan generasi ini juga akan menjadi dasar dari digunakannya *undak-usuk basa* (tatakrama bahasa) dalam komunikasi dengan golongan-golongan tersebut apakah menggunakan bahasa Sunda lemes ataupun kasar.

Sistem keekerabatan orang Sunda perbedaan jenis kelamin juga ditekankan. Setiap jenis kelamin memiliki istilah keekerabatan tersendiri, sebagai contoh sebutan *Kaka, akang, kakang* bagi saudara laki-laki yang lebih tua umurnya; *teteh, ceuceu* bagi saudara perempuan yang lebih tua; *mamang, paman, emang* bagi adik laki-laki ayah atau ibu; *bibi, embi* untuk adik perempuan ayah atau ibu. Serta *aki*, untuk sebutan bagi kakek dan *nini* untuk sebutan ibu dari ayah dan ibu.

Ada perbedaan tingkat hubungan antara kerabat seketurunan seperti, *dulur*, anak, *incu* (cucu), *bapa* (ayah), *indung* (ibu), *aki* (kakek), *nini* (nenek) dengan kerabat bukan satu keturunan, seperti, *dulur misan* (saudara sepupu), *suan*, *kapiincu*, *aki ti gigir*, *nini ti gigir*. Hubungan dengan kerabat seketurunan lebih erat, dekat dan penting. Akan tetapi bisa saja orang yang bukan kerabat seketurunan, bahkan diluar kerabat seketurunan dan bukan seketurunan menjadi dekat dan penting, yaitu dengan cara perkawinan. Misalnya, hubungan kekerabatan terhadap adik istri atau suami yang disebut *adi beuteung* (adik ipar), *kaka* istri atau suami (*dahuan*), orang tua istri atau suami (*mitoha*), suami atau istri anak (*minantu*). Adapun hubungan antara orang tua suami dan orang tua istri disebut *warang* atau *besan*.

Sistem kekerabatan orang Sunda juga mengenal apa yang disebut *sadulur deukeut* (kerabat dekat) dan *sadulur jauh* atau *laer* (kerabat jauh). *Sadulur deukeut* meliputi tiga generasi secara vertikal dan tiga generasi secara horisontal, Secara vertikal sampai tingkat buyut (cicit) dan horisontal sampai tingkat *dulur misan mindo* (saudara satu buyut). Di samping itu *sadulur deukeut* terbagi atas tiga golongan, yaitu pertama, *sadulur saindung sabapa* (saudara kandung), *sadulur saindung misah bapa* (saudara tiri se-ibu), dan saudara *sabapa misah indung* (saudara tiri se-ayah); kedua, *sadulur saaki-sanini* (saudara satu kakek atau nenek); ketiga, *sadulur sabuyut* (saudara satu buyut). Sedangkan *sadulur jauh* meliputi kerabat generasi keempat dan selanjutnya, baik secara vertikal maupun horisontal. Secara vertikal mulai dari generasi *ba* dan secara horisontal mulai dari generasi *dulur mertelu* (Ekadjati, 1995: 205-206).

Mengenai masalah perkawinan, orang Sunda melihatnya sebagai persoalan keluarga bahkan persoalan kerabat juga. Penentuan jodoh tidak hanya ditentukan oleh orang tua, tetapi juga melibatkan paman, bibi, kakek, serta nenek. Apabila ada anggota keluarga yang hendak melangsungkan perkawinan, saudara-saudaranya yang sudah berumah tangga berkewajiban membantu kelangsungan perkawinan tersebut (Ekadjati ed., 1984: 217). Perkawinan bukan hanya menyangkut hubungan dua

manusia, yakni suami dan istri, melainkan terjalin pula hubungan kekerabatan antara dua kerabat yang berasal dari pihak istri dan kerabat dari pihak suami.

Dalam tradisi Sunda tidak ada larangan menikah dengan anggota kerabat sendiri (Ekadjati ed., 1984: 215), ini dilakukan dalam rangka mendekatkan hubungan kekerabatan antara pengantin laki-laki-laki dan pengantin perempuan beserta kerabat keduanya. Di samping itu, perkawinan antara sesama anggota kerabat bertujuan agar harta kekayaan orang tua kedua belah pihak tidak jatuh ke tangan orang di luar kerabat, tetapi justru bergabung dalam satu kerabat. Akan tetapi tidak semua tujuan perkawinan antara sesama anggota kerabat itu tercapai. Kelangsungan perkawinan itu menghadirkan dua kemungkinan, pertama, ikatan perkawinan itu kokoh sampai kedua pasangan suami-istri itu lanjut usia, sebagaimana ungkapan *'nepi ka pakotrek iteuk'* (sampai sama-sama bertongkat yang sering berantukan). Kemungkinan kedua, perkawinan itu rapuh, sehingga terjadi perceraian, sebagaimana ungkapan *'pondok jodo, panjang baraya'* (jodoh pendek, tetapi persaudaraan tidak terputus). Terkadang perceraian ini menimbulkan perselisihan yang akibatnya hubungan kekerabatan antara kedua belah pihak keluarga menjadi renggang. Makanya di daerah yang presentase perceraianya tinggi, orang Sunda menghindari perkawinan dengan sesama kerabat.

Menyangkut hal menetap setelah perkawinan, masyarakat sunda lebih cenderung pada model matriloal, yaitu menetap di rumah sang istri, Itu disebabkan anggapan bahwa anak perempuan merupakan pengganti ibu dalam mengasuh dan mendidik adik-adiknya, serta hubungan anak perempuan dengan rumah dan keluarganya lebih erat. Di dalam tradisi Sunda terdapat peribahasa *'bengkung ngariung, bongkok ngaronyok'*, yang menunjukkan sikap dan pandangan orang Sunda yang tidak mau berpisah atau berjauhan dengan kerabat, artinya berkumpul dengan sanak keluarga, dipandang lebih penting dari segalanya. Tak heran orang Sunda dalam membuat rumah untuk tempat tinggal setelah mampu mandiri, lebih menyukai berdekatan dengan keluarga dan kerabatnya.

Dalam masalah anak sebagai hasil perkawinan, orang Sunda cenderung merasa bangga jika memiliki banyak anak. Bagi mereka, banyak anak adalah anugerah dari Tuhan, karena anak merupakan ‘titipan’ Tuhan. Dengan demikian istilah ‘banyak anak banyak rezeki’ menjadi relevan bagi orang Sunda. Di samping itu banyak anak merupakan jaminan hari tua bagi orang tuanya. Mengenai anak perempuan, orang Sunda lebih suka menikahkannya secepat mungkin. Orang tua yang memiliki anak perempuan yang sudah besar tapi belum kawin akan merasa malu, sebab takut menjadi gunjingan tetangga mereka. Sebutan perawan tua memberi rasa malu baik bagi si gadis maupun orang tuanya, makanya ada pribahasa Sunda ‘*kawin ayeuna, isuk pepegatan*’ (kawin hari ini, besok bercerai) yang menunjukkan pandangan orang Sunda yang lebih memilih segera mengawinkan anak perempuannya daripada membiarkan anak perawannya tidak kawin atau kawin dalam usia lanjut. Tak heran di beberapa tempat di Jawa Barat terdapat jumlah perceraian yang cukup tinggi (Ekadjati ed., 1984: 216).

Dalam masyarakat Sunda dikenal pula keluarga poligami atau dalam istilah Sunda dikenal dengan sebutan *nyandung*, yaitu seorang laki-laki yang mempunyai istri lebih dari satu (Surjadi, 1974: 132). Hal ini memberi penilaian negatif terhadap laki-laki Sunda oleh orang non-Sunda, yang dianggap punya kecenderungan untuk *nyandung*. Padahal dalam kenyataannya banyak juga laki-laki Sunda yang tidak *nyandung*, bahkan dapat dikatakan laki-laki yang *nyandung* jumlahnya sangat sedikit sekali.

Dalam masyarakat Sunda, unit kelompok terkecil adalah *kulawarga* (keluarga). Keluarga yang dimaksud adalah keluarga inti atau batih, yang terdiri dari orang tua dan anak-anaknya. Terkadang jumlahnya akan bertambah dengan masuknya anak kukut (anak angkat), pembantu, atau orang lain yang diakui sebagai anggota keluarga. Terdapat istilah *kulawedet* atau *bondoroyot* yang mempunyai pengertian yang hampir sama dengan *sederek* atau *baraya* (saudara dalam pengertian luas, seluruh anggota kekerabatan, baik karena keturunan atau perkawinan, baik

menetap di desa tertentu atau menetap diluar desa itu), hanya dalam hal ini menunjuk kepada leluhur/tokoh tertentu yang menjadi pangkalnya, bisa dikatakan kekerabatannya cenderung berdasarkan keturunan (Ekadjati, 1995: 207).

Di tinjau dari sudut tingkat generasi, Kekerabatan yang berlaku secara umum dalam masyarakat Sunda dipertimbangkan sampai keturunan ke tujuh ke atas maupun ke bawah. Ke atas mulai dari ego kepada pertama, *bapa, kolot, sepuh* (ayah); kedua, *embah, eyang, aki/ nini* (kakek/ nenek); ketiga, *buyut*; keempat, *bao*; kelima, *janggawareng*; keenam, *udeg-udeg* dan ketujuh, *gantung siwur*. Sedangkan ke bawah mulai dari ego kepada anak, *incu, buyut, bao, janggawareng, udeg-udeg*, dan *gantung siwur*. Dengan demikian perbedaan istilah hanya terjadi pada dua generasi awal sedangkan istilah generasi ketiga baik ke atas maupun ke bawah memiliki kesamaan. Sehubungan dengan itu, maka sistem kekerabatan yang lengkap dalam masyarakat Sunda hanya sampai generasi embah untuk generasi ke atas dan generasi incu untuk ke bawah.

Di kalangan orang Sunda dikenal istilah *pancakaki*, yang berarti hubungan seseorang dengan orang lain menurut silsilah. Ini penting bagi orang Sunda, makanya apabila dua orang Sunda yang satu sama lain belum kenal kemudian bertemu, yang pertama-tama mereka percakapkan adalah mencari hubungan silsilah. Pada mulanya mereka mencari orang yang sama-sama dikenal oleh keduanya, selanjutnya mencari hubungan masing-masing dengan orang itu. Selalu ada upaya untuk mencari titik temu dengan orang yang diajak bicara, salah satunya dengan *pancaraki* (Rosidi dalam Ekadjati, 1984: 153-154).

Dalam *pancakaki*, perbedaan umur bukan merupakan patokan, bisa saja putra *uwa* (putra dari kakak ayah atau ibu) yang dalam hubungan *pancakaki* adalah *lanceuk* (kaum tua), usianya lebih muda dari ego. Dalam hal ini, ego harus memperlakukan dia sebagai *lanceuk* (kaum tua) (Ekadjati, 1995: 211). Pengelompokan secara *pancakaki* memisahkan antara kaum tua dan kaum muda. Kedua kelompok ini

mempunyai hak dan kewajibannya masing-masing. Kaum tua mempunyai hak untuk dihormati oleh kaum muda, di samping kewajibannya untuk membimbing dan menasihati serta memberi tauladan bagi kaum muda. Sebaliknya kaum muda juga mempunyai hak untuk dibimbing dan dinasihati oleh kaum tua, namun juga berkewajiban untuk menghormati kaum tua.

Dalam kehidupan sehari-hari pengelompokan ini akan nampak, misalnya pada saat makan bersama kaum muda selalu mempersilahkan kaum tua untuk mengambil makan lebih dulu, baru setelah kaum tua selesai maka kaum muda mengambil makanan. Pada perkawinan, pengantin laki-laki hendaknya termasuk kaum tua, sedangkan pengantin perempuan termasuk kaum muda. Dalam perkawinan yang lebih muda tidak boleh mendahului yang lebih tua, kalupun terpaksa maka perlu diadakan upacara adat untuk menghindari akibat buruk yang menimpa yang mendahului maupun yang didahului.

Di samping orang tua, uwa, paman, dan bibi dalam kekerabatan orang Sunda dianggap sebagai orang tua ego juga, apalagi kalau orang tua ego telah meninggal dunia. Mereka harus dihormati, tetapi mereka juga berkewajiban membimbing ego. Pada kasus lain, embah memiliki kedekatan dengan incu (cucu), hal ini merupakan ganti pelampiasan curahan kasih sayang kepada anaknya yang terhalang dengan adanya minantu (menantu, maka kasih sayangnya dilampiaskan kepada cucunya. Sedangkan hubungan *minantu* (menantu) dengan *mitoha* (mertua) sangatlah kaku, pada satu pihak, menantu harus menjaga ucap, sikap, dan tindakannya terhadap mertua, agar tidak menimbulkan ketidaksenangan, salah pengertian atau dianggap tidak hormat. Sedangkan mertua di pihak lain merasa tidak bebas jika berhubungan dengan menantu.

Hubungan yang kurang mesra antara menantu dan mertua banyak dilukiskan dalam cerita-cerita tentang si Kabayan dan dalam gurauan sehari-hari. Dalam cerita si Kabayan, Abah Ontohot, mertua Kabayan dilambangkan orang tua yang berkuasa dan

mapan sering dipertunjukkan oleh si Kabayan yang digambarkan sebagai menantu yang malas namun cerdas (Rosidi, dalam Ekadjati, 1984: 156). Ada yang menarik dalam kaitannya dengan hubungan antara saudara di kalangan orang Sunda, yang menunjukkan suatu hubungan yang kurang erat, bahkan sering terjadi hubungan yang renggang dan kurang baik. Ada satu peribahasa hubungan yang kurang harmonis tersebut ‘artinya kalau jauh wangi bagaikan bunga’, tetapi kalau berdekatan bau busuk.

Kaitannya dengan hubungan darah, orang Sunda sangat memegang erat hal itu, bagi mereka hubungan darah tidak dapat diputuskan ataupun dipisahkan. Hal ini digambarkan dalam suatu peribahasa ‘*salaki atara pamajikan mah aya urutna; ari dulur mah tara aya urutna*’ Artinya orang dapat mengatakan bahwa ia punya mantan istri atau mantan suami; tetapi tak mungkin orang mengatakan mantan saudara (Rosidi dalam Ekadjati, 1984: 156-157).

2. Struktur Sosial

Selain sistem hubungan yang berdasarkan kekerabatan, pengelompokan dalam masyarakat Sunda didasarkan pula atas kekayaan, umur, dan jenis kelamin. Orang Sunda mengenal pengelompokan atas kelompok orang kaya (*jelema beunghar* atau *jegud*) dan orang miskin (*malarat*) yang didasarkan atas kekayaan yang dimiliki seseorang. Meski dari pengelompokan ini terlihat hubungan yang bersifat superior-inferior, tetapi dari sisi lain menunjukkan hubungan yang kooperatif asosiatif. Masyarakat Sunda yang tinggal di pedesaan yang sebagian besar bermata pencaharian sebagai petani memandang kepemilikan tanah adalah merupakan unsur yang menentukan status seseorang dalam masyarakat.

Berdasarkan kepemilikan tanah tersebut, masyarakat Sunda dapat digolongkan kepada dua macam kelompok, yaitu kelompok petani pemilik tanah (*nu baga tanah*) dan kelompok petani penggarap (*nu ngagarap*), dalam kelompok ini termasuk di dalamnya buruh tani yang bekerja sebagai buruh dalam usaha pertanian

Dalam penggarapan lahan pertanian berlaku prinsip bagi hasil *maro* (pembagian sama rata atau bagi dua) atau *mertelu* (pembagian sepertiga bagi pemilik tanah dan dua pertiga bagi penggarap) antara pemilik tanah dengan penggarapnya. Sistem *maro* merupakan sistem pembagian hasil dengan model pembagian yang sama antara pemilik tanah dengan penggarap, yang mana biaya pengolahan ditanggung penggarap, sedangkan biaya yang menyangkut bibit ditanggung oleh pemilik tanah. Sedangkan sistem *mertelu* merupakan pembagian hasil sebesar sepertiga kepada pemilik tanah dan dua pertiganya menjadi bagian dari penggarap. Biaya bibit, pengolahan dan pemupukan semuanya menjadi beban penggarap (Ekadjati ed., 1984: 208-209).

Struktur yang lain adalah berdasarkan umur. Kelompok ini dibedakan antara kelompok anak, kelompok pemuda, kelompok orang dewasa, dan kelompok orang tua. Dalam struktur model ini kelompok orang dewasa dan orang tua-lah yang berpartisipasi penuh dalam kehidupan sosial. Sedangkan kelompok pemuda sudah dapat berpartisipasi tapi sifatnya tidak penuh. Dari pengelompokan ini sebenarnya terjadi hak dan kewajiban yang timbal balik, yang lebih muda berhak dibimbing yang tua dengan kewajiban menghormati yang lebih tua sedangkan yang lebih tua mendapat hak untuk dihormati disertai kewajiban membimbing yang lebih muda.

Menurut jenis kelamin masyarakat Sunda terbagi atas kelompok laki-laki dan kelompok perempuan. Laki-laki sebagai kepala keluarga yang bertanggung jawab atas ekonomi keluarga, sedangkan kaum perempuan mempunyai kewajiban mengatur kehidupan keluarga dan mengasuh anak-anak. Dalam mata pencaharian pertanian, perempuan dimungkinkan mengerjakan pekerjaan ringan, seperti menyiangi sawah, menuai padi, dan menumbuk padi.

Di samping itu banyak organisasi dan struktur sosial lainnya, seperti berdasarkan keagamaan, sifat formal-informal yang dibuat agar terjadi keselarasan dan keseimbangan dalam kehidupan masyarakat. Tiap individu mempunyai

kewajiban untuk menjaga keseimbangan hidup masyarakat dengan menjalankan kewajibannya masing-masing sesuai fungsi dan perannya. Kewajiban sosial itu menyangkut hubungan-hubungan sosial, yaitu hubungan antara individu dengan individu lain dalam masyarakat. Hubungan sosial memiliki sifat bertingkat sesuai peran dan posisi masing-masing. Anak-anak dengan para pemuda tidak sama kewajibannya dengan orang tua. Pemimpin dengan rakyatnya mempunyai kewajiban yang berbeda. Namun hubungan-hubungan itu harus bersifat kekeluargaan.

Kepentingan individu dikesampingkan demi kepentingan masyarakat banyak. Pada akhirnya orang Sunda berpandangan bahwa hubungan pergaulan antara sesama manusia dalam hidup bermasyarakat harus dilandasi sikap silih asih, silih silih asah, dan silih asuh, yaitu saling mengasihi, saling meningkatkan kepandaian dalam berlomba-lomba dalam kebaikan, serta saling mengingatkan atas kekurangan masing-masing atau saling mendidik sehingga tercipta suasana kehidupan masyarakat yang rukun aman, tentram, damai dan kekeluargaan (Warnaen dkk., 1987: 172).

Penutup

Dari penjabaran tentang latar sejarah *urang* Sunda, manusia Sunda telah mengalami berbagai fase kehidupan baik sejak masa pra sejarah, masa kerajaan pra-Islam, masa pengaruh Islam dan masa kemerdekaan sampai masa sekarang. Kebudayaan Sunda juga mengalami proses akulturasi terus menerus setiap menghadapi pengaruh unsur-unsur budaya asing, sehingga pasca akulturasi ditemukan tradisi Sunda dalam bentuk baru. Orang Kenekes yang dianggap sebagai tipologi masyarakat Sunda lama juga tidak terlepas dari pengaruh luar, terbukti adanya unsur Hindu dan Islam dalam mitologi kepercayaan mereka. Namun demikian pengaruh budaya asing tidak se-frontal dalam masyarakat Sunda lain.

Kekuasaan sebagian dijalankan sebagai penguasaan melalui: situasi tidak alamiah (perang), kesepakatan bersama (konsensus/demokrasi) atas dasar adanya pengakuan kedaulatan individu. Kekuasaan dapat juga dijalankan dengan cara lain seperti kemampuan melakukan dominasi melalui pemaknaan, hereditas, wacana dan penguasaan sejumlah sumber daya manusia. Dua mode di atas merupakan tipikal dominan kekuasaan yang sudah dipraktekkan manusia kontemporer di dunia ini. Sementara itu nalar nusantara mengenal strategi penguasaan berbeda, yakni melalui jalur kemampuan penyeimbangan segitiga relasi kebudayaan:alam-manusia-tuhan.

Strategi tersebut tidak dibahasakan dalam datum eksplisit berupa 'bahasa strategi'. Nalar nusantara mengenkripsi strategi kekuasaan pada olah bahasa khas: tradisi pusaka dan gaukung, yang di dalamnya termuat cara menyeleksi dan mencari format kepemimpinan ideal yang sesuai dengan nalar yang dominan di daerah bersangkutan. Tidak ada episteme, isu yang dapat diolah sebagai manuver untuk menggusur kekuasaan selain faktor ancaman terhadap keterguncangan segitiga relasi alam-manusia-tuhan yang berpengaruh pada kelangsungan hidup bersama.

Keterguncangan adalah ancaman bersama, sedangkan manuver dan isu kekuasaan apapun, sejauh tidak berafiliasi terhadap keterguncangan (disharmoni) tidak mampu mengganggu konsep kepemimpinan tradisional. Bahkan sekalipun isu keterguncangan bisa dijadikan manuver, kemampuan mengubah disharmoni menjadi harmonis seperti sediakala harus dibuktikan dengan perangkat tradisi pula. Isu dan klik saja tidak cukup. Kalampoang, gaukung, pusaka merupakan instrumen tradisi penggubah disharmoni ke harmoni.

Satu sisi, pada sebagian gaukung dan pusaka adalah olah budaya manusia yang menunjukkan suatu level penguasaan olah metalurgi dan arts yang demikian khas dan unik. Unik karena memadukan kuasa numinus, memasukan konsep segitiga kebudayaan yang build in dalam produk kebudayaan fisik. Di sisi lain, gaukung dan pusaka mentransformasi imajinasi massal sehingga menempati ruang pengetahuan

common people sebagai satu-satunya simbol yang menjadi tanda jejak (trace) akan suatu kualifikasi personal pemiliknya. Menguasai gaugang dan pusaka berarti adanya kemampuan menjaga harmonisasi relasi manusia-alam, manusia-tuhan.

Faktor pelanggeng kekuasaan seperti traktat kedaulatan, kesediaan diperintah dan keunggulan hereditas, hanya menempati ruang pendukung bagi kemampuan penguasaan gaugang, pusaka (adimanusiawi) tersebut. Bahkan ketika keterguncangan melalui jalan non alamiah (seperti perang) terjadi, gaugang dan kalampong tetap menjadi simbol yang ditaruhkan. Kalah dan menang dalam perang hanya berkaitan dengan kekuatan fisik, tetapi pengakuan kekuasaan pasca kemenangan perang tanpa gaugang atau pusaka hanya membuahakan kekuasaan represif yang memanfaatkan naluri psikis ketakutan dan keterpaksaan masyarakat yang kalah perang. Gaugang dan pusaka adalah strategi mekanisme siklus kekuasaan itu sendiri.

Gaugang dan Keraton: Strategi Kekuasaan

Oleh: Hudjolly dan Marjaka

Pola Kekuasaan Masyarakat Bugis

Proses politik merupakan awal berangkatnya kebudayaan Bugis-Makassar, tesis ini dapat dilihat dari ‘fakta sejarah’ bahwa hampir semua kerajaan atau sistem pemerintahan di Bugis dan Makassar terbangun dari adanya perjanjian politik antara kelompok (*Anang*) dalam wilayah pemukiman masing-masing (*Wanua*) untuk mengangkat *To Manurung* sebagai pemimpin atau raja mereka. Seperti di Kerajaan Luwu, Kerajaan Gowa, Kerajaan Bone, Kerajaan Pammana, Kerajaan Soppeng, Kerajaan Sinjai, dan Kerajaan Toraja yang meyakini bahwa *founding fathers* kerajaannya adalah *To Manurung*.

Terlepas dari berbagai perspektif mengenai mitos *To Manurung*, secara mendasar telah terjadi sebuah kontrak politik untuk membangun sebuah hubungan sosial politik, baik kerajaan kecil atau besar beserta sistem hukum, sistem sosial budaya yang disepakati bersama dan dipimpin oleh satu orang: *Karaeng*, yang merupakan perwujudan dari kebutuhan atas keberadaan orang yang dianggap kapabel untuk mempersatukan dan menjaga mereka dari kondisi masyarakat yang kacau. Fenomena tegaknya kekuasaan di era kerajaan-kerajaan Bugis-Makassar terlihat pada kepercayaan adanya konsep manusia yang berasal dari langit dapat memberikan keteraturan pada masyarakat (Ahimsa,2007). Masa sebelum era konsep *To Manurung* turun disebut *sianre balé taué* (Poelinggomang, 2004).

Kehadiran *To Manurung* sebagai sosok yang mengatur masyarakat, untuk berkuasa merupakan personifikasi sosok dengan berbagai kelebihan yang diawali dari konsensus yang menghasilkan sejenis traktat kesepakatan bersama atau perjanjian antara Anang dan *To Manurung* agar ia mau memerintah. "*Oo lamarupa*, kami datang pada anda untuk memohon agar anda mengasihani kami dan meminta anda agar tidak meninggalkan kami tetapi tetap tinggal bersama kami dan menjadi raja kami, Kami bersedia menjadi bawahan anda. Anda akan menjadi milik kami dan hanya perintah-perintah anda yang akan kami laksanakan. Kami bersama anak-anak kami telah menyetujui, jika anda menolak maka kami akan melepaskan, tetapi kalau anda tinggal bersama kami anda akan menjadi raja kami "(Ahimsa,2007).

Perbincangan masyarakat dengan calon raja ini bisa dianggap sebagai sebuah ikrar atau perjanjian (traktat) awal. Dan dari raja yang baru ditahbiskan oleh masyarakat itulah, peraturan bermunculan. Berikutnya keturunan *To Manurung* ini menjadi penguasa-penguasa pada kerajaan masing-masing. Tetapi kisah *To Manurung* itu tidak hanya terjadi pada satu kerajaan, konsep *To Manurung* dikenal pada beberapa kerajaan.

Kesediaan rakyat menjadi bawahan mengindikasikan suatu tanda kepatuhan pada aturan. Perjanjian antara *To Manurung* dan *Matoa/Ulu Anang* termaktub dalam lontara' *attoriolonna to-Bone* dan berkembang menjadi semacam sumpah jabatan. Perjanjian serupa dapat ditemukan dalam dengan perjanjian *To Manurung* di Soppeng yang bernama *La Tammamala Manurungge ri Sekenyiliq* dengan *Arung Bila*, bersama *Matoa* lain (Gusnawati,2000).

Fase kekuasaan berikutnya adalah sesudah berdirinya kerajaan, yakni era keturunan para *To Manurung*. Struktur kenegaraan, fungsi dan susunan berbeda-beda antara kerajaan yang satu dengan lainnya. Di Kerajaan Bone memiliki sistem pemerintahan konfederasi. Jabatan tertinggi atau pemimpin kerajaan adalah *Arung Mangkau* (Raja yang berdaulat). Dalam proses pengambilan kebijakan dibantu oleh sebuah dewan yang anggap sebagai wakil rakyat yang berjumlah tujuh orang, makanya disebut *Arung Pitu'* atau *Matoa-Pitué*. Ketujuh anggota Dewan *Matoa-Pitué* selain menjadi anggota dewan pemerintahan *Kawérrang Tana Bone* juga tetap menjalankan pemerintahan atas wanua asalnya secara otonom serta mengkoordinasikan wanua-wanua lain yang tergabung padanya. Setiap wanua yang merupakan anggota konfederasi Kerajaan Bone dipimpin oleh *Arung* yang memiliki organisasi dan hukum sendiri. Dalam hal ini Bugis telah memperlihatkan konsepsi kekuasaan tidak hanya datang dari kuasa kosmis (*Vox Dei*) tetapi pengakuan kedaulatan dari rakyat melalui konsep perwakilan, ini sesuatu yang nampak lebih modern daripada Jawa tradisional—yang bercorak Monarchi-feodal—meskipun ada juga strata kekuasaan kolektif di bawah Patih. Kecuali sistem kekuasaan pada kerajaan di Jawa era Dewan Wali yang menentukan keabsahan pengangkatan raja-raja/adipati di daerah pesisir Jawa.

Sistem konfederasi ini berlaku hingga Raja Bone ke-9 yang selanjutnya berubah menjadi sistem sentralisasi kekuasaan yang ditandai dengan kelengkapan kekuasaan pusat yang lebih besar dan lebih kuat. *Matoa* wanua tidak lagi merangkap jabatan di *matoa-pitué*. Dewan *matoa-pitué* berperan sepenuhnya sebagai pejabat

kekuasaan Pusat Tana Bone yang selanjutnya dirubah menjadi (Dewan) *Ade' Pitué* yang merupakan Dewan Menteri Tana Bone. Selanjutnya disebut *pampawa ade'* atau *pakatenni ade'* (Mattulada,1975).

Sedangkan di Wajo merupakan salah satu kerajaan besar Bugis, namun tidak memiliki konsep kepemimpinan *To Manurung*. Yang menarik adalah mereka bersama-sama memilih pemimpinnya (*matoa*) yang memenuhi syarat-syarat kepemimpinan yang telah ditentukan sebelumnya. Calon *matoa* bisa berasal dari tiga kelompok masyarakat yang merupakan awal Kerajaan Wajo, yaitu Betteng Pola, TaloTénreng dan Tua'. Bisa juga berasal dari luar kalangan mereka, tentunya jika memenuhi syarat kepemimpinan tadi. Pemimpin tertinggi disebut *Arung Matoa Wajo*. Di sini kekuasaan merupakan kondisi bersyarat yang tidak melekat pada darah dan kemurnian keturunan semata. *Arung Matoa Wajo* dalam menjalankan pemerintahannya dibantu oleh tiga orang yaitu *Paddanréng* atau *Ranréng* (sekutu) yaitu *Paddanréng Betteng Pola*, *PaddanréngTolaTénreng*, dan *Paddanréng Tua'*. Pembagian tugas keamanan, ekonomi dan kuasa lain menggambarkan pertumbuhan administrasi pemerintahan dan pembagian kekuasaan yang tidak terpusat, *sharing of power*.

Disamping itu juga terdapat lembaga yang disebut *Suro ri Bateng*, beranggotakan tiga orang yang berasal dari 3 wanua asal, tugasnya untuk menyampaikan hasil permufakatan dan perintah dari *Paddanreng* kepada rakyat, menyampaikan perintah-perintah *Bate-Lompo* kepada rakyat, dan menyampaikan hasil permufakatan dan perintah dari *Petta Wajo*. Jadi terdapat 40 orang dalam lembaga pemerintahan Tana Wajo, yang terdiri atas 1 orang *Arung Matoa*, 6 orang *Arung Ennengnge*, 30 orang *Arung Mabbicara*, dan 3 orang *Surori Bateng*. Ke 40 orang atau jabatan ini disebut *Arung Patappuloe* (pertuanan yang empat puluh) atau *Puang ri Wajo* (penguasa Tana Wajo). Punggawa-punggawa ini sering disebut *inanna tau megae* (induk dari semua orang). Para Matoa atau Punggawa menjalankan

pemerintahan secara otonom dan juga menjadi perpanjangan tangan antara *Petta Wajo* dengan para *Arung Lili*' (Raja-raja bawahan) di seluruh Tana Wajo.

Sesudah struktur kekuasaan itu terbentuk, ada legitimasi yang dibutuhkan untuk menguatkan kekuasaan. Penguasaan atas sumberdaya tertentu berakibat pada posisi sosial dan budaya dan tercermin pada tingkat kekuasaan yang dimilikinya. Pengakuan terhadap status sosial memperkuat stratifikasi sosial dalam masyarakat Bugis. Namun ada pemahaman bahwa ada dua jenis manusia. *Pertama*, mereka yang 'berdarah putih' yang keturunan déwata dan *kedua* adalah jenis manusia yang 'berdarah merah' yaitu rakyat biasa, rakyat jelata, atau budak. Darah tersebut tidak boleh bercampur, mutlak dan tidak boleh tercampur.

Untuk menegaskan hirarki dalam masyarakat tradisional Bugis maka terbentuklah simbol-simbol tertentu yang menunjukkan status sosial mereka. Dengan simbol ini maka masyarakat kemudian mengetahui dengan siapa mereka berinteraksi. Hal tersebut berkaitan dengan tata cara berperilaku yang seharusnya menurut nilai-nilai sosial yang telah ditetapkan. Berkaitan dengan pembagian dua jenis strata sosial orang Bugis yaitu hierarki status seseorang berdasarkan 'warna darah' atau keturunan dan kedua adalah hierarki sistem pemerintahan yang terdiri atas teritorial tertentu dengan hukum dan pemimpinnya masing-masing.

Secara alamiah (natural) akan terjadi persaingan atau perselisihan antar mereka yang sederajat dan kadang terbangun assosiasi antar strata sosial, baik yang sederajat ataupun yang tidak sederajat. Hingga pada titik tertentu terjadi afiliasi-afiliasi antar kelompok atau antar individu untuk merealisasikan atau mempertahankan suatu kepentingan politik atau ekonomi tertentu. Pada titik inilah patron-klien muncul sebagai hubungan yang saling menguntungkan (Ahimsa,2007).

Simbol kekuasaan Bugis: Ajoareng dan Gaukang

Konsep patron-klien telah terjadi sejak lama dan terdapat dalam semua masyarakat (dunia), bahkan hingga masa modern pun konsep ini masih efektif. Setiap bangsawan (yang berperan sebagai patron) mempunyai sejumlah orang dari tingkat strata yang lebih rendah (yang berperan sebagai klien) yang berharap perlindungan darinya. Para klien sebenarnya adalah orang bebas namun bergantung dengan keadaan patron. Para pemilik patron ini biasa disebut dengan *Ajoareng*. Hubungan patron-klien sangat dekat, bahkan digambarkan oleh Ahimsa Putra (2007) bahwa pernah terjadi suatu kelompok klien melakukan bunuh diri lantaran patron mereka mati tenggelam saat melarikan diri melewati sungai. Hubungan patron dan klien dibangun berdasarkan hak dan kewajiban timbal-balik yang bersifat turun temurun.

Patron berkewajiban untuk menjaga kliennya dari musuh-musuh dan melindunginya dari tuntutan hukum, dari gangguan penguasa yang lain. Di samping itu patron juga membantu keluarga kliennya dalam hal ekonomi, dengan memberikan lahan kepada pengikut (klien) agar dapat menghidupi seluruh anggota keluarganya. Klien berkewajiban membantu patronnya dalam kondisi tertentu.

Model patron-klien ini juga diterapkan pada berbagai masyarakat dalam berbagai periode sejarah. Hubungan patron-klien menjadi bagian dalam sistem sosial politik masyarakat, hubungan ini menandakan simbol kekuasaan yang bergerak dalam ruang non verbal pada ruang relasi hubungan antar masyarakat, antar kelompok sosial. Tidak semua kekuasaan berbasis pada kemurnian darah, beberapa patron mendasarkan dirinya pada pengaturan kekuatan serta jalur mendapatkan jabatan. Bukan pada pewarisan kedudukan atau kepemilikan tanah. Kondisi demikian berubah pada masa pemerintahan kolonial yang menerapkan komersialisasi ekonomi. Sehingga pada fase berikutnya, pola kekuasaan ditentukan oleh dua hal. *Pertama* kepemilikan tanah kemudian menjadi pemicu munculnya gejala patron-klien. Kondisi *kedua* ditandai dengan perbedaan penguasaan sumber daya namun tidak berhasil

diikuti adanya institusi yang dapat menjamin keamanan individu baik menyangkut status maupun kekayaan.

Dalam masyarakat Bugis patron biasanya diduduki oleh kalangan bangsawan yang disebut *Ajjoareng* atau *Pappuangeng*, atau *Karaeng*, kendati kebangsawanan bukan satu-satunya penyebab terciptanya patron. Klien berasal dari kalangan masyarakat biasa yang disebut *joa'* atau *anakaraeng*, atau *ana' guru* (pengikut). Sebaliknya, klien berkewajiban untuk memberikan pelayanan kepada patronnya, misalnya, dengan bekerja di lahan atau rumah tuannya, atau menjadi prajurit, dan mengerjakan berbagai kegiatan-kegiatan lainnya (Ahimsa,2007).

Konsep kekuasaan orang Bugis tradisional, tindak senantiasa berlandaskan garis keturunan sebagai jaminan untuk mendapatkan posisi kekuasaan. Tidak ada aturan mutlak yang dapat dijadikan pedoman dalam proses suksesi suatu kerajaan. Namun terdapat sebuah petunjuk yang menggariskan bahwa untuk jabatan tertentu, calon yang akan dipilih biasanya mesti salah seseorang dari sekian banyak keturunan pemegang jabatan sebelumnya, dan dia sendiri berasal dari status tertentu saja. Jadi akan terdapat beberapa kandidat yang memiliki hak yang kurang lebih sama untuk berkompetisi dalam suksesi tersebut. Faktor utama yang dapat memenangkan adalah kandidat yang memiliki pengikut paling banyak serta didukung oleh pengikut yang paling berpengaruh. Jadi secara mendasar pengikut (*joa'*) dapat dibedakan dua jenis. *Pertama*, pengikut dari kalangan orang biasa, yang mengabdikan langsung kepadanya dengan, misalnya, menjadi prajurit dalam pasukannya. *Kedua*, adalah pengikut dari kalangan bangsawan yang menjadi pendukung, yang juga memiliki pengikut dan pendukung sendiri.

Berangkat dari fenomena tersebut di atas, maka seorang patron harus berupaya untuk memperluas jaringan kliennya. Terdapat beberapa cara untuk membangun dukungan jaringan klien. Cara *pertama* adalah dengan menunjukkan kedermawanan dan membangkitkan rasa hormat dari kalangan pengikut dengan

melindungi dan menjaga kesejahteraan mereka lebih baik dibanding yang lain. Cara lain adalah dengan membangkitkan kebanggaan pengikut. Pengikut pada gilirannya akan merasa ikut terhormat, dan berharap memperoleh keuntungan dari jabatan pemimpinnya, karena dengan memegang jabatan tersebut meningkatkan peluang patron mereka untuk mendistribusikan kembali kekayaan yang diperolehnya.

Pengembangan relasi kekuasaan juga dilakukan dengan cara lain yaitu jalan perkawinan, sebagai cara menjaga kemurnian darah putih mereka. Ada juga 'perkawinan politik' yaitu dengan menikahi keturunan atau keluarga bangsawan yang memiliki *joa'* yang banyak serta pendukung yang berpengaruh atau kharismatik (Pelras:2006). Perkembangan tersebut meniscayakan adanya kesempatan orang untuk mendapatkan predikat *ajjoareng* meski bukan dari kalangan bangsawan karena berhasil menduduki posisi kekuasaan yang strategis. Meski demikian ada juga yang berasal dari kalangan bangsawan tapi cenderung atau tepatnya tidak memperlihatkan simbol-simbol kebangsawanan dengan mengganti nama kebangsawanannya. Kemampuan *ajjoareng* cukup berguna untuk meningkatkan kharisma kekuasaan mereka, misalnya bangsawan yang memiliki latar belakang militer (ksatria).

Kekuasaan *ajjoareng* semakin bertambah pengaruh jika memiliki *gaukang*. *Gaukang* adalah benda-benda yang oleh masyarakat dianggap memiliki ciri yang khas dan berbentuk aneh. Selain *Gaukang*, ada benda-benda tanda kebesaran dari suatu kesatuan pemerintahan atau kerajaan yang disebut *kalompoang* (Poelinggomang, 2004) keseluruhan benda-benda tersebut menjadi simbol kekuasaan. Kekhususan ciri dan bentuk yang dimiliki benda tersebut menyiratkan adanya kesucian, benda titisan dan memiliki kekuatan gaib, itulah sebab benda tersebut dianggap pelindung masyarakat.

Menurut Poelinggomang (2004), masyarakat dalam hubungannya dengan *gaukang* memberikan pelayanan, membuat tempat dan menyediakan tanah serta

bangunan bagi pemeliharaan *gaukang* yang biasanya berbentuk batu. Tanah yang menjadi tempat ditemukan *gaukang* disebut tanah kebesaran (*butta kalompoang*). *Kalompoang* dan pemegangnya merupakan kesatuan yang menunjukkan kepemimpinan untuk mengikat ketaatan dari yang dipimpin. Berkaitan dengan kekuatan *kalompoang* itu, ada contoh menarik sebagaimana dituturkan oleh Peolinggoman (kebetulan kejadian ini sama dengan era pada pasa terbangunnya keraton Yogya,1776)

” ... salah satu sebab yang membuat I Sangkilang menyatakan diri sebagai Batara kerajaan Gowa dan dapat memiliki pengikut yang banyak, serta berhasil mengikat ketaatan, kesetiaan pengikut bahkan beberapa bangsawan istana karena ia menunjukkan bahwa ia memiliki sebuah *kalompoang* kerajaan Gowa yaitu *sudanga*, dengan dukungan bangsawan dan pengikutnya ia berusaha merebut kekuasaan Gowa...” (Poelinggoman, hal 57).

Dengan demikian, para pemilik *kalompoang* dianggap rakyat sebagai juru bicara dari penguasa *kalompoangnya*. Ini menandakan adanya perikatan yang masih kuat dengan konsepsi kekuatan adimanusiawi. Penguasa atau para pemimpin mendapatkan legitimasi dari kekuatan *kalompoang* dan kekuatan untuk menegakkan kekuasaan dan pemerintahannya. Para penguasa yang berhasil menegakkan kekuasaannya adalah orang-orang yang sukses menjaga, memelihara *kalompoang* yang ada pada mereka. Pandangan inilah yang menyebabkan Poelinggoman menarik kesimpulan bahwa *kalompoang*lah yang memiliki kekuasaan utama.

Bentuk kekuasaan yang mewujud berkat adanya *kalompoang* bernama *bori*. Suatu pemerintahan yang berpaut pada pemimpin *bori* (*ajjoareng*) yang memiliki *gaukang* itulah yang bisa menyandang nama *Karaeng* (Poelinggoman,59). Bisa dikatakan bahwa pengakuan pada kekuatan *kalompoang* sebagai bentuk kesadaran kosmis masyarakat. Kesadaran kosmis merupakan bagian dari kesadaran umum yang menyertai adanya konsepsi kekuasaan. Kesadaran mengabdikan pada atasannya, *ajjoareng* atau *karaeng*, serta pengabdian para pemimpin *bori* pada raja, atau

penguasa yang lebih tinggi. Kesadaran pengabdian tersebut dinamakan *kasuwiyang*, sebuah bentuk penunaian kewajiban para pengabdi, rakyat terhadap kekuasaan.

Umumnya penguasa daerah, pemimpin *bori*, mendahulukan kewajibannya (*kasuwiyang*) mereka pada penguasa yang lebih tinggi sebagai tanda kesetiaan dan pernyataan sebagai bawahan. Hal ini menandakan pengakuan secara sadar terhadap ‘konsepsi’ yang dalam bahasa modern disebut pengakuan kedaulatan pada kekuasaan sebuah negara atau kerajaan. Bagi masyarakat biasa, *kasuwiyang* diwujudkan ketika mereka memberikan bagi hasil panen (hasil bumi) mereka pada pemimpin atau pemilik tanah si pemegang *kalampoang*.

Fenomena ketergantungan pada *gaukang*, juga dilaporkan oleh Ahimsa. Kekuasaan kepala daerah di wilayah Mandar dipinjam dari berbagai kekuasaan benda pusaka (Ahimsa,2007:111). Kebesaran *gaukang* tidak hanya terkait pada kekuasaan, tetapi benar-benar diperlakukan sebagai pelindung masyarakat. Sekitar tahun 1864-1865, ketika wabah kolera mengganas di Sulsel, menelan ribuan orang, maka penduduk menggelar upacara ritual ornamen, yakni membawa berkeliling semua *gaukang* yang dimiliki ke setiap daerah. Uniknyanya seusai acara ritual tersebut wabah kolera berangsur hilang. Kejadian tersebut berulang juga di tahun 1874-1875, tentu saja upacara (ritual) ornamen berada di bawah pengawasan Belanda, sebagai pemerintah yang berkuasa kala itu.

Dari fenomena tersebut, posisi metafisis *gaukang* dan peristiwa yang berkait dengan kebutuhan terhadap *gaukang* meniscayakan sentralitas *gaukang*, baik secara ontologis maupun eksistensial dianggap sangat penting sekaligus menguasai hajat hidup orang banyak. Untuk bisa menguasai atau meminta bantuan kuasa *gaukang* maka *karaeng* harus memiliki kekuatan yang besar pula agar bisa mengendalikan *prabawa* (tuah) *gaukang*. Syarat tersebut sebenarnya menandakan bahwa *Aru* atau *karaeng* yang memperantarai kekuatan *gaukang*, mempunyai kuasa yang tidak dimiliki manusia awam, kuasa tersebut dianggap sebagai juru bicara *gaukang*, karena

itu turut menentukan terpeliharanya tatanan dari masyarakat, berhak atas kekuasaan (Ahimsa, 2007:114). Ini sebuah nalar seleksi kepemimpinan tanpa kekerasan yang berbasis prestasi individual.

Keraton dan Gaukang: Titik Idiom Sentralitas Simbolisme Nalar Kekuasaan dalam dua Tradisi

Bukanlah sebuah kebetulan mengenai adanya kesamaan dalam konsepsi kekuasaan dua masyarakat Jawa dan Bugis-Makassar. Kesamaan itu bisa dicermati dalam pengakuan terhadap kekuatan asing, kekuatan di luar manusia yang oleh Franz Magnes disebut sebagai alam *Numinus*. Masyarakat Jawa mendefinisikan kekuasaan melekat pada pemimpin sebagai perwujudan, titisan, dewata dalam bentuk manusia. Bahkan dalam kosmologi kuno (khasanah wayang) Prabu Kresna merupakan titisan dewata, Prabu Yudistira dan para pandawa juga berkaitan dengan perwujudan dewa-dewa kahyangan yang turun ke Bumi (lihat Lakon Kresna Duta atau lakon Mahabarata). Tetapi tiada maksud membandingkan fenomena sosial struktur kekuasaan Bugis-Makassar yang real dengan khazanah cerita perwayangan (simbolisme) Jawa.

Meski tidak sama persis tetapi terlihat hal yang setara bahwa kekuasaan di mata orang Bugis-Makassar berasal dari putra langit. Kekuasaan berasal dari luar manusia, dengan kata lain manusia hanyalah makhluk yang lemah, ia menjadi kuat lantaran berbagai penyatuan kekuatan asing dari luar dirinya. Masyarakat Jawa mengenal laku tapa untuk menyatukan kekuatan gaib, dunia *numinus* agar individu-individu yang berkuasa punya kekuatan batin. Sehingga kekuatan politik (kekuasaan) merupakan ungkapan realitas *numinus* (Magnis,2001). Adapun bentuk-bentuk dalam keraton adalah simbol, upaya mengungkapkan kesadaran kosmologis antara alam real, alam *numinus* dan alam ke-batin-an(alam mental). Tidak akan dibahas mengenai penggunaan simbol pada bangunan karena keterbatasan data bangunan pada masyarakat Bugis-Makassar dalam istana-istana masing-masing, meskipun kajian ini

sangat menarik. Namun garis merahnya sudah berhasil ditangkap yakni: bahwa ada pengakuan pada kekuatan adiduniawi, kekuatan non manusia yang memberikan 'hak' berkuasa, melegitimasi pemegang kepemimpinan sosial atau negara/kerajaan.

Sedangkan legitimasi dalam bentuk status sosial seperti relasi kekerabatan merupakan prasyarat pengbsah lain yang dimiliki oleh calon pemimpin. Bisa saja seorang anak bangsawan dan berdarah masih putih, tetapi tidak menjadi pemimpin *borinya*, hanya karena ia tidak memiliki *gaukang*, apabila saudara sekandungnya banyak menyimpan *gaukang*, maka kuasa numinus dari *gaukang* yang dimilikinya berubah menjadi legitimasi kekuasaan. Pemegang *gaukang* yang hebat menandakan kepemilikan kekuatan yang cakap pula, untuk mengendalikan tuah dari *gaukang*.

Dengan demikian pengendali *gaukang* berarti memiliki kecakapan tertentu, seperti memapu menguasai emosi, berpikir secara jernih, bukankah semakin tinggi kesadaran psikis semakin menggambarkan kematangan emosional. Raja dalam masyarakat Jawa menyatukan sedemikian rupa kekuatan kosmis alam untuk melebur dalam dirinya, sehingga ia layak menjadi pemimpin karena kuasa numinus sudah bersatu dengannya. Legitimasi bersatunya kekuatan alam lain 'ditransliterasi' dalam perwujudan berbagai macam simbol, penguasaan sistem tanda alami (waskita, bijak membaca gejala alam) untuk menjamin *measureabilitas* pengambilan keputusan.

Kekuatan *gaukang* yang menyembunyikan kuasa numinus, mendapat perlakuan khusus melalui penempatannya di ruang tersendiri, diberi rumah dan tanah khusus sehingga orang-orang yang ditugasi merawatnya dapat memeliharanya dengan baik. Simbolisme 'ruang pertemuan' antara raja Jawa dan Ratu Pantai Selatan merupakan bahasa bertemunya atau persatuan dua kekuasaan, kuasa *actus* dan kuasa *potentia* alam, dengan cara demikian kekuasaan raja Jawa semakin *legitimate* di mata rakyat.

"pada prinsipnya kekuatan adiduniawi itu ada dimana-mana, tetapi ada tempat, benda dan manusia dengan pemusatan dengan pemusatan yang lebih

tinggi. Orang yang dipenuhi dengan kekuatan itu tidak bisa dikalahkan dan tidak bisa dilukai, mereka itu sekti” (Magnis, 2001:99)

Orang-orang yang memperoleh kekuasaan dapat dibayangkan sebagai wadah yang memuat sebagian dari fluidum kekuatan kosmis. Di sini perlu dibedakan, *gaukang* dengan benda pusaka di Jawa, barangkali secara bahasa (kata ganti penunjuk benda), keduanya memiliki nama yang sama. Tetapi *gaukang* bukan pusaka dalam materialnya yang berbentuk senjata, *gaukang* merupakan pemberian alam, bersifat ditemukan. *Gaukang* sebagai sumber kekuatan mewakili kuasa alam yang menetas dan menyatu dalam benda pusaka. Sedangkan ‘pusaka’ merupakan barang yang bersifat buatan memiliki dua aktualitas: pusaka sebagai *pusoko* (*form*) dan sebagai senjata (*materia*). *Form* merupakan predikat rekayasa manusia yang mampu menguasai fluidum kosmis (*sekti*), sehingga benda pusaka itu teremanasi fluidum kosmis. Konsep ini mudah ditemukan pada masyarakat Jawa tetapi dalam format yang masih mistis. Jadi mesti berhati-hati untuk menentukan mana *gaukang kalompoang* dan mana ‘pusaka’.

Selanjutnya benda pusaka dibagi dalam dua tingkat: pusaka keramat dan pusaka empu. Yang *pertama* merupakan emanasi fluidum kosmic dan yang *kedua* merupakan futsal kausasi penyatuan forma dan material. Perlu dibedakan dimensi pengakuan kekuasaan yang dilekatkan suatu kebudayaan masyarakat pada benda-benda ciptaan mereka, temuan mereka sebagai bentuk nalar tertinggi yang di dalamnya banyak dikandung informasi bias sains. Hal tersebut terkait dengan pemahaman kosmis suatu kebudayaan, selanjutnya benda-benda tersebut memiliki kedudukan khusus dan memberikan arti dan sebagai lambang keabsahan, kekuatan, ke-kstaria-an dan seterusnya. Ketika *pusaka*, *gaukang* memiliki kedudukan dalam struktur kekuasaan dan berpengaruh pada relasi-relasi sosial masyarakat yang terbentuk akibat kehadiran benda tersebut maka penambahan fungsi hingga perubahan status sosial subyek pemilik *gaukang* dan *pusaka* merupakan bagian dari strategi perubahan kebudayaan.

Memang, nilai simbolis tampak diinterpetasikan berbeda oleh kelompok yang berbeda pula, namun orientasi nilai kelompok yang sudah sejak semula terbentuk telah berperan dalam mengendalikan ekspresi dan praktik setiap kelompok etnis (Abdullah, 2007). Dengan cara tersebut, wujud dan isi kebudayaan dapat kita rujuk pada pendapat Koentjaraningrat bahwa wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dan ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai dan norma-norma, yang berada dalam pemikiran warga masyarakat yang dapat dijumpai dalam bentuk tulisan-tulisan, karangan warga masyarakat yang bersangkutan, termasuk kreasi arsitektur. Wujud kebudayaan juga dapat dikatakan sebagai suatu kompleksitas aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat berupa sistem sosial yang berstruktur. Dalam hal ini wujud kebudayaan merupakan benda hasil karya manusia yang berupa kebudayaan fisik dalam konstruksi nyata (Koentjaraningrat: 1974).

Kekuasaan tergantung pada siapa yang berhasil menguasai pertautan kekuatan fluidum kosmis, kekuatan alam, kekuatan yang melampaui kekuatan manusia. Masyarakat Bugis-Makassar memiliki kecenderungan bahwa *gaukanglah* yang menjadi pemersatu kekuatan elemental, pada beberapa kejadian tidak sedikit *gaukang* merupakan milik pemimpin terdahulu dipelihara terus-menerus sepanjang keturunan, jadi tidak setiap *gaukang* yang ada merupakan barang baru.

Kisah mengadanya *gaukang* tidak jarang berbalut berbagai cerita rakyat, misalnya, kisah yang berbeda dari keberhasilan *gaukang* membuat tawar wabah penyakit berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lain. Intinya, kekuasaan tidak datang dari luar, *ex nihilo*, tetapi datang dari emanasi daya netral *gaukang*, dan pemimpin hanya meminjamnya emanasi kekuasaan dari *gaukang*. Ada persoalan metafisis mengenai kenapa *gaukang* mengada dan untuk apa, kenapa unsur elemental maujud dalam *gaukang*, topik ini menjadi ide menarik namun memerlukan pendekatan di luar konsepsi kekuasaan *gaukang* itu sendiri.

Masyarakat Jawa percaya bahwa raja adalah titik pemusatan kekuatan kosmis, pertautan kekuatan kosmis terangkum dalam pribadi seorang. Raja merupakan orang yang berhasil memusatkan suatu takaran kekuasaan kosmis yang besar dalam dirinya sendiri (Magnis, 2001). Kekuatan raja terukur lewat keberkahan dan ketenangan yang dipancarkan dari perpaduan kuasa adiduniawi, semakin luas wilayah raja maka semakin besar kekuatan adimanusia, keberhasilan pertanian juga dikaitkan dengan keberhasilan raja memelihara kekuatan kosmis untuk menguntungkan dan mendukung rakyat yang dipimpinnya. Bahkan bencana alam, wabah penyakit, dan hama tikus diartikan sebagai kemunduran *kasekten* (keampuhan) penguasa yang mengkhawatirkan sebagai penyurutan penyatuan kekuatan-kekuatan adimanusia (Magnes, 2001).

Apabila seseorang sudah berhasil menjadi raja, penguasa, lalu datang hasratnya untuk memperluas wilayah, maka ia akan mengumpulkan kekuatan magis yang terdapat dalam wilayah kekuasaannya, termasuk dari benda-benda pusaka kerajaan. Jika kehilangan pemusatan kekuatan itu maka hilang pula kekuasaan yang melekat padanya. Jelas dibedakan kekuasaan yang bersumber dari adanya kesadaran untuk taat pada pemimpin yang sudah dipilih, dibanding ketundukan rakyat lantaran adanya sanksi ancaman yang menyertai sebuah aturan hukum (*hadat*).

Ketaatan menunjukkan fase kerelaan menerima perintah, menerima sebagai obyek keterpimpinan, ketundukan rakyat karena ancaman saksi hukum merupakan unsur keterpaksaan, ketakutan pada jatuhnya ancaman. Disini perbedaan dimensi hukum antara *local genius* dengan determenisme hukum dari luar (Barat/Eropa). Hukum tidak senantiasa berdiri berdasar tekanan dan memaksa, namun kekuasaan, hukum merupakan regulasi untuk membentuk realitas. Bagi Michael Foucault, kuasa bekerja tidak senantiasa melalui penindasan dan represi tetapi normalisasi dan regulasi. Normalisasi dalam arti menyusun norma-norma dan regulasi dalam arti mengadakan aturan (Bertens,1996). Kerelaan untuk diperintah dan kesediaan untuk mengabdikan sebagai bawahan sebagaimana kisah rakyat Bugis-Makassar yang meminta

pada *To manurung*, (atau masyarakat Jawa yang rela *ngabdi* pada titah raja) untuk segera bertahta menjadi pemimpin, meniadakan unsur keterpaksaan tetapi unsur struktur kuasa, yang dalam terminologi kuasa Foucault disebut strategi taktis kuasa.

Lalu bagaimana hubungan raja dan keraton yang disimbolkan dalam berbagai ornamen arsitekural kosmis?. Keraton itu bukan semata suatu pusat politik dan budaya, tetapi keraton merupakan pusat keramat kerajaan, hunian dari berbagai benda-benda pusaka dan simbol pengumpulan kuasa transendent raja. Keraton menjadi rumah '*gaukang-gaukang*' kerajaan. Bagi Magnis keraton adalah tempat bersemayamnya raja, dan raja merupakan pusat kekuatan kosmis yang mengalir ke bawahnya, membawa ketentraman dan keberhasilan pertanian, keadilan kesuburan. Hal tersebut bisa ditilik dari kecenderungan pemakaian nama-nama raja, antara lain pemangku bumi, Paku Jagad raya, atau Yang Memangku Jagad raya atau ada juga Yang Memangku Negara.

Keruntuhan kekuasaan terjadi apabila raja terkena perbuatan mengharapakan imbalan baik berupa pujian, atau material sehingga kekuasaan kosmisnya tergerus. Salah satu prinsip penyatuan dan penguasaan dunia numinus adalah *sepi ing pamrih*, membebaskan diri dari pamrih, mencapai 'kesejahteraan bersama' dalam logika kekuasaan marxis, bukan penumpukan kapital modal.

Penguasaan tanah *Ajjoareng*, raja, *matoa* tidak diakumulasi untuk kekayaan *ansich*, sebab penumpukan kekayaan hanya pada patron tapi meniadakan distribusi kekayaan terhadap klien akan meruntuhkan sistem patron-klien. Kekuasaan, dalam arti kuasa untuk membentuk regulasi dan sistem norma akan susut jika pemegang *gaukang* justru memperlihatkan model penguasaan yang membuat para klien tidak merasa nyaman dalam naungannya, perlahan para klien akan berpindah karena mereka tidak memiliki keterikatan, identitas dan kelompok.

Kekuasaan bagi dunia timur tidak serta merta menggambarkan sistem penindasan atas nama kelas dan strata sosial kebangsawanan, bangsawan tanpa kuasa

numinus, tanpa strategi taktis menguasai alam dan menyatukan regulasi norma, tidak menarik rasa ketundukan dari rakyat. Kuasa tidak senantiasa taktis-praktis melainkan bernilai ontologis dan dibalik yang materi manusia *itself*.

Daftar Bacaan

- Ahimsa Putra, Heddy Shri., 2007, *Patron Klien di Sulsel*, Kepel press, Yogyakarta.
- _____, 2006, *Strukturalisme Levi Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, Kepel Press, Yogyakarta.
- Brongtodiningrat., KPH. 1978, *Arti Kraton Yogyakarta*, Museum Keraton, Yogyakarta.
- Gusnawaty., 2000, *Masyarakat Madani dalam Lontara; Beberapa Konsep Pembinaan Masyarakat Sulawesi Selatan*, tt, tp
- Koentjaraningrat., 1974, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, PT Gramedia, Jakarta
- K. Bertens., 1996, *Filsafat Barat Kontemporer*, PT Gramedia, Jakarta.
- Suseno, Franz Magnis., 2001, *Etika Jawa*, PT Gramedia, Jakarta.
- Marzuki, Laica., H.M, 2005, *Perjanjian Pemerintahan (Governmental Contract) pada Kerajaan-Kerajaan Bugis-Makassar*, Tt Tp --
- Mattulada., H.A, 1975, *Latoa; Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Disertasi, Universitas Indonesia, Jakarta.
- Mulyono, Sri., 1989, *Simbolisme dan Mistisisme dalam Wayang*. CV Haji Masagung, Jakarta.
- Mulyana, Slamet., 2006, *Tafsir Nagara Kretagama*, LKiS, Yogyakarta.
- Poelinggomang, Edward PL., 2004, *Perubahan Politik dan Hubungan Kekuasaan, Makassar 1906-1942*, Ombak, Yogyakarta.

Tulisan berikut merupakan pendekatan berbeda dari tulisan-tulisan sebelumnya. Yakni meminjam model analitika (filsafat bahasa) digunakan untuk berdialog secara inside dalam sastra pakeliran. Pakeliran (wayang) kebanyakan ditanggapi dalam konteks 'mufasir' dan mengalihbahasakan peribahasa dan ajaran yang telah living bagi masyarakat Jawa. Untuk menghindarkan peribahasa 'menggarami air laut', cara analitika terhadap pakeliran dipilih agar mampu berbicara tentang dirinya sendiri (pakeliran). Maka persoalannya bermula pada bagaimana sastra pakeliran menggunakan narasi dan mengendalikan perlokasi bahasa yang dipakainya. Persoalan antara imajinasi dan nalar peminjaman 'yang real' kepada 'yang imajinatif' dibahasakan dalam langgam analitika yang berbunyi dialektika konsep formal dan konsep nyata.

Pemakaian perspektif beberapa tokoh analitika dan hermeneutika digunakan untuk 'menyamakan suara' dengan bahasa ilmu filsafat sehingga sisi analitika yang termuat dalam sastra pakeliran makin kompatibel didengar. Karena bahasa itu sendiri selalu terbatas untuk menggambarkan realitas, nalar meminjam system kode sastra pakeliran untuk mentransformasi penggambaran realitas kepada bahasa agar longgar merantingkan pengetahuan-pengetahuan yang tidak terbahasakan secara eksplisit.

Analitika Hermeneutis dalam Budaya Pakeliran

Oleh: Hudjolly

Pendahuluan

Indonesia hampir disebut sorga bagi para pemimpi, kaum yang suka berimajinasi, baik sastra atau bentuk budaya lain. Belum menjadi sorga bagi dunia imajinasi karena nilai etik dan norma fungsionalis imajinasi dihadapkan pada budaya lain yang lebih besar, yakni budaya etis dan budaya sopan. Imajinasi yang telah menyatu dengan masyarakat dalam skala besar-besaran adalah imajinasi pakeliran

(wayang). Dapat dipastikan, belum ada kebudayaan yang melampaui imajinasi massal seperti yang terjadi pada pewayangan, hingga dalam banyak hal imajinasi pakeliran ditangkap sebagai realitas bagi masyarakat.

Menurut Paul Stange (1998) istilah wayang diambil dari bahasa Jawa yang berarti bayangan (wayangan). Struktur dasar cerita dalam karya imajinatif wayang diambil dari wiracarita India, Mahabarata dan Ramayana dan ditambah dengan berbagai konsep mengenai imajinasi kedewaan dalam berbagai penggalan cerita yang disesuaikan dengan karakter Jawa, seperti pengambilan seting cerita dan kejadian yang menggunakan tempat-tempat di Jawa. Misalnya dalam kitab Babad Tanah Jawi, S Haryanto (1995) menjelaskan versi cerita Kalimasada berasal dari ucapan fundamental seseorang yang akan memeluk agama Islam. Dalam narasi bahasa disebut Prabu Darmakusuma (Puntadewa) melakukan pertemuan dengan Sunan Kalijaga di hutan Ketangga. Tentu saja sulit menyebut narasi bahasa tersebut adalah real adanya, meskipun tokoh Sunan Kalijaga merupakan tokoh yang real dalam sejarah Jawa. Babad Cirebon menyebut pertemuan Sunan Kalijaga dan Prabu wayang di Gunung Dieng. Narasi cerita Kalimasada dan narasi cerita Ilmu Kasampurnan Sejati dikreasikan hingga melahirkan narasi Dewaruci (Susetya, 2008).

Segala tutur kisah yang dipentaskan dalam pakeliran merupakan teks-teks literer yang dengan mendengarkannya menjadi seolah-olah melihat secara langsung apa dan bagaimana imajinasi yang hendak disampaikan dalam kisah tersebut. Bahasa yang disampaikan dalam kisah pewayangan merupakan penggambaran kejadian, penggambaran keadaan setting, penggambaran karakter tokoh pesan dan nilai moral yang hendak disampaikan dalam setiap penggalan dialog. Narasi tersebut merupakan proposisi-proposisi yang bermaksud menggambarkan suatu 'realitas' imajinatif. Dan pemikiran teori gambar yang disampaikan oleh Wittgeinstein, sebagaimana dikutip Kaelan (2002), dapat menjelaskan mengenai proposisi cerita untuk menggambarkan realitas imajinatif.

Dalam hal ini proposisi dalam teori gambar yang dimaksud adalah prosisi yang mengandung ‘kesalahan’ dalam arti tidak berkesesuaian dengan realitas. Sebuah proposisi memiliki dua macam kutub yaitu suatu prosisi mengandung suatu kebenaran jikalau berkesesuaian dengan kebenaran suatu peristiwa, dan sebaiknya sebuah proposisi mengandung suatu kesalahan manakala berkesesuaian dengan keberadaan suatu peristiwa (Kaelan, 2002). Meskipun demikian ada sedikit masalah pembiasaan untuk menyebut teori gambar dengan narasi bahasa pakeliran (wayang), yakni teori gambar bermaksud menggambarkan suatu keadaan, mendeskripsikan keadaan, peristiwa melalui pilihan kata dan kalimat, proposisi yang ada, relitas nyata agar bisa dipahami orang. Dalam pakeliran bahasa dan prosisi yang digunakan seluruhnya menggunakan narasi deskriptif, menggambarkan suatu keadaan tetapi keadaan yang digambarkan bukan alam nyata, realitas faktual melainkan keadaan imajinasi.

Ketika seorang dalam menggambarkan watak dan karakter Gatutkoco dengan kalimat populer: *otot kawat balung wesi* (otot terbuat dari kawat dan tulang sekeras besi), tak lain penyaji cerita ingin menyampaikan suatu gambaran sosok tokoh yang mempunyai ciri fisik sangat kuat, memiliki tulang sekeras besi dan otot sekuat kawat. Demikian juga untuk menggambarkan Hanoman, atau Dewi Shinta yang merupakan sosok imajinatif. Dan sangat tidak mungkin menggambarkan keadaan Gatutkaca dengan prosisi pilihan berbunyi: “berkulit lembut berwajah ayu dan mudah memikat wanita”. Tokoh yang digambarkan sebagai sosok lembut tersebut tentu saja merujuk pada Arjuna. Gatutkaca dan Arjuna keduanya sosok imajinatif dalam pakeliran, tetapi prosisi yang digunakan untuk menyampaikan gambaran pada orang lain tidak bisa serampangan, artinya selalu berdasar pada ‘realitas imajinatif’ cerita wayang (pakem). Untuk mengatakan Bima adalah sosok yang lembut sama dengan membuat proposisi negatif, karena ‘kenyataan’ imajinatifnya, Bima adalah sosok yang kasar. Selanjutnya setiap sosok dan keadaan dalam cerita pakeliran telah memiliki bentuk

yang khas sendiri sendiri, atau istilahnya pakem, dan penggambaran ciri, pemakaian teori gambar yang tidak sesuai dengan pakem adalah proposisi yang salah.

Masalahnya bagaimana menginterpretasikan proposisi (kalimat), itu sebagai alat yang bisa digunakan untuk melihat apa yang dimaksud oleh si penutur. Jelas perangkat hermeunetis-lah yang dapat membantu mencari jawabannya. Sebab hermeunetika menawarkan suatu cara untuk melihat bahasa (interpretasi), yaitu bahasa dilihat sebagai cara kita memahami 'kenyataan' dan cara 'kenyataan' tampil pada pikiran kita (Kaelan, 2002). Tentu saja kenyataan yang dimaksud adalah kenyataan dalam pakem pakeliran, bukan kenyataan asli dalam dunia nyata. Dalam pengertian hermeunetis tersebut fungsi bahasa yang dipakai dunia pakeliran ialah fungsi transformatifnya, bagaimana bahasa bisa membentuk gambaran (transformatif) mengenai dunia pakeliran dan melalui bahasa hermeunetika itu kita dapat menangkap maksud cerita pakeliran sebagai wakil kritik bagi alam nyata kita sehari-hari.

Hubungan antara keadaan imajiner dan keadaan nyata dihubungkan oleh segi hermeunetika terutama oleh pembawa cerita dan pendengar cerita. Contohnya ketika pembawa cerita pakeliran menyampaikan kritik haus kekuasaan dan perebutan tahta dalam lakon Mahabarata, dan para pendengar bisa merasakan bahwa yang sedang disinggung oleh pembawa cerita (dalang) adalah keadaan terkini di alam nyata yang sedang gandrung perebutan kekuasaan. Inilah fungsi transformatif metode hermeunetika, yang mengatur pemilihan kata tertentu, sehingga membawa perlokusi cerita tidak hanya dipahami sebagai struktur cerita tokoh-tokoh wayang, makna semata melainkan menjadi pusat gravitasi yakni ada yang bisa dimengerti dalam bahasa pewayangan.

Manusia bukanlah makhluk yang sekedar natural belaka melainkan lebih sebagai produk kultural, yaitu suatu konstruk linguistik, oleh sebab itu bahasa memungkinkan manusia berpikir, sehingga cerita bahasa tidak hanya dilihat sekedar medium, bukan pula representasi (Kaelan,2002). Bahasa yang digunakan dalam

paparan pakem-pakem wayang tentu saja menggambarkan totalitas keadaan dunia wayang secara utuh, bukan sekedar memperlihatkan alur cerita saja. Dan itu semua bagi pendengar kisah wayang (kebanyakan orang Jawa) berusaha menangkap pesan realitas nyata pada cerita pewayangan dalam konteks aktual, pemahaman.

Proses Hermeunetika

Menurut F.Schleiermacher (1768-1834), pemahaman adalah suatu rekonstruksi yang bertolak dari ekspresi yang telah diungkapkan dan mengarah kembali ke suasana kejiwaan dimana ekspresi tersebut diungkapkan. Selanjutnya dapat dilihat dalam keadaan tersebut ada dua hal saling berhubungan dan saling berinteraksi yakni momen tata bahasa dan kejiwaan, lingkaran inilah yang diistilahkan dengan lingkaran hermeneutika. Selanjutnya manakala seseorang pendengar lakon pakeliran, ia memahami maksud yang hendak disampaikan dengan jalan membandingkan alur kisah dengan pemahaman dirinya atas realitas nyata di sekelilingnya. Schleiermacher menerangkan lebih jauh bahwa sesuatu yang diketahuinya—seperti kisah dalam wayang tersebut—membentuk suatu kesatuan-kesatuan sistematis atau juga membentuk suatu lingkaran yang terdiri atas bagian-bagian. Lingkaran yang dimaksudkan sebagai suatu keseluruhan, menentukan masing-masing bagian demi bagian tersebut secara bersama-sama membentuk suatu lingkaran pemahaman (Kaelan, 2002).

Bahasa merupakan unsur paling fundamental dalam hermeneutika, yang pemaknaannya akan ditentukan lewat fungsionalitas makna kata pembentuk kalimat. Dalam hal pakeliran, tentu saja bahasa yang dipakai penutur cerita memiliki pilihan pesan yang hendak disampaikan sebagai narasi pembentuk cerita. Misalnya, hendak menyampaikan bagaimana kemampuan spiritual, kepatuhan dan bakti murid pada guru lebih penting dan lebih mulia daripada sekedar memperturutkan intrik politik, maka narasi yang dipakai adalah lakon Dewa ruci dan Bima Suci.

Oleh karena, loncatan intuitif sebagaimana disyaratkan oleh Schleiermacher bergantung pada bagaimana narasi-narasi deskriptif dipakai oleh penutur cerita, dan sisi inilah yang menjadi *de facto* antara si penutur cerita dengan pendengarnya. Sebab hampir seluruh manusia Jawa yang mendengarkan kisan pakeliran sudah memiliki suatu pemahaman tersendiri mengenai ide cerita yang disampaikan oleh penutur (dalang). Karena pemahaman awal inilah, pendengar mampu merekonstruksi kesepahaman antara maksud yang hendak disampaikan dalang dengan apa yang ditangkap oleh pendengar. Dengan pengetahuan pra cerita, seorang pendengar dapat meloncat ke pemahaman hermeneutika, lewat cara ini pikiran si penutur cerita dapat ditangkap, narasi yang dimaksud untuk menyampaikan kritik pada masa aktual terbaca pendengar.

Di satu sisi, ada nilai keabsolutan dalam cerita wayang, yaitu pakem itu sendiri. Meskipun dalam banyak kasus berbagai pakem itu sudah banyak dilanggar dan hanya menggunakan karakter dasar yang melekat pada tokoh-tokoh bersangkutan. Namun bagaimana itu terjadi, para pendengarnya masih bisa menyimak dan memahami secara jernih apa yang hendak disampaikan oleh penutur. Pada titik ini tidak lagi dibutuhkan bagaimana pengetahuan pra cerita, karena cerita sudah tidak utuh lagi. Yang dipahami adalah semangat dalam cerita yang sudah dipermak itu, bagaimana spirit yang bisa ditangkap mengenai lakon Kresna yang menjadi duta politik penyatu perdamaian antara Kurawa dan Pandawa, namun dalam banyak kisah lakon semacam ini tidak jarang dimodifikasi di sana-sini untuk menyampaikan keadaan: kegagalan lobi dan pencegahan peperangan antara dua negara (Sarjono,2006). Di sisi lain, masih banyak cerita yang diplesetkan tetapi tetap mengenai perasaan pendengar, pendengar memahami skenario yang dibahasakan meskipun sudah tidak lagi sesuai pakem.

Dari Teks dan Pemahaman

Apakah wayang dapat dikatakan sebagai teks? Jawabnya ya, sejauh narasi wayang adalah salah satu karya sastra yang berwujud dalam teks cerita Mahabarata dan Ramayana dan di Jawa mengalami penyesuaian narasi sehingga terasa adanya corak Islam dan corak latar belakang kejadian di tanah Jawa. Dari sini terlihat adanya bias yaitu teks Mahabarata dan Ramayana asli dari India diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga sastrawan Jawa dapat menyesuaikan dengan konteks keJawaan. Narasi Kalimasada dan Dewaruci adalah salah satu contohnya.

Pada titik ini ada pemahaman teks narasi dalam berbagai babad cerita yang melahirkan cerita baru lagi setelah direkonstruksi, padahal tidak tertutup kemungkinan bahwa si rekonstruktor cerita, si pembuat cerita baru tersebut hendak menyuguhkan pesan baru dan pemahaman baru pada pendengarnya. Nyatanya tujuan yang dilakukan si pembuat cerita itu berhasil melahirkan alam imajinasi baru, melahirkan pemaknaan baru yang sama antara pendengar satu dengan pendengar lain. Bahasa narasi-narasi dalam kisah tersebut berhasil menjembatani adanya jarak antara teks dengan pemahaman, tangkapan seseorang.

Lantaran dalam batas teks itulah kerap terjadi perbedaan pembacaan teks. Misalnya dalam tradisi wayang yang hidup dalam keraton Yogyakarta mempunyai narasi tersendiri mengenai terjadinya kisah Layang Kalimasada, yakni berkaitan dengan narasi Lahirnya Sekutrem (nenek moyang Pandawa) (Susetya,2008). Dalam kaitanya dengan teks itulah, narasi wayang terlihat sebagai konsep formal dalam analogi Filsafat Bahasa, karena konsep formal dalam hubungannya dengan logika bahasa tidak dapat dihubungkan dengan sesuatu yang nyata, bahkan konsep formal tidak bisa dinyatakan dalam satu proposisi, tetapi konsep itu ditunjukkan dengan simbol untuk suatu obyek tertentu (Kaelan, 2004).

Penunjukan karakter naratif seperti Arjuna, Gatutkaca, Bima, Nakula, Sadewa, Kresna, Sengkuni tidak lain simbol-simbol yang menunjukkan karakter formal tertentu. Perilaku atau karakter yang dimasukkan secara naratif kepada salah

satu bentuk tokoh seperti Semar, Arjuna secara implisit menampilkan suatu pandangan kosmologis yang luas yang mengamanatkan bahwa lingkungan seimbang dan selaras adalah tujuan dalam perilaku manusia (Sarjono,2006). Menurut Damardjati (2001) tokoh Bhatara Ghuru merupakan simbol penunjuk yang melambangkan angan-angan, kakaknya Togog melambangkan kekayaan.

Oleh karena itu dalam interpretasi narasi wayang kepada kondisi aktual, keadaan para tokoh itu selalu dilekatkan pada kondisi real, yakni obyek nyata yang dapat dipersepsi. Misalnya Bhatara ghuru melekat pada konsep kepemimpinan masyarakat atau negara, dan karakter semar dan para punakawannya melekat pada obyek nyata kawula alit, rakyat jelata. Dengan cara ini pembacaan obyek formal wayang seolah-olah membaca kondisi aktual meskipun menggunakan analogi narasi cerita yang sudah berabad-abad.

Namun demikian, konsep formal tidak dapat dinyatakan oleh suatu fungsi, tokoh Kresna tidak bisa melekat pada fungsi kepala pemerintahan, sebab karakteristik sifat formal tidak dinyatakan oleh suatu fungsi. Pernyataan dari suatu ciri formal adalah ciri dari simbol tertentu dan oleh karena dinyatakan dalam suatu simbol, fungsi formal harus diisi oleh konsep nyata, yang dalam hermeneutika wayang akan selalu mengaitkan dengan kondisi aktual pesanan pemegang hajat pagelaran wayang.

Untuk membedakan secara jelas mengenai konsep formal dan konsep nyata, dapat dicontohkan bahwa konsep nyata seperti kereta dapat diganti dengan variabel x , sehingga dapat berbunyi “ x ada” namun variabel ‘ x ada’ menjadi tanda dari konsep formal adanya kereta. Jadi variabel x adalah tanda sebenarnya dari obyek semu, sebab kata ‘obyek’ tentang benda, entitas, benda dan lainnya secara benar dipakai dalam simbolisme logis bernama variabel. Sehingga ‘100 kereta perang’ tidak sama maknanya dengan proposisi ‘ada kereta perang’. Banyak proposisi dalam narasi wayang dapat diperiksa menggunakan struktur logis seperti itu, misalnya “kubu yang benar akan membasmi keangkaramurkaan” merupakan prosisi formal yang harus diisi

dengan obyek nyata yakni kehadiran obyek bernama Kurawa sebagai sumbu keangkaramurkaan dan Pandhawa sebagai kubu yang benar. Proposisi konsep nyata dari bentuk konsep formal di atas ialah: “Pandhawa akan membasmi Kurawa”. Demikian banyak hal-hal dalam narasi wayang yang menggunakan narasi formal dan menunggu untuk ditransformasikan dalam konsep-konsep nyata, terlebih pembacaan hermeneutis masa kini akan melahirkan konsep real yang selalu aktual

Konsepsi formal sebagaimana ditunjukkan pada Semar, (sebagai Titisan Wisnu), Bataraguru, Bisma dan bahkan analog sengkuni menjadi konsep-konsep atomis formal. Sebab Kresna, atau Bisma sendiri merupakan atribut yang masih memerlukan kehadiran obyek nyata sebagai penjelas obyek formal tersebut. Konsep atomik formal merupakan susunan terkecil dari proposisi formal dalam wayang, misalnya konsep atomik kebenaran mengarah pada Pandhawa, yang di dalamnya ada berbagai macam peringkat dan jenis-jenis kebenaran sesuai dengan penggambaran masing-masing individu tokoh, seperti Bima yang benar tetapi kaku, Yudistira benar tetapi selalu ragu, Arjuna benar tetapi terlampau lembut. Konsep ‘kebijaksanaan dewata’ mengarah pada putusan putusan masing-masing dewa yang menunjuk pada masing-masing karakter atomik kedewaan Batara Wisnu, Batara Yamadipati, Pramesti Guru, dan seterusnya. Karakter atomik ialah karakter yang bersifat terperinci, ada unit terkecil yang tidak terdiri dari karakter-karakter lain. Masing-masing konsep formal kebijakan dewata yang sudah nyata dengan nama-nama tersebut menunjuk pada keadaan karakter kedewaan secara khusus seperti Wisnu identik dengan konsep formal ‘pemegang pengawasan dan keadilan’, Yamadipati merujuk simbol formal ‘pemegang hukuman dan kebinasaan’ Pramesthi guru simbol formal dari ‘hukum dan penegakan aturan’ .

Namun konsep atomik formal itu masih membutuhkan obyek riil agar bisa bermakna, seperti konsep penebar kebinasaan sangat abstrak dan tidak memiliki makna. Maka konsep formal Yamadipati menjadi konsep nyata dengan analog Dyu Sangkapati, tokoh yang menjadi juru jagal bayaran dari Kurawa ketika mencari dan

hendak membunuh Semar yang berstatus pendamping panglima perang BarataYuda, Kresna. Konsep formal atomik dari ‘pemegang pengawasan dan keadilan’ diwakili oleh konsep nyata bernama Prabu Kresna. Adanya tokoh Prabu Kresna, Dyu Sangkapati dan nama-nama lain yang dalam analog wayang menggunakan proposisi ‘titisan’ tepatnya titisan dewata menunjukkan pola formal bertingkat. Sebab hampir semua karakter tokoh secara individual adalah bagian-bagian terpisahkan yang mewakili satu konsep formal dalam alam kadewaan. Bahkan sampai para kurawa dan para raja yang membela kurawa adalah titisan-titisan dewata. Kata titisan menjadi kata penghubung yang menerangkan proses perubahan dari analitika dalam Konsep Formal menjadi Konsep Nyata agar sebuah prosisi memiliki makna riil.

Jikalau dilakukan analisis berdasarkan analisis linguistik kerap mengalami kebuntuan karena struktur tata bahasa yang sama antara proposisi formal dan proposisi nyata tiada memiliki beda padahal struktur logika yang dikandungnya tidak sama. Berdasarkan kenyataan, konsep formal harus diisi dengan konsep nyata.

Hubungan Konsep Nyata, Konsep Formal dengan Proposisi

Dasar pengertian proposisi tidak dapat dipisahkan dengan prinsip teori gambar, yang mengembangkan doktrin bahwa realitas dapat digambarkan menggunakan bahasa, bahwa bukan hanya realitas empirik saja yang dapat digambarkan oleh bahasa melainkan realitas imajinasi seseorang dapat digambarkan dan dilihat orang lain secara persis sama melalui penggunaan bahasa. Namun, menurut Bertens (1981), meskipun gambaran imajinatif yang dibahasakan tetap mengacu pada keadan dunia realitas yang ada dan nyata. Misal cerita yang memberikan narasi adanya perang besar, Barata Yuda, bahasa yang digunakan akan mengacu pada keadaan-keadaan yang ‘nyata’ mengenai keadaan genting menjelang perang, mengenai persiapan menjelang perang dan keresahan yang dialami rakyat ketika dua negara akan berperang.

Kondisi-kondisi yang diceritakan dalam narasi wayang pra BarataYuda tetap mengandaikan atau mengacu pada keadaan yang sesungguhnya mengenai keadaan pra peperangan. Mpu Walmiki menggambarkan keadaan pra perang sebagaimana sering terjadi di India dan dipakai untuk mengutarakan keadaan sebelum BarataYuda. Jadi Walmiki tidak mengkonstruksi keadaan perang BarataYuda berdasarkan kenihilan, melainkan melalui pengalaman nyata empirik.

Berdasarkan prinsip tersebut, maka prinsip proposisi menurut tidak dapat dipisahkan dengan realitas dunia dan pikiran manusia. Proposisi juga mengandung makna dalam suatu bahasa yang digunakan untuk menyampaikan isi pikiran dalam menangkap suatu realitas tertentu atau hendak menyatakan suatu keadaan pada orang lain. Aspek pengertian dalam menggambarkan realitas dunia sebagaimana dilihat dan dipersepsi seseorang itu terletak dalam struktur logika. Ketika Walmiki menggambarkan keadaan kerajaan Alengka yang gemerlap namun penuh keangkaramurkaan, bertebaran libido seksualis, para pendengar wayang bisa ‘melihat’ bagaimana keadaan negara Alengka sebagaimana dimaksud dalam. Atau menggambarkan konsep formal Rahwana, Dursasana dan tokoh lain sesuai dengan perangai dan alegori suara sehingga seorang pendengar secara logis dapat menangkap struktur keadaan sebagaimana diharapkan narator.

Pengertian yang dikandung dalam pernyataan-pernyataan dalam menunjukkan satu fungsi proposisi sebagai proyeksi dari suatu keadaan peristiwa. Dewa Ruci, misalnya, menyuguhkan proyeksi untaian proposisi tentang perjalanan moral seorang pencari kebenaran. Menggunakan metode Gadamer maka narasi dipandang sebagai wacana simbolik. Dalam metode ini teks dikaji sebagai bentuk ‘pelambangan’ atas sesuatu yang lain. Sesuatu yang lain itu memiliki ‘cakrawala’ yang luas dibandingkan dengan cakrawala harfiah teks. Menurut Gadamer ada empat cakrawala tersembunyi dalam suatu teks filsafat atau sastra. Empat cakrawala itu ialah (1) *Bildung* atau pandangan keruhanian yang membentuk jalan pikiran seseorang, termasuk di dalamnya pandangan hidup (*way of life*), system nilai

Weltanschauung; (2) *Sensus communis*, yaitu pertimbangan praktis, yang dalam sastra bisa terwujud dalam pemilihan tema atau permasalahan dengan mempertimbangkan perasaan komunitas di mana pengarang hidup; (3) *Judgment* atau pertimbangan, berhubungan dengan apa yang harus disampaikan dan diajarkan kepada masyarakat dengan mempertimbangkan baik buruknya; (4) *Taste* atau selera, cara-cara menyajikan sesuatu yang sesuai dengan selera masyarakat sezaman (Sumaryono 1993:78-79).

Merujuk pada sistem konsepsi nyata dan konsepsi formal dalam narasi wayang, terdapat secara jelas model-model turunan strukturalis yang didapatkan dari narasi hidup dan keadaan sebuah negara. Keterkaitan antar tokoh satu sama lain menunjukkan pola kekerabatan sekaligus membawa implikasi berupa adab dan tatacara sosiologis yang dibangun. Teks-teks narasi pada akhirnya memberikan sebuah konstruksi sosial yang bertaut dengan kondisi realitas nyata. Teks dalam narasi wayang menjadi jembatan antara realitas sosial dan imajinasi kolektif.

Dalam kaitan obyek imajinasi kolektif inilah, menurut Siswanto (2003) wayang secara ontologis membahas persoalan-persoalan dasar realitas nyata, terutama obyek 'yang ada' (manusia). Keterkaitan konsep formal menjadi konsep nyata oleh kebanyakan orang disebut sebagai fenomena sumber makna. Tidak mengherankan apabila wayang dijadikan salah satu acuan untuk menyusun kerangka moral, atau wayang sebagai sumber inspirasi. Pada dasarnya bukan wayang yang menjadi sumber inspirasi tetapi perubahan, transformasi konsep Formal menjadi Konsep Nyata itulah yang dikenal sebagai inspirasi.

Namun demikian, model transformasi berdasarkan filsafat analitika semacam itu, bukan satu-satunya sumber untuk melahirkan pemaknaan teks wayang dengan kondisi real. Setiap orang (dalam wilayah yang luas dan berlaku umum), atau bahkan setiap filsuf (peminat kajian filsafat dan bersifat khusus) dapat memahami model-model transformasi konsep wayang sesuai dengan alur dan gaya pikiran masing-

masing. Dalam posisi itulah kita kembali pada obyek narasi wayang sebagai salah narasi bahasa yang bisa dibaca dengan pola hermeneutika, baik hermeneutika yang umum seperti Gadamer, atau hermeneutika yang lebih khusus seperti Amin Abdullah. Namun salah satu pola umum yang dapat ditangkap mengenai model hermeneutis wayang adalah pemikiran yang berkembang dari kosmologis wayang ke antroposentris, dari alam kedewaan menuju alam kemanusiaan. Dari serba kehendak dewata menjadi kehendak manusia berdasarkan watak masing-masing tokoh, sesuai simbol yang ditautkan.

Selanjutnya wayang kebanyakan hanya didekati sebagai salah satu sumber simbolisme antropomorphisme (manusia sebagai sentral gravitasi), termasuk karakter simbolik yang dilekatkan pada tokoh imajinatif dewa-dewa wayang itu ter'emanasi' sebagai karakter, sifat manusia-manusia, konsepsi dewa termanusiakan.

Berkaitan dengan simbol tersebut, ada baiknya melihat pendapat Joko Siswanto (2003) yang mendekati wayang secara ontologis sebagai obyek simbolik. Menurut Siswanto, bahwa dalam filsafat wayang, pergelaran wayang dianggap sebagai 'simbol hidup' (*wewayangane ngaurip*). Hidup sebagai prinsip pertama filsafat wayang dengan jelas disimbolkan dengan 'kayon'(gunungan berdiri di tengah) sebelum pergelaran dimulai dan sesudah lakon wayang selesai dipentaskan. Oleh karena itu 'hidup' dapat dikatakan sebagai prinsip pertama dalam ontologi wayang. Maka sebelum sampai pada kategorial ontologis wayang; di sini perlu dijelaskan dua pengertian dasar yaitu simbol dan hidup.

Masih menurut Siswanto, secara etimologis simbol berasal dari bahasa Yunani: *sumballo* (*sumballein*), artinya berwawancara, merenungkan, memperbandingkan, bertemu, melemparkan jadi satu, menyatukan. Simbol tidak hanya berdimensi horizontal imanen, tetapi juga berdimensi transenden vertikal. Dari pandangan Dibyasuharda (1990) berkesimpulan bahwa simbol 'berkaki' (berakar) dua. Di satu kaki dalam bahasa, dan kaki lain dalam kenyataan. Simbol menantang

untuk berpikir, untuk berpikir dibutuhkan bahasa. Bahasa simbol hanya dapat ditangkap maknanya melalui interpretasi atau hermeneutika (Siswanto,2003). Namun menurut FW Dillistone (2002) simbol agak terpisah dari dunia, sedangkan petunjuk dan tanda pertama–tama diterapkan pada dunia sebagaimana adanya, sedangkan penunjuk dan tanda beroperasi dalam lingkungan yang relatif statis, yakni ketika kata dan gerak-gerak digunakan untuk mendeskripsikan suatu barang.

Pandangan Dillistone tersebut mendekati pendekatan simbol sebagai teori gambar sebagaimana dalam kasus wayang. Gerak dalang, dan kehadiran anak-anak wayang lengkap dengan gerak-gerak, sistem tanda, karakternya ‘ada’ untuk mendeskripsikan suatu barang, kata ‘barang’ dalam hal ini tentu saja merujuk karakter *human being*, manusia pada umumnya. Lain lagi dengan pandangan dari Whitehead (1928) pada karya *Symbolism* halaman 9:

“pikiran manusia berfungsi secara simbolis apabila beberapa komponen pengalamannya menggugah kesadaran, kepercayaan, perasaan, dan gambaran mengenai komponen-komponen lain pengalamannya. Perangkat komponen yang terdahulu adalah ‘simbol’ dan perangkat komponen yang baru membentuk ‘makna’ simbol. Keberfungsian organis yang menyebabkan adanya peralihan dari simbol kepada makna akan disebut sebagai referensi” (Dillistone, 2002:18).

Dalam konsepsi wayang, konstruksi Walmiki membentuk nama-nama, karakter tokoh adalah ‘komponen pertama’ yang membentuk simbol, sedangkan para dalang, pembaca epos Ramayana-Mahabarata terlibat sebagai ‘perangkat komponen yang baru’ sehingga pada pembaca, dalang dan orang-orang yang membaca/mendengar narasi wayang membentuk makna-makna simbol, mereka mengalami referensi.

Lalu bagaimana dengan realitas wayang itu sendiri? Secara hermeneutik wayang menjadi titik-pangkal menjelaskan realitas melalui berbagai bentuk simbolik. Meminjam pendekatan Siswanto, menjelaskan kehidupan tidak hanya diterangkan secara mekanis-kemis-fisis melainkan finalitas; artinya yang menyebabkan dan

menggerakkan kehidupan ialah tujuannya. Konsepsi ini merupakan salah satu prinsip vitalisme yang berpendapat bahwa dalam realitas ada suatu daya yang tak tampak dan yang tidak dapat ditunjukkan secara empiris, tetapi menentukan seluruh organisme. Joko Siswanto menyebutnya sebagai daya metafisik yang bersifat potensi, namun mengejawantahkan diri dalam organisme, sehingga boleh disebut ‘jiwa’ organisme itu. Sehingga daya kehidupan mengatasi rintangan materi dengan mempergunakan dan mengorganisirnya.

Ambil perbandingan ‘derivasi’ wayang berbentuk gerak: *wayang wong* atau wayang orang. ‘Dalang’ tetap ada hanya berperan sebagai narator, sedangkan para tokoh lakonnya diperagakan oleh manusia sebagaimana wayang, pemain menari bergerak sesuai karakter tokoh yang dibawakan dan berbicara sejalan dengan narasi ‘dalang’. Setidaknya ada tiga bentuk seni *wayang wong*, yaitu *ringgit tiyang Mataraman*, *ringgit tiyang gagrak Surakarta*, dan *ringgit tiyang pedhangsulan* atau *pedhalangan*. Perbedaan gaya-gaya itu menunjukkan salah satu sisi hermeneutis bahwa para seniman/dalang memiliki model tersendiri atau semacam kebebasan dalam mengingintepretasi pemahaman-pemahaman tentang simbol-simbol pewayangan.

Menurut budayawan, Manu J Widyaseputra (2008) berpendapat ada tiga perubahan hermeneutik wayang di Indonesia, yakni *Maya*, *Suluk* dan *Lila*. Dalam pertunjukan wayang menurut tradisi wayang Yogyakarta, pengertian *maya* memainkan peran yang sentral. Sebagai kekuatan, *maya* dapat disamakan atau disejajarkan dengan *sakti*, yang juga berarti ‘kekuatan, tenaga dalam’. Wayang ditafsirkan berkarakter religius-mistis sehingga hanya dipentaskan pada kesempatan-kesempatan suci tertentu, seperti misalnya upacara perkawinan, upacara ritual *sraddha*, dan untuk tujuan-tujuan ruwat. Bahkan disertai penggunaan simbol numinus lainnya seperti pembakaran kemenyan di bawah kelir, dan juga upacara-upacara yang merupakan representasi sistem berpasangan dari fenomena alam, manusia-dewa, antroposentris-kosmosentris.

Model *wayang wong* juga menunjukkan transformasi konsep formal menjadi konsep nyata, dan ini bisa dilihat pada hadirnya upacara-upacara dalam pertunjukan wayang menjadi sarana ‘turunnya Dewa’ ke dalam ‘tubuh individual wayang’ yang dimantrai dalang. Konsep formal dewa membutuhkan konsep nyata manusia.

Sedangkan wayang sebagai *suluk*, memiliki hermenutika islamis akibat adanya perubahan kultural Hindu-Buddha ke Islam, akulturasi kebudayaan sekaligus penggunaan budaya sebagai penyebaran ajaran Islam. Dalam hermenutika model ini, kosep formal menunjuk pada sifat-sifat manusia yang ditunjukkan oleh karakter tokoh wayang dan konsep nyatanya adalah perbuatan si pemilik sifat pada perbuatan aktual, seperti sifat culasnya Sengkuni (konsep formal) ditunjukkan dengan perbuatan menipu Yudistira dalam judi dadu (konsep nyata). Disamping itu, padanan konsep formal-nyata dalam bentuk kosmosentris-antroposentris ditunjukkan dengan gagasan tentang sifat Sang Ilahi (konsep formal) yang bersemayam di dalam diri manusia (konsep nyata), dengan kata lain ada konsep hadirnya kehidupan Ilahi dalam setiap pribadi.

Konsep-konsep formal yang sangat terkenal antara lain ‘*Sangkan paraning dumadi*’, ‘*sangkan paraning manungsa*’, ‘*Manunggaling Kawula-Gusti*’, ‘*Sura dira jayaningrat lebur dening pangastuti*’, banyak dibaca secara hermeneutik hingga menghasilkan pemaknaan yang berbeda-beda meski kebanyakan ditransliterasi saja. Misalnya ‘*manunggaling Kawulo-Gusti*’ secara umum diinterpretasikan memberikan konsep nyata secara religius sebagai persatuan pencipta dengan makhluk yang dicipta, atau ada interpretasi memberi konsep nyata sebagai berikut: hubungan yang tidak berjarak antara para pemimpin dengan rakyatnya, para pemimpin mau merakyat. *Sangkan paraning manungsa* memiliki konsep nyata sebagai filsafat moral sosial, *sangkan paraning dumadi* berkonsep nyata sebagai konsepsi aktual filsafat proses dan filsafat manusia.

Hermeneutika yang beragam itu menandakan bahwa kuantitas realitas yang hendak ditunjuk oleh simbol wayang itu memiliki banyak dimensi. Jika realitas kenyataan itu satu atau tunggal, maka tidak lagi dibutuhkan simbol dan gerak yang beragam untuk menunjuk satu entitas realitas semata. Bahkan realitas tunggal itu sendiri nyaris mustahil, sekalipun dalam tangkapan empiri, realitas batu bisa ditangkap sebagai benda keras berwarna hitam di halaman. Namun realitas batu itu bisa juga ditangkap secara empiri sebagai kerekatan partikel padat yang sedemikian solid sehingga bersifat keras dan membentuk bongkahan besar yang gaya tarik menarik partikel di dalamnya sangat kuat. Manakah realitas batu yang sesungguhnya?

Jadi realitas itu senantiasa beragam, karakter manusia itu senantiasa beragam dan tidak hanya bisa dilihat secara hitam putih. Apakah Pandhawa adalah pihak yang sepenuhnya benar atau Kurawa adalah pihak yang sepenuhnya salah, tentu saja tidak bisa dilihat melalui realitas tunggal. Kita membaca narasi Kurawa salah dalam konteks ia berada dipihak dengan kondisi dan syarat tertentu, yakni ketika enggan memberikan separuh istana Astina sesuai hasil perundingan antara pihak Kurawa dan Pandhawa yang disaksikan para sepuh kerajaan. Lagipula Kurawa benar dalam ketika ia berusaha mempertahankan apa yang merasa menjadi miliknya, kehormatannya sebagai para ksatria yang menduduki suatu jabatan dalam suatu negara (apapun cara yang digunakannya). Bahkan pendukung Kurawa, seperti Resmi Bisma, Resi Durna menjadi tidak salah memerangi Pandhawa lantaran alasan dedikasi pembelaan pada tanah Astina. Keberadaan Amarta, kerajaan Pandhawa dianggap mengancam keutuhan kerajaan Astina, sehingga para resi ini membela negara mereka, bukan membela Kurawa atau memerangi Pandhawa. Demikian banyak sudut formal yang diturunkan secara berbeda-beda dalam konsep nyata. Formalisme benar dan salah hampir nisbi ketika dihadapkan pada momentum, realitas yang beragam.

Termasuk dalam konteks ketika, salah satu karakter menggunakan simbol, misalnya, Bima yang memiliki macam-macam warna: merah, kuning, putih, dan hitam, pada pakaiannya. Warna-warna ini melambangkan nafsu, yang sekaligus juga

melambangkan empat unsur (anasir) bumi: api, tanah, udara, dan air (Siswanto: 2003). Di dalam Bima Suci, Bima menjelaskan rahasia dari warna-warna yang ia jumpai pada saat melakukan perjalanan. Empat warna pertama menunjukkan hakikat manusia dan tuhannya, empat warna lain: (konsep) merah menunjuk pada konsep nyata sifat iri pada manusia dan sifat pemberani. Konsep hitam merujuk konsep nyata: suka makan, suka tidur dan ambisius, konsep kuning menunjuk sikap suka curang, bohong serakah pada sesuatu yang bukan miliknya, jahat tetapi tekun dan hemat, Putih merujuk pada sikap pasrah, tidak mau berusaha, menghindari dari pekerjaan dan selalu diam tak berbuat (Teguh, 2007).

Simbol-simbol besar, yakni tokoh dan karakter wayang ataupun simbol kecil yakni atribut pakaian, senjata/pusaka, dan benda-benda yang menjadi ciri dari suatu tokoh wayang merupakan narasi bahasa analitika untuk menyebut berbagai kondisi realitas yang tidak cukup diutarakan dengan menggunakan teori gambar, atau paparan deskriptif. Simbol memiliki keluasan bentuk hermeneutis lebih dari pada analitika gambar.

Seluruh kenyataan, realitas, itu tidak senantiasa melulu ruhani atau bersifat spiritual, melainkan ada realitas jasmani, fisik. Dua sumbu ini tidak berdiri terpisah melainkan satu kesatuan, form dan materia merupakan unitas tunggal. Jadi konsep formal dan konsep nyata tidak berdiri terpisah-pisah, melainkan bertaut sebagai logika simbol dan meneruskan rantai referensi pengalaman pertama pada komponen pengalaman selanjutnya.

Narasi narasi wayang tidak lain kumpulan pengalaman pertama yang dirangkum secara simbolik untuk dibaca secara hermeneutis bagi orang lain, selain Walmiki. Menyitir metafisika Joko Siswanto (2003), dalam pandangan wayang, realitas selalu dilihat dari dua perspektif, yaitu dunia 'lahir' (*outer side*) dan dunia 'batin' (*inner side*). Dunia lahir bukanlah esensi dari realitas itu sendiri, tetapi adalah bayangan realitas, namun demikian harus ada keseimbangan antara keduanya.

Daftar Pustaka

Kelan., 2002, *Filsafat Bahasa*, Paradigma, Yogyakarta.

_____, 2004, *Filsafat Analitis Menurut Ludwig Wittgenstein*, Paradigma, Yogyakarta.

Mulyono, Sri., 1982, *Wayang Asal-usul dan Masa depannya*, Haji masagung, Jakarta.

Sarjono, Wasis., 2006, *Semar Gugat*, Kuntul Press, Surakarta.

Siswanto, Joko., 2003, “Metafisika Wayang, Dimensi Ontologis wayang sebagai Simbol Kehidupan”. *Jurnal Filsafat*, April 2003, Jilid 33, Nomor 1. UGM, Yogyakarta.

Sumaryono, E., 1993, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Kanisius. Yogyakarta

Susetya, Wawan., 2008. *Bharatayuda*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.

Teguh., 2007, *Moral Islam dalam Lakon Bima Suci*, Pustaka Pelajar. Yogyakarta.

Judul tulisan Abdurahman Kader ini ditilik dari semiotika bertujuan menunjuk suatu perubahan dimensional dari satu formulasi hukum Tat Twan Asi sebagaimana telah dibahas Ramli Semawi M.Hum. Satu produk kebudayaan tidak melulu menjadi entri bagi satu bidang. Tradisi sebagai bahasa pengetahuan yang terenkripsi adalah 'epistemologi' ancient yang menandai lahir dan bekerjanya sistem-sistem sosial kemasyarakatan. Ide dasar pengakuan kesamaan interhumanitas (Tat Twan Asi = saya adalah Kamu) dijadikan fundament relasi harmonis dengan segitiga kebudayaan: tuhan-alam-manusia di-breakdown-kan dalam modus pernik tradisi yang berbalut sistem tanda, sistem kode, dan kodifikasi simbol. Kesatuan simbol dan tanda seperti larangan hewan sembelihan, aturan ritual, yang dilanggamkan, dilatasi suatu pemikiran dasar: kesadaran bahwa manusia memiliki kemampuan memahami struktur simbol dan sistem tanda yang dirajut dengan cara yang khas.

Kesadaran tersebut adalah rule dari pola hubungan masyarakat, standar dasar untuk menyusun relasi dan mengatur pertukaran identitas seperti melalui perkawinan, upacara ritual, atau strategi survival komunitas lainnya. Bagaimana ide dasar Tat Twan Asi berkembang di tingkat operasional dan aplikatif dalam sistem tradisi Bali, berikut telaah Abdurahman Kader:

Tat Twan Asi Sebagai Semiotika Kebudayaan Masyarakat Bali

Oleh: Abdurahman Kader

(Dosen STIE Kie- Raha)

a. Latar Belakang

Gejala mendasar yang dapat dirasakan pada abad 21 ini menampakkan perubahan dunia yang diawali dari perubahan sosial-budaya yang sangat cepat. Timur dan Barat, Modern-Tradisional, dalam segala pernik kebudayaannya mengalami pertukaran sedemikian rupa. Maka sistem kode dan kebudayaannya juga terimbas dalam fase transformasi kebudayaan. Sistem kode kebudayaan tidak lagi dimiliki oleh satu masyarakat dan secara an sich mendominasi, inilah era transnation. Perubahan

ini sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang menyempitkan dunia ini dengan kecanggihan alat-alat teknologi seperti telepon, peralatan transportasi dan sebagainya. Terjadinya kontak sosial yang akan mempengaruhi setiap kebudayaan atau pandangan hidup suatu daerah atau suku bangsa ini.

Wacana bangsa Indonesia yang mengembangkan makna dan kepribadian bangsanya dari beragam dan perbedaan suku bangsa yang merupakan ciri khas nusantara ini, merupakan bentuk lain dari transformasi sistem kode kebudayaan. Misalnya budaya masyarakat Bali, memiliki kode kebudayaan yang dalam bahasa berbeda terdapat pula dalam masyarakat lain. Persamaan pandangan hidup inilah yang dapat memperkaya khasanah local wisdom di nusantara ini karena dapat melahirkan makna-makna atau pandangan hidup/prinsip hidup suku sebagai suatu kesatuan bangsa yang melahirkan suatu pandangan mengglobal tentang pandangan hidup bangsa ini.

b. Hubungan Interhumanitas Orang Bali

Kehidupan masyarakat Bali yang didukung oleh adat istiadat yang kuat dalam hal hubungan antara warga yang satu dengan warga yang lain didasarkan atas asas moral yang telah melembaga dalam diri individu. Asas dasar dalam pandangan masyarakat Bali yaitu : *“Tat Twam Asi”*. Tat: Itu (ia), Twam : Kamu, Asi : Adalah. Jadi Tat Twam Asi artinya Saya adalah Kamu dan segala makhluk adalah sama, juga berarti menolong orang lain berarti menolong diri sendiri, dan menyakiti orang lain berarti menyakiti diri sendiri. Ini postulat dasar yang pada akhirnya melandasi sistem kebudayaan sebagaimana tercermin dalam pernik-pernik tradisinya.

Istilah Tat Twam Asi mengandung arti kesetaraan kedudukan manusia, yang terkandung di dalamnya suatu prinsip dasar kesusilaan yang selalu dikembangkan sebagai personifikasi sifat-sifat kebijaksanaan, kebajikan, keluhuran dan lain-lain sifat keutamaan yang menjadi sistem kode dalam pergaulan hidup antar sesama

mahluk. Secara operasional prinsip dasar *Tat Twam Asi* ini dalam kehidupan adat Bali di beri pengertian ke dalam asas-asas sebagai berikut :

1. Asas Suka Duka (artinya dalam suka dan duka dirasakan bersama-sama)
2. Asas Paras Paros (artinya orang lain adalah bagian dari diri sendiri dan diri sendiri adalah bagian dari orang lain).
3. Asas Sulunglung Sabayantaka (artinya baik buruk, mati hidup ditanggung bersama).
4. Asas Saling Asih, Saling Asuh, (artinya saling menyayangi/mencintai, saling memberi tahu/mengoreksi, saling membantu/tolong menolong antar sesama hidup). Jadi pada dasarnya keempat asas tersebut yang merupakan perwujudan dari prinsip dasar *Tat Twam Asi* ini mengajarkan kepada kita hendaklah selalu hidup “Rukun” dan “Damai” mengembangkan sikap “Tenggang Rasa” serta setiap saat “Mawas Diri”.

Prinsip tersebut teraplikasi dalam sistem hidup yang dianut masyarakat, dipatuhi tanpa pengawasan. Sejumlah kepustakaan di bidang hukum adat menyebut asas-asas tersebut di atas dengan sebutan asas kekeluargaan, yang maknanya bahwa satu sama lain di antara kita harus saling kasih mengasihi, saling memperhatikan dan saling tolong menolong dalam irama kerja sama yang harmonis seperti dalam kehidupan keluarga. Sebuah prinsip kesetaraan, atau sering diistilahkan dengan asas kebersamaan/komunal yang berarti dalam suka dan duka dirasakan bersama mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi dan mengembangkan suasana kegotong-royongan.

c. Hubungan Manusia Dengan Alam

1. Alam Nyata.

Paham subyektif terhadap alam dari masyarakat Bali sangat jelas sekali nampak dari konsepsi "Bhuana Agung dan Bhuana Alit". Konsepsi ini didasari oleh ide dasar yaitu "ide kesatuan", dimana manusia harus melakukan penyatuan terhadap alam secara serasi, selaras dan seimbang. Dari ide kesatuan ini muncullah kesadaran identifikasi terhadap alam. Manusia secara hakiki adalah identik dengan alam. Dengan demikian manusia itu adalah alam juga. Maka jadilah alam semesta disebutnya sebagai "Bhuana Agung" (makrokosmos), dan diri manusia sendiri disebutnya sebagai "Bhuana Alit" (mikrokosmos). Penentuan kedudukan ini selanjutnya mempengaruhi cara manusia membangun relasi terhadap alam, agar suasana harmonis alam-manusia tetap terjaga.

Apabila hubungan antara makrokosmos dengan mikrokosmos tidak harmonis akan menimbulkan ekses-ekses negatif terutama terasa di Bhuana Alit antara lain berupa sakit, gusar, perasaan tidak enak masyarakat tidak merasakan ketentraman dan lain-lainnya. Itulah sebabnya manusia senantiasa menjaga keharmonisan kedua kosmos itu demi kesejahteraan dan kebahagiaan lahir bathin (I Gusti Gd Ardana dkk, 1981/1982 : 56). Secara eksplisit keadaan alam (Bhuana Agung) disebut memiliki tingkat yaitu : "Alam Atas" (Swah Loka), "Alam Tengah" (Bhuah Loka) dan "Alam Bawah" (Bhur Loka). Dan masing-masing alam tersebut mempunyai sifat, Swah Loka adalah "Utama", Bhuah Loka adalah "Madya", dan Bhur Loka adalah "Nista" (Lih. Fred. B. Eiseman, 1985:1). Stratifikasi ini mengkodekan pola terbangunnya relasi antara manusia dan pihak eksternalnya.

Pensifatan tersebut didasarkan pada susunan, bahwa Swah Loka adalah tempat para Dewa yang berada di atas (lebih utama) dari kehidupan manusia, Bhuah Loka adalah tempat manusia hidup, dan Bhur Loka adalah alamnya para makhluk rendah. Adanya tingkat-tingkat kekuatan eksternal manusia, akan menentukan bagaimana manusia bertingkah laku dan menjalin hubungan dengan pihak eksternal tersebut. Sebab manusia juga berkedudukan sebagai pusat (centrum) dari semua

tingkatan tersebut. Model berelasi antara tingkatan alam itu memunculkan sistem kode berupa pasangan antinomis seperti:

1. *Hutu-Teben*, yaitu hulu adalah kepala, utama dari teben adalah hilir, nista. Di Bali konsep hulu-teben ini digunakan untuk memberi kualitas pada arah, dan patokannya adalah Gunung dan Laut. Arah Gunung disebutnya "Keadya" (Kaja) atau utara yang merupakan hulu, dan arah laut disebut "Kelod/Kelod" atau selatan yang merupakan teben (Putra, tt : 30).

2. *Pradaksina-Prasawya*, yang artinya berputar ke kanan dan berputar ke kiri. Berputar ke kanan (*Pradaksina*) digunakan sebagai simbol upacara penyucian yang tertuju pada Swah Loka. Sedangkan berputar ke kiri (*prasawya*), dipakai simbol upacara peleburan atau pengembalian kepada Bhuta menuju Bhur Loka. Jadi Pradaksina nilainya utama dan prasawya nilainya nista.

3. *Kiwa-Tengen*, yang artinya kiri dan kanan. dalam dunia mistik Bali sering juga disebut "*Pengiwa-Penengen*" (*de kunst van de linkerhand de kunst van de rechterhand*) yang artinya ilmu kiri dan ilmu kanan. *Pengiwa* adalah ilmu hitam yang mengambil kekuatan dari alam Bhuta Kala, sehingga bernilai negatif (Bhur Loka) dan *Penengen* adalah ilmu putih yang lebih banyak untuk pengobatan (husada) yang menerima kekuatan dari alam kedewaan (Swah Loka), sehingga nilainya positif, menurut Hooykaas, (I Made Suasthawa, 1994 : 15)

Hulu-teben dan kiwa-tengen digunakan sebagai ukuran dalam menentukan arah, tempat, tata letak dalam adat membuat rumah, desa, tempat suci maupun dalam menempatkan seseorang dalam hubungan dengan "*sor singgih*" (tinggi rendahnya derajat/kedudukan seseorang). Tempat suci selalu letaknya di Utara (Kaja) atau Timur, dan dalam menyusun atau meletakkan jajar pelinggih di pura-pura, dimana pelinggih utama berada di deretan sebelah kanan. Dalam "athiti puja" (penerimaan tamu) diusahakan para tamu yang lebih terhormat men-duduki tempat di sebelah kanan (Lih. I Made Ridjasa, 1977 : 9). Putaran ke kiri dan ke kanan dipergunakan

dalam rangkaian upacara "ngaben" (upacara kematian) dan "penglukatan" (upacara penyucian). Antinomi dan pemetaan baik-buruk dalam alam tersebut secara tidak langsung membuat demarkasi klasifikasi baik dan buruk, yang menciptakan adanya etika baik dan buruk di masyarakat. Sekaligus memandu bagaimana manusia harus bertindak dari pilihan 'yang baik' dan 'yang buruk'.

Disamping keadaan dan sifat alam tersebut di atas, alam pun punya situasi tertentu, dinamika, dan gerak alam sesuai dengan hukum-hukumnya. Matahari dapat bergeser ke utara (*uttarayana*) dan ke selatan (*daksinayana*) akibat perputaran atau rotasi bumi, sebagaimana dijelaskan oleh ilmu alam. Ada musim panas, hujan, bulan dapat bersinar penuh (Purnama) dan bulan mati atau gelap (Them) ditambah pula pergeseran planet-planet dan bintang-bintang. Kesemuanya itu dapat mempengaruhi kehidupan manusia. Gerak atau perputaran Alam Semesta (Bhuana Agung) dituangkan ke dalam lukisan Swastika. Prinsip manusia sebagai centrum menyebabkan adanya sistem komunikasi hubungan antara gejala alam dan manusia.

Lambang Swastika adalah hasil kreasi yang memberi inspirasi hidup yang mengakui kebesaran Ida Hyang Widhi Wasa dimana manusia beserta sekalian makhluk hidup mempunyai keserasian menyesuaikan hidupnya dengan hukum alam atau cakra pranawa (I Gusti Agung Oka, 1968 : 15). Contoh konkrit dapat kita lihat serasinya hubungan manusia dengan gerak alam adalah sistem tanda (peraturan denah) pembuatan rumah menetap umat Hindu di Bali mempunyai pola Swastika dengan gedong di Utara, Bale Dangin di Timur, Bale Dauh di Barat, yang masing-masing mempunyai bentuk ukuran dan Hama-Hama tertentu menurut asta kosali sedangkan di selatan adalah Paon (dapur).

Demikian juga "Padewasan" atau "Wariga Derrasa" yang merupakan pedoman atau patokan-patokan dengan memakai perhitungan-perhitungan yang didasarkan pada baik buruknya waktu (*ala ayuning dewasa*). Baik buruknya waktu ini adalah bertitik tolak dari situasi-situasi atau gerak alam yang diperlihatkan oleh

Bhuana Agung, termasuk pula perputaran siklus waktu, hari, bulan dan seterusnya.

Produk operasional dan taktis dari sistem tersebut adalah munculnya tradisi perhitungan *padewasan* untuk menentukan kapan saat sebaiknya kawin, membuat bangunan, menanam padi, turun ke laut dan sebagainya. Melalui pedoman ini setiap orang bertindak sesuai dengan perencanaan dan tidak semena-mena terhadap alam, sehingga terjaga keharmonisan hubungan manusia dengan alam dan tetap terjaga kelestariannya. Ketidaksemena-an ini merupakan rangkaian kode penghormatan kesamaan perlakuan dari ide dasar 'saya adalah kamu', dalam hal ini alam adalah 'kamu' yang saling pengaruh mempengaruhi dengan saya sebagai centrum. Sebagai contoh dalam wariga dewasa ditentukan "ingkel" (larangan) yaitu: *Ingkel Wong*, adalah saat tidak baik memulainya aktifitas ritual terhadap manusia; *Ingkel Sato*, adalah saat yang tidak baik untuk menangkap atau menyembelih hewan; *Ingkel Mina*, adalah waktu yang tidak baik untuk menangkap atau mencari ikan; *Ingkel Manuk*, adalah saat yang dilarang untuk segala kegiatan yang berkaitan dengan unggas; *Ingkel Taru*, yaitu saat yang tidak bagus untuk menebang jenis pepohonan; *Ingkel Kuku*, adalah waktu yang tidak dibenarkan untuk menebang tanam-tanaman yang beruas. Menurut I Wayan Koti Cantika, (I Made Suasthawa, 1994 : 16) dengan mengikuti petunjuk Padewasan ini manusia tetap menjalin hubungan secara lestari kepada lingkungan alam sekitarnya yang pada akhirnya akan bermuara pada kesejahteraan dan kedamaian kehidupan manusia beserta sekalian makhluk lainnya.

Dalam kaitannya dengan Padewasan, sangat tepat sekali dengan apa yang ditulis oleh IBG Agastia sbb : "...betapapun juga kita yang hidup di Bumi ini yang secara mitologis disebut sebagai salah satu "*Telor Brahman*" (Brahmanda) ini, tidak dapat lepas dari pengaruh Surya dan Candra (bulan) yang adalah telor-telor Brahman yang lain, tidak dapat lepas dari siang dan malam. Dan seluruh alam semesta adalah sebuah kesatuan sistem (IBG Agastia, 1988 : IV). Memang sesungguhnya demikianlah bahwa manusia akan sangat ter-gantung dari kehidupan makhluk lainnya dan alam yang mengitarinya, sehingga setiap manusia berkewajiban untuk tetap

menjaga keseimbangan kosmis sebagaimana yang telah tertuang dalam asas hukum adat Bali khususnya.

2. Alam Tidak Nyata/Alam Gaib

Dalam hubungan dengan alam gaib, masyarakat Bali mengenal istilah "*Sekala Niskala*" atau "nyata tidak nyata". istilah "*Sekala*" mempunyai arti berwujud dalam ruang dan waktu, yang dalam bahasa ilmu pengetahuan menempati ruang dan waktu. Sedangkan "Niskala" artinya hakekat yang tak bisa dikatakan, tidak bisa diucapkan, tidak bisa dinamakan, tidak bisa digambarkan dan sebagainya (Lih. Cede Pudja, 1979 :18). Kekuatan-kekuatan yang tidak nampak, makhluk-makhluk halus, "semua itu menempati alam niskala. Termasuk pula dalam pengertian niskala ini adalah para Dewa/Tuhan sebagai unsur niskala yang tingkatannya di atas manusia. Konsepsi *Sekala-Niskala* ini merupakan refleksi dari penghayatan dua sifat alam yang satu sama lain berbeda. Dalam masyarakat Bali populer dengan sebutan "*Rwa Bineda*" atau dua hal yang berbeda, yaitu Siang-malam, panas-dingin, baik-buruk, ada-tidak ada, nyata-tidak nyata, laki-perempuan, bawah-atas dan seterusnya. Sistem oposisi biner dalam aplikasi tradisi ini tetap mengkodekan baik-buruk dan pada akhirnya memandu pada bagaimana perilaku masyarakat Bali secara ideal.

Bagi orang Bali perbedaan yang berpolakan "*Rwa Bineda*" ini tidak harus dipertentangkan melainkan diharmoniskan. Sehingga kata harmonis dapat mengandung arti: kesatuan dalam perbedaan, perbedaan dalam kesatuan, dan aktifitasnya dapat berupa (secara pokok): (i) Diserasikan: kesatuan pola, bentuk atau struktur, (ii) diselaraskan: kesatuan gerak atau proses; (iii) diseimbangkan: mengusahakan persesuaian, perimbangan diantara hal-hal yang tidak sepadan. Sekarang dapatlah diringkaskan bahwa bentuk-bentuk upacara adat agama yang merupakan kelanjutan dan penerapan Samskara atau "*Sa-ngaskara*" menurut Agama Hindu akan berperan atau berfungsi dalam tiga manfaat. *Pertama*, untuk menghilangkan atau melenyapkan pengaruh-pengaruh negatif dari alam gaib seperti

roh-roh halus, yang disebut Bhuta Kala, Paisaca, dan roh-roh jahat lainnya. *Kedua*, untuk menarik atau meminta agar pengaruh-pengaruh yang baik yang berasal dari Tuhan dan para Dewa datang meraga sukma ke dalam tubuh permohonnya. *Ketiga*, untuk menunjukkan rasa terima kasih kepada-Nya atas segala rahmat yang telah dianugerahkan (Lih. Jugs Gede Pudja, 1977 : 40-43).

"*Tetabuhan*" adalah taburan zat cair yang dapat berupa: tuak, arak, *berem*, air dan darah. (Lih. juga Proyek Bantuan Kegiatan Keagamaan/Transmigran Dan Pura Luar Bali, 1975 : 12-13). *Tetabuhan* berupa darah diambil dari binatang korban seperti ayam, itik, angsa, babi, anjing, kambing, sapi, kerbau dan lainnya yang disesuaikan menurut jenis serta jenjang caru yang dipergunakan dalam upacara. *Tetabuhan* mempunyai makna usaha atau tindakan menyeimbangkan gerak makrokosmos dengan gerak mikrokosmos. Unsur-unsur zat cair seperti air tuak, arak, *berem* adalah zat-zat cair yang terdapat di Bhuana Agung. Darah adalah zat cair yang terdapat di tubuh binatang dan manusia. Sehingga manusia tidak menaburkan darahnya sendiri untuk korban atau *yadnya*, akan tetapi dapat mewakilinya kepada darah binatang. Pemilihan simbol darah, air tuak, arak dan seterusnya tidak dilakukan secara acak, melainkan memiliki karakter dan pertimbangan komunikatif (tradisi) dengan ide-ide dasar sistem kosmogoni orang Bali.

Dengan demikian menyembelih hewan/binatang dalam upacara Bhuta *Yadnya*/Mecaru merupakan operasionalitas semiotika dari tindakan simbolis penundukan dan penguasaan kepada kecenderungan-kecenderungan nafsu hewan yang terdapat dalam diri manusia (Ketut Ginarsa, 1979:19). Untuk pelaksanaan taburan darah (tabuh rah), yang secara simbolis berarti mencari persesuaian unsur antara Bhuana Agung dengan Bhuana Alit. Pemilihan sistem simbol itu berhubungan dengan stratifikasi alam-manusia, seperti penentuan simbol darah merupakan unsur yang dominan dalam diri manusia dan air adalah unsur yang dominan di bumi (Bhuana Agung) dan taburan darah merupakan simbol penyesuaian untuk mencapai keharmonisan (Lih. Ida Bagus Putu Purwita, 1978:18). Sebagai pengganti manusia,

ini disimboliskan melalui "Sengkwi wong-wongan" yaitu daun kelapa yang dianyam sebagai gambar kerangka manusia, yang dipergunakan sebagai alas dari *banten caru* itu. Di atas sengkwi inilah ditaruh banten caru dengan binatang yang dijadikan korban.

Sistem kode itu tidak berdiri mandiri, binatang yang dijadikan korban misalnya, memiliki sistem tanda yang lebih konkrit (kriteria) seperti: binatang piaraan, karena binatang piaraan sudah menjadi anggota keluarga manusia. Penggunaan binatang yang bukan piaraan adalah tanda bukti kesungguhan manusia untuk mempersembahkan korban. Binatang tersebut diusahakan yang masih muda-muda dalam arti belum beranak atau belum bertelur (Puts, Et : 52-53). Ada unsur Banten yang disebut "Gayah" pada pelaksanaan *caru*, yaitu yang terdiri dari daging hewan dan tumbuh-tumbuhan, serta dipasang terpancang pada alas dari buah kelapa atau kepala hewan yang disembelih, lalu di atasnya dikerubuni dengan "jejaringan" (selaput tipis dari perut hewan). Daging-daging hewan ini ditusuk seperti sate yang berbentuk bagai senjata Dewa Nawasanga, yaitu senjata Dewa-dewa yang ada pada perjuru mata angin. *Gayah* inilah menurut Ketut Ginarsa merupakan lambang (simbolis), yang mempunyai makna untuk menyelaraskan hubungan antara kekuatan suci Bhuana Agung dengan kekuatan suci Bhuana Alit sehingga tercapai hakekat keseimbangan (Ketut Ginarsa, 1979:20). Detail ritual ini tidak arbitrer tetapi merujuk pada sistem kode tertentu yang dianut masyarakat Bali dari sistem kode yang lebih besar. Yaitu suatu kode keseimbangan Bhuana Agung dengan Bhuana Alit, yang terverifikasi (akan nyata) melalui ucapan/Mantram sewaktu menuangkan tetabuhan yaitu: > *Om ebek Segara, ebek Danu, ebek Banyu Pramanah ing ngulun.*> Artinya: Ya Tuhan, penuh Lautan, penuh Danau, penuh pula ukuran air dalam diri hamba. Keyakinan masyarakat Bali terhadap alam niskala demikian kuatnya, terbukti dengan adanya tradisi "metenung", yaitu minta petunjuk dan mencari tahu dari kekuatan gaib alam niskala.

Ada beberapa jenis metenung :*pertama, Mepewacakan*, adalah metenung untuk bayi setelah berumur 42 hari. *Kedua* Nyanjan, adalah metenung untuk memilih dan menentukan seseorang untuk menjadi atau memegang jabatan tertentu seperti, Pemangku Kelihan/Kelian dan lain-lain. (catatan : dalam memilih Kelian atau Pemangku di Bali dikenal beberapa cara yaitu : nyanjan (metenung) nyerod (keturunan), nyane (melempar dengan cane, siapa yang kena ia dipilih), milih (dipilih). *Ketiga*, Nyemega, adalah metenung yang dipergunakan untuk upacan Ngaben. *Keempat, Nunas Taos*, adalah metenung dalam peristiwa-peristiwa seperti sakit kehilangan dan sebagainya.

d. Hubungan Manusia Dengan Mahluk Gaib

Dalam pandangan adat Bali hubungan manusia dengan Sang Pencipta dikonsepsikan sebagai "Kaula" (yang dikuasai) dan "Gusti" (Yang Menguasai). Hubungan kaula dan Gusti ini melahirkan paham "Tuhan sebagai Sang Sangkan Paraning Dumadi" atau Tuhan sebagai asal dan tujuan, hidup manusia. Menyadari dirinya sebagai hamba atau yang dikuasai, pada akhirnya kesadaran seperti ini, mewujudkan Asas Berbhakti atau Bhakti atau dapat pula dikatakan asas bhakti ini merupakan cerminan dari perasaan dalam diri yang menyadari sepenuhnya bahwa dirinya hanya sebagai suatu kecil saja yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar sebagai hasil ciptaan Yang Maha Kuasa.

Asas bhakti menumbuhkan loyalitas untuk mengabdikan. Sesuai dengan keyakinan masyarakat Bali, bahwa rasa bhakti diwujudkan dalam bentuk Yadnya atau persembahan yang ditujukan kepada Sang Hyang Widhi ((I Made Suasthawa, 1994 : 9). Hampir setiap kegiatan terlebih-lebih dalam pelaksanaan adat didahului atau disertai upacara agama, sebagai manifestasi rasa keagamaan dan tanda ingat selalu pada Ida Sang Hyang Widhi. Demikianlah seorang penari tidak lupa mohon *pasupati*, seorang petani tak lupa membuat *pengaci* sebelum dan sesudah menanam padi, pedagang di pasar selalu menghaturkan *canangsari* di pura Melanting sewaktu

berdagang. Demikian juga adat memakai *Cane* (yaitu, suatu sesajen selaku sarana keagamaan yang digunakan dalam suatu rapat atau *sangkepan*) yang bermakna mohon restu dan sukses jalannya rapat yang ditujukan kepada Tuhan dalam manifestasinya sebagai "*Bhagawan Panyarikan*". Semua itu adalah sistem kode tentang relasi manusia dan superbeing yang menjadi modus keselamatan kolektif dari kuasa adimanusia (survival transendent). Dan diekspresi melalui sistem yang lebih operasional dalam hubungan manusia dengan benda-benda di sekitarnya.

Pada Buku Pemda Tk. I Bali dijelaskan bahwa suatu pekerjaan yang bermakna "pembangunan" seperti pembuatan rumah, jalan, candi pemerajan dan sebagainya sudah selesai maka akan diikuti dengan rangkaian upacara adat agama "*diplaspas*" dan "*diurip*" (disucikan dan dihidupkan). Setiap bangunan dan juga barang-barang berharga lainnya seperti mobil, motor, dan sebagainya dianggap sebagai suatu makhluk yang hidup. Dengan kata lain benda-benda tersebut di atas agar supaya memiliki kekuatan untuk menjaga keselamatan dan ketentraman rohani pemiliknya, maka perlu diberi kekuatan, energi (prana). Kekuatan atau prana ini lahir dari persatuan antara Atman dengan Badan (pada manusia) atau antara Paramatman dengan Dunia (pada alam semesta). Dengan upacara *diplaspas* dan *diurip* dimaksudkan sebagai suatu upacara untuk memohon prana kehadapan Tuhan sebagai Paramatman, sehingga barang-barang dan benda-benda yang *diplaspas* maka secara religius akan dianggap hidup secara rohaniah religius pula (I Made Suasthawa, 1994 : 11).

Makna simbolisasi dari upacara tersebut dapat diamati melalui lambang-lambang yang terdapat dalam *banten* atau sajen. Sebagai contoh dapat dilihat dari susunan tanda dan simbol yang dipakai dalam rangkaian *banten* pengurip-urip untuk bangunan rumah misalnya :-gambar "*Acintya*" pada "*ulap-ulap*" (yaitu secarik kain putih yang digantungkan pada kolong atap rumah) adalah melambangkan Tuhan telah memberi kekuatan prana. Gambar *Acintya* adalah lambang "*Atmaraksa*" (jiwa telah menyatu). Gambar bunga padma (teratai) adalah lambang kesucian. Bentuk bunga

temu yang terdapat pada "orti" (yaitu bunga-bunga yang terbuat dari daun lontar) melambangkan bertemunya bangunan itu dengan kekuatan hidup (prang). Sistem tersebut merupakan penegasan tanda bahwa bangunan itu telah mendapat restu dari Ida Sang Hyang Widhi, maka pada tiang atau tembok akan digoreskan darah ayam (warna merah), arang (warna hitam) dan kapur (warna putih) yang masing-masing melambangkan Dewa Brahma, Dewa Wisnu dan Dewa Siwa, yang merupakan manifestasi Tuhan sebagai Pencipta, Pemelihara dan Pengembali ke asal.

e. Penutup

Dalam menentukan status (kedudukan) seseorang dalam masyarakat adat Bali, juga diukur dari adanya upacara yang tertuju pada Tuhan, misalnya upacara "mewinten" (yaitu upacara penyucian Pemangku, Dalang, Tukang Banten dan sebagainya), "pawiwahan" (upacara perkawinan), Ngraja Singa dan Ngraja sewala (upacara bagi laki-laki dan wanita yang telah menginjak dewasa). Melalui upacara keagamaan seperti ini, maka oleh masyarakat Bali diakui syah menurut adat (hukum adat). Dan ini akan dipakai landasan untuk menetapkan tugas dan kewajiban termasuk pula leluputannya (perkecualiannya) dalam bermasyarakat (misalnya "mebanjar dan medesa") yang diwujudkan lewat tingkat ayahnya (beban kewajibannya kepada Desa).

Proses upacaranya, perbuatan-perbuatan sebagaimana tersebut di depan supaya dapat pengakuan lewat hukum adat dan hukum agama, harus memenuhi persyaratan Tri Upasaksi (tiga kesaksian) yaitu: *Bhuta Saksi*, bersaksi pada para "Bhutakala" yang dilambangkan dengan banten yang diletakkan dibawah. *Manusa Saksi*, bersaksi masyarakat dimana kepala adat dan pemerintah sebagai wakilnya. *Dewa Saksi*, bersaksi Tuhan yang dilambangkan dengan sajen yang diaturnya ke Surya dan Mrajan.

Menurut I Gusti Ketut Kaler (I Made Suasthawa, 1994 : 11), mengatakan bahwa Pelaksanaan Tri Upasaksi dalam upacara pewiwahan walaupun sajen-nya

mungkin sangat minim misalnya : sekedar "biokaon angiu" (sajen untuk Bhuta Saksi) wakil Bhur Loka (alam bawah), disaksikan oleh Prajuru Desa (manusa Saksi), wakil Bhuah Loka (alam Tengah/manusia), sekedar sebuah Pras Daksina'Suci di Surya dan Mrajan (Dewa Saksi), wakil Swah Loka (alam atas, alam Dewa-Dewi/Tuhan).Tentu raja Sajen Ayaban Sesayut selaku tanda "Panunggalan pribadi yang bersangkutan" merupakan tambahan yang perlu diadakan. Masyarakat bali menunjukkan sebuah penerapan sistem simbol yang sangat operasional dan living sebagai pengatur kelangsungan hidup kelompok.

DAFTAR PUSTAKA

I Made Suasthawa Dharmayudha dan I Wayan Koti Cantika. 1994. Filsafat Adat Bali; Upada Sastra. Bali

I Gusti Ketut Keler. 1983. Butir-butir Tercecer Tentang Adat Bali; Bali Agung. Denpasar-Bali.