

DINAMIKA

Masyarakat dan Kebudayaan

BALI

I GDE PITANA, Editor

Ketut Nehen
Ketut Sudhana Astika
Nyoman Naya Sujana
I.B. Yudha Triguna
I Gde Pitana
Ketut Ardhana

Dengan Epilog I Gusti Ngurah Bagus

Penerbit
BP

KAAN
Triguna
85 1

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

DINAMIKA masyarakat dan kebudayaan Bali : sebuah antologi/Ketut Nehen...[et al.]; Editor, I Gde Pitana. — Cet. 1. — Denpasar: Bali Post. 1994. xvi, 186 hlm.; 21 cm.

Termasuk bibliografi
ISBN 979-8496-06-X

1. Kebudayaan Bali 2. Masyarakat - Bali I. Nehen, Ketut
II. Pitana, I Gde

306.095 985 1

(sebuah Antologi)
I GDE PITANA, Editor

Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali
I Gde Pitana, Editor

Epilog: I Gusti Ngurah Bagus

No. 08/1994

Desain Kulit: Gede Werdhiastra Suputra

Penerbit: BP

Jl. Kepundung 67 A Denpasar 80232

Telepon: 238582-238239-225764-225765 Fax: 227418

Cetakan Pertama: Oktober 1994

Percetakan Offset BP - Denpasar

Prakata Editor

Buku ini kupersembahkan kepada
istriku tercinta,

Ni Putu G. Gayatri

dan anak-anakku tersayang,

Dyah Sastri Pitanatri

Uttari Pitanatri

Brahmani Pitanatri

Pergeseran dalam Pelaksanaan Agama: Menuju Tattwa

Ida Bagus Gde Yudha Triguna

Pendahuluan

AGAMA Hindu memiliki tiga kerangka dasar, yaitu (1) Tattwa (2) Susila, dan, (3) Upacara. Secara sistemik ketiganya merupakan satu kesatuan yang saling memberi fungsi atas sistem agama secara keseluruhan. Seluruh rangkaian ritus dalam agama Hindu pada dasarnya dilandasi oleh susila agama. Demikian pula pelaksanaan susila didasarkan pada tattwa agama, sehingga secara silogismus pelaksanaan ritus agama tidak terlepas dari tatanan tattwa. Apabila satu di antara dasar agama itu diabaikan, maka secara logis akan terjadi ketidakseimbangan pada sistem agama itu. Oleh karenanya, menyeimbangkan perhatian dan komitmen terhadap ketiganya secara proporsional menurut kondisi ruang dan waktu di mana sistem agama tersebut berkembang menjadi amat penting.

Agama Hindu yang berkembang di Bali, pada kenyataannya lebih diwarnai dengan pelaksanaan agama melalui jalan *bhakti* dan *kharma*, sehingga dalam realitasnya lebih menekankan pada bentuk ritus dan simbolik dibandingkan dengan pemahaman atas pengetahuan dan filsafat

agama. Kondisi seperti ini menyebabkan agama Hindu oleh banyak pihak dipandang sebagai agama yang lebih menekankan pada bentuk ekspresif dibandingkan dengan agama dalam makna pengetahuan atau tattwa. Bentuk-bentuk ekspresif terutama tampak dari rangkaian upacara dalam "stages along the life cycle" maupun upacara-upacara agama yang diperuntukkan bagi kepentingan pemujaan dunia bawah maupun atas.

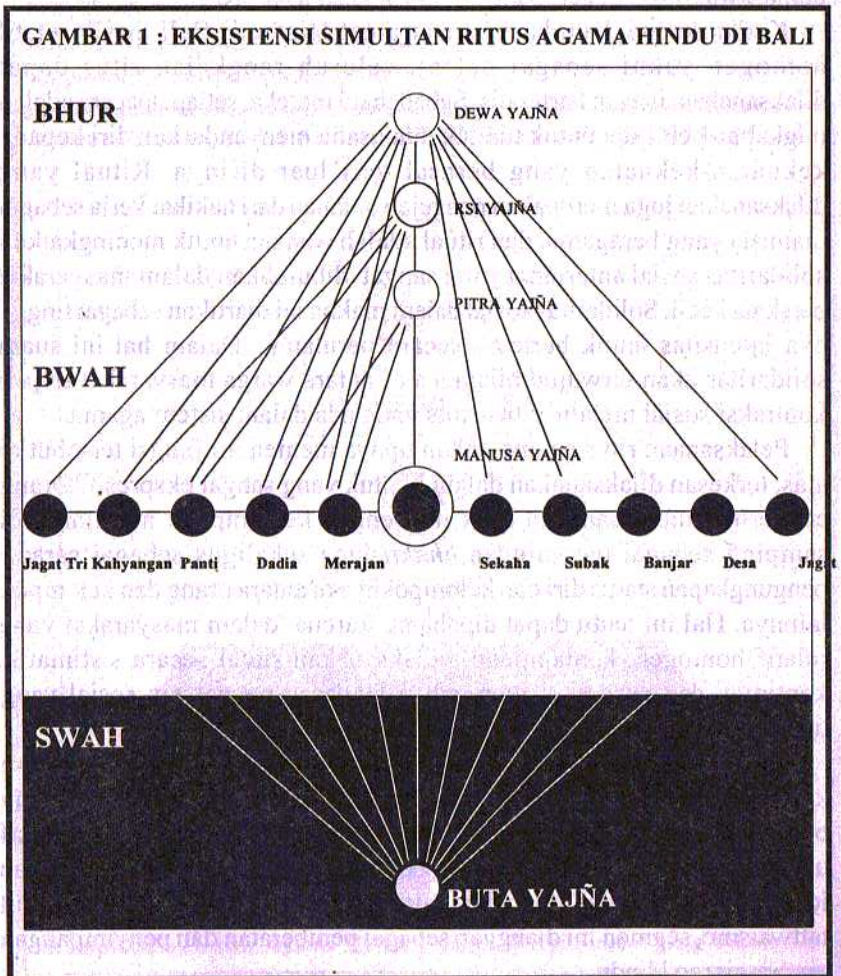
Pelaksanaan agama yang lebih menekankan pada bentuk ekspresif, dalam kurun waktu dua dasa warsa terakhir dianggap 'memberatkan' oleh sementara pihak. Sebabnya, pertama, bentuk pelaksanaan agama seperti itu dianggap terlalu membebani umat yang telah mengalami multi-peran bersamaan dengan semakin terjadinya diferensiasi sosial dalam kehidupan mereka. Kedua, agama seperti itu secara sosiologis dianggap kurang sesuai dengan kondisi dan ciri kehidupan manusia abad 20 dan 21 yang lebih dicirikan dengan spesialisasi dan multiplikasi. Ketiga, bentuk ekspresif hanya menonjolkan bagian luar dari tatanan agama, sehingga agama yang mempolakan aktivitas seperti ini cenderung dianggap kering dari ajaran-ajaran yang bersifat konstruktif. Atas dasar itu, tulisan ini hendak mencermati dua hal pokok, yaitu (1) bagaimana pelaksanaan ritualisme dalam agama Hindu di Bali; dan (2) bagaimana hal itu ditanggapi oleh kelompok pembaharu.

Ritualisme di Bali

MENGGAMBARKAN rangkaian ritus agama Hindu secara sistemik dengan jelas amatlah sulit. Walaupun demikian, secara sederhana rangkaian ritus agama Hindu di Bali pada dasarnya dapat dilihat secara vertikal maupun horizontal. Secara vertikal seluruh ritus dalam agama Hindu di Bali selalu dikaitkan dengan ritus untuk kepentingan alam Bawah (alam Buta), alam Tengah (alam Manusia), dan alam Atas (alam Dewa). Sedangkan secara horizontal keanekaragaman ritus dalam agama Hindu di Bali dapat dipahami dari ritus tingkat keluarga terutama dalam kaitannya dengan ritus *stages along the life cycle*, ritus-ritus yang diaktifkan dalam kaitannya dengan kehidupan klen kecil maupun klen besar. Ritus-ritus itu semakin kompleks apabila dikaitkan dengan keberadaan institusi *seka, subak, banjar, desa, dan jagat*. Perpaduan

antara dimensi vertikal dan horizontal tersebut menghasilkan titik-titik yang menunjukkan begitu kayanya agama Hindu di Bali dengan ritus-ritus yang pada dasarnya difungsikan untuk kepentingan yadnya atau pengorbanan suci. Gambar 1 dalam tulisan ini mencoba memberikan ilustrasi akan kondisi ritualisme secara sistemik.

Pada gambar 1 terlihat bahwa ego (baca: umat Hindu di Bali) berada pada sentral dari kompleksitas ritus, baik yang dilaksanakan oleh



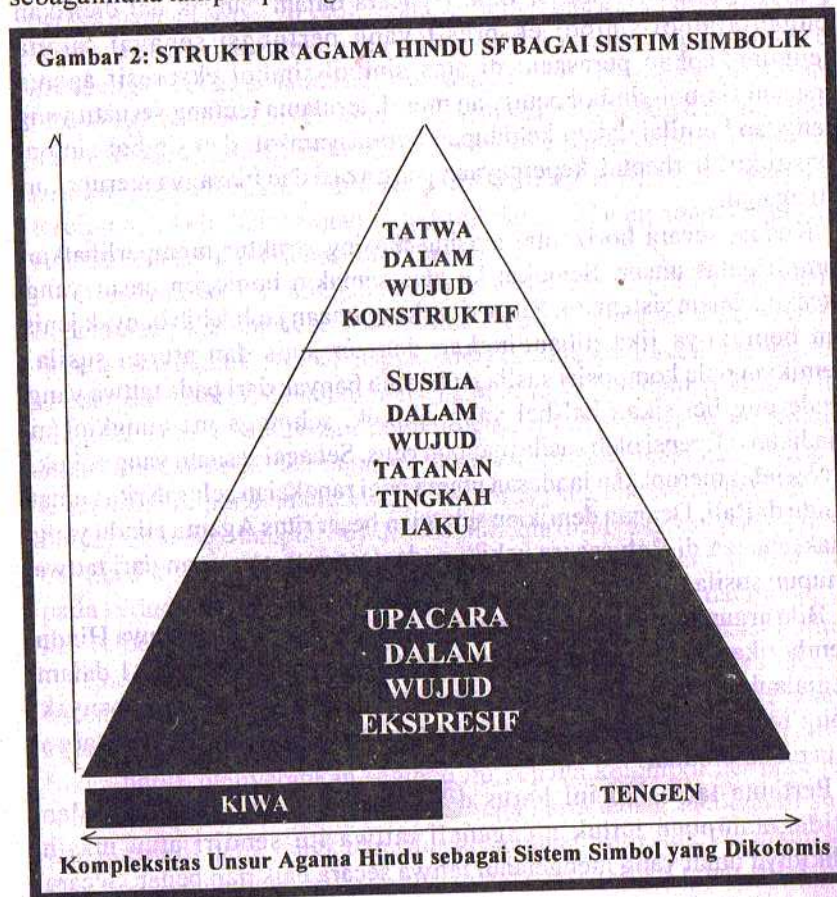
pertalian darah maupun pertalian karena institusi sosial. Kedudukannya yang sentral, di samping memungkinkan merancang berbagai bentuk dan keragaman ritus agar sesuai dengan tuntutan dan kebutuhannya pada saat tertentu, juga secara tidak disadari ritus-ritus tersebut mengikat dirinya dalam batas-batas yang tidak jelas, tetapi sangat disadari. 'Pengekangan' itu masih ditambah dengan berbagai ritus yang diaktifkan oleh umat berdasarkan pada tradisi, dengan ketidakjelasan sumber etika dan tattwa.

Ketika kedudukan dan peranan umat Hindu di Bali masih relatif homogen yakni sebagai petani, seluruh rangkaian ritus dapat dilaksanakan dengan harmonis. Sebab, bagi mereka, setiap upacara adalah ungkapan perasaan untuk tunduk dan usaha menyandarkan diri kepada kekuatan-kekuatan yang berasal dari luar dirinya. Ritual yang dilaksanakan juga merupakan pengejawantahan dari hakikat kerja sebagai manusia yang beragama, dan ritual adalah wahana untuk meningkatkan solidaritas sosial antarumat yang sangat dibutuhkan dalam masyarakat berskala kecil. Solidaritas sosial dalam makna ini diartikan sebagai tingginya intensitas untuk bertemu secara berulang. Dalam hal ini suatu solidaritas akan terwujud bilamana di antara warga masyarakat terjadi kontraksi sosial melalui ritus-ritus yang ada dalam sistem agama.

Pelaksanaan ritus agama dalam upaya memenuhi fungsi tersebut di atas, terkesan dilaksanakan dalam bentuk yang sangat ekspresif. Orang cenderung melaksanakan ritus itu dengan kemampuan maksimal, di samping sebagai perwujudan *bhakti* juga sekaligus sebagai sarana pengungkapan status diri dan kelompoknya di antara orang dan kelompok lainnya. Hal ini tentu dapat dipahami, karena dalam masyarakat yang relatif homogen, kemampuan melaksanakan ritual secara sistematik, kontinyu, dan ekspresif, merupakan landasan pengakuan sosial yang utama.

Penekanan pada bentuk ritual yang ekspresif, acapkali membawa konsekuensi bahwa ada banyak tatanan tentang susila dan tattwa agama belum dan tidak diketahui secara umum. Bentuk-bentuk ekspresif upacara agama yang muncul, seringkali melebar sangat jauh dari tatanan idealistik yang bersumber dari tattwa, sehingga bagi para penganut tattwaisme, segmen ini dianggap sebagai pemberatan dan penyimpangan ajaran-ajaran Hindu.

Menurut hemat saya, kedua konsekuensi itu dapat dilihat secara lebih proporsional. Artinya, seluruh rangkaian ritus agama Hindu di Bali pada hakikatnya adalah refleksi dari susila dan tattwa yang berada pada struktur atasnya. Bentuk-bentuk ritus yang ekspresif bukan merupakan penyimpangan dari susila dan tattwa, melainkan sebagai bentuk pengkhususan, spesialisasi dan multiplikasi dari sistem susila dan tattwa yang relatif lebih global dan mengandung unsur-unsur universal. Pernyataan ini didasarkan pada asumsi bahwa sistem tattwa, susila, dan upacara dalam agama Hindu mengikuti struktur sistem simbolik sebagaimana tampak pada gambar 2.



Gambar 2 memperlihatkan beberapa hal penting. Pertama, garis dari bawah ke atas menunjukkan struktur kebudayaan dan agama sebagai sistem simbol dan ideasional, terstruktur mulai dari hal-hal yang konkrit dan ekspresif sampai dengan hal-hal yang bersifat esensi dengan cakupan yang universal. Dalam konteks ritus keagamaan Hindu, seluruh rangkaian ritus sebagai simultan dari dimensi vertikal maupun horizontal (gambar 1) merupakan dasar struktur dalam hal mana susila dan etika dibangun. Bentuk-bentuk ritus yang ada memperkaya bangunan susila dan tattwa. Sebaliknya tattwa dan susila memberi inspirasi bagi pelaksanaan berbagai ritus dalam kaitan dengan alam bawah, alam tengah, maupun alam atas ritus keagamaan Hindu di Bali. Upacara dalam banyak hal dicirikan dengan simbol-simbol ekspresif yang berfungsi sebagai sarana mengungkapkan perasaan; di atas simbol-simbol ekspresif agama tersusun simbol-simbol penilaian moral, terutama tentang sesuatu yang dianggap bernilai dalam kehidupan bermasyarakat; dan simbol-simbol konstruktif, berbentuk kepercayaan yang azasi dan biasanya merupakan inti agama.

Kedua, secara horizontal masing-masing struktur memperlihatkan kompleksitas unsur. Semakin ke atas semakin homogen unsur yang tercakup dalam sistem itu. Ritus-ritus keagamaan jauh lebih banyak jenis dan bentuknya jika dibandingkan dengan jenis dan aturan susila. Demikian pula komposisi susila jauh lebih banyak dari pada tattwa yang cenderung berisikan hal-hal yang pokok, sehingga memungkinkan dijadikan referensi oleh susila maupun ritus. Sebagai sesuatu yang pokok, tattwa jelas merupakan landasan utama bagi rangkaian seluruh ritus umat Hindu di Bali. Dengan demikian sebagian besar ritus Agama Hindu yang dilaksanakan di Bali secara hakiki pada dasarnya cerminan dari tattwa maupun susila.

Bila argumentasi ini bisa diterima, yang menunjukkan bahwa Hindu memberikan pemahaman tuntunan sistemik dan proporsional dalam menjalankan agama, maka persoalan selanjutnya, mengapa banyak orang mengatakan bahwa ritus agama Hindu di Bali lepas dari tattwa serta memberatkan?

Pertama-tama hal ini harus dilihat sebagai ketidaktahuan dan ketidakmampuan untuk mengenali tattwa itu sendiri atau masih sedikitnya umat yang mengetahui tattwa secara baik dan benar. Secara

diakronik, salah satu yang mengkondisikan ketidaktahuan ini adalah adanya tradisi untuk mempercayakan pelaksanaan ritus hanya kepada para pandita, atau apa yang disebut agama Pendeta. Kebiasaan umat hanya mengikuti perintah-perintah Pandita, secara tidak terasa telah membudayakan keterbelakangan struktural dalam upaya memahami berbagai makna yang terkandung dalam setiap ritus. Situasi monolog antara pandita dan umat, mendorong semakin jauhnya pemahaman umat terhadap tattwa maupun susila yang menjadi dasar dari pelaksanaan ritus keagamaan.

Situasi seperti ini tentu sangat relevan dan dapat dipahami pada awal perkembangan Hindu di Bali, terutama ketika sebagian besar masyarakat Hindu di Bali lebih mengutamakan tradisi merasakan, melihat, dan mendengar sebagai landasan mendekati diri dengan Tuhan serta belajar agama. Namun bersamaan dengan semakin baiknya tingkat melek huruf di kalangan umat Hindu, kebiasaan menyerahkan pemahaman agama hanya kepada Pandita tentu kurang arif. Oleh karenanya terciptanya keterbelakangan struktural dalam bidang agama seperti itu setidaknya dapat ditelusuri dari dua sisi.

Di satu pihak ada anggapan situasi tersebut tercipta karena adanya kepentingan kelompok tertentu untuk mempertahankan *status quo* atas 'kekuasaan agama'. Sebab dalam konteks Bali, kekuasaan ini memiliki arti sangat strategis dalam dimensi agama, sosial, maupun politis. Dalam dimensi agama, kekuasaan atas dimensi ini memberikan keleluasaan dalam menjalankan berbagai pelaksanaan ritus keagamaan, baik pada level lokal, regional maupun nasional; ritus yang diarahkan kepada alam *butha*, manusia, maupun dewa, sebagaimana diilustrasikan pada gambar 1a. Secara sosial, kekuasaan atas bidang ini menempatkan seseorang pada kedudukan berbeda dari orang lain; dan Sedangkan dalam banyak kasus, penguasaan atas bidang ini akan memperoleh implikasi politis.

Ketidaktahuan dan ketidakmampuan itu tidak sepenuhnya tercipta karena adanya usaha mempertahankan *status quo*, tetapi karena adanya keengganan umat untuk secara mandiri menggali dan mengenali tattwa. Sikap untuk menyerahkan segmen itu kepada kelompok tertentu jelas ikut menciptakan situasi keterbelakangan kita dalam mengenali susila dan tattwa di balik rangkaian ritus keagamaan yang ada. Acapkali pula dijumpai walaupun usaha-usaha mendalami tattwa telah dilakukan,

namun ketidaktahuan dan ketidakmampuan tetap berpihak padanya.

Diferensiasi kedudukan dan peranan yang dialami umat Hindu di Bali bersamaan dengan semakin baiknya status sosial, ekonomi, dan politik mereka, telah menggeser asumsi mereka tentang fungsi ritual keagamaan yang bersifat emosional, rekat, ekspresif, dan kontributif terhadap kepentingan-kepentingan sosial menjadi bentuk yang menghimpit. Secara implisit, kenyataan ini disebabkan karena keterbatasan manusia dalam menjalankan peran-peran yang semakin beraneka ragam. Dalam kondisi demikian, watak manusia yang "ingin gampang" menjadi semakin mononjol. Agama sedapat mungkin dipersamakan dengan materi matematika atau sejarah, yang dipelajari, diperdebatkan dengan terbuka di atas landasan rasio. Prinsip-prinsip pertukaranpun diberlakukan dalam hubungannya dengan menjalankan aktivitas agama. Menurut pandangan saya di atas, berdasarkan asumsi-asumsi tersebutlah isu gerakan rasionalisme agama berkembang di kalangan umat Hindu di Bali. Namun demikian, sebagai agama yang diharapkan kontekstual, Hindu semestinya membaca tanda-tanda jaman yang direfleksikan melalui keinginan-keinginan sebagian besar umatnya, bukan mencurigainya.

Gerakan Tattwaisme dan Dimensi Pergeseran

Gerakan Tattwaisme

Gerakan Tattwaisme diartikan sebagai adanya segmentasi umat yang menginginkan agar kegiatan pelaksanaan agama Hindu di Bali lebih didasarkan oleh aturan-aturan filsafat agama yang jelas dan baku. Dalam makna ini tersirat pula adanya kesempatan yang sama bagi setiap umat untuk mengetahui dan mendalami sistem agama. Implisit dalam pernyataan ini pula, adanya keinginan untuk menyederhanakan berbagai ritus keagamaan Hindu yang demikian kompleks, kepada ritus-ritus yang logik dan memokok.

Gerakan pembaharuan agama pada dasarnya dapat ditelusuri dari kelahiran perkumpulan *Suita Gama Tirta* pada tahun 1921 di Singaraja. Perkumpulan di bawah pimpinan I Gusti Putu Jelantik ini melakukan telaah agama lewat pembacaan lontar-lontar Bali. Setelah *Suita Gama*

Tirta tidak berfungsi lagi, maka lahirlah perkumpulan *Shanti* yang anggota-anggotanya kebanyakan berasal dari *seka jongkok*. Organisasi ini bergerak dalam bidang pendidikan dengan menyelenggarakan kursus-kursus agama. Dengan berbagai usaha, perkumpulan *Shanti* pada tahun 1923 berhasil mendirikan *Sekolah Perempuan Shanti* dengan memperoleh bantuan dari pemerintah. Perkumpulan ini kemudian menerbitkan berita berkala yang disebut *Shanti Adnyana*.

Seperti halnya perkumpulan *Suita Gama Tirta*, sekolah perempuan *Shanti* pun terdiri atas semua lapisan masyarakat. Kebanyakan anggota perkumpulan ini berprofesi sebagai pegawai dan guru, dan para pemuda yang haus terhadap isi ajaran-ajaran agama Hindu. Perkumpulan ini sekaligus dianggap sebagai perintis tradisi intelektual di kalangan orang Bali masa itu, yang umumnya sangat dicekoki oleh ungkapan *ajewera*, yaitu suatu pandangan yang menyatakan bahwa tidak sembarang orang dapat dan berhak mempelajari kitab-kitab Weda, sekaligus memberitahukannya kepada orang lain.

Derasnya usaha pembaharuan yang berkembang pada kedua organisasi itu menyebabkan perkumpulan *Santi* dan *Suita Gama Tirta* menjadi perkumpulan yang menampung dua visi yang berlainan. Di satu pihak, semakin menguatnya golongan yang menginginkan pembaharuan agama, terutama dalam kaitannya dengan masalah perbedaan kedudukan dan peranan antara *Triwangsa* dan *Jaba*, yang manifes pada berbagai ritus dan simbolisme keagamaan. Artinya, gerakan-gerakan "deritualisme" menyiratkan adanya gerakan-gerakan kewangsaan. Sementara itu, di pihak lain, semakin menguat pula golongan yang berusaha mempertahankan adat dan agama sebagaimana diwariskan oleh para leluhur.

Perbedaan visi itu semakin tajam, ketika I Gusti Cakratanaya, seorang pendukung fanatik tradisi Bali, mengambil alih kala warta *Santi Adnyana*, dengan mengganti namanya menjadi *Bali Adnyana*. Walaupun organisasi ini memiliki tujuan memajukan adat berdasarkan aturan *Agama* Hindu, akan tetapi, karena yang dijadikan isu dari gerakannya adalah memajukan adat, maka golongan ini memiliki kecenderungan untuk mempertahankan berbagai ritus dan simbolisme keagamaan Hindu.

Munculnya gerakan *Bali Adnyana*, merangsang segregasi golongan

lain, terbukti dengan munculnya gerakan *Surya Kanta* yang secara ringkas memiliki tujuan untuk memperbaiki dan melindungi nasib kaum *Jaba* serta mengubah adat yang bertentangan dengan kemajuan zaman. Dalam hubungan tujuan kedua, beberapa langkah penting telah dilakukan, misalnya melakukan efisiensi dalam pelaksanaan berbagai upacara keagamaan, terutama upacara *Ngaben*; melakukan *dharma wacana* kepada umat, yang tidak saja terbatas pada masalah agama, tetapi juga hal-hal yang secara lahiriah membantu meningkatkan taraf hidup umat, seperti koperasi.

Gerakan rasionalisme dan tattwaisme di kalangan golongan *Surya Kanta* memperoleh sambutan baik, terbukti dengan munculnya cabang-cabang perkumpulan *Surya Kanta* di Bajra Tabanan, Badung, Bangli, Gianyar, Jembrana, Karangasem, dan malahan sampai ke pulau Lombok.

Dikotomi antara *Bali Adnyana* dan *Surya Kanta*, setidaknya telah menumbuhkan kesadaran baru di kalangan umat ketika itu untuk mulai mempelajari, meninjau, dan menafsirkan kembali ritus-ritus keagamaan Hindu. Kesadaran terhadap keberadaan agama yang kontekstual telah merangsang organisasi lain pada masa-masa berikutnya, terutama pada masa sesudah tahun 1950an.

Usaha melakukan rasionalisasi dalam bidang ritual keagamaan juga dapat dijumpai pada gerakan Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi, melalui usaha yang dilakukan Gora Sirikan sebagaimana termuat dalam *Dutta Warga*. Usaha sejenis semakin meningkat bersamaan dengan lahirnya Surat Kabar Mingguan/Tabloid *Karya Bakti*. Selain itu sejumlah penerbit buku bermunculan seperti *Ganesha* di Bandung, *Upada Sastra*, *Dharma Naradha* dan *Manikgeni* dan beberapa penerbit lainnya. *PT Bali Post* pun belum puas hanya menerbitkan koran dan mingguan, tetapi kemudian mengembangkan usahanya dalam penerbitan buku-buku agama dan kebudayaan.

Polarisasi dalam usaha meningkatkan pengetahuan umat terhadap tattwa sebagaimana diisyaratkan dengan munculnya berbagai penerbitan agama, pada dasarnya tetap memperlihatkan konsistensi antara penerbitan yang lebih meminati pelestarian agama dan adat dan penerbitan yang lebih menginginkan terjadinya perubahan secara cepat dari ritualisme ke arah tattwaisme. Apa yang dilakukan oleh *Karya Bakti* dan *Upada Sastra* menurut hemat saya cenderung dikategorikan ke dalam golongan

pertama, sementara apa yang dilakukan oleh *Yayasan Dharma Naradha* maupun *Pustaka Manik Geni* misalnya secara jelas dikategorikan ke dalam golongan kedua yang lebih menginginkan percepatan perubahan dari ritualisme ke tattwaisme.

Polarisasi ini semakin kompleks, bilamana dicermati dari munculnya sejumlah kelompok studi agama, pesantian, maupun yayasan yang menaruh minat pada gerakan-gerakan pemurnian agama atau setidaknya usaha merasionalisasikan agama dalam batas-batas tattwa Hindu. Namun demikian, ada konsistensi di antara seluruh organisasi dan gerakan keagamaan itu, bahwa rasionalisme dalam Hindu menjadi isu penting, disebabkan pada kenyataan bahwa banyak manusia (Hindu) memiliki keterbatasan menyangga multiperan yang semakin berkembang.

Dimensi-Dimensi Pergeseran

RASIONALISME dalam Hindu tidak hanya dilakukan terbatas pada ritus dalam arti sempit, yakni upacara-upacara yang secara langsung berhubungan dengan pelaksanaan agama, tetapi juga segala bentuk ekspresif dari ritualisme dalam arti yang lebih luas, seperti kehidupan *kewangsaan*. Sehingga, secara diakronis dalam kurun waktu tujuh puluh tahun hal itu dapat diidentifikasi dari hal-hal yang bersifat perifer sampai pada hal-hal yang esensial atau terkait dengan tattwa.

Pertama, dari rentang waktu itu diperoleh temuan bahwa telah terjadi perubahan pemakaian simbol-simbol ekspresif, seperti pemakaian bahasa yang berstruktur; pembedaan perlakuan sosial dalam bidang perkawinan dan kematian; serta penggunaan simbol-simbol properti tempat tinggal.

Sebagaimana diketahui pengelompokan orang-orang atas dasar kelahiran secara berstruktur membawa konsekuensi pada sistem komunikasi antarpersonal yang berasal dari wangsa berbeda. Semakin jauh anggapan akan tinggi rendahnya wangsa, semakin tampak struktur kebahasaan yang digunakan ke dua belah pihak. Karena itu, orang dituntut harus tahu tentang kedudukan masing-masing, sehingga terhindar dari pelanggaran-pelanggaran yang mengakibatkan kecemaran (*leteh*). Konsep terakhir perlu dikemukakan, karena dalam masyarakat Bali tumbuh serta diaktifkan sekali konsepsi *rwa-bineda* yang mempertentangkan antara konsep kesucian (*suci, purity*) dan kecemaran (*leteh, pollution*).

Konsepsi tersebut juga terapkan dalam sopan santun berbahasa yang dalam bahasa Bali disebut *masor-singgih basa*, yaitu menggunakan tingkat-tingkat bicara sesuai dengan status seseorang dalam hierarki kasta. Dalam realitas ada pihak yang dituntut memakai bentuk hormat (halus) terhadap atau tentang pihak lain, dan sebaliknya ada pihak yang dianggap wajar apabila berbicara kasar terhadap atau tentang pihak lain.

Masa-masa sebelum tahun 1950-an, perbedaan penggunaan tingkat-tingkat bicara seperti ketentuan yang disebutkan di atas selalu menjadi hal yang ditekankan. Dewasa ini, bersamaan dengan semakin banyaknya anggota kasta bawah memperoleh kemajuan pendidikan, ekonomi, dan politik, tampak pula usaha golongan ini mengalihkan (*switch*) ke pemakaian bahasa itu kepada pemakaian bahasa Indonesia, hanya untuk menghindari tingkat-tingkat bicara yang sudah dianggapnya tidak sesuai dengan zaman. Bentuk hormat terutama aspek paradigmatisnya, khususnya menyangkut pemakaian kata ganti orang serta kata sapaan hormat, seperti 'Ratu' dalam pergaulan masa kini, kecuali sebutan untuk *sulinggih*, mulai ditinggalkan dan dialihkan dengan mengambil kata-kata netral dari bahasa Indonesia seperti 'Pak' untuk laki-laki dan 'Buk' untuk wanita. Dengan demikian, dewasa ini muncul kelaziman penggunaan bahasa halus media dan bahasa Indonesia secara silih berganti.

Perubahan serupa tidak hanya terjadi pada simbol ekspresif kebahasaan sebagai akibat struktur kedudukan yang berbeda, tetapi juga terjadi pada hal-hal yang berkaitan dengan perlakuan sosial, seperti adat jamuan makan, tata cara perkawinan, dan penggunaan simbol-simbol tempat tinggal. Seluruh bentuk simbol-simbol ekspresif pada dasarnya telah mengalami perubahan wujud. Bentuk-bentuk perkawinan besar dan penggunaan berbagai propertisnya tidak semata-mata menjadi monopoli golongan triwangsa sebagaimana yang terjadi pada masa lalu. Simbol-simbol ekspresif yang terkait dengan tempat pemujaan dan tempat tinggal juga mengalami hal yang sama. Bersamaan dengan semakin baiknya kondisi ekonomi masyarakat Hindu di Bali, semakin terasa adanya kebebasan untuk mewujudkan berbagai bentuk bangunan dan perlengkapannya, yang di masa lalu hanya dimiliki oleh golongan *triwangsa*.

Terjadinya perubahan-perubahan pada simbol ekspresif, disebabkan

karena simbol ini pada dasarnya hanyalah tatanan ekspresif bukan sebagai simbol-simbol yang secara jelas bersumber dari agama Hindu. Sebagai suatu simbol ekspresif, maka ada anggapan bahwa setiap anggota masyarakat dapat saja membangun dan mewujudkan berbagai simbol itu sepanjang yang bersangkutan mampu secara ekonomi. Itulah sebabnya bersamaan dengan munculnya kelas berdasarkan indikator ekonomi, sosial, dan politik, terutama pada golongan *jaba*, maka terjadi pula diferensiasi simbol-simbol ekspresif, sesuai dengan diferensiasi kedudukan yang semakin melebar.

Kedua, perubahan pada simbol-simbol kognitif pada dasarnya terlihat dengan mulai tergesernya *tradisi nyastra* (ngelmu: Jawa), *mabebasan* (membaca sambil menyanyikan ayat-ayat dan atau cerita-cerita yang bersumber dari berbagai kitab suci Hindu), dan *usada* (sistem pengobatan tradisional). Dilihat dari rentang waktu kajian, perubahan-perubahan ini terutama dirasakan dalam kurun waktu kedua, terutama ketika terjadi intensifikasi pendidikan Barat bagi sebagian besar umat Hindu di Bali. Namun demikian, dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir, terasa hal ini mulai mengalami siklus balik, terlihat dengan mulai intensifnya anggota masyarakat memperhatikan, mendalami simbol-simbol kognitif ini. Malahan ada kesan bahwa seseorang yang mampu menjalankan tradisi tersebut, dianggap memiliki kedudukan yang khusus dalam struktur masyarakat atau setidaknya pengetahuan yang bersumber dari simbol kognitif melegalisasi seseorang dalam kedudukannya.

Dalam kasus terakhir terlihat ada kontinuitas perubahan pada simbol-simbol kognitif, sehingga bentuk perubahannya menjadi melingkar. Malahan agak sulit mengenali apakah *mabebasan*, *nyastra*, dan *usada* tersebut sebagai unsur kebudayaan tradisional atau modern. Dalam kasus-kasus tertentu, dijumpai sistem pengobatan tradisional mulai diaktifkan. Tidak hanya dilakukan oleh institusi formal seperti Departemen Kesehatan, tetapi dilakukan juga oleh yayasan-yayasan swadana. Secara implisit, simbol-simbol kognitif masyarakat Hindu di Bali pada dasarnya masih dihargai sebagai bagian dari kebudayaannya.

Ketiga, dalam kaitannya dengan simbol penilaian moral, pada masyarakat Hindu di Bali dikenal konsepsi *luan* berhadapan dengan *teben*. *Luan* adalah arah dan tempat yang disucikan, sedangkan *teben* adalah arah dan tempat yang dianggap sebaliknya. Walaupun secara

kontinum keduanya dipisahkan secara tegas, tetapi secara filsafati keduanya senantiasa berpasangan, terutama sebagai sumber kekuatan atau *bayu*.

Dalam masyarakat Bali kontemporer sekalipun, masih tetap berperilaku atas tatanan simbol penilaian moral ini. Sesuatu yang dianggap suci senantiasa akan dijaga agar tidak tercemar dengan hal-hal yang bersifat profan. Konsepsi ini tidak semata-mata berlaku pada orang-orang desa, dalam hal mana seringkali diidentifikasi sebagai masyarakat tradisional tetapi juga bagi masyarakat Hindu yang telah bertahun-tahun berada dalam lingkungan sosial-budaya lain. Ember tempat cucian harus dipisahkan dengan ember untuk keperluan mandi dan menampung air minum; pakaian dalam wanita dan laki-laki semestinya dijemur pada urutan paling bawah dibandingkan dengan kemeja; sedangkan kemeja dijemur di atas celana dan atau sarung.

Struktur seperti itu semakin jelas, bila dilihat struktur pola menetap masyarakat Hindu di Bali. Bangunan-bangunan suci tempat pemujaan selalu ditempatkan pada arah Utara dan atau Timur sebagai kiblat, bangunan tempat tinggal berada di tengah-tengah pekarangan, dan bangunan seperti dapur, kamar mandi-WC, selalu berada di bagian Barat dan atau Selatan. Klasifikasi dualisme seperti atas berlawanan dengan bawah; kanan berlawanan dengan kiri, dan Timur atau Utara berlawanan dengan Barat atau Selatan pada dasarnya tidak mengalami pergeseran-pergeseran yang berarti, terlebih lagi dalam konteks ritual keagamaan.

Masyarakat Hindu di Bali akan memilih untuk memperkecil pola menetapnya, jika dihadapkan pada pilihan meniadakan landasan simbolisme *luan-teben*. Karena itu, pada masyarakat Hindu di Bali yang bertempat tinggal di kota-kota yang umumnya memiliki ukuran tanah tempat tinggal relatif lebih sempit dengan pola tempat tinggal di desanya, akan memilih memperkecil pola dari pada menghilangkan pola dan struktur. Artinya, simbol-simbol yang berkaitan dengan moral, terutama simbol *luan-teben* tetap dipelihara dengan baik dengan catatan terjadi modifikasi bentuk simbol.

Keempat, dalam kaitannya dengan simbol-simbol konstruktif, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan isu kependetaan. Isu kependetaan dengan berbagai aspeknya dianggap sebagai simbol konstruktif, karena secara langsung simbol ini memberikan warna bagi

seluruh bangunan bawah dari sistem simbol. Sebagaimana diketahui, struktur masyarakat Bali dapat pula dipahami dari kenyataan akan adanya sistem kependetaan dan keagamaan yang berjenjang. Artinya kewenangan menyelesaikan berbagai upacara keagamaan dilaksanakan oleh Tri-Sadaka, yaitu Pendeta Siwa, Buda dan Rsi Bujangga Waisnawa.

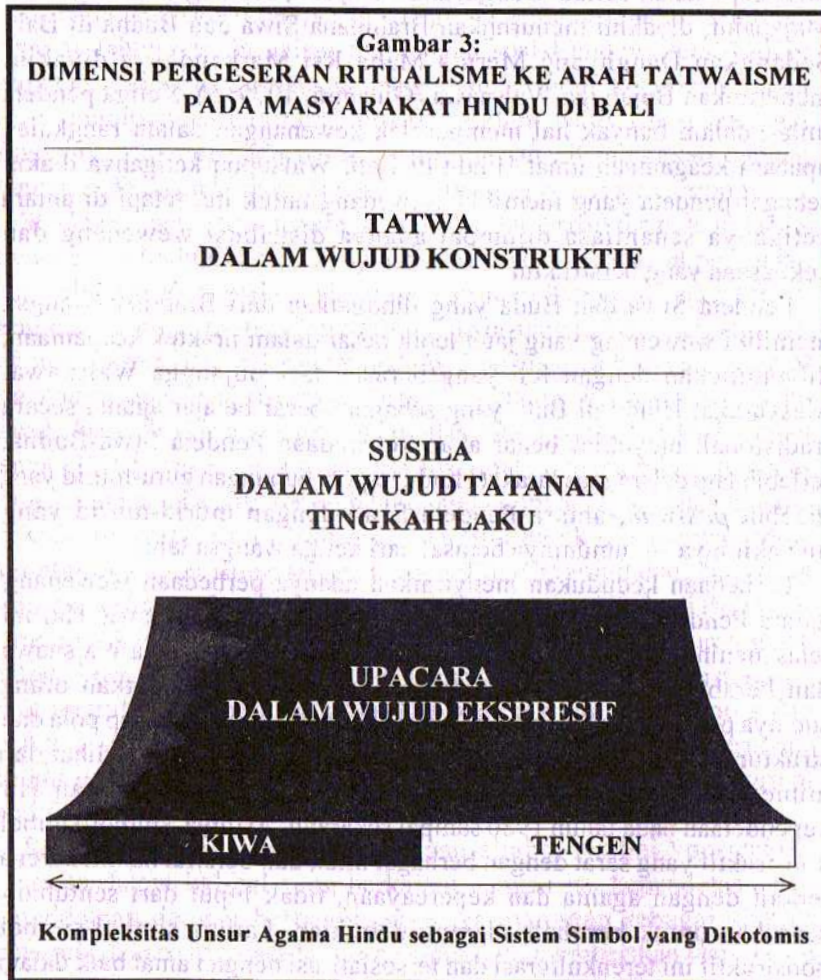
Secara tradisional, Danghyang Dwijendra atau Danghyang Nirartha serta keponakan beliau, Danghyang Astapaka, seorang Brahmana dari Majapahit, diyakini menurunkan Brahmana Siwa dan Budha di Bali. Sedangkan Danghyang Meru - Maha Rsi Markandheya diyakini menurunkan Bujangga Waisnawa (Ginantra, 1979: 5). Ketiga pendeta inilah dalam banyak hal memperoleh kewenangan dalam rangkaian upacara keagamaan umat Hindu di Bali. Walaupun ketiganya diakui sebagai pendeta yang memiliki wewenang untuk itu, tetapi di antara ketiganya senantiasa dijumpai adanya distribusi wewenang dan kekuasaan yang berstruktur.

Pendeta Siwa dan Buda yang dinobatkan dari Brahmanawangsa memiliki wewenang yang jauh lebih besar dalam praktek keagamaan, dibandingkan dengan Rsi yang berasal dari Bujangga Waisnawa. Masyarakat Hindu di Bali, yang sebagian besar belajar agama secara tradisional, meyakini benar akan keberadaan Pendeta Siwa-Budha, terlebih lagi dalam masyarakat Hindu terpola hubungan guru-murid yang disebut *pasiwan*, antara Pendeta Siwa dengan murid-murid yang meyakini — umumnya berasal dari ketiga wangsa lain.

Perbedaan kedudukan menyiratkan adanya perbedaan wewenang antara Pendeta Siwa-Budha dengan Rsi Bujangga Waisnawa. Hal ini jelas menimbulkan ketidakpuasan di kalangan Rsi Bujangga Waisnawa dan kerabatnya, seolah-olah struktur itu telah menempatkan orang sucinya pada landasan struktur. Wujud ketidakpuasan terhadap pola dan struktur sistem simbol kependetaan seperti terurai di atas, terlihat dari munculnya gerakan-gerakan *kewangsaan*, terutama dengan isu kependetaan pada tahun 1980 sampai sekarang. Artinya, simbol-simbol konstruktif yang sarat dengan berbagai nilai, dan bersifat hakiki karena terkait dengan agama dan kepercayaan, tidak luput dari sentuhan-sentuhan untuk berubah. Namun demikian, karena simbol-simbol konstruktif ini terenkulturasi dan tersosialisasi dengan amat baik dalam struktur kebudayaan masyarakat Hindu di Bali, maka sentuhan-sentuhan

itu bersifat periferal.

Dengan demikian pergeseran dalam ritualisme ke arah rasionalisme tidak saja terjadi pada ritual dalam arti sesungguhnya, tetapi juga dialami dalam dimensi ritual sebagai konsekuensi adanya sistem wangsa, sehingga secara model realitas itu dapat diilustrasikan sebagaimana tampak pada gambar 3.



Gambar 3 menunjukkan bahwa gerakan-gerakan untuk lebih mengutamakan Tattwa yang telah dimulai ketika munculnya gerakan *Santi Adnyana* dan *Suita Gama Tirta*, pada kenyataannya telah menghasilkan pembaharuan kehidupan dalam banyak hal, terutama tampak pada sistem susila yang menyangkut hubungan antarmanusia. Walaupun pergeseran itu telah terjadi, namun struktur komposisi antara tattwa, susila, dan upacara masih pada taraf seperti tampak pada gambar 3. Artinya, tattwaisme tidak akan dapat berdiri sendiri, lepas dari susila dan upacara, terlebih dalam konteks Bali yang menempatkan manusia sebagai *bhaktabhakta* yang budiman.

Simpulan

BAHASAN di atas mencoba menggambarkan pergeseran ritualisme dalam kehidupan masyarakat Hindu di Bali menuju Tattwaisme. Dari bahasan itu dapat disimpulkan beberapa hal penting.

Ritualisme Agama Hindu di Bali berkembang cukup lama dengan dimensi yang sangat kompleks, sebagai wahana pengungkapan rasa bhakti terhadap kekuatan-kekuatan supernatural. Kompleksnya ritual agama Hindu tersebut telah menempatkan manusia Hindu sebagai manusia yang sarat beban, terlebih dalam konteks kekinian. Anggapan itu bukan disebabkan kurang bermanfaatnya sistem ritual dalam agama, melainkan karena keterbatasan manusia menyangga kompleksitas peran yang muncul akibat terdeferensiasi kedudukan dan peranan umat Hindu, di samping adanya asumsi baru yang beranggapan bahwa 'hubungan' dengan Tuhan adalah identik dengan sebuah 'pola pertukaran'. Keterbatasan dalam menyangga multi-peran mengakibatkan manusia Hindu di Bali mensortasi alternatif-alternatif peran, dengan kecenderungan pilihan pada peran-peran publik dan peran domestik (agama) yang lebih dicirikan oleh dominasi tattwa. ❁

Bibliografi

- Bagus, I Gusti Ngurah. 1974. *Surya Kanta Modern Kewangsaan Movement of The Jaba Caste in Bali*. Denpasar: Jurusan Antropologi FS Unud.
- Bali Adnyana, 1926 - 1929. Majalah. Singaraja, Bali.
- Bawa Temaja. 1986. "Surya Kanta Sebagai Perkumpulan Sempalan dan peranannya dalam Penyebaran Gagasan Perubahan Sosial". *Majalah Ilmiah Universitas Udayana*, nomor 15 Tahun XIII
- Bendix dan Lipset. 1960. *Class, Status and Power, A Reader in Social Stratification*. USA: The Free Press.
- Budhisantoso. 1989. "Kebudayaan Hindu di Indonesia", Makalah dalam rangka Seminar Kebudayaan Hindu di Indonesia, Medan.
- Cavarrubias M. 1956. *The Island of Bali*. NY: The Knopf.
- Clifford Geertz. 1960. *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe.
- Clifford Geertz. 1986. "Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota di Indonesia". *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi* Jakarta: LP3ES.
- Christopher Purdy. 1988. "Indonesia Political Economy and Religious Rationalization and Culture Commoditization in Bali: How to Change a Religion in Three Easy Steps", *Comprehensive Exercise Sociology/Anthropology*, Carleton College.
- Forge, Anthony. 1980. "Balinese Religion and Indonesia Identity". Dalam JJ. Fox (ed). *Indonesia: The Making of A culture* (J. J. Fox, ed) Cambera: Australian National University.

- Giddens Anthony and David Held. 1982. *Classes, Power and Conflict: classical and contemporary debates*. (Ali Mandan, penyunting) Rajawali Press Jakarta.
- Goris. 1974. *Sekte-Sekte di Bali*. dalam *Seri Terjemahan Karangan-Karangan Belanda*. Jakarta: Bhratara.
- Harold Fallding. 1974. *The Sociology of Religion*. Mc.Graw-Hill Limited.
- Hendropuspito. 1983. *Sosiologi Agama*. Penerbit Kanisius. Yogyakarta.
- Mantra. 1958. *Pengertian Siwa-Bhuda dalam Sejarah Indonesia*, Kongres LIPI ke-1, Jakarta.
- Mantra dan Bagus. 1982, "Culture and Religious Aspects of Development". Makalah seminar Internasional ecology, Nusa Dua Denpasar, Bali.
- Mark Hobart. 1980. *Ideas of Identity The Interpretation of Khinsip in Bali*. Denpasar: Jurusan Antropologi Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Naya Sujana. 1989. "Pertentangan Kasta dan Pergerakan Keagamaan dalam Masyarakat Bali". Surabaya: Lab Humaniora MKDU Fisip Universitas Airlangga.
- Putra Agung. 1983. *Dampak Pendidikan terhadap Perubahan Sosial di Bali*. Thesis S2 sejarah. Yogyakarta; Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.
- Raka Santeri. 1989. "Ironi dan Konflik Sosial". *Bali Post*, Sabtu 19 April 1989.
- Raka Santri. 1989. "Perjalanan Kasta di Bali". *Bali Post*, 29 April 1989, Denpasar.

- Raka Santri. 1989. "Kasta, Siapa Yang Berhak Menghapusnya". *Bali Post*, Sabtu 13 Mei 1989, Denpasar.
- Setia, Putu. 1989. "Catur Wangsa dan Eksistensinya Masa Kini". Mismeograf.
- Srinivas, MN. 1984. *Social Change in Modern India*. New Delhi: Orient Longman Limited.
- Surya Kanta, 1925 - 1927. *Majalah*. Singaraja, Bali.
- Yudha Triguna. 1989. "Konflik Kelas di Bali: Antara Tradisionalis versus Modernis". *Majalah Kopertis VIII*, nomor 2.
- Yudha Triguna. 1990. "The Emergency of New Class, Conflict and Secularisation Process in Balinese Hinduism". Makalah pada mahasiswa peserta Academic Semester Abroad, Ubud Bali.
- Yudha Triguna. 1990. *Tingkat Dewangsanisasi Masyarakat Hindu di Bali*. Denpasar: Institut Hindu Dharma.
- Yudha Triguna. 1993. *Sosiologi Agama Hindu*. Modul I Penyetaraan Guru-Guru Agama Hindu se-Indonesia. Jakarta: Universitas Terbuka.
- Yudha Triguna. 1993. *Masyarakat Hindu dan Perubahan Sosial*. Modul III. Penyetaraan Guru-Guru Agama Hindu se Indonesia. Jakarta: Universitas Terbuka.

BALI, ibarat gadis ayu yang membuat orang tergila-gila. Namun, "si gadis" yang namanya sudah kondang di mana-mana itu tidak luput dari gunjingan dengan nada miring. Banyak orang menuduh, "kehormatannya" sudah tercabik-cabik. Banyak yang cemas dan prihatin. Karenanya banyak yang menggugat.

Mungkin itu merupakan salah satu dampak negatif globalisasi yang menghantam dari hari ke hari. Para pemerhati sosial termasuk lingkungan kemudian menjerit baik dalam seminar maupun di media massa.



Dan I Gde Pitana, salah seorang pemerhati itu segera mengontak sejumlah pakar menuangkan "jeritannya" itu dalam bentuk tulisan. Setelah diklasifikasi dan diedit, hasilnya adalah buku bunga rampai yang Anda pegang ini.

Buku ini bukan hanya sekadar "jeritan" tapi juga sebuah himpunan "resep" atau barangkali "obat" untuk menjaga si "gadis" Bali agar tetap sehat dan ayu. Selain itu, buku ini juga merupakan rekaman budaya yang paling berharga lebih-lebih buat peneliti dan anak-cucu kelak di kemudian hari.

I Gde Pitana lahir di Desa Mekar Sari, Kecamatan Baturiti, Tabanan, Bali, 4 Agustus 1960. Jebolan Fakultas Pertanian Universitas Udayana ini rajin menulis dan sempat jadi wartawan. R hidupnya yang lebih panjang ditulis pada bagian lain bers dengan otobiografi para penulis buku ini.

PERPU
I.B.G Yu
306.0
N

Penerbit BP

Jl. Kepundung 67A Denpasar 80232

Telepon: 238582-238239-225764-225765 Fax: 227418