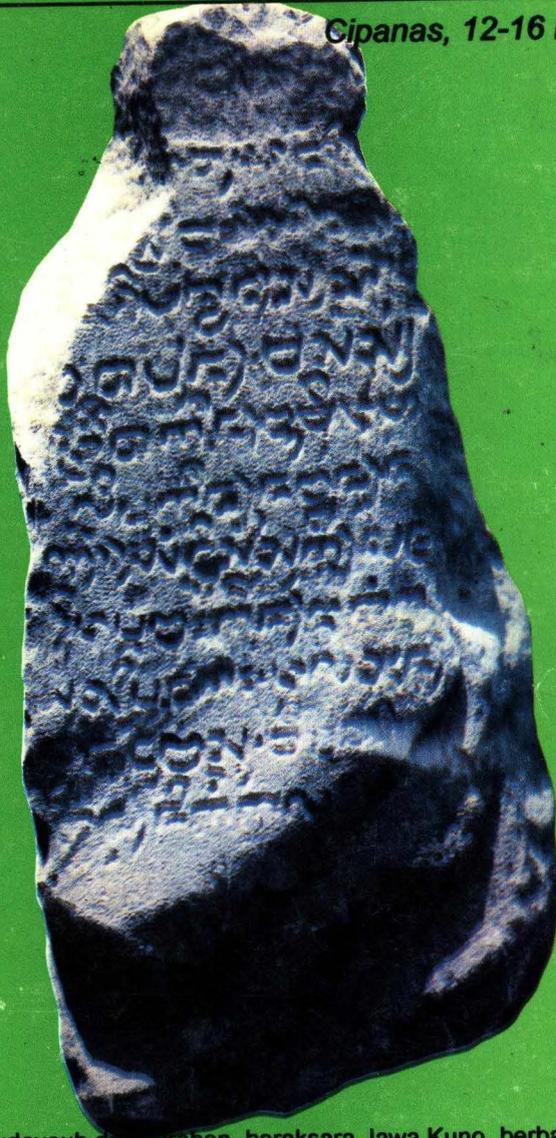


Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

Cipanas, 12-16 MARET 1996

Jilid 6



Prasasti Huludayeh dari Cirebon, beraksara Jawa Kuno, berbahasa Sunda Kuno, dari kira-kira abad ke-15

**PROYEK PENELITIAN ARKEOLOGI JAKARTA
1998 - 1999**

PERPUSTAKAAN
DIREKTORAT PURBAKALA DAN PERMUSEUMAN

Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

PERPUSTAKAAN
DIREKTORAT PENINGGALAN PURBAKALA
DIREKTORAT JENDERAL SEJARAH DAN PURBAKALA
DEPARTEMEN KEBUDAYAAN DAN PARWISATA

PERPUSTAKAAN
DIREKTORAT PENINGGALAN PURBAKALA
Nomor Induk :
Tanggal : 24 JUL 2013

Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

Cipanas, 12 - 16 Maret 1996

Jilid 6

PERPUSTAKAAN DIREKTORAT PURBAKALA DAN PERMUSEUMAN	
No. Induk	: 6410
Tanggal	: 12-4-2004

PROYEK PENELITIAN ARKEOLOGI JAKARTA
1998 - 1999

Persebaran Penyakit Arkeologi VII
Cipanas, 12 - 16 Maret 1998
Jilid 2

Copyright
Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
1998 - 1999

ISSN 0125 - 1340

Dewan Redaksi

Penanggungjawab : Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary
Ketua : Endang Sri Hardiati
Staf Redaksi : M. Th. Naniek Harkantiningasih
Harry Truman Simanjuntak
Lien Dwiari Ratnawati

PROYEK PENELITIAN ARKEOLOGI JAKARTA
1998 - 1999

KATA PENGANTAR

Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) VII antara lain bertujuan untuk mengkomunikasikan hasil penelitian terbaru di segala sub disiplin arkeologi, mengevaluasi luaran bidang pendidikan, pelestarian, dan pemanfaatan sumberdaya arkeologi, dan memperoleh masukan strategis dan signifikan bagi pengembangan arkeologi.

Dalam buku PIA VII Jilid 6 ini memuat 14 makalah dalam topik Tradisi Masa Lalu. Makalah-makalah tersebut antara lain membicarakan mengenai tradisi megalitik dalam hubungannya dengan penguburan, tradisi tulis Arab, relief, serta artefak (arca dan gerabah) yang berhubungan dengan tradisi masa lalu, baik dari masa Prasejarah, Klasik dan Islam.

Semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca sesuai dengan tujuan penyelenggaraan PIA VII yang telah diutarakan di atas.

Redaksi

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
TRADISI MASA LALU	ix
1. Tradisi Tulis Aksara Arab di Indonesia (Kajian Awal Tentang Keberadaannya Bagi Kajian Arkeologi) <i>Budi Suliastiono</i>	1
2. “Ngatagin” Suatu Upacara Kesuburan yang Berkembang di Bali <i>Chita Yulianti</i>	13
3. Menhir Salah Satu Unsur Tradisi Megalitik di Bali <i>Cokorda Istri Oka</i>	21
4. Relief Prasejarah di Desa Belimbing, Pupuan, Tabanan <i>I Dewa KOMPIANG Gede</i>	33
5. Adat Kematian dan Penguburan di Desa Pacung, Buleleng, Bali <i>I Made Suastika</i>	46
6. Arca <i>Caturmukha</i> Bercorak Megalitik di Dusun Tampuagan Tembuku, Bangli, Bali <i>I Made Sutaba</i>	56
7. Siva-Lokesvara dan Visnu-Lokesvara (Sinkretisme Siva dan Visnu dengan Avalokitesvara) <i>I Wayan Redig</i>	68
8. Bhatara Banuwka (Sebutan Anumerta Raja Udayana) <i>I Wayan Wardha</i>	81
9. Pola Sebaran Waruga di Situs Woloan, Kecamatan Tomo-hok, Minahasa <i>Joko Siswanto</i>	91

10. Lukisan Karang di Teluk Berau, Irian Jaya: 57 Tahun Setelah Penelitian Röder <i>Karina Arifin</i>	107
11. Situs Bawahparit: Corak Tradisi Penguburan Megalitik Masa Transisi <i>Lutfi Yondri</i>	125
12. Arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti, Desa Sanding, Gianyar <i>S.A. Ketut Renik</i>	143
13. Fungsi Peranan Gerabah dalam Penguburan Prasejarah <i>Santoso Soegondho</i>	157

TRADISI MASA LALU



Kesibukan Kepanitiaan Kongres IAAI di Cipanas

TRADISI TULIS AKSARA ARAB DI INDONESIA (KAJIAN AWAL TENTANG KEBERADAANNYA BAGI KAJIAN ARKEOLOGI)

Budi Sulistiono

1. Pendahuluan

Masuknya Islam di wilayah Nusantara telah membuka lembaran baru, yakni berlangsungnya sejumlah proses perubahan sosial, ekonomi, dan politik secara mendasar. Akumulasi gejala tersebut diawali oleh meningkatnya kegiatan perdagangan rempah-rempah (*emporium*), lalu berlanjut dengan meluasnya sebuah *imperium*, tumbuhnya pusat-pusat kekuatan Islam, yang kemudian berujung pada kolonialisme Barat/Eropa.

Dari pesatnya pertumbuhan dan perkembangan pusat-pusat Islam di Nusantara, tampak kecenderungan terdapatnya *network* atau jaringan penyebaran Islam secara tepat dan cepat dengan memanfaatkan jalur, saluran, dan media lokal. Proses penyebaran Islam mengalir melalui jalur ekonomi perdagangan, ekonomi maritim, yang menimbulkan kontak-kontak kultural dengan bangsa-bangsa lain. Sehingga sejak abad ke-16 M, praktis Nusantara telah terintegrasi secara kultural oleh Islam - yang merambah ke kawasan-kawasan yang relatif jauh dari pusat dunia Islam.

Sejarah membuktikan bahwa dalam masa-masa proses terbentuknya komunitas muslim, arkeologi di Situs Trowulan, ibukota Majapahit menunjukkan adanya *enclave* pemukiman Troloyo yang dihuni oleh sekelompok muslim. Kompleks pemakaman tersebut berada di sekitar keraton pusat pemerintahan yang bercorak Hinduistik. Habitasi kelompok muslim ini berlangsung dalam rentang waktu yang panjang antara 1281 M (akhir masa Singhasari) sampai dengan 1611 M (lama setelah Majapahit runtuh).

Jika kita berasumsi bahwa Islam mulai diperkenalkan di Nusantara di abad pertama hijrah (VII M) hingga kini, maka kehadirannya telah melampaui kurun lebih dari 1000 tahun. Sumbangan besar tradisi Islam dalam konteks budaya Nusantara, antara lain semakin meluasnya rekayasa tradisi tutur ke dalam tradisi Arab, baik dalam penulisan naskah al Quran, Hadist, dan kitab-kitab keagamaan, juga meluas penggunaannya dalam komunikasi sehari-hari, dan kemudian meningkat pada pengembangan seni tulis (*khat/kaligrafi*) Arab.

2. Tradisi Tulis Aksara Arab

Hampir beriringan dengan surutnya kekuatan politik Hindu-Budha di Nusantara, yang kemudian digantikan posisinya dengan periode Islam, muncul kecenderungan tradisi tutur dan tulis bagi pengembangan kebudayaan Nusantara. Bahkan sumbangan terbesar tersebut salah satu paramater peradaban yang berkembang seiring dengan tumbuh dan berkembangnya wilayah penganut agama Islam. Diantara indikator yang patut dipedomani, yakni:

1. *Tradisi Tulis Aksara Arab* di seantero Nusantara, dapat disaksikan melalui bukti data arkeologinya melalui batu bertulis: (a) Fatimah binti Maimun, wafat pada tahun 440H/1048 M, di Leran, Gresik, Jawa Timtr, (b) Sultan Malik al Saleh, wafat 1297 M. Selain tertulis nama, juga ditulis ayat al Qur'an, 50: 22-24, dan sebuah puisi Sufi, terletak di Pasai¹. Batu-batu bersurat (a dan b) di atas kesemuanya menggunakan bahasa Arab dan belum menggunakan bahasa Melayu bertulisan Jawi. Ini mungkin disebabkan prasasti-prasasti pada nisan-nisan tersebut lebih sesuai menggunakan bahasa Arab daripada bahasa-bahasa yang lain, (c) nisan makam Sultan Nahrisyah (Pasai) yang berangkat tahun 831 H/1428 M; (e) nisan di komplek makam Batu Badan, Barus, Tapanuli Selatan, Sumatera Utara. Makam tersebut dikenal sebagai makam Siti Tuhar Amisuri, bertanggal 10 Safar 620 H/1208 M (Ambarly 1991); (f) nisan-nisan makam di kompleks makam muallim Troloyo, Trowulan, Mojokerto, Jawa Timur, berangkat tahun 1230 Saka/1281 M - 1533 Saka/1611 M.

Nisan-nisan makam (a, b, c, dan d) ditulis dalam aksara Arab gaya kufi, ditetapkan sebagai anasir gaya/tipe asing. Sedangkan nisan-nisan makam (e dan f) dikategorikan sebagai anasir gaya/tipe kreativitas lokal.

Dari segi aksara, ada paduan atau komposisi antara aksara/bahasa Arab dengan aksara/bahasa Jawa Kuna, lontara, dan bahasa Melayu, serta bahasa Melayu dengan aksara Arab - kemudian dikenal dengan aksara Jawi². Artinya, dengan menyebut nama tulisan/aksara Jawi, memberi pengertian bahwa naskah/manuskrip tertulis ditulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Arab³. Istilah tulisan Jawi digunakan di Malaysia, Brunei Darussalam, Pattani, dan sebagian masyarakat Indonesia. Kasus di Jawa, banyak ditemukan naskah/manuskrip yang ditulis dalam aksara Arab dengan menggunakan bahasa Jawa, Sunda -

kemudian dikenal dengan aksara *pegon*. Aksara *pegon* juga dikenal dengan aksara *gundul*, yang berarti tidak berambut atau tanpa *syakal*⁴. Menurut pengamatan Pigeaud (1967) aksara Arab bagi kalangan masyarakat Nusantara, telah dipakai untuk segala keperluan dalam bahasa Melayu sejak abad ke-16 M. Aksara tersebut telah diupayakan untuk menampung kata-kata Melayu sehingga dapat ditulis dengan aksara Arab, dengan beberapa aksara Arab untuk direka-reka dan dengan menambahkan tanda-tanda 'diakritik'. Perekayasaan ini kemudian berkembang sesuai dengan luasan wilayah yang menganut Islam khususnya dan masyarakat Nusantara pada umumnya, tidak hanya terbatas untuk penulisan karya-karya sastra, khususnya di daerah pesisir. Bahkan pada masa kerajaan Samudra Pasai⁵, kerajaan Islam pertama, dibawah kekuasaan Sultan Muhammad Malik al Dhahir (1297-1326 M) telah dikeluarkan mata uang emas yang sampai saat ini dianggap dirham tertua, dengan ciri-ciri yang dimilikinya, sebagai berikut: bagian muka tertulis nama Malik al Dhahir; bagian belakang tertulis nama al Sultan Al Adil; berat 0,57 gram; diameter 10 mm; mutu 17 karat (Alfian 1979).

Selain itu, aksara Arab juga diterapkan pada media kayu, logam, tembikar, keramik, kaca, dan bahan lainnya termasuk kanvas dan kain. Abad XVII M lahirlah karya-karya seniman lokal berupa kaligrafi Arab yang melukiskan wujud-wujud anthropomorfik. Karya-karya tersebut antara lain dapat disaksikan di Cirebon, Yogyakarta, Surakarta, serta di Palembang. Di kraton Kasepuhan, Cirebon, misalnya dapat dijumpai berbagai hiasan dinding dengan media kayu, akhirnya membentuk wujud-wujud anthropomorfik, seperti makhluk bertubuh manusia, berkepala gajah (berbelalai), bersorban sambil berdiri di atas punggung binatang yang juga tidak jelas identifikasinya, bermuka bulat, berkaki empat, berekor dan berkaki runcing sebuah makhluk yang diberi nama Macan Ali Mubarak juga dipahatkan dalam jalinan aksara Arab berisi kutipan kalimat-kalimat tauhid.

Sebuah media penting untuk mengekspresikan karya kaligrafi Arab terutama pada masa modern ini ialah kaligrafi Arab di bangunan masjid. Disebutkan nama 'modern', karena dari data sejarah perkembangan masjid kuno - kasus di Indonesia, menurut Hasan Muarif Ambary (1991) sangat jarang dijumpai atau disebutkan hampir pasti tidak ada karya kaligrafi Islam di masjid kuno hingga abad XVI M yang asli dibuat pada zamannya. Memang ada unsur kaligrafi Arab

yang ditulis, tetapi memakai huruf setempat (Jawa) seperti di masjid Mantingan, Jepara (Jawa Tengah), dan masjid Sendang Duwur, di Paciran (Jawa Timur). Pada umumnya di masjid-masjid kuno tidak berhiaskan kaligrafi Arab. Ketika arsitektur masjid yang bergaya Timur Tengah atau Moghul (XVIII akhir - XIX M) muncul di Nusantara, maka kaligrafi Arab mulai memperkaya hiasan masjid-masjid.

2. *Tradisi Tulis Arab* pada naskah-naskah (*manuscript*) kuno. Berdasarkan teks-teks yang tertulis pada naskah kuno telah membuktikan bahwa bahasa Melayu telah dipergunakan sebagai bahasa pengantar dan bahasa tulisan untuk kelompok-kelompok etnis non-Melayu di Nusantara, seperti di Bima, Gowa-Tallo, Tidore, dan sebagainya.

Naskah beraksara Jawi, yang paling awal adalah yang bertitimpangsa 998 H/1590 M, yakni naskah Kitab alAqaid alNasafi. Teks tersebut disampaikan dalam bahasa Arab, dengan terjemahan dalam bahasa Melayu yang ditulis dalam aksara Jawi. Tulisan terjemahannya diletakkan di bawah setiap baris teks (alAttas 1988). Lahir kemudian naskah Tuti Hamah, pada tahun 1600 M, Taj alSalatin (Mahkota segala raja), 1602-1603 M, merupakan karya Nuruddin alRaniri - merupakan saduran dari sumber-sumber Persia. Meskipun tidak diketahui secara pasti, ada kemungkinan terjemahan karya besar tersebut dilakukan di istana Aceh⁶. Pada masa berikutnya, naskah ini juga mengalami terjemahan kedalam bahasa Jawa (Ricklefs 1992). Karya ini juga telah dipopulerkan melalui penelitian Roord van Eysinga, 1827; van Ronkell 1899 (Teeuw 1966). Karya lain yang sangat populer dikalangan masyarakat petani Melayu adalah *Taj alMuluk*, sering dianggap sebagai sebuah referensi buku untuk ilmu gaib dalam Islam, juga berisi bab-bab mengenai penyembuhan penyakit. Kitab lain yang membicarakan tentang ilmu gaib dan penyembuhan penyakit adalah *Kitab Tibb*. Naskah Sejarah Malayu, mungkin disusun di Johor, pada tahun 1612 M (Roolvink 1967). Karya besar ini pernah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk Bahasa Cina, dan sekarang dalam proses terjemahan kedalam Bahasa Jepang. Berkat upaya oleh sejumlah sarjana, antara lain Klinkert, Teeuw, Situmorang, C.C. Brown, John Leyden, Sir Richard Winstedt, edisi terjemahannya telah tersebar di seluruh dunia (Roolvink 1967). Pada tahun 1633 M, naskah Hikayat Sri Rama⁷, merupakan cerita rakyat yang berasal dari berbagai daerah di India, a.l. dari bagian timur, dari pantai Barat, dan

bagian selatan. Naskah ini telah ditelaah oleh Achadiati Ikram, berjudul *Hikajat Sri Rama Suntingan Naskah Disertai Telaah Amanat dan Struktur* (1980).

Pada umumnya, hasil sastra berupa sastra kitab dari dunia Islam dapat dikenali melalui hasil karya penulis sastra kitab, misalnya karya-karya dari Hamzah alFansuri⁸, antara lain: *Syarab al'Asyikin*, *Asrar al'Arifin fi Bayan 'Ilm alSuluk wa alTauhid*; dalam bentuk syair, terkenal: *Rubba alMuhaqqiqin*, *Kasy alSir alTajalli alSubhani*, *Man 'Arafa Nafsahu Faqad 'Arafa Rabbahu*, *Miftah alAsrar*, *Syair si Burung Pingai*, *Syair Perahu*, *Syair Sidang Faqir*; *Syair Dagang*.

Ajaran-ajaran Hamzah alFansuri (wafat 1600) kemudian mendapat tantangan dari Nur alDin alRaniri (meninggal pada tahun 1657) - berasal dari keluarga Hadhramaut, Yaman Selatan (Drewes 1955), tiba di Aceh pada tahun 1637 (Johns 1974). Ia hidup pada masa Raja Sultan Iskandar Tsani, karya-karyanya: *Asrar alInsan fi Ma'rifah alRuh wa alRahman*⁹, *Sirat alMustaqim*, *Durrah alFaraid bin Syarh al'Aqaid*, *Hidayah alHabib fi alTarghib wa alTartib*, *Bustan alSalatin fi Dzikir alAwwalin wa alAkhirin*¹⁰, *Nubda' fi Da'wa alZilma'a Shahibih*, *Lala'if alAsrar*, *Akhabar alAkhirah fi Ahwal alQiyamah*, *Hil alZil*, *Ma'a alHayah Ahl alMamat*, *Jawahir al'Ulum fi Kasyf alMa'lum*, *Umdah all'tiqad*, *Shifa' alQulub*, *Hujjah alSiddiq li zil alZindiq*, *Fath alMubin 'ala alMulhidin*, *Kifah alSalah*. Setelah Nur alDin Raniri kembali ke negeri asalnya, di Rander, India (1644), ia menghasilkan sejumlah karya: *Jawahir al'Ulum fi Kasyf alMa'lum*, *Tibyan fi Ma'rifah alAdyan*¹¹.

Tokoh lain yang berhasil melahirkan sejumlah karya, adalah Abd alRauf Sinkell¹² (160¹³-1690). Di antara karyanya dikenal: *Mir'al alTullah fi Tasli Ma'rifah alAhkam alSyari'ah li Malik alWahhab* - merupakan pengantar ilmu fikih beraliran Sayfi'i. Mengenai ajaran tasawwuf dapat dipelajari dari karyanya: *Kifayah alMuhtajin*, *Daqiq alHuruf*, *Bayan Tajalli*, *Umdat alMuhtadin*. Tokoh yang cukup lama mengabdikan pada masa pemerintahan Sultanah Syafiatuddin Syah ini juga menyusun tafsir alQur'an dalam bahasa Melayu, menterjemahkan kitab *Mawa'idz alBadi'* - berisi 32 hadist Qudsi (Tjandrasasmita 1984).

Tradisi tulis Arab pada sejumlah nisan maupun pada naskah di atas merupakan sebagian kecil saja dari persebaran data tertulis dalam bahasa Arab atau dalam bentuk terjemahan dari bahasa Arab ataupun aslinya

dalam bahasa Melayu di Nusantara. Data tersebut kebanyakan mengungkapkan ajaran-ajaran sufi. Jika demikian, data tersebut tidak dapat dilepaskan dari kehadiran sejumlah aliran Tarekat¹⁴ Islam di Nusantara, antara lain:

1. **Qadiriyyah**: menurut pengamatan Hoessein Djajadiningrat, tarekat ini tidak banyak berpengaruh. Namun bukan berarti si pendiri tarekat tersebut tidak dikenal, justru telah mendapat kehormatan yang sangat tinggi. Sebab, ternyata dalam kalimat-kalimat pembukaan naskah-naskah pengakuan para pemangku jabatan terpenting yang turunturun dan gelar-gelar kebangsawanan, jika memohon berkat Allah SWT, Rasulullah SAW, dan para Wali, maka dengan sengaja disebutkan nama *Syeikh Abdul Qadir Jailani*, adalah pendiri tarekat itu (Djajadiningrat 1983), didirikan di Baghdad, berpengaruh dan mempunyai cabang-cabangnya bukan saja di Indonesia, melainkan sampai di Yaman, Mesir, Sudan, India, dan Anatolia.
2. **Samaniyyah**, didirikan oleh Syeikh Muhammad Samman (1718 - 1775) - seorang 'alim syari'at terkemuka di Madinah. Tarekat ini disyiarkan di Indonesia oleh salah seorang muridnya, Abd alSomad alFalembani (Drewes 1977). Menurut pengamatan Purwadaksi (1993), naskah Melayu tentang *Hikayat Syekh Muhammad Samman* ada 10 naskah; dua di antaranya tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda (Ronkell 1921), dan 8 (delapan) di Perpustakaan Nasional RI di Jakarta (Sutaarga et.al. 1972).
3. **Syattariyyah**, didirikan oleh Abdullah Syattar (wafat 1425 atau 1428). Wilayah pengaruhnya di India dan Indonesia. Di Indonesia dikembangkan oleh Abd alRauf Sinkel dan Syekh Yusuf dari Makassar. Pada abad ke 17, tarekat ini berpusat di Makkah. Ajaran yang dikembangkan adalah ilmu mengenai hakekat, terkenal dengan *martabat tujuh*. Menurut pengamatan Martin van Bruinessen, tarekat ini berkembang di Sumatera Barat, dan Jawa (1994).
4. **Naqsyabandiyyah**, didirikan oleh Baha'alDin (wafat 1388), di Turkistan. Tarekat ini mempunyai cabang di Cina belahan timur, Khazan, Turki, India, Yugoslavia, Mesir. Sedangkan di Indonesia terdapat tiga cabang yang berbeda satu sama lain, yakni *Naqsyabandiyyah Mazhariyyah*, *Naqsyabandiyyah Khalidiyyah*, *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (Bruinessen 1994)

Gambaran tarekat di atas merupakan sebagian saja dari sejumlah tarekat yang berkembang di Indonesia. Karena pada kenyataannya, di sana-sini masih dapat dijumpai sejumlah organisasi yang mirip tarekat, misalnya *Wahidiyyah*, *Shiddiqiyyah* - keduanya berkembang di Jawa Timur. Sedangkan di Jawa Tengah terdapat Syahadatain. Di beberapa tempat lain juga dapat ditemui tarekat yang sebetulnya merupakan cabang dari gerakan sufi internasional, misalnya tarekat *Khalwatiyyah* (di Sulawesi Selatan), *Syadziliyyah* (di Jawa Tengah), *Rifa'iyyah*, *Idrisiyyah*, *Ahmadiyyah*, dan *Tijaniyyah*.

3. Kajian Arkeologi

Uraian di atas nampak jejak persebaran tulisan/aksara Arab di Nusantara, baik yang termaktub pada sejumlah nisan maupun naskah. Melalui sejumlah data di atas semakin memperkuat asumsi bahwa tradisi tulis tersebut tidak terlepas dari peranan tarekat yang berkembang di Nusantara. Bagaimana peranan kesultanan-kesultanan? Tanpa mengurangi arti penting peranan para sultan, pada kenyataannya ada tarekat tertentu mempunyai kekuatan politik yang lumayan. Banyak syaikh tarekat yang kharismatik karena banyak pengikutnya serta besar pula pengaruhnya terhadap mereka, maka para syeikh tersebut memainkan peranan penting dalam politik. Bahkan sebagian di antara tarekat-tarekat yang hadir di Indonesia sejak beberapa abad yang lampau, telah mengalami perkembangan yang tiada terputus, baik secara geografis maupun dalam jumlah para pengikut.

Jika demikian, apa yang menarik dari peristiwa munculnya sejumlah jaringan di antara tarekat-tarekat, di satu pihak dan munculnya tradisi tulis aksara Arab di Nusantara? Dan apa pula yang menarik bagi kajian arkeologi?

Seungguhnya, tarekat tidak hanya mempunyai fungsi keagamaan. Setiap tarekat merupakan semacam keluarga besar, dan semua anggotanya menganggap diri mereka bersaudara satu sama lain (dalam banyak tarekat mereka memang memanggil *ikhwan* satu sama lain). Seorang pengikut tarekat Qadiriyyah atau Naqsyabandiyyah, misalnya dapat mengadakan perjalanan dari India ke Asia Tengah atau ke Mesir, dan di setiap kota yang dilaluinya ia dapat menginap di *zawiyyah* (*khanaqah*) kepunyaan tarekat tersebut atau di rumah seorang *ikhwan*. Secara relatif, arkeologi akan mencoba menelusuri tokoh dengan berbagai permasalahan, misalnya

asal/tanah kelahiran, daerah jelajah/rantau, latar belakang keluarga, aliran, ajaran dengan perangkat metodenya, karya, pengikut, peranan, dan pengaruh. Tahap ini diperlukan, dan memang setiap orang/tokoh harus dinilai dengan mengingat suasana hidup dalam zamannya. Bahkan melalui tahapan ini antara lain akan terungkap kemungkinan adanya refleksi dari pada unsur-unsur ajaran sufi pada nisan-nisan.

Selain itu, penyebaran varian tarekat yang sedemikian luas jangkauannya, dan dapat diterimanya oleh berbagai lapisan masyarakat dari orang awam hingga para penguasa dari berbagai latar belakang. Ini pertanda tarekat tidak hanya menyeru kepada lapisan sosial tertentu saja, pengikutnya ada di wilayah perkotaan sampai di pedesaan. Karena itu, mau tidak mau telah menyebabkan timbulnya variasi lokal dalam pengamalan yang merupakan bagian dari dalam tarekat itu sendiri, atau antar tarekat. Perbedaan gaya dari macam-macam syekh jelas-jelas merupakan penyesuaian terhadap kebutuhan dan harapan penduduk setempat. Dan sebagian ada yang tetap mempertahankan watak khasnya, yang secara tajam membedakannya dan tarekat lain dan aliran-aliran kebatinan yang ada. Karena itu tantangan bagi arkeologi adalah mempelajari secara luas cabang-cabang tarekat setempat, sejarahnya, organisasinya, dan ritual-ritualnya.

Berdasarkan upaya-upaya tersebut, setidaknya-tidaknya melalui penggabungan dengan data sejarah (antara lain peristiwa-peristiwa, para tokoh) dengan data arkeologi melalui pendekatan penelitian agama sudah saatnya dicoba untuk dimengerti proses dan tata urutan pengkisahan atau plot-plot peristiwa sejarah, tokoh, toponim - sebagai bukti pengaruhnya, dan sebagainya dalam dimensi ruang (*space*), waktu (*chronology/time*), peristiwa sejarah beserta dampaknya, antara lain semakin semarak tradisi tulis aksara Arab, dan kemudian meningkat pada pengembangan seni tulis aksara (*khat/kaligrafi*) Arab, yang berkoinsidensi terwujudnya jaringan tarekat di Nusantara.

Analisa terhadap ketiga dimensi itu akan menempatkan data arkeologi dan non-arkeologi tersebut ke dalam analisa konteks, yakni aspek fungsi (*functional*), pola atau susunan (*structural*), dan aspek tingkah laku (*behavioral*). Sebagai upaya mempertajam analisa di atas, data dapat dijangkau melalui wawancara-wawancara dari guru-guru dan para pengikut di seantero Nusantara - adalah sumber yang paling penting. Melalui mereka kita dapat memahami sumber-sumber tertulis dengan baik. Sebagian diantaranya mengungkap nama seseorang, tahun wafat, nama

tempat, syair, puisi, kesehatan, dan sebagainya. Namun, sumber tertulis tersebut bagaimana pun kadang memberikan gambaran keadaan secara sepihak dan tidaklah lengkap. Untuk menjawabnya sudah waktunya dilakukan tradisi tulis aksara Arab, melainkan pertama, pertanyaan apa yang menarik dari tarekat ini bagi kajian arkeologi? Kedua, mengapa para syeikh-nya dapat menjangkau pengaruh politik yang begitu besar?

Catatan Kaki

- ¹ Menurut pengamatan Othman bin Yatim, walaupun tulisan Arab telah diterima oleh penduduk setempat dan diukir pada batu-batu nisan masih diukir juga dengan tulisan Sanskrit atau tulisan Kawi (1990).
- ² Berdasarkan data naskah/manuskrip yang ditulis dengan aksara Jawi umum-nya diberi tanda 'sandang' atau 'syakal'.
- ³ Kata *Jawi* adalah istilah yang digunakan di Timur Tengah bagi segenap peziarah yang datang dari Asia Tenggara.
- ⁴ Sampai tulisan ini diturunkan, penulis belum mengetahui tentang istilah apa (selain Jawi dan pegon) terhadap naskah daerah (lain) yang menggunakan bahasa setempat ditulis dengan aksara Arab. Pernyataan ini diangkat mengingat betapa banyaknya naskah/manuskrip yang diproduksi masyarakat masa lampau dari berbagai wilayah Nusantara yang menggunakan aksara Arab.
- ⁵ Kerajaan ini mulai berkembang sebagai pusat perdagangan dan pusat pengembangan Islam di Selat Malaka pada akhir abad XIII M.
- ⁶ Mengenai isi karya besar ini berupa ajaran-ajaran yang ortodoks tentang manusia dan Tuhan serta banyak nasehat mengenai aspek ketatanegaraan.
- ⁷ Merupakan cerita rakyat yang sampai ke Indonesia secara lisan. Dalam sastra lama Melayu, pengaruh karya-karya India muncul melalui sastra Jawa, yakni *Hikayat Sang Boma*, *Hikayat Pendawa Lima*.
- ⁸ Ia hidup pada masa Raja Iskandar Muda. Ajaran-ajarannya kemudian mendapat tantangan dari Nur alAdin alRaniri (meninggal pada tahun 1657).
- ⁹ Menurut pengamatan Tujinah, melalui Tujimah, karya tersebut diketahui bahwa kitab-kitab karangan para ahli filsafat terkenal, seperti Ibn

- Arabi, Imam Ghazali, Abd alRazzaq, alKaryani, Najm alDin alRazi, Abu Syukur alSalami, dan sebagainya.
- 10 Menurut pengamatan M.C. Ricklefs, karya besar ini telah selesai ditulis sejak tahun 1638, dan didasarkan penulisannya atas sumber-sumber Arab. Karya ini disusun mirip Ensiklopedi, terdiri tujuh buah buku dan membahas: penciptaan, nabi-nabi Islam, raja-raja Islam yang pertama di kawasan Timur Tengah dan Melayu, para raja dan para penasehat yang adil, raja-raja yang saleh dan orang-orang suci dalam agama Islam, raja-raja yang lalim dan para penasehat yang tidak cakap yang memperdayakan raja-raja itu, para bangsawan dan pahlawan yang berjasa mendukung Nabi Muhammad SAW, dan kecerdasan serta berbagai ilmu pengetahuan seperti firasat dan ilmu kedokteran.
 - 11 Konon karya besar ini dilaksanakan atas perintah Sultan Taj al' Alam Syafiatuddin.
 - 12 Sebuah nama tempat di Aceh Tenggara, yakni Sinkel.
 - 13 Pada tahun 1642, ia merantau ke Arabia selama 19 tahun, untuk belajar agama. Gurunya yang terkenal adalah Ahmad Qusyasyi. Pada tahun 1661, ia kembali ke Aceh, mendirikan pesantren (Aceh: *dayah*), dekat muara sungai di Aceh. Diantara muridnya yang terkenal adalah Syekh Burhanuddin dari Ulakan, Minangkabau. Ajarannya tersebar di Malaysia, dan Indonesia.
 - 14 Kata "*Tarekat*", secara harfiyyah berarti 'jalan' mengacu baik kepada sistem latihan meditasi maupun amalan (*maraqabah*, *dzikir*, *wirid*, dan sebagainya) yang dihubungkan dengan sederet guru sufi, dan organisasi yang tumbuh di seputar metode sufi yang khas.

Daftar Pustaka

AlAtlas, Syed M.N.

- 1988 *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16Th Century Malay Translation of the Aqaid of the Nasfi*. Kuala Lumpur: University of Malay.

Alfian, T. Ibrahim

- 1979 *Mata Uang Emas Kerajaan-kerajaan di Aceh*. Proyek Rehabilitasi dan Perluasan Museum Daerah Istimewa Aceh.

- Ambary, Hasan Muarif
 1991 *Kaligrafi Islam Indonesia Dimensi dan Signifikasinya dari Kajian Arkeologi*, Pidato Pengukuhan Jabatan Ahli Peneliti Utama, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Depdikbud, RI, Jakarta.
- Bruinessen, Martin van
 1994 *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, cetakan ke-2
- Djajadiningrat, Hoessein
 1983 *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten* (terj.). Jakarta: Djambatan.
- Drewes, G.W.J.
 1977 *Direction for Travellers on The Mystic Path*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Johns, A.H.
 1974 "Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah", dalam *Islam di Indonesia*, Taufik Abdullah, (ed.). Jakarta: Tintamas.
- Pigcaud, Th. G. Th.
 1967 *Literature of Java*, deel I. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricklefs, M.C.
 1992 *Sejarah Indonesia Modern*, (terj.). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press (terjemahan).
- Ronkel, Ph. S. van
 1921 *Supplement Catalogus der maleische en Minangkabausche handschriften in de Leidensche Universiteits Bibliotheek*, Leiden: E.J. Brill.
- Roolvink, R.
 1967 "The Variant Versions of the Malay Annals", dalam *BKI*, CXXIII: 3.
- Sutaarga, Amir, et. al.
 1972 *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat*, Jakarta: Proyek Inventarisasi-Dokumentasi Kebudayaan Nasional.

Tjandrasasmita, Uka (ed.)

1984 *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid III. Jakarta: Balai Pustaka.

Teeuw

1966 "The Malay Sha'ir: Problems of Origin and Tradition", dalam *BKI*, 123--4.

Yatim, Othman bin

1990 *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara*, Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia. Kuala Lumpur.

"NGATAGIN" SUATU UPACARA KESUBURAN YANG BERKEMBANG DI BALI

Citha Yulianti

1. Pendahuluan

1.1 Pola Pemikiran

Dalam era globalisasi, kepribadian suatu bangsa harus dikuatkan sebagai jati diri bangsa. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini telah menimbulkan dampak sosial budaya yang amat besar di seluruh dunia.

Perkembangan teknologi dibidang komunikasi bukan sekedar memudahkan orang berhubungan dari jarak jauh dan menyebarkan informasi kesegala pelosok dunia, melainkan juga merangsang pemikiran baru dan kegiatan sosial yang lebih besar skalanya pada masyarakat di dunia.

Kemajuan teknologi dibidang transportasi yang tidak kalah peranannya dalam proses penyebaran kebudayaan (difusi), dengan transportasi orang tidak mengenal batas lingkungan sosial budaya, politik maupun geografi. Gerakan penduduk dari suatu tempat ke lain tempat sangat dipercepat sehingga meningkatnya mobilitas penduduk dan memperluas jaringan sosial mereka. Dengan demikian kontak-kontak antar kebudayaan meningkat pula intensitasnya sehingga menimbulkan proses akulturasi, yang merangsang perkembangan kebudayaan dengan berbagai pembaruan. Proses ini akan menimbulkan dampak, baik yang bersifat positif maupun negatif.

Dampak negatif inilah yang harus dicegah perkembangannya. Dengan menjaga kepribadian bangsa sebagai jati diri bangsa, perlu menumbuh kembangkan budaya nasional yang berakar pada budaya-budaya daerah yang pada kenyataannya hampir punah. Untuk itu perlu dilestarikan karena pada budaya ini tampak kepribadian bangsa yang asli. Kelestarian ini dapat dilakukan dengan menginventarisasi dan mendokumentasikan data tersebut.

Berdasarkan pemikiran-pemikiran seperti ini, penulis ingin mengangkat "upacara Ngatagin" sebagai judul makalah ini.

1.2 Landasan Teori

Teori yang mendasari pemikiran penulis untuk mengangkat upacara *Ngatagin* sebagai suatu judul dalam tulisan ini adalah :

"Manusia sebagai makhluk tertinggi memiliki akal pikir. Kemampuan manusia menggunakan akalnya untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya merupakan modal bagi perkembangan kemampuan manusia di dalam mengembangkan peralatan dan cara-cara penguasaannya sebagai penyambung keterbatasan jasmaninya untuk menyatakan dirinya sebagai makhluk tertinggi" (Childe 1951). Kemampuan manusia menanggapi lingkungannya dalam arti luas, manusia mampu mempergunakan lambang-lambang yang diberi arti secara sistematis. Dengan lambang-lambang yang bermakna ini manusia sanggup berkomunikasi, melakukan interaksi sosial secara aktif. Oleh karena itu pengalaman seseorang tidak pernah punah bersama kematiannya. Gagasan ini akan dilanjutkan oleh generasi berikutnya sehingga dapat dikembangkan secara lebih mantap sesuai dengan perkembangan jaman (Budhisantoso 1983/1984: 14), sebagaimana terwujud dalam perubahan sosial yang terjadi adalah suatu ciri sistem sosial yang normal dan yang dapat dijumpai dalam setiap masyarakat di permukaan bumi ini. Perubahan sosial ini tidak terbatas pada kategori masyarakat modern atau masyarakat dinamis, tetapi juga terdapat pada masyarakat tradisional (Smelser 1967: 674 - 684).

Di dalam penelitian di masyarakat, perlu diperhatikan bagaimana kita melihat proses terjadinya dan apa fungsinya serta peranan perubahan sosial itu di dalam kehidupan masyarakat tempat perubahan sosial itu terjadi. Kemudian yang perlu diperhatikan pula adalah faktor gejala dan faktor stimulus (external dan internal) yang terdapat di dalam masyarakat yang sedang dilanda perubahan sosial itu.

Di samping proses dan ciri-ciri perubahan tersebut di atas Kluckhohn (1953: 507 -523) dalam *Anthropology to day* mengemukakan, budaya setiap suku bangsa di dunia dapat diteliti secara terperinci melalui tujuh unsur universalnya, seperti bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidup, sistem teknologi, sistem religi dan kesenian.

Di samping Kluckhohn, Koentjaraningrat (1958: 80) berpendapat bahwa budaya setiap suku bangsa di dunia dapat juga dipelajari melalui budaya sebagai tata kelakuan manusia, dan budaya sebagai hasil kelakuan manusia.

Teori-teori tersebut di atas merupakan bekal buat penulis untuk menjangkau data di lapangan dalam dua situasi yang berbeda.

2. Kajian dan Analisis Data

2.1 Lokasi dan Metode Penelitian

Penelitian di lapangan dilakukan melalui observasi dan wawancara dengan masyarakat dan pemuka desa adat.

Sasaran lokasi yang penulis tuju adalah di Bali Utara, yaitu di Kabupaten Buleleng bagian Timur (Desa Tejakula, Les dan Penuktukan) sedangkan di Bali Selatan secara umum, di Kabupaten Badung. Walaupun penulis menyebutkan Bali Utara dan Bali Selatan, tetapi pembicaraan ini terbatas pada daerah-daerah yang penulis teliti yang mewakili ke dua daerah tersebut. Hal ini penulis lakukan karena daerah Bali Utara adalah daerah yang sangat sedikit disentuh pariwisata, sedangkan Kabupaten Badung masyarakatnya sudah hampir berbaur dengan pariwisata. Harapan penulis adalah mendapatkan data apakah upacara *Ngatagin* ini mengalami perkembangan atau pergeseran nilainya dengan sentuhan pariwisata tersebut. Apabila dengan sentuhan pariwisata atau arus globalisasi ini ternyata membawa pergeseran nilai dari hakekat upacara itu baik nilai spiritual atau prasarana dan sarana upacaranya, tentulah upacara ini akan punah. Oleh karena itu sebelum mencapai kepunahannya perlu dilestarikan sebagai warisan nenek moyang yang dapat memperkaya budaya bangsa secara nasional.

2.2 Hasil Penelitian dan Pembahasan

Penelitian yang penulis lakukan di Bali Utara pada lokasi tersebut di atas, berhasil dikumpulkan data, bahwa pelaksanaan upacara dilakukan pada hari *Sabtu-Kliwon-Wariga* yang disebut dengan "*Tumpek Wariga*" atau "*Tumpek Pengatag*". Upacara dilakukan pada *batu kukuk* (menhir) atau *pepuun* (tahta batu). Dalam upacara besar biasanya sampai menggunakan babi guling, dan dalam upacara yang sederhana tidak menggunakan babi guling, tetapi selalu disertai air suci. Air suci inilah yang dipercikkan pada pepohonan di kebun miliknya masing-masing. Jadi pelaksanaan upacara dilaksanakan secara individu di masing-masing kebun miliknya, terutama pohon buah-buahan yang merupakan penghasil kebun yang utama. Di Bali Selatan dalam hal ini penulis fokuskan secara

umum, di Kabupaten Badung pelaksanaan upacara juga dilakukan pada hari *Sabtu-Kliwon-Wariga* yang sering disebut "*Tumpek Wariga*", *Tumpek Pengatag*, *Tumpek Pengarah*, *Tumpek Bubuh* atau *Tumpek Uduh*. Upacara dilakukan dalam dua sistem, yaitu:

- a. Secara individu (perorangan) dilakukan dengan cara membuat sesajen langsung ditempatkan di pohon-pohon terutama pada pohon kelapa yang menjadi perkebunan utama di Bali Selatan. Sesajen yang diutamakan adalah bubur beras, kadang-kadang disertakan dengan ketan kukus. Sesajen yang menggunakan babi guling pernah juga dilakukan di daerah Badung terutama bagi yang punya kebun kelapa sangat luas. Tetapi pada saat ini upacara semacam itu hampir tidak ada. Upacara *ngatagin* di Badung dilakukan sangat sederhana yang penting ada buburnya. Oleh karenanya, hari raya ini sering disebut *Tumpek Bubuh* atau *Tumpek Uduh*. Kata *bubuh* dalam bahasa Bali artinya bubur.
- b. Secara bersama dilakukan di Balai Banjar dengan sesajen berisi buah-buahan jajan dan nasi. Hal ini merupakan perkembangan baru karena pada awalnya khusus di daerah Badung, tiap-tiap Banjar memiliki pohon kelapa yang diiklaskan oleh masyarakat kepada Banjar untuk kepentingan bersama. Banjar yang merupakan organisasi desa yang terkecil sesudah keluarga sering memiliki pohon kelapa di pekarangan masyarakat, baik itu perkebunan maupun pekarangan rumah. Banjar dalam hal ini hanya memiliki hasil (buah, dan daun) untuk kepentingan bersama, tetapi pohon kelapa tersebut masih tetap milik masyarakat. Pada masa pembangunan saat ini banyak hotel dan bangunan perumahan penduduk sudah berkembang. Pohon kelapa dipekarangan rumah sudah hampir tidak ada dan perkebunan-perkebunan pun sudah berganti menjadi bangunan yang megah sehingga upacara yang awalnya merupakan upacara yang ditujukan kepada pohon-pohonan berubah menjadi suatu peringatan saja. Masih dapat disyukuri, bahwa upacara tersebut masih diperingati walaupun mengaburkan hakekat sebenarnya. Dan sisa-sisa perayaan tersebut di Bali masih dapat dilihat di masing-masing keluarga. Untuk itu budaya yang merupakan peninggalan nenek moyang ini perlu dilestarikan.

Dalam uraian di atas nama upacara *Ngatagin* berasal dari kata *Ngatag* dalam bahasa Bali lumrah yaitu (bahasa Bali yang umum dipakai oleh sekelompok masyarakat di Bali), diartikan mengundang atau memohon (tidak terdapat pada kamus bahasa Bali oleh J. Kerstern SVD.),

tetapi sudah dipahami oleh masyarakat di lingkungannya. Dalam hal ini mengundang atau memohon kepada penguasa alam agar tanamannya tumbuh subur dan menghasilkan buah yang banyak.

Kalau kita kaji sejarahnya, upacara yang bersifat kesuburan pertanian telah berkembang jauh sebelum dikenal cara-cara bercocok tanam yaitu pada masa berburu (jaman batu). Penganut *Totemboan* percaya bahwa nenek moyang mereka lahir dari batu atas kekuatan sinar matahari. Dalam hal ini matahari ditekankan sebagai kekuatan yang memberi kesuburan (*fertility*). Kepercayaan yang sama yaitu *Tangkul* dan *Kobui Naga* dimana mereka juga percaya bahwa nenek moyangnya keluar dari batu. Hanya bedanya tanpa melalui proses sinar matahari. Dalam hal ini batu merupakan unsur kelahiran yang berarti pula unsur kesuburan. Kepercayaan ini dikenalkan ke Indonesia oleh masyarakat yang memakai batu dan sampai saat ini ditemukan di Timor yaitu upacara yang berhubungan dengan dewa matahari (*sun Lord*) masih ada. Timbullah suatu kepercayaan bahwa kesuburan (*fertility*) tanah disebabkan oleh bersatunya (pertemuan) antara matahari dan tanah. Pendatang yang memakai batu seperti tersebut di atas juga memperkenalkan simbol seksual ini di Indonesia (Ferry 1981: 105-107). Dalam simbol ini matahari sebagai kekuatan laki-laki (*male*) dan tanah sebagai kekuatan wanita atau ibu (*female*). Kepercayaan ini juga dikenal di Bali yaitu bapak = *angkasa* dan ibu = *pertiwi*. *Angkasa* yang menyebabkan hujan sedangkan *pertiwi* (tanah) adalah tempat berkembangnya benih yang tumbuh. Dengan bertemunya kedua unsur ini terjadilah kesuburan pertanian.

Upacara-upacara pertanian di beberapa daerah di Indonesia masih tetap dilaksanakan, sedangkan di beberapa tempat masih hanya sisasisanya saja dalam cerita rakyat. Di Pulau Jawa, dikenal mitos asal mula padi atau tanaman-tanaman yang sangat penting bagi kehidupan sehari-hari yaitu cerita Dewi Sri (Hariani Santiko 1980: 291-302). Mitos tanaman ini sangat menarik, karena berhubungan dengan pemujaan kesuburan (*fertility cult*) yang terutama terdapat pada pemujaan agraris yang sudah sangat tua usianya (Santiko 1980: 292). Ada tokoh wanita dalam cerita ini yang memegang peran utama dalam proses terjadinya tumbuh-tumbuhan. Tokoh ini erat kaitannya dengan tokoh Dewi Ibu yang dianggap melahirkan segala sesuatu di dunia ini termasuk tumbuh-tumbuhan yang dibutuhkan oleh manusia (Ellade 1974: 280 - 286).

Tokoh wanita dalam mitos ini, adanya tokoh wanita yang dikorbankan untuk menjadi tumbuh-tumbuhan sesungguhnya adalah lambang atau

perumpamaan dari biji tanaman yang harus dipecahkan dulu kemudian ditaburkan, barulah tumbuh tunas. Cerita semacam ini di Bali masih dilaksanakan pada upacara-upacara terutama pada tanaman padi. Mulai pembuatan benih dilakukanlah penumbukan biji-bijian dengan batu, dengan sesajen kecil. Setelah itu barulah benih di tabur dengan biji-bijian tersebut beserta batu yang dipakai menumbuk tadi. Dalam upacara ini ada suatu harapan agar kelak benih tersebut tumbuh menjadi banyak dan subur serta buah padinya agar berat seperti batu. Kemudian pada waktu padi mulai hamil atau berbuah dibuatkanlah upacara *Ngiseh* yang diartikan *ngeseh*, yaitu berusaha sekuat tenaga untuk mengeluarkan buah yang sebanyak-banyaknya dan sebaik-baiknya. Kemudian pada musim panen juga dilakukan upacara dan membuat "*Dewa Nini*" atau sering disebut "*Dewi Sri*".

Kalau kita kembali pada masa berburu (atau jaman batu tua) upacara kesuburan dilaksanakan terutama pada waktu pergi berburu agar mendapat binatang buruan lebih banyak. Untuk keperluan upacara tersebut dibuatlah patung wanita kecil-kecil dari batu, tulang, tandung rusa atau gading yang dikenal dengan sebutan *venus* (James 1969: 13, dst.). Karena yang dipentingkan adalah unsur kesuburannya, maka dibuatlah patung-patung tersebut dengan ciri-ciri sex seperti pinggul, buah dada, dan lain-lain.

Pada masa bercocok tanam pemujaan terhadap Dewi Ibu semakin berkembang. Patung-patung venus banyak dijumpai di Asia kecil sampai ke lembah sungai Sindhu, Mesir, Pulau Kret, dan sebagainya (James 1959: 168). Pada saat itu tokoh Ibu sering digambarkan bersama pasangannya laki-laki dengan simbol kelamin wanita atau kelamin laki-laki.

Di samping lambang-lambang tersebut di atas beberapa jenis benda atau binatang juga disebutkan sebagai lambang kesuburan, seperti:

- Air, karena air unsur terpenting dalam proses kesuburan.
- Pohon, yaitu lambang kesuburan karena dianggap mengandung air kehidupan.

Di Mahenjo Daro dan Harappa banyak dijumpai materai-materai dengan gambar pohon dan wanita telanjang (Eliade 1974: 280). Sedangkan tokoh binatang sering dihubungkan dengan ular dan lembu, karena ular sering hidup di air dan tanah sedangkan lembu memiliki susu yang memberikan kehidupan.

Mengingat upacara *Ngatagin*, dilakukan di depan *batu kukuk* (menhir) dan *pepuun* (tahta batu) atau pada pohon jelaslah mempunyai

makna kesuburan, karena semua prasarana upacara tersebut mempunyai kaitan dengan kepercayaan kesuburan. Demikian pula air yang disertakan dalam upacara yang kemudian dipercikkan kepada tumbuh-tumbuhan berfungsi kesuburan karena air sendiri memiliki makna kesuburan.

Hari pelaksanaan upacara yang jatuh pada *Tumpek Wariga* atau *Tumpek Pengatag* ini adalah perkembangan sesudahnya yang berkaitan dengan hari baik agama Hindu yang berkembang di Bali. Sebelumnya upacara tersebut dilakukan berkaitan dengan musim panen. Keyakinan ini dikaitkan dengan adanya dewa-dewa penjaga sembilan penjuru mata angin (*nawa sanga*). Diantaranya adalah penjaga arah Barat Laut yaitu Çiva Sengkara. Dewa ini adalah dewa tumbuh-tumbuhan yang bertugas menjaga kesuburan tanaman. Kata *ngatag* yang diartikan mengundang atau memohon ditujukan pada dewa Çiva Sengkara agar tanaman dijaga kesuburannya untuk dapat memberikan hasil yang banyak bagi kepentingan manusia. Karenanya manusia memberikan sesaji dalam upacara ini. Dari wawancara dengan penduduk diketahui bubur yang dipakai dalam upacara memberikan arti sari-sari makanan yang disajikan agar hasil yang diberikan oleh tumbuh-tumbuhan mantap dimakan oleh manusia (dalam bahasa Bali disebut *masari*).

Pelaksanaan upacara yang dilakukan di banjar di daerah Badung, seperti telah disebutkan di atas adalah karena tanaman milik Banjar sudah tidak ada lagi, namun upacara tetap dilaksanakan sebagai peringatan upacara kesuburan untuk tanaman kebun dengan melakukan upacara di Banjar dan memohon kepada Dewa Çiva Sengkara agar tumbuh-tumbuhan yang masih ada tetap mendapat perlindungan dari-Nya.

3. Penutup

Berdasarkan uraian di atas jelaslah bahwa upacara "*Ngatagin*" di Bali adalah upacara kesuburan yang berlanjut dari masa bercocok tanam atau jaman megalitik dan berbaur dengan unsur-unsur agama Hindu yang berkembang di Bali yang masih dilaksanakan sampai saat ini.

Perubahan sosial yang terjadi terutama sosial ekonomi pada daerah-daerah pariwisata justru dapat memberikan perkembangan kearah positif terutama pemanfaatan waktu secara efisien tanpa mengubah makna dari upacara tersebut.

Daftar Pustaka

Budhi Santoso, S.

1983-1984 "Arti Penting Sejarah Masyarakat dalam Pembinaan Budaya Bangsa", *Analisis Kebudayaan No. 1*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, hal 14-17.

Childe, Gordon

1951 *Man Makes Himself*. New York: A Mentor Book.

Eliade, Mercia

1974 *Petterns in Comperative Religion*. New York, p. 291-296.

Ferry, W.J.

1918 *The Megalithic Culture of Indonesia*. London, New York, Bombay ETC: Manchester University press.

James, E.O.

1959 *The Cult of the Monther Goddess*, London. hal. 291-296.

Koentjaraninggrat.

1958 "Beberapa Metode Anthropologi Penyelidikan-Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia, dalam James Dananyaya", *Analisis Kebudayaan No. 3*, hal. 61.

Kluckhohn, C.

1953 "Universal Catagories of Culture". *Anthropology to day*. A.L. Kroeber (ed.). Chicago University press.

Santiko, Hariani

1980 "Dewi Sri di Jawa", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*. Jakarta: Pustaka Penelitian Peninggalan Nasional.

Smelser, Niel

1967 "Prosses of Sosial Change", *Sociology*. New York: John Wiley & Son. Inc.

Informan

Nama : Drs. I Gusti Ngurah Suparta

Umur : 50 tahun

Pekerjaan : Pengawas Kanwil Agama Propinsi Bali

MENHIR SALAH SATU UNSUR TRADISI MEGALITIK DI BALI

Cokorda Istri Oka

1. Pendahuluan

1.1 Latar Belakang dan Masalah

Dari hasil penelitian terhadap tradisi megalitik dapat diketahui, bahwa tradisi megalitik tersebar hampir di seluruh dunia, kecuali di Australia (Heekeren 1985: 44-79). Di Indonesia tradisi megalitik ditemukan tersebar secara meluas dan ternyata amat mempengaruhi kehidupan masyarakat, terutama dalam hidup keagamaan. Pengaruh ini terbukti dengan ditemukannya tradisi megalitik yang berlanjut sampai sekarang di berbagai tempat di Indonesia, yang menggunakan bentuk-bentuk megalitik tertentu sebagai media pemujaan yang sakral, antara lain di Nias, Toraja, Bali, Sumba dan lain-lainnya (Heekeren 1958: 44-79; Soejono et al. 1984: 205-238; Sutaba 1985). Adapun pusat-pusat tradisi megalitik yang penting di Indonesia ialah di Sumatra yaitu di Pasemah, Nias, Pugungraharjo (Hoop 1932; Mulia 1981; Sukendar 1973); di Jawa yaitu di Sindanglaya, Cianjur (Sukendar 1975), Bondowoso (Willems 1938); di Sulawesi yaitu di Minahasa, Besoa, Bada dan Napu (Heekeren 1958: 59-62); di Bali, Sumba dan lain-lainnya (Soejono et al. 1984: 205-238). Dari situs-situs yang penting ini diperoleh kenyataan yang menarik ialah menhir ditemukan bersama-sama dengan bentuk-bentuk megalitik lainnya, yaitu dolmen, sarkofagus, tahta batu, bangunan teras berundak, arca menhir dan lain-lainnya (Heekeren 1958: 44-79). Pada umumnya bentuk-bentuk megalitik itu dilandasi oleh kepercayaan kepada arwah leluhur atau arwah pemimpin yang merupakan ciri utama dari tradisi megalitik.

Sementara itu dari Bali dilaporkan juga adanya temuan menhir yang bercampur dengan bentuk-bentuk megalitik lainnya, yaitu sarkofagus, tahta batu, bangunan teras berundak, arca berciri megalitik dan lainnya. Kenyataan yang menarik perhatian, ialah pada umumnya menhir itu ditemukan di dalam *pura-pura* tertentu, seperti di Desa Sembiran (Sutaba 1985b), Suter, Truyan (Sutaba 1985a), Selulung dan sekitarnya (Hadimuljono 1969), Gelgel dan sekitarnya (Oka 1977). Berdasarkan kenyataan di atas, maka sudah dapat dipastikan, bahwa menhir itu sampai

sekarang masih berfungsi sebagai media pemujaan yang sakral untuk keselamatan dan kesejahteraan masyarakat. Pada umumnya menhir yang terdapat di daerah Bali rata-rata berukuran kecil jika dibandingkan dengan yang terdapat di luar Bali, misalnya di Sulawesi Tengah. Kecuali menhir yang masih berfungsi sakral, di daerah Bali ditemukan juga berbagai bentuk megalitik yang masih berfungsi sakral sebagai media pemujaan bagi masyarakat tertentu, antara lain ialah bangunan teras berundak, tahta batu, arca berciri megalitik dan susunan batu alam (Sutaba 1995). Sebaliknya ada juga bentuk-bentuk megalitik tertentu yang telah kehilangan fungsi sakralnya, misalnya sarkofagus, sebagian kecil dari tahta batu, lesung batu, palung batu dan batu dakon (Oka 1977).

Berdasarkan hasil-hasil penelitian terhadap tradisi megalitik di daerah Bali dapat diketahui, bahwa menhir adalah temuan yang menarik perhatian untuk diteliti lebih jauh, karena selama ini belum pernah diteliti secara khusus. Seperti halnya dengan bentuk-bentuk megalitik pada umumnya, menhir ini juga mempunyai masalah-masalah yang menyangkut bentuk, persebaran dan fungsinya dewasa ini yang berhubungan erat sekali dengan latar belakang pendiriannya. Untuk mencari jawaban terhadap masalah-masalah itu bukanlah pekerjaan yang mudah, karena penelitian tradisi megalitik di Bali masih bersifat umum yang belum sepenuhnya mencakup semua bentuk-bentuk megalitik yang terdapat di seluruh Bali. Dengan demikian data yang terkumpul hingga dewasa ini belum mencukupi, sehingga penelitian ini baru merupakan penelitian pendahuluan yang perlu dilanjutkan di masa yang akan datang.

1.2 Tujuan penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mencari jawaban terhadap masalah-masalah seperti telah dikemukakan di atas, yaitu mengenai bentuk, persebaran dan fungsi menhir yang terdapat di daerah Bali. Usaha ini diharapkan akan dapat memberikan sumbangan bagi penelitian tradisi megalitik di Indonesia pada umumnya dan di Bali khususnya, sehingga secara berangsur-angsur pengetahuan mengenai tradisi megalitik di Indonesia menjadi semakin lengkap. Pengetahuan mengenai tradisi megalitik pada umumnya dan mengenai menhir di Bali khususnya, akan bermanfaat bagi pemerintah dan masyarakat luas, terutama masyarakat Bali, karena tradisi megalitik merupakan landasan sosial-budaya bagi perkembangan bangsa, ketika masuknya pengaruh dari luar, yaitu agama Hindu.

1.3 Metode penelitian

Untuk mencari jawaban terhadap masalah menhir yang terdapat di daerah Bali, maka penelitian ini dilaksanakan secara bertahap, yaitu:

1. Pengumpulan data

- a) Observasi lapangan, yaitu untuk mengumpulkan data selengkapnya dengan melakukan pencatatan dan membuat dokumentasi data yang dianggap perlu.
- b) Wawancara dengan para pemuka dusun setempat yang dianggap mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan menhir, misalnya mengenai upacara keagamaan, adat istiadat dan lain-lainnya.
- c) Studi kepustakaan untuk memperoleh data dan teori-teori atau pandangan para peneliti mengenai menhir.

2. Pengolahan data

- a) Analisis kualitatif akan dilakukan dengan tidak mengabaikan analisis kuantitatif, untuk mengamati jika ada ciri-ciri yang memperlihatkan kekhususan.
- b) Studi perbandingan, untuk memperoleh gambaran yang lebih luas mengenai bentuk atau fungsi menhir.
- c) Pendekatan etnoarkeologi, yaitu untuk mencari penjelasan yang lebih banyak mengenai menhir dalam kehidupan masyarakat yang mungkin akan dapat dijumpai dalam cerita-cerita rakyat atau dalam berbagai kebiasaan penduduk setempat.

2. Menhir

2.1 Di Indonesia

Hasil-hasil penelitian terhadap tradisi megalitik menunjukkan, bahwa menhir adalah salah satu unsur tradisi megalitik yang bukan hanya ditemukan di Indonesia, tetapi terdapat juga di situs-situs megalitik di luar Indonesia. Di antara temuan itu ialah menhir yang terdapat di Pegunungan Khassia (India) yang dianggap berfungsi sebagai peringatan bagi nenek moyang yang dihormati. Di Assam dan Birma Barat, menhir dihubungkan dengan penguburan seseorang yang dihormati, sedangkan di Korsika menhir dianggap sebagai tanda atau peringatan terjadinya suatu

peperangan. Penduduk Madagaskar menganggap menhir itu sebagai lambang phalus yang mengandung makna kesuburan atau kesejahteraan yang selalu menjadi harapan masyarakat (Hoop 1932: 110-111).

Seperti telah dikemukakan di atas, penelitian terhadap tradisi megalitik di Indonesia telah berhasil mendapatkan bukti-bukti, bahwa menhir adalah salah satu unsur tradisi megalitik yang penting. Menhir di situs-situs megalitik yang penting, yaitu Sumatra, Jawa, Sulawesi, Bali, dan lain-lainnya (Heekeren 1985: 44-79). Sebagai contoh dapat disebutkan di sini, misalnya di Pasemah yang dianggap sebagai salah satu pusat tradisi megalitik di Indonesia ternyata mempunyai menhir yang ditemukan bersama-sama dengan bentuk-bentuk megalitik lainnya ialah dolmen, arca batu, lesung batu dan sebagainya. Sangat menarik perhatian ialah ada menhir yang ditemukan berdiri sendiri atau tunggal, tetapi ada juga berkelompok empat disebut *tetralit*, sedangkan yang dijumpai bersama-sama dengan bentuk-bentuk megalitik lainnya disebut *dissolit* (Hoop 1932: 109-110). Dari Nias, Pugungraharjo, Jabung (Lampung Tengah) dilaporkan adanya temuan menhir yang berbentuk phalus dan dianggap sebagai lambang leluhur yang dihormati dan lambang kesuburan.

Dalam perkembangan selanjutnya, menhir itu menjadi arca menhir, antara lain ditemukan di Nias, Gunung Kidul dan Toraja (Sukendar 1993). Disamping itu, menhir ternyata masih dipergunakan hingga saat berkembangnya agama Hindu dan agama Islam di Indonesia. Hal ini dapat disaksikan di Candi Sukuh dan makam-makam Islam di Sulawesi Selatan yang menggunakan menhir sebagai batu nisan (Sukendar 1985: 92-100). Kenyataan ini berarti, bahwa tradisi megalitik berlanjut dalam kehidupan masyarakat Indonesia, terutama di tempat-tempat tertentu, karena tradisi megalitik telah berakar dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, banyak hal yang menarik mengenai tradisi megalitik, terutama yang berkaitan dengan sistem kepercayaan yang berpusat kepada kepercayaan terhadap arwah leluhur atau arwah pemimpin yang dihormati. Kepercayaan ini ternyata amat mempengaruhi kehidupan masyarakat, sehingga di beberapa tempat di Indonesia dapat ditemukan tradisi megalitik berlanjut sampai dewasa ini. Dalam hal ini tentu ada perubahan, dan penyesuaian tidak dapat dicegah, karena berbagai faktor, seperti yang ditemukan di Nias, Toraja dan Indonesia Bagian Timur, yang penduduknya sudah menjadi penganut Islam dan Katolik. Walaupun demikian, pada saat-saat tertentu mereka masih melaksanakan upacara-upacara yang bersifat

megalitik, misalnya memohon perlindungan kepada arwah nenek moyang (Soejono et al. 1984: 205-238).

Hingga dewasa ini ada beberapa pendapat mengenai menhir. Seperti telah dikemukakan di atas, menhir semula dianggap sebagai lambang orang yang sudah meninggal dunia, yang kemudian dianggap sebagai media bagi kedatangan arwah leluhur. Ada juga yang menganggap menhir sebagai tempat upacara atau tempat pemujaan. Di samping itu, menhir juga dianggap sebagai lambang laki-laki dan pendapat lainnya mengatakan, bahwa menhir itu berfungsi sebagai tempat untuk mengikatkan hewan korban terutama kerbau. Di tempat lain, menhir berfungsi sebagai tempat musyawarah yang dihadiri oleh tokoh-tokoh masyarakat (Sukendar 1983: 92-106).

2.2 Di Bali

Sebenarnya penelitian terhadap tradisi megalitik di daerah Bali khususnya dan di Indonesia pada umumnya telah lama dilaksanakan, tetapi hampir sebagian terbesar menyangkut tradisi megalitik secara umum dan sedikit sekali yang mencurahkan perhatiannya kepada suatu unsur atau suatu aspek khusus dari tradisi yang penting itu. Sebagai contoh misalnya, menhir yang ditemukan tersebar, baik itu di daerah Bali maupun di tempat-tempat lainnya di luar Bali, belum pernah diteliti secara khusus. Oleh karena itu, terasa adanya kekurangan data dan keterangan-keterangan lainnya mengenai salah satu unsur tradisi megalitik seperti menhir. Kekurangan semacam ini tentu tidak mudah dapat diatasi, sehingga penelitian yang sekarang dilakukan mengenai menhir akan merupakan suatu awal dari penelitian yang kemudian dapat dilanjutkan secara khusus dan lebih mendalam. Dengan demikian, maka hasil yang mungkin dapat dicapai dewasa ini akan bersifat sementara.

Ketika R.P. Soejono melakukan penelitian terhadap prasejarah Bali beberapa tahun yang lalu, telah dilaporkan juga temuan menhir di desa-desa pegunungan Kintamani, tetapi tidak disertai rincian yang cukup, baik mengenai jumlah temuan maupun mengenai bentuknya. Oleh karena itu, maka masalah-masalah yang menyangkut bentuk menhir di daerah Bali akan menjadi sulit untuk dipecahkan, sehingga diharapkan dalam penelitian yang lebih mengkhusus mengenai menhir hal-hal semacam itu akan mendapat perhatian yang lebih baik. Sementara itu dilaporkan temuan sebuah menhir yang berbentuk phalus di Desa Tenganan Pegeringsingan, yang sampai sekarang masih dianggap sebagai media

pemujaan yang sakral, yaitu untuk memohon anak bagi pasangan yang belum mendapat anak. Di samping itu, para pedagang juga melakukan permohonan agar dagangannya berhasil dengan baik. Perlu dikemukakan di sini, bahwa menhir ini terdapat di bawah sebatang pohon, berdiri sendiri dan tidak di dalam pura (Darsana 1969).

Di Desa Gelgel, yang dianggap sebagai salah satu pusat perkembangan tradisi megalitik di daerah Bali ditemukan 14 buah menhir dan sebuah diantaranya ialah menhir yang berbentuk silindris (tingginya 58 cm). Menurut keterangan penduduk setempat, menhir silindris ini dianggap sebagai tempat duduk Gusti Agung Maruti, seorang patih kerajaan Gelgel. Kecuali itu di Desa Gelgel ditemukan tahta batu, palung batu, batu dakon, arca menhir dan lainnya. Arca menhir yang merupakan satu-satunya temuan arca menhir di daerah Bali sampai sekarang dianggap sebagai media pemujaan bagi penduduk setempat dan ditempatkan di sebuah pura (Oka 1977). Di Desa Sampalan yang terletak di sebelah timur Desa Gelgel, juga ditemukan sejumlah tahta batu, susunan batu dan lain-lainnya (Giama 1983). Di sebelah barat Desa Gelgel, yaitu di Desa Tojan juga ditemukan tahta batu yang sudah kehilangan fungsinya yang sakral; arca bercorak megalitik dan 41 buah menhir yang rata-rata berukuran kecil (tingginya berkisar antara 25 hingga 40 cm) yang masih berfungsi sakral, seperti terbukti dari penempatannya di dalam *pura-pura* milik desa (Sarjana 1994).

Di Desa Suter, Kintamani juga ditemukan 53 buah menhir yang tidak dikerjakan sama sekali di dalam sebuah pura, yang sampai sekarang masih berfungsi sakral bagi penduduk setempat (Sutaba 1983: 915-929). Diantara menhir ini ada yang dijadikan media pemujaan untuk keberhasilan pertanian. Temuan menhir juga terdapat di Desa Trunyan (4 buah) yang ditempatkan di sebuah bangunan terbuka, sedangkan di Desa Selulung ditemukan 41 buah menhir yang dibuat dari batu yang tidak dikerjakan sama sekali dan semuanya masih berfungsi sakral, antara untuk keselamatan binatang peliharaan dan keberhasilan pertanian (Sutaba 1980; Laksmi 1985). Di Desa Sembiran yang dikenal sebagai desa kuna yang mempunyai *pura-pura* yang bercorak megalitik, mempunyai dua buah menhir yang ditempatkan di dalam sebuah bangunan terbuka dan dianggap sebagai lambang laki-laki dan wanita. Pasangan yang baru menikah diharuskan mengadakan pemujaan di tempat itu untuk memohon keselamatan dan sekaligus anak (Sutaba 1985).

Menhir lainnya ditemukan di Kabupaten Tabanan, yaitu di Desa Rejasa ada 19 buah bersama-sama dengan tahta-tahta batu yang semuanya masih dianggap sebagai media pemujaan yang sakral (Sumartika 1985). Di Desa Bengkel Anyar, Penebel, Tabanan juga ditemukan 14 buah menhir bersama-sama dengan tahta batu yang masih berfungsi sakral sampai sekarang, antara lain untuk keselamatan pertanian dan binatang peliharaan (Outra 1986). Ketika dilakukan penelitian di Desa Petang, Badung ditemukan 9 buah menhir, diantaranya ada yang berbentuk silindris ditempatkan di halaman terbuka, tetapi masih berada di dalam pura. Menarik perhatian ialah menhir di Desa Petang ini ada yang berkelompok 5 buah, dan 3 buah dan hanya sebuah saja yang berdiri sendiri (Oka 1989: 24-52). Menhir yang tertinggi berukuran 90 cm. Sementara itu dilaporkan juga temuan menhir di Desa Wanagiri sebanyak 8 buah, yang ditemukan di dalam *pura-pura* milik desa, bersama-sama dengan bangunan teras berundak dan tahta batu yang juga masih berfungsi sakral bagi keselamatan penduduk setempat (Antara 1985). Dari Ubud juga dilaporkan temuan 4 buah menhir di dalam sebuah pura bersama-sama dengan arca bercorak megalitik dan semuanya masih berfungsi sakral. Menurut keterangan penduduk, menhir di Ubud ini merupakan sarana pemujaan yang berhubungan dengan pertanian penduduk, terutama untuk memohon keberhasilan panen padi yang ditanamnya (Widyastuti 1990).

Dari uraian di atas, maka untuk sementara dapat diketahui konsentrasi temuan menhir sebagai berikut:

1. Kabupaten Bangli	108 buah
2. Kabupaten Klungkung	63 buah
3. Kabupaten Tabanan	41 buah
4. Kabupaten Badung	9 buah
5. Kabupaten Gianyar	4 buah
6. Kabupaten Buleleng	3 buah

Jumlah temuan	228 buah

Sampai saat ini dari Kabupaten Jembrana belum diperoleh laporan tentang temuan menhir, tetapi kemungkinan besar juga memiliki menhir, karena di situ telah ditemukan beberapa buah sarkofagus. Diharapkan

agar temuan menhir di masa yang akan datang semakin bertambah banyak, sehingga memudahkan penelitian yang lebih mendalam.

Seperti telah dikemukakan di atas, penelitian yang telah dilakukan mengenai menhir di daerah Bali tidak seluruhnya disertai dengan penjelasan yang lengkap mengenai bentuk atau mengenai ukuran menhir yang dijumpai. Pada umumnya para peneliti hanya menjelaskan, bahwa menhir yang ditemukan rata-rata berukuran kecil dan tidak dikerjakan. Di samping itu ada juga yang hanya mencantumkan ukuran menhir yang tertinggi dan yang terendah saja, walaupun menhir yang ditemukan ada beberapa buah. Oleh karena data yang lengkap mengenai bentuk atau ukuran menhir itu sangat kurang, maka usaha untuk menyusun suatu klasifikasi bentuk menhir di daerah Bali belum dapat dilakukan seperti yang diharapkan, sehingga tindakan yang dapat dilakukan sekarang hanya bersifat sementara saja, yang sudah tentu perlu dilakukan penelitian yang lebih seksama di kemudian hari. Berdasarkan data yang telah dikumpulkan, maka tingginya menhir antara 10-40 cm; 40-70 cm dan 70 cm hingga 1 meter lebih. Oleh karena kurangnya data mengenai bentuk atau ukuran menhir seperti dikemukakan di atas, maka klasifikasi yang lebih lengkap baru dapat disusun di kemudian hari jika data yang diperlukan sudah makin lengkap.

Persebaran menhir di daerah Bali seperti telah diuraikan di atas tadi, yang pada suatu saat nanti mungkin persebaran itu akan bertambah banyak atau bertambah meluas, jika penelitian mengenai menhir khususnya telah semakin intensif. Berkaitan dengan persebaran menhir itu ialah fungsinya yang secara umum dapat dianggap sebagai media pemujaan yang sakral sampai dewasa ini, untuk keselamatan dan kesejahteraan masyarakat. Hal ini terbukti dari kenyataan, bahwa menhir itu sebagian besar terdapat di dalam pura milik desa dan pada hari-hari tertentu masyarakat yang bersangkutan melakukan pemujaan atau persembahyangan, misalnya untuk memohon keselamatan. Berdasarkan fungsinya dapat dikemukakan, bahwa menhir di daerah Bali ada yang berfungsi sebagai:

1. media pemujaan kepada arwah leluhur atau arwah seorang pemimpin seperti menhir silindris di Gelgel yang dianggap sebagai tempat duduk I Gusti Agung Maruti, patih kerajaan Gelgel.
2. media pemujaan untuk memohon keberhasilan pertanian atau kesuburan tanah pertanian, misalnya menhir di Desa Selulung dan Ubud.
3. lambang laki-laki dan perempuan, misalnya menhir di Desa Sembiran.

4. media untuk memohon keselamatan hewan peliharaan, misalnya menhir di Desa Selulung.

Schubungan dengan fungsi menhir seperti tersebut di atas, maka perlu dikemukakan di sini, bahwa di Sunataya (Tabanan) ditemukan menhir yang berkaitan dengan upacara kematian. Kenyataan ini menarik perhatian karena baru satu-satunya temuan menhir di daerah Bali yang berkaitan dengan upacara kematian, dan diharapkan kemungkinan adanya temuan baru di kemudian hari.

3. Penutup

Dalam penelitian arkeologi di daerah Bali, terutama penelitian terhadap tradisi megalitik, ternyata menhir merupakan salah satu unsur tradisi megalitik yang penting. Oleh karena data yang dapat dipergunakan hingga dewasa ini mengenai menhir masih sangat terbatas, maka masalah-masalah yang menyangkut menhir, yaitu mengenai bentuk, persebaran dan latar belakangnya, belum dapat sepenuhnya dikaji. Untuk melengkapi hasil penelitian yang masih amat sementara, maka diharapkan penelitian khusus mengenai menhir akan dapat dilakukan di kemudian hari dengan lebih seksama. Berdasarkan data yang dapat dipergunakan sampai sekarang dapat diketahui, bahwa menhir di daerah Bali masih berfungsi sakral bagi masyarakat setempat untuk keselamatan dan kesejahteraan.

Daftar Pustaka

Antara, I Nengah Widya

1985 *Tradisi Megalitik di Desa Wanagiri, Tabanan*. Denpasar: Fakultas Sastra UNUD.

Darsana, I Gusti Putu

1968 *Tenganan Pegringsingan dan Segi-segi Megalitiknya*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

Giama, I Made

1983 *Beberapa Peninggalan Tradisi Megalitik di Sampalan, Klungkung*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

Hadimuljono

1969 *Penyelidikan Megalitik di Kintamani-Bali*. Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM.

Heekeren, H.R. van

1958 "The Bronze-Iron Age of Indonesia", *VKI*, XXII, 's-Gravenhage-Martinus Nijhoff.

Hoop, A.N.J. Th. a Th. van der

1932 *Megalithic Remains in South Sumatra*, translated by William Shirlaw, Printed and Published by W.J. Thieme & Cie., Zuthphen, Netherlands.

Laksmi, A.A. Rai Sita

1985 *Unsur-unsur Megalitik di Desa Selulung, Kintamani*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

Mulia, Rumbi

1981 "Nias The Only Older Megalithic Tradition in Indonesia", *Bulletin of Research Centre of Archeology of Indonesia*, 16. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Oka, Tjokorda Istri

1977 *Tradisi Megalitik di Gelgel*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

1989 "Menhir di Pura Batu Lintang, Petang, Badung", *PIA V*. Yogyakarta 4-7 Juli. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 24-52.

- Putra, I Ketut
1986 *Tradisi Megalitik di Desa Bengkel Anyar, Penatahan, Penebel, Tabanan*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.
- Sarjana, I Made
1994 *Tradisi Megalitik di Desa Tojan*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.
- Soejono, R.P. et al.
1984 "Jaman Prasejarah di Indonesia", *Sejarah Nasional Indonesia*, I. Edisi ke-4 Marwati Djoened Puspongoro, Nugroho Notosusanto (ed.). Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka.
- Somadasta, A.A. Alit
1986 *Bentuk-bentuk Megalitik di Desa Banjarangkan*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.
- Sumartika, I Nyoman
1985 *Unsur-unsur Megalitik di Desa Rejasa, Tabanan*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.
- Sukendar, Haris
1973 *Megalithic Statues in Gunung Kidul Area*.
1985 "Peranan Menhir dalam Masyarakat Prasejarah di Indonesia", *PIA*. III. Ciloto 23-28 Mei. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala, hlm. 65-91.
1993 *Arca Menhir di Indonesia, Fungsinya dalam Peribadatan*. Disertasi UI Jakarta.
- Sutaba, I Made
1983 "Bentuk-bentuk Megalitik di Pura Bukit Mentik di desa Suter, Kintamani, Bangli", *Seminar Sejarah Nasional II*, Seksi Prasejarah, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional: 43-57.
1985a "Pemujaan Batu Alam di Desa Suter, Kintamani", *PIA*. III. Ciloto 23-28 Mei. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala, hlm. 915-923.

1985b "Megalithic Tradition in Sembiran North Bali", *Aspects of Indonesia Archeology*, 4. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Widyastuti, Ida Ayu

1990 *Arca Megalitik di Pura Sakenan, Ubud*. Denpasar: Fakultas Sastra Unud.

Williems, W.J. A.

1938 "Het Onderzoek der Megalithen te Pekauman bij Bondowoso, *ROD*. 3.



Pembacaan makalah dari seorang ahli Arkeologi Klasik Dr. I Made Sutaba

RELIEF PRASEJARAH DI DESA BELIMBING, PUPUAN, TABANAN

I Dewa Kompiang Gede

1. Pendahuluan

Penelitian tentang relief prasejarah di Indonesia diawali dengan perhatian terhadap peninggalan lukisan-lukisan di dinding gua-gua yang telah dikenal sejak masa berburu. Pancaran keindahan telah muncul pada saat manusia mulai tinggal sementara di dalam gua-gua alam. Ungkapan rasa keindahan itu dituangkan dalam bentuk seni lukis pada dinding gua, ceruk atau dinding batu, dengan warna dasar yang dipakai seperti warna merah, putih, dan hitam. Hasil seni di atas selain sebagai wujud keindahan, mungkin pula sebagai ungkapan yang menggambarkan perjalanan, perjuangan dan harapan hidupnya. Seni tidak hanya bertujuan untuk mengungkapkan keindahan belaka tetapi juga merefleksikan nilai-nilai magis-religius (Atmosudiro 1984: 1-2).

Di Indonesia bagian timur lukisan gua ditemukan tersebar di wilayah Sulawesi Selatan, dan Tenggara sampai Pulau Seram, Kepulauan Kei, Timor Timur dan Irian Jaya (Kosasih 1982/1983: 70; Tanudirjo 1985: 1). Lukisan gua di Pulau Seram dan Irian Jaya memiliki bentuk yang unik di Indonesia. Berbeda dengan lukisan-lukisan di Sulawesi Selatan yang banyak menghasilkan lukisan babi rusa dan cap tangan, maka lukisan di Pulau Seram dan Irian Jaya lebih banyak menggambarkan hal-hal yang bersifat religius-magis, yaitu meliputi bentuk-bentuk manusia, binatang melata, ikan, burung, perahu serta lambang-lambang yang belum diketahui maknanya (Kosasih 1982/1983: 71).

Lukisan dinding gua ini merupakan hasil budaya prasejarah yang penting, dan sampai saat ini masih banyak masalah yang belum jelas meliputi hasil budaya ini, misalnya masalah pertanggalan, persebaran, fungsi dan artinya. Ada yang menghubungkan lukisan dinding gua dengan kontak magis (dalam pemburuan), penolak bala, dan upacara kesuburan. Selain itu pula lukisan dinding gua tersebut dibuat berdasarkan ungkapan rasa seni saja. Oleh karena itu untuk menentukan fungsi lukisan dinding gua perlu diperhatikan konteks temuannya (Soejono 1963: 49; Kosasih 1982/1983: 72-73; Tanudirjo 1985: 1).

Dalam perkembangan berikutnya, masa bercocok tanam merupakan salah satu unsur penting dalam kehidupan prasejarah. Salah satu segi yang menonjol dalam masyarakat adalah sikapnya terhadap alam kehidupan sesudah mati. Kepercayaan bahwa roh seseorang tidak lenyap pada saat ia meninggal, mempengaruhi kehidupannya. Roh dianggap mempunyai kehidupan di alamnya sendiri, sehingga upacara yang paling mencolok pada masa ini adalah upacara penguburan, terutama bagi mereka yang dianggap terkemuka oleh masyarakat (Seojono 1984: 204). Penguburan dilakukan di tempat-tempat yang dianggap sebagai tempat tinggal arwah nenek moyang, baik secara langsung maupun tidak langsung. Kebutuhan hidupnya sehari-hari diikutsertakan dalam penguburan seperti perhiasan, periuk dan lain-lain, dengan maksud agar perjalanan roh si mati dan dalam kehidupan selanjutnya terjamin baik.

Lukisan gua-gua dan latar belakang alam pikiran kehidupan tersebut di atas berkembang pesat pada masa perundagian atau masa kemahiran teknologi seperti dapat disaksikan dalam teknik peleburan dan penuangan logam yang menghasilkan barang-barang kebutuhan sehari-hari dalam berbagai bentuk dan beraneka ragam hiasan (Soejono 1984: 237).

Baru-baru ini di Bali yakni di Desa Belimbing, Pupuan, Tabanan ditemukan pahatan/goresan relief pada sebuah batu alam berbentuk sebuah perahu, manusia sederhana, phalus dan vagina. Menarik perhatian untuk dikaji lebih lanjut, antara lain mengenai latar belakang yang terkandung di dalamnya. Masalah lain yang perlu dikaji ialah kapan dan siapa pemahat relief tersebut.

Untuk menjawab permasalahan tersebut di atas digunakan pendekatan observasi dengan pengamatan langsung kelapangan guna dapat mengamati obyek penelitian dan studi kepustakaan maupun studi komparatif yaitu dengan mengadakan perbandingan dengan daerah lain untuk menambah gambaran yang lebih menyeluruh tentang obyek penelitian.

2. Persebaran Relief Prasejarah di Indonesia

Dari hasil penelitian arkeologi di Indonesia, tinggalan relief tidak hanya ditemukan di Bali, tetapi banyak pula ditemukan di daerah-daerah lainnya di Indonesia.

Di Batak wadah kubur sarkofagus dibuat dari batu besar yang bagian tengahnya ditatah dan bidang atasnya diberi tutup dari bahan yang sama. Hiasan relief pada sarkofagus ini bervariasi, misalnya sarkofagus Raja

Sidabutar, pada bagian belakangnya dipahatkan seorang tokoh dalam posisi menunggang. Tokoh tersebut dipahatkan sedang menjunjung suatu benda. Bentuk kubur di Batak lambat laun berkembang menjadi bangunan kubur berbentuk punden berundak yang umumnya terdiri dari tiga undakan. Pada undakan teratas terdapat batu besar yang dipahat berbentuk perahu. Tipe seperti ini banyak dijumpai di daerah Balige, contohnya kubur sekunder Raja Parluhutan Siahian di Kampung Sosor, Balige (Simanjuntak 1982: 28-29).

Sarkofagus di Bali mempunyai bentuk yang mirip seperti perahu yang limasnya runcing. Tidak semuanya berrelief, ada yang polos berisi tonjolan saja dan pula mempergunakan kedok muka (topeng) dan hiasan lainnya (Soejono 1977:182). Adapun tonjolan pada sarkofagus tersebut, antara lain ada yang berfungsi praktis, dekoratif dan religius. Tonjolan yang berfungsi praktis adalah tonjolan yang mungkin dipakai sebagai alat bantu pada waktu pengangkutan, sedangkan yang berfungsi dekoratif adalah sebagai hiasan untuk menambah keindahan sarkofagus tersebut. Adapun yang berfungsi religius ialah tonjolan yang memiliki bentuk-bentuk tertentu seperti berbentuk kepala atau topeng dengan ekspresi tertentu (menganga, mengeluarkan lidah), dan sikap melawak dianggap dapat mencegah segala macam unsur jahat yang akan mengganggu arwah dalam perjalanannya ke alam baka (Soejono 1977: 137).

Sarkofagus tersebut orientasi arah hadapnya ke utara. Pada umumnya keletakan sarkofagus mengarah ke puncak gunung atau bukit terdekat. Oleh karena masyarakat pendukung adat sarkofagus ini beranggapan bahwa puncak gunung atau puncak bukit merupakan tempat tujuan arwah nenek moyang yang terakhir dan patut dihormati.

Di Sumbawa di Situs Aik (air) Renung dan di lereng Gunung Sangka Bulan, Kampung Batutering, Sumbawa Besar ditemukan peti mayat pada sebuah batu monolit dipahatkan relief manusia kangkang di bagian sisi sampingnya, menonjolkan alat kelamin wanita, dan binatang reptil buaya/kadal dan sebagainya (Mahaviranata 1986: 477). Hiasan tersebut mempunyai maksud tertentu sebagai lambang (simbul) gambaran nenek moyang dan menangkis kekuatan jahat dari luar atau mempunyai kekuatan dari dalam.

Di Flores Tengah ditemukan lukisan-lukisan berupa relief/goresan, yakni di Nua Mbako. Batu relief/goresan berukuran 2 x 3 meter dengan kemiringan 35°. Penduduk setempat menyebutnya dengan *watu weti* (batu bergambar). Relief/goresan tersebut mempunyai kedalaman 2 - 4 mm. dan

lebar 2 - 4 mm. (Verhoeven, 1956: 1077). Lukisannya berupa manusia, pisau belati tipe dongson, kapak, ikan dan perahu. Lukisan perahu berjumlah 5 buah, dengan buritan yang tinggi dan dilukiskan secara sederhana. Ada yang dilukiskan perahunya saja, perahu dengan daun dayung berbentuk sekop, seekor ikan di bawah perahu dan seorang di dalam perahu dengan memakai sebuah tutup kepala yang di belakangnya menonjol. Di Sumba hiasan relief dipahatkan pada kubur batu atau dolmen (*reti*) dan pada menhir (*penji*). Tradisi ini masih tetap berlanjut sampai sekarang. Pahatan reliefnya berupa manusia sederhana yang menonjolkan alat kelamin laki-laki dan perempuan, dan sikap mengangkang, pola hias geometris, fauna seperti kuda, kura-kura, ayam, anjing, tokek, ular, kadal, kerbau, teripang dan lain-lainnya. Pola hias benda-benda perhiasan seperti *mamuli* (anting-anting), *tabelu* (hiasan kepala), *maraga* (hiasan dada), dan lain-lain. Pola hias flora seperti pohon-pohonan, garis sulur, kembang, dan lain-lain. bentuk pola hias tersebut yang paling dominan ditemukan di Sumba yaitu pola hias geometris tidak mempunyai arti religius, tetapi tampaknya cenderung kepada tujuan-tujuan estetis belaka. Sedangkan pola hias yang menggambarkan binatang, agaknya mempunyai latar belakang berbeda-beda sebagai contoh, kuda biasanya menggambarkan kendaraan bagi arwah yang meninggal, sedangkan anjing merupakan pengawal pada waktu si mati masih hidup. Sedangkan pola hias tokek (*taki*) tampaknya menggambarkan asal bateran diambil (di daerah Waitaki). Pola hias kerbau yang banyak ditemukan mempunyai arti sebagai penggambaran binatang kurban pada waktu upacara penguburan. Mengenai pola hias flora yang berwujudkan sulur-suluran ternyata hanya merupakan hiasan semata-mata, sedangkan hiasan-hiasan yang menggambarkan benda-benda perhiasan seperti tersebut di atas adalah kekayaan raja yang dijadikan bekal kubur si mati (Tim Survei Sumbawa Barat 1985: 35).

Selain di Indonesia daerah luar seperti Thailand, banyak pula memiliki lukisan gua dan ceruk, terutama di bagian utara dan selatan. Dari jumlah 216 situs yang terdaftar, sebagian besar adalah situs lukisan ceruk yang mempergunakan hiasan berwarna, sedangkan dua buah situs dipahatkan relief. Salah satu contoh ceruk yang terdapat di Khao Chan Ngam, Propinsi Nakhon Ratchasima, sekitar 259 km. dari Bangkok. Situs ini merupakan komplek batu besar terlindung dari pohon-pohon yang besar. Kawasan ini dikelola oleh umat Buddhis sebagai tempat ibadah, dan terdapat altar dengan arca Buddha. Altar ini dikelilingi batu besar yang

dindingnya penuh lukisan manusia dan binatang, tampaknya menampilkan adegan perburuan, sebab ada yang membawa panah dan anjing, namun beberapa belum selesai. Menilik bentuknya, lukisan ini mirip dengan gaya Afrika dan Timor Timur (Kosasih 1986: 389).

Di Filipina yang tidak kalah pentingnya di samping lukisan yang mempergunakan warna hitam (arang) terdapat pula relief yang terkenal adalah Situs Angono, Propinsi Rinal. Situs ini merupakan ceruk yang panjangnya lebih dari 62 meter, dindingnya penuh dengan relief, sebagian besar motif manusia sederhana dengan bentuk dasar huruf 4 (empat) atau U (Peralta et al., 1985 : 2).

Relief berikutnya ditemukan di Alab, Bontoc (Propinsi Mountain), di sini terdapat 200 relief yang sebagian tertutup semak dan lumut, hampir seluruh relief berbentuk kelamin wanita, di samping gambar halus yang bentuknya agak menyimpang. Hal yang menarik adalah ditemukannya sisa-sisa mumi manusia di dalam peti kayu yang belum jelas apakah ia sebagai pendukung budaya relief tersebut (Peralta et al. 1985 : 6).

3. Relief Prasejarah Pura Mas Magelah dan Sekitarnya

Pura Mas Magelah terletak di tengah hutan termasuk wilayah Munduk Gemuh, Dusun Karya Sari atau Kebon Jajung, Desa Belimbing, Kecamatan Pupuan, Kabupaten Daerah Tingkat II Tabanan, Propinsi Daerah Tingkat I Bali. Luas wilayah pura kira-kira 4 hektar. Perjalanan menuju pura dapat ditempuh dengan berjalan kaki, melalui jalan setapak kira-kira 4 km. dari jalan raya jurusan Denpasar-Pupuan. Kondisi pura masih dalam keadaan asli, di tengah hutan dengan sejumlah batu alam. Batu itu dibentuk menjadi altar dengan latar belakang dinding berupa batu-batu yang dimanfaatkan sebagai tempat suci (pelinggih). Di Pura Mas Magelah terdapat beberapa pelinggih yaitu :

1. Pelinggih Pekandelan (Jero Nyoman)
2. Pelinggih Bale Peguneman
3. Pelinggih Bhatara Ciwa Mas Tunggal
4. Pelinggih Bhatara Mas Cakra
5. Pelinggih Bhatara Mas Meraja
6. Pelinggih Ratu Nyoman
7. Pelinggih Pesiraman beji.

Sebagai bangunan pokok di pura ini adalah pelinggih bale Peguneman. Pada batu yang berukuran kira-kira 4 x 3 meter inilah

dipahatkan (digoreskan) berbentuk relief phalus, vagina, manusia sederhana dan perahu, seperti diuraikan di bawah ini:

a. *Phalus dan vagina*

Phalus dan vagina dipahatkan berdampingan. Dipahatkan sangat tipis (dangkal) pada sebuah batu alam yang bentuknya naturalistik. Pada hakekatnya dihubungkan dengan kesuburan. Phalus dan vagina yang disimpan di Gedong Purus Pusering Jagat (Pejeng) dikaitkan dengan kesuburan. Penduduk percaya apabila orang yang telah lama membentuk rumah tangga tetapi belum mempunyai anak, dapat memohon anak di pura itu. Demikian juga halnya dengan phalus di Tenganan Pegringsingan yang dikatakan sebagai phalus kuda dan disebut kaki dukun, dipercayai sebagai tempat untuk memohon anak (Darsana 1982: 79).

Phalus arca Bhairawa di Pura Kebo Edan yang membelok ke kiri dihubungkan dengan aliran agama Tantrayana (Atmojo, 1983: 59-61) yang dibedakan menjadi 2 macam aliran yaitu *prawrti* (aliran kanan) dan *niwrti* (aliran kiri). Aliran *niwrti* inilah berusaha melakukan praktek panca "ma" sebanyak-banyaknya, berusaha menjalankan keinginan dan nafsu sebanyak-banyaknya. Relief erotis di Pura Maduwe Karang, Kabupaten Buleleng (Bali) menunjukkan adegan sepasang laki-perempuan sedang bersenggama di bawah pohon kembang matahari, bukan semata-mata berarti negatif, tetapi mempunyai tujuan tertentu (Sudiarti 1989 : 32).

Keramik Cina berbentuk cepuk yang terdiri atas wadah dan tutup dari dinasti Sung abad ke- 13-14 Masehi ditemukan di Sanur (Bali). Pada bagian wadah di dalamnya terdapat dua orang yang melakukan adegan ranjang (*maithuna*) yang digambarkan secara nyata. Dandanannya menggambarkan orang Cina. Penggambaran adegan itu jelas dapat diketahui sebagai lambang kesuburan karena pertemuan *sukla* dan *swanita* (Astawa 1994 :1-6).

Relief phalus dan vagina di Pura Mas Magelah juga berkaitan dengan kesuburan, hal ini dapat dibuktikan dengan adanya sebutan Bale Peguneman, tempat dipahatkan relief tersebut di atas. Kata *pegunemam* terbentuk dari kata *gunem* artinya rapat, laki-perempuan, suatu rapat biasanya diikuti oleh orang banyak. Phalus dan vagina dari Candi Sukung juga dikaitkan dengan kesuburan karena menggambarkan orang sedang berhubungan (*maithuna*) yang menyebabkan bertemunya *sukla* (sperma) dengan *swanita* (ovum) yang akan menghasilkan ciptaan (Ekawana 1984: 7).

Phalus dan vagina disamping berfungsi kesuburan juga berfungsi sebagai lambang kekuatan gaib yang dapat menolak kekuatan jahat. Dapat dibuktikan dalam lontar berjudul *Cepakala* tentang *tumbal jugil* yang berbentuk *purus-baga* (phalus-vagina) dapat dipakai untuk mengusir penyakit dan memohon keselamatan (Ekawana 1984: 9).

b. Manusia sederhana

Relief manusia sederhana dipahatkan pada batu alam yang sama dengan relief tersebut di atas dipahatkan dangkal dan bentuknya sangat sederhana. Adapun ciri-cirinya sebagai berikut:

- a. mukanya meruncing ke bagian dagu
- b. kepalanya dengan dua garis melengkung sebagai batas dahi dengan kepala dan rambut dipahatkan lurus ke atas
- c. matanya terbuka meruncing ke bagian pinggir
- d. alisnya tidak dipahatkan
- e. hidungnya tidak jelas, terdapat dua garis menyilang pada bagian mukanya, apakah itu buatan alam ?
- f. mulutnya terbuka lebar berbentuk persegi empat (trapesium)
- g. leher tidak dipahatkan dengan jelas
- h. tubuhnya kelihatan tambun
- i. tangan kanan diangkat ke atas seperti melambaikan tangan
- j. tangan kiri memegang sebuah bendera
- k. bagian kaki tidak kelihatan seolah-olah ditutup dengan kain.

Kesederhanaan bentuk relief di atas bukanlah berarti kurang mahirnya pemahat, sebab yang ditonjolkan nilai magis-religius. Oleh karena itu, gaya karya seni prasejarah ditentukan pula oleh faktor-faktor yang mendukung penampilannya terutama ialah kepercayaan, sehingga penampilannya kurang mementingkan proporsi anatomis. Unsur yang diutamakan ialah segi kepercayaan, sehingga arca itu lebih menonjolkan arti simbolis-magis daripada ketepatan anatomisnya (Atmosudiro 1984: 1).

Upacara yang dilakukan pada arca menhir di Anajaikangora, Anakalang (Sumba) berkaitan dengan persiapan perang yaitu untuk meminta kekuatan, kekebalan, keberanian dan kemenangan. Upacara dilakukan dengan sarana sesaji, sirih, pinang, ayam jantan, dan beberapa kerak perak, untuk Mewuku Majii (yang menguasai dunia). Selain upacara yang dilaksanakan pada arca menhir ini upacara perang juga dilaksanakan di rumah adat yang disebut Uma andung (Oe. Kapita 1976 : 85).

Di Nias upacara-upacara terhadap arca sederhana sampai sekarang tetap dilakukan oleh penduduk ialah upacara yang biasanya bersifat individual-kumunal. Upacara-upacara tersebut dilaksanakan untuk meminta agar sembuh dari penyakit, terhindar dari bahaya, agar memperoleh jodoh dan anak, sesaji yang diperlukan biasanya terdiri dari sirih, pinang, telur ayam, dan bunga. Demikian juga di Timor Barat, sampai sekarang masih dilakukan upacara terhadap menhir (Sukendar 1993: 285).

Von Heine Geldern berpendapat, bahwa arca-arca berciri megalitik tidak dapat diragukan lagi sebagai gambar atau lambang nenek moyang dan arca semacam ini ditemukan hampir di seluruh Indonesia (Geldern 1945: 150). Meskipun ditinjau dari segi kesenian, arca semacam ini kurang memuaskan, tetapi sebagai hasil seni tradisi megalitik arca ini mempunyai corak tersendiri, yang didukung oleh penduduk asli Indonesia.

Di Bali, arca bercorak megalitik dianggap sebagai media pemujaan yang sakral bagi masyarakat untuk memohon keselamatan, kesejahteraan dan kesuburan (Sutaba 1980: 29). Relief manusia sederhana yang bercorak megalitik di Pura Mas Magelah, Desa Belimbing, ternyata mempunyai persamaan ciri-ciri umum dengan arca-arca sejenis yang terdapat di tempat-tempat lainnya, baik di Bali maupun di luar Bali. Persamaan itu ialah penampilan wajah sederhana dan tidak anatomis seperti mukanya lebar, matanya melotot, mulut terbuka lebar dan sebagainya. Adapun persamaan lainnya ialah dalam konsepsi kepercayaan yang memandang relief tersebut sebagai lambang nenek moyang yang mempunyai kekuatan gaib yang dapat melindungi masyarakat.

c. Perahu

Relief perahu dipahatkan sangat sederhana berupa garis lengkung sebagai dasarnya dan garis horisontal, melengkung satu buah ujungnya, yaitu sebagai tepinya dan satu buah garis miring melintang pada bagian tengah sebagai dayungnya. Kesederhanaan ini berarti tidak hanya bernilai estetik-dekoratif, tetapi juga mengandung nilai magis-simbolis, yang merupakan pancaran kehidupan pendukungnya setiap hari, karena perahu merupakan salah satu unsur yang dominan dalam masyarakat Indonesia. Hal ini mungkin dilatarbelakangi oleh proses migrasi penduduk dengan menggunakan perahu tampaknya menjadi konsepsi umum di kalangan bangsa Indonesia. Konsep lain yang mengacu pada mitologi yaitu perjalanan arwah yang menyebar dari mulut ke mulut di tengah masyarakat.

Hal ini dapat juga dilihat dalam tata cara upacara kematian di Bali yaitu dalam rangkaian upacara *mapegat* (pemutusan hubungan dengan si mati), dipakai perahu dari pelepah kelapa (Bhs. Bali: *keloping*) seperti yang masih berlaku di desa adat Batuan, Gianyar. Perahu juga digunakan pada waktu upacara *ngaben* (pembakaran mayat), yaitu pada waktu membuang abu jenazah ke laut dengan naik perahu, menggambarkan agar arwah itu cepat sampai ke tempat tujuan. Yang tidak kalah pentingnya dalam rangkaian upacara *memeras*, yaitu upacara khusus untuk orang-orang yang mempunyai hubungan dekat dengan si mati, dengan perlengkapan sesajen lainnya dan perahu dari pelepah kelapa yang kemudian dihanyutkan bersama-sama di laut sebagai kendaraannya (Moedjiarti 1989: 66).

Di Sumba peti mayat disebut *kabang*, yang berarti perahu. Di pulau Roti, peti mayat dibuat dari batang pohon kelapa dan oleh penduduk setempat disebut *kopa tuwā* (*kopa* artinya perahu) (Soejono 1987: 3). Masyarakat Sawu ketika mengadakan upacara kematian tidak memakai peti, tetapi dibentuk dari daun lontar sebagai perahu kecil dan orang-orangan dari daun lontar pula sebagai pengganti si mati, sedangkan mayatnya dibungkus dengan kain dan dikuburkan. Perahu dan orang-orangan tersebut kemudian dihanyutkan ke laut setelah diadakan upacara adat kematian, dengan harapan agar keduanya dapat bergabung menuju tanah leluhur (Daeng 1976: 47).

Yang tidak kalah pentingnya perahu perunggu yang terdapat di Desa Ian Tena, Kecamatan Kewapante, Kabupaten Sikka, Nusa Tenggara Timur. Oleh masyarakat disebut Jong Dobo. Diletakkan di atas dolmen atau Nobe Watu Isung Tana Puan. Perahu tersebut berukuran panjang 60 cm., tinggi 12 cm., lebar 18 cm., dan jumlah awak perahu 22 orang. Perahu ini memegang peranan penting dalam melaksanakan upacara yang berkaitan dengan kesuburan. Upacara ini dilakukan pada saat musim tanam, menjelang panen, musim kemarau yang panjang dan upacara syukuran setelah panen berhasil. Upacara tersebut dilakukan oleh kepala suku dengan cara mengambil air suci pada mata air, kemudian air tersebut dituangkan pada perahu sambil mengucapkan doa-doa dan sebagian air suci tersebut dipakai memercikkan tanaman yang kena serangan hama dan mohon hujan sehingga tanamannya bisa tumbuh dengan baik (Matutina 1995 : 63).

Relief perahu yang terdapat di Pura Mas Magelah dihubungkan pula dengan kendaraan roh leluhur, yaitu untuk menuju ke dunia akhirat. Hal

ini dapat dikaitkan dengan upacara kematian (*ngaben*), tidak menggunakan pendeta, tetapi cukup memohon *pemuput* (air suci) di tempat ini (pelingih Ciwa Mas Tunggal). Di Pura ini sudah lengkap dengan unsur-unsur Siwa (pendeta) menunggal dengan pelinggih tersebut di atas dan sampai saat sekarang tradisi tersebut di atas masih berlanjut.

4. Penutup

Berdasarkan hasil pengamatan kami terhadap relief yang terdapat di Pura Mas Magelah, Desa Belimbing, Kecamatan Pupuan, Kabupaten Daerah Tingkat II Tabanan, Bali, diperkirakan berasal dari masa prasejarah khususnya masa megalitik. Temuan ini adalah bukti mengenai tradisi yang masih bertahan hingga saat ini (*living megalithic tradition*) yang tidak hanya mengandung arti dekoratif, tetapi lebih mengandung magis-simbolis sebagai berikut:

1. Phalus dan vagina melambangkan kesuburan dalam arti tidak hanya kesuburan tanah pertanian atau perkebunan penduduk, yang melindungi penduduk setiap hari, tetapi sekaligus berarti terpeliharanya kesejahteraan lahir-bathin hidup penduduk setiap hari.
2. Manusia sederhana, berpangkal dengan pemujaan arwah leluhur yang terbukti dari nama tempat itu yaitu pelinggih Pekandelan atau Jero Nyoman dan pelinggih Ratu Nyoman yang mengetahui tampilnya unsur lokal yang khas di Bali. Lambang arwah leluhur dipandang mempunyai kekuatan gaib yang dapat melindungi keselamatan penduduk seperti yang ditemukan juga di beberapa tempat di luar Bali.
3. Perahu yang dipahatkan amat sederhana dapat dianggap sebagai kenang-kenangan pendatang yang datang dengan memakai perahu. Kemudian konsep ini berkembang menjadi kepercayaan perahu arwah yang membawa arwah leluhur ke alam baka.

Daftar Pustaka

- Astawa, A.A. Gede Oka,
1994. "Tumbal Jugil Sarana Penolak Bala", dalam *Forum Arkeologi*, Denpasar, hal. 1-6.

- Atmodjo, M.M., Sukarto K.,
 1983. "Mengapa Phalus Siwa Bhairawa di Pura Kebo Edan menghadap ke Kiri", dalam *Berkala Arkeologi IV* (i), Yogyakarta, hal. 48 - 53.
- Atmosudiro, Sumiati,
 1984. "Lukisan Manusia di Pulau Lomlen, Flores Timur (Tambahan Data Hasil Seni bercorak Prasejarah)", dalam *Berkala Arkeologi Yogyakarta*, No.1, hal. 1-8.
- Daeng, Hans.
 1976. "Arti dan Fungsi bentuk Perahu Dalam Kulturkreise dan Kulturschichten menurut B.A.G. Vroklage S. V.D." *Gema Antropologi No. 3* Tahun II, Yogyakarta: Fakultas sastra dan Kebudayaan Universitas Gajah Mada, hal. 42-50.
- Darsana, I Gusti Putu,
 1982. "Tengangan Pegringsingan dan Segi-Segi Megalitiknya", *Pertemuan Ilmiah II*, 25 - 29 Pebruari 1980. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 75 - 89.
- Ekawana, I Gusti Putu,
 1982. "Tumbal Jugil (Uraian singkat)", Paper dalam Dies Natalis Universitas Udayana XXII, Denpasar.
- Geldern, Robert von Heine
 1945 "Prehistoric Research In Netherland Indies", *Schience and Sientists in the Netherlands Indies*. New York: Peter Honing.
- Kapita, Oe, H.
 1976 *Masyarakat Sumba dan Adat istiadatnya*. Jakarta: Penerbit Gunung Mulia.
- Kosasih, E.A.
 1982/1983 "Lukisan Gua di Indonesia sebagai Sumber data Penelitian Arkeologi", *Analisis Kebudayaan*, Jakarta, hal. 66 - 74.
 1986. "Studi Komperatif Tentang Lukisan-Lukisan Gua Prasejarah di Kawasan Asia Tenggara (Indonesia, Thailand, dan Filipina)" *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Vol III, Cipanas 3 - 9 Maret 1986, hal. 379- 386.

Laporan Team Survei

- 1985 Survai Tradisi Megalitik Kabupaten Sumba Barat, NTT. Tahap I, Proyek Penelitian Purbakala Bali.
- Mahaviranata, I Nyoman Purusa
1986 "Relief pada Sarkofagus Tigawasa", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Cipanas, 3-9 Maret 1986. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 473- 492.
- Matutina, Fransiska Purnamawati
1995 Peninggalan-peninggalan Megalitik di Kampung Dobo, desa Ian Tena, Kecamatan Kewapante, Kabupaten Sikka, NTT. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Moedjiarti, Rr. Claudia Noertyas Poespitosari Sri
1989 Perahu sebagai Motif Hias dan Lambang Pada Jaman Prasejarah di Indonesia. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Peralta, Jesus T. et al.
1985. "Petroglyphs And Petrographs of the Philippines. Spafa Personnel Exchange Programme on Rock Arts", *The Philippines Spafa Subcentre*, hal. 1 - 13.
- Simanjuntak, Truman
1982 "Perkembangan Bentuk Kubur di Tanah Batak (Tinjauan Singkat)", *Amerta*, No. 6. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 27 - 33.
- Soejono, R.P.,
1963 "Prehistory Irian Barat", Penduduk Irian Barat (ed. Koentjaraningrat dan Harsya W. Bachtiar), PT. Penerbit Universitas, hal. 39 - 54.
1977. Sistim-sistim Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah di Bali, Disertasi Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta.
1987. "Perahu sebagai Bentuk wadah Penguburan Prasejarah", Paper pada *Seminar Kebaharian Asean*, Museum Nasional, Jakarta, 12-13 Agustus 1987.

et al., "Jaman Prasejarah di Indonesia", *Sejarah Nasional Indonesia I*, Edisi ke-4 Marwati Djoened Pusponegoro, dan Nugroho Notosusanto (eds.). Jakarta: Departemen P dan K, Balai Pustaka.

Sudarti, Ni Made,

1989. Relief Erotis pada Beberapa Pura di Kabupaten Buleleng dan Badung. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Sukendar, Haris,

1993. "Peranan Menhir dalam Masyarakat Prasejarah di Indonesia", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*, Ciloto 23 - 28 Mei 1983. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 92 - 108.

Sutaba, I made,

1980. "Beberapa Catatan Tentang Tradisi Megalitik di Bali", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*, Cibulan. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 27 - 35.

Tanudirjo, Daud Aris,

1985. "Lukisan Dinding Gua Sebagai Salah Satu Unsur Upacara Kematian", *Berkala Arkeologi No. 1* Tahun VI, Balai Arkeologi Yogyakarta, hal. 1-10

Verhouvern, H. Th.

1956. "The Watu Weti (Picture Rock) of Flores", *Antropos* Vol 51, hal. 1077-1079.

ADAT KEMATIAN DAN PENGUBURAN DI DESA PACUNG, BULELENG, BALI

I Made Suastika

1. Pendahuluan

Pada dasarnya penguburan merupakan kegiatan budaya yang utuh, bukan sekadar menyingkirkan mayat tanpa suatu makna apapun. Aspek utama dalam kegiatan penguburan ialah aspek gagasan, yang merupakan nilai dan simbol yang berlaku dalam suatu masyarakat. Penguburan merupakan rumusan bagian penting dalam ritus kepercayaan, karena dalam penguburan terkandung pengertian masyarakat tentang mati dan kesinambungan setelah mati sebagai suatu yang gelap dan menakutkan di luar jangkauan akal dan pengetahuan manusia. Kematian merupakan suatu proses peralihan dari kehidupan sementara di alam fana ke kehidupan abadi di alam baka (Soelarto tt: 9). Dalam beberapa religi di Indonesia terdapat kepercayaan bahwa jiwa yang telah meninggalkan tubuh akan menjadi makhluk halus yang dinamakan roh (Koentjaraningrat 1977: 235). Meskipun roh orang yang mati telah pergi ke suatu tempat tertentu, namun hubungan antara si mati dengan keluarga atau masyarakat yang ditinggalkan tidaklah berhenti sama sekali, tetapi masih tetap dianggap sebagai pengayom, dan berpengaruh terhadap kehidupan sosial ekonomi yang ditinggalkan (Cassirer 1987: 128).

Pemahaman mengenai kematian tentu saja tidak dapat dilepaskan dari kerangka pikir tentang kebudayaan sebagai suatu sistem yang meliputi tiga komponen, yaitu gagasan-gagasan, perilaku, dan peralatan. Gagasan-gagasan sebagai bagian dari sistem kebudayaan, merupakan rumusan nilai-nilai dan simbol yang berlaku dalam masyarakat, sekaligus merupakan bagian dari kepercayaan masyarakat, tentang hakekat diri dari kehidupannya di alam semesta.

Perilaku merupakan refleksi dari gagasan yang diungkapkan dalam bentuk tindakan, yang melibatkan interaksi masyarakat. Dalam prakteknya perilaku akan memerlukan sarana dalam bentuk peralatan bagaimana-pun sederhananya tindakan tersebut. Dalam proses budaya, tidak tertutup kemungkinan terjadinya perubahan dari bentuk budaya kebudayaan lain. Terdapat nilai-nilai lama yang ditinggalkan, dan ada pula nilai-nilai baru, yang dipadukan dengan nilai-nilai lama, sehingga melahirkan nilai baru.

Keberadaan nilai-nilai tersebut tercermin dalam perilaku dan tindakan masyarakat serta peralatan maupun perlengkapan hidupnya.

Pendekatan etnoarkeologi sangat berkaitan erat dengan upaya arkeologi dalam usaha untuk mengumpulkan bahan-bahan yang bersifat etnografis, untuk memperluas penjelasan tentang suatu bukti arkeologis. Sejak awal pertumbuhan ilmu antropologi, etnografi merupakan studi deskriptif dan analisis terhadap kelompok-kelompok etnis yang tersebar di berbagai tempat, dan memberi perhatian khusus terhadap aspek-aspek budaya seperti barang-barang hasil teknologi, sistem sosial, bahasa, adat istiadat, kepercayaan dan sebagainya.

Data arkeologi yang dapat diamati sekarang sebenarnya telah melalui suatu perjalanan panjang dari sistem perilaku dalam konteks sistem masa lalu, sampai ditemukan oleh para arkeolog dalam konteks arkeologi. Ciri dari konteks arkeologi adalah dapat diamati pada masa sekarang, sementara konteks sistem masa lalu harus dicapai melalui penyimpulan (Schiffer 1976: 78). Dalam proses perjalanan data arkeologi mengakibatkan terjadinya transformasi karena artefak itu mengalami perpindahan tempat, perubahan bentuk, pengurangan dan penambahan jumlah serta pertumbuhan hubungan satu sama lainnya (Mundardjito 1982: 50). Dengan demikian masalah yang dihadapi ilmu arkeologi adalah rendahnya informasi data. Dihadapkan kepada masalah tersebut, studi etnoarkeologi dapat melakukan perekaman dan deskripsi terhadap segala perilaku yang berkaitan dengan material untuk melihat unsur-unsur yang tidak tampak (Ricard 1978: 256). Untuk mempelajari kaitan perilaku dan material, maupun limbah yang dihasilkan melalui suatu tata penanganan mayat sebelum dikubur, saat penguburan, dan setelah dikubur, diharapkan dapat mencari alternatif pemilahan masalah yang diperoleh dari data arkeologi mengenai penguburan masa lalu.

Penelitian etnoarkeologi yang diangkat di sini adalah mengenai tata cara penguburan di Desa Pacung, Buleleng. Pengambilan data dengan observasi langsung di lapangan melalui wawancara, karena penelitian dilakukan pada sistem penguburan yang sederhana dan masih berlangsung sampai sekarang.

2. Tata Cara Penguburan

Berdasarkan beberapa peninggalan masa prasejarah yang ditemukan di Bali dapat diketahui, bahwa pada masa lalu sudah dikenal sistem

penguburan dengan wadah, yaitu berupa kubur sarkofagus dan kubur tempayan serta penguburan tanpa wadah seperti penguburan di situs Gilimanuk dengan berbagai bekal kuburnya (Soejono 1977: 2). Berdasarkan bukti-bukti tersebut, jelas bahwa yang dilaksanakan sekarang dalam hal perawatan dan penguburan mayat di Bali, bukanlah hal yang baru, tetapi merupakan kelanjutan dari budaya prasejarah yang sudah berkembang dan semakin beragam setelah masuknya budaya Hindu. Dari hasil penelitian arkeologi yang pernah dilakukan di Desa Pacung dan sekitarnya seperti Desa Tejakula, Desa Les, Desa Sembiran dan Desa Bondalem, Buleleng, ternyata mempunyai data arkeologis yang berkembang dari budaya yang sangat tua yaitu dari masa berburu, masa bercocok tanam, masa perundagian sampai ke masa Hindu.

Desa Pacung terletak di pantai utara pulau Bali kurang lebih 36 km. dari kota Singaraja ke arah timur, termasuk Kecamatan Tejakula, Daerah Tingkat II Kabupaten Buleleng. Kedudukan Desa Pacung terletak pada $8^{\circ} 31' 45''$ B.T, dan $8^{\circ} 7' 32''$ L.S., dengan ketinggian 25 meter dari permukaan laut. Desa Pacung adalah sebuah desa adat, yang merupakan satu kesatuan wilayah, sebagai suatu kesatuan adat istiadat, dimana para warganya secara bersama-sama atas tanggung jawab bersama melaksanakan upacara-upacara keagamaan, dan kegiatan sosial lain, yang ditata oleh struktur pemerintahan desa adat tipe *Bali Age*. Mengenai pemerintahan desa adat di Bali dikenal adanya dua variasi struktur. Dua variasi struktur ini muncul karena adanya perbedaan faktor historis (gelombang pengaruh luar) dan faktor struktur sosial. Dalam tipe desa adat *Bali Age* masyarakatnya kurang sekali mendapat pengaruh kebudayaan Jawa-Hindu dari Majapahit, dan desa adat tipe *Bali Dataran* masyarakatnya mendapat pengaruh yang kuat dari kebudayaan Jawa-Hindu dari Majapahit (Bagus 1971 : 279).

Sebagai salah satu ciri desa adat tipe *Bali Age*, Desa Pacung mempunyai kepemimpinan yang tersusun dari para pejabat yaitu:

1. *Kebayan*, terdiri dari dua orang yaitu *kebayan kiwa* (kiri) dan *kebayan tengen* (kanan) yang bertugas sebagai pemimpin tertinggi dalam mengatur pelaksanaan upacara-upacara keagamaan dan kegiatan sosial sesuai dengan tradisi yang telah berlangsung.
2. *Kebahu*, yang terdiri dua orang yaitu *kebahu kiwa* (kiri) dan *kebahu tengen* (kanan) yang bertugas sebagai wakil-wakil masing-masing *kebayan*.

3. *Singgukan*, terdiri dari dua orang yaitu *singgukan kiwa* (kiri) dan *singgukan tengen* (kanan), yang bertugas membantu jalannya upacara dalam mencari bahan dan peralatan upacara.

4. *Penyarikan*, dijabat oleh satu orang yang bertugas sebagai juru tulis.

5. *Penabing*, dijabat oleh satu orang yang bertugas sebagai pembantu umum terutama dalam hal persiapan bahan dan peralatan upacara.

Para pejabat tersebut mengatur ketentuan-ketentuan pelaksanaan upacara-upacara termasuk upacara kematian yang telah diwarisi secara turun-temurun.

Kematian bagi masyarakat Pacung dipandang sebagai suatu perjalanan pulang menuju *Embang*, yaitu tempat tinggal roh orang yang meninggal. Atas dasar pandangan bahwa kematian dan kelahiran telah ditentukan oleh *Sang Hyang Embang* atau sang pencipta, maka upacara penguburan tidak perlu mencari hari baik seperti yang dilakukan oleh masyarakat Bali pada umumnya. Orang yang meninggal pada siang hari harus dikubur sebelum matahari terbenam, kecuali ada diantara keluarga si mati belum datang dari perjalanan jauh atau dari rantau, sehingga mayat diperbolehkan tinggal dirumah paling lama tiga hari. Apabila pada hari ketiga keluarga yang ditunggu tidak datang, maka mayat harus dikubur. Demikian juga orang yang meninggal pada malam hari, maka ditunggulah sampai matahari terbit barulah mayat dikuburkan.

Sebelum dikubur mayat terlebih dahulu dimandikan oleh keluarga si mati bersama-sama dengan warga setempat secara bergotong royong. Sehabis dimandikan, mayat diberi pakaian lengkap (pakaian adat Bali) dan dirias dengan rapi. Kemudian mayat diberi *sagi* (makanan) berupa nasi lengkap dengan lauk pauknya, air dan juga rokok apabila si mati pada masa hidupnya biasa merokok. Selesai upacara pemberian *sagi* (makanan) maka mayat langsung dibawa ke kuburan. Demikian juga peralatan yang dipakai memandikan mayat, seperti wadah air (pasu) dan ciduk dibawa ke kuburan untuk dibuang.

Mayat dikubur telanjang bulat, pakaian yang tadinya dipakai di buka. Dengan dialasi daun *klampauk* (daun jambu hutan) barulah mayat ditaruh pada liang kubur dan di atasnya ditutupi dengan daun *klampauk* (daun jambu hutan). Penguburan mayat telanjang bulat dengan dialasi daun paku-pakuan ditemukan di Desa Munduk Lumbang, Kecamatan Baturiti, Daerah Tingkat II Tabanan yang masih berlangsung sampai sekarang.

Orientasi kubur, kepala diletakkan di bagian timur, dengan menelentang lurus mengikuti arah matahari terbit, dan kaki dibagian barat

mengikuti arah matahari terbenam, dengan posisi telungkup bagi mayat laki-laki, dan tengadah bagi mayat perempuan. Orientasi kubur mengikuti matahari terbit (timur) dan matahari terbenam (barat), karena matahari terbit dianggap arah dimulainya sinar kehidupan dan arah barat merupakan arah terbenamnya matahari berarti menurunnya suatu kemampuan atau kehidupan. Pandangan terhadap orientasi matahari terbit dan terbenam ini juga ditemukan pada masyarakat berburu Suku Sakai di Desa Khuan Dam, Distrik Palian, Propinsi Trang, Thailand Selatan (Suastika 1993:39). Posisi mayat yang diletakkan telungkup bagi mayat laki-laki dan tengadah bagi mayat perempuan juga ditemukan di Desa pelaga, Kecamatan Petang, Daerah Tingkat II Kabupaten Badung. Posisi mayat tersebut didasarkan atas adanya anggapan bahwa laki-laki atau ayah, merupakan simbol langit, dan perempuan atau ibu merupakan simbol bumi atau tanah. Perpaduan unsur langit dan bumi inilah yang menghasilkan kesuburan atau kehidupan.

Setelah mayat ditutupi dengan daun *klampauak* (daun jambu hutan) barulah bekal kubur ditaruh di atasnya, seperti pakaian, dan benda-benda lainnya yang merupakan milik si mati terutama yang paling disenangi semasa hidupnya, namun tidak pernah diberikan bekal kubur berupa binatang. Pada kesempatan ini keluarga si mati atau kerabat dekat maupun handai taulannya, juga ikut memberikan bekal sebagai tanda *tresna asih* (kasih sayang). Pembekalan terhadap si mati dengan kekayaan berdasarkan *tresna asih*, dalam upacara penguburan yang diberikan oleh handai taulan dan kerabat dekat, semuanya dikubur bersama mayat si mati. Kualitas maupun kuantitas bekal kubur sangat ditentukan oleh status sosial si mati, makin tinggi status sosial si mati makin tinggi nilai bekal kuburnya. Tidak ada persyaratan yang mengikat dalam hal pemberian bekal kubur di Desa Pacung, karena bekal kubur diberikan atas dasar kemampuan yang dimiliki oleh keluarga si mati maupun kerabat dekatnya. Setelah liang kubur diurug, dilakukan upacara *sagi* (makan) di atas kubur berupa makanan lengkap dengan lauk pauknya, yang dilaksanakan oleh keluarga si mati mulai dari urutan tertua dengan ucapan sebagai berikut: "*ne icang maang cai sagi, cai suba mulih ke embange, de nyen ngerebeda, apa nyen kuang alih beneh-beneh, de nyakitin*". Artinya kurang lebih: ini saya memberi kamu *sagi* (makanan), kamu sudah pulang ke *embange* (tempat tinggal roh), jangan merusak, apa saja yang dirasa kurang, cari dengan baik-baik, jangan menyakitin.

Makna yang terkandung dalam kata-kata tersebut adalah, agar si mati kembali ketempat asalnya yang juga disebut *Sang Hyang Embang*. Bila terdapat kekurangan dalam hal pembekalan, roh si mati diharapkan tidak mengganggu, dan menyakiti keluarga yang ditinggalkan.

Wadah *sagi* (makanan) yang berupa piring dan kendi tidak boleh diambil lagi, ditinggalkan di atas kuburan. Keesokan harinya dilakukan upacara *sagi* (makanan) di atas kuburan oleh keluarga si mati, yang diikuti oleh masyarakat setempat. Pada kesempatan ini bagi keluarga maupun handai taulan yang belum sempat memberikan bekal kubur pada saat penguburan kemarin, diberi kesempatan terakhir memberikan bekal kubur, yang diletakkan diatas kubur. Pada hari keempat, dilakukan upacara *sagi* (makanan) di rumah keluarga si mati yang diikuti oleh warga masyarakat Pacung, dengan membawa *sagi* masing-masing untuk diberikan pada si mati, dengan harapan si mati tidak akan mengganggu masyarakat.

Upacara selanjutnya yang merupakan upacara tahap ke dua yang disebut *metuun*, dilakukan pada hari ke 42 dihitung mulai dari upacara penguburan bagi masyarakat yang mampu. Bagi masyarakat yang kurang mampu, upacara *metuun* boleh dilakukan setelah satu tahun, karena upacara *metuun* termasuk upacara yang memerlukan biaya yang cukup besar dibandingkan dengan upacara penguburan.

Upacara *metuun* adalah upacara yang tidak ada hubungannya dengan mayat lagi, melainkan berkaitan dengan penyucian terhadap roh si mati. Upacara dimulai dengan memohon *tirta pengelukatan* (air pembersih) di Pura Dalem yang dipimpin oleh pemangku Pura Dalem, dengan ucapan sebagai berikut: "*nawegang tiang Bhetara Ratu Gede Dasar, niki wenten damuh cokore dewa, sianu* (disebut nama orang yang punya kematian), *jagi nunas tirta pengelukatan, mangda kenak palungguh bhatara micayang, jagi anggene nyiratin si anu* (disebut nama si mati), *ring embange, mangda bersih ia si anu* (disebut nama si mati), *mangda dados ngiring palungguh battara iriki*". Artinya kurang lebih sebagai berikut: "maafkan saya Bhatara Ratu Gede Dasar, ini ada orang datang si anu (nama orang yang punya kematian) mohon air pembersihan (*tirta pengelukatan*), akan dipakai membersihkan si anu (nama si mati), di *embange* (tempat tinggal roh), supaya dia si anu (nama si mati), bisa mengikuti Bhatara di sini.

Tirta pengelukatan (air pembersih) di bawa ke Pura Merajapati, sebagian dipakai untuk membersihkan perwujudan dengan cara memer-

cikkan *tirta* tersebut pada perwujudan yang disebut *jejeneng* dan sebagian lagi di bawa pulang untuk penyucian roh di rumah si mati. Perwujudan itu dibuat dari sebatang bambu kecil yang dipalang dibagian atasnya sebagai bahu, lalu dibungkus dengan anyaman daun rontal dan bagian kepala dibuat dari daun rontal dengan diberi gambar mulut hidung, mata, dan alis, sehingga menyerupai boneka, kemudian diberi pakaian berwarna putih.

Dari Pura Merajapati roh si mati dipanggil untuk turun dari *Embange* dan ditempatkan pada perwujudan dari daun lontar tersebut sebagai medium bagi roh si mati. Melalui *jejeneng* roh si mati di bawa pulang ke rumah keluarganya untuk dibuatkan upacara penyucian. Upacara *metuun* dilaksanakan selama tiga hari, dengan menempatkan *jejeneng* (perwujudan) di tempat tidur si mati. Ditempat tidur tersebut upacara penyucian roh si mati dilaksanakan dengan memercikkan *tirta penglukatan*, diikuti dengan upacara pemberian *sagi* yang dilakukan dua kali sehari. Segala aktivitas upacara *metuun* diarahkan untuk memperlancar perjalanan roh dengan meningkatkan kesucian roh.

Sebagai penunjang pelaksanaan upacara *metuun* yang dianggap melancarkan perjalanan roh ke alam arwah, juga digelar kesenian wayang, dan kidung-kidung yang berkaitan dengan kematian. Pada saat upacara *metuun* masyarakat yang hadir dijamu makan sekedarnya. Kebiasaan ini nampaknya dilandasi oleh nafas kegotong-royongan, yang dengan demikian jamuan tersebut lebih berfungsi sebagai imbalan jasa bagi masyarakat yang terlibat dalam upacara kematian.

Pada hari ketiga roh si mati dibawa kembali ke Pura Merajapati untuk dikembalikan ke *Embange* (tempat tinggal roh), dan *jejeneng* perwujudan) ditinggal di Pura Merajapati.

3. Penutup

Berdasarkan pelaksanaan upacara adat kematian dan penguburan di Desa Pacung, maka pelaksanaan dapat dibagi menjadi dua tahap. Tahap pertama berlangsung sekitar saat kematian terjadi, yang terdiri dari upacara perawatan mayat sampai mayat dikuburkan. Tahap kedua berlangsung, tidak berhubungan dengan mayat melainkan cenderung berkaitan dengan roh si mati, dengan sistem perwujudan sebagai medium si mati, untuk mendapatkan upacara peningkatan kesucian roh.

Pelaksanaan adat kematian dan penguburan di Desa Pacung, tentu saja tidak terlepas dari gagasan-gagasan, perilaku, dan peralatan. Gagasan, sekaligus merupakan bagian dari kepercayaan bahwa perawatan mayat, seperti memandikan, merias, dan pemberian *sagi* (makanan), ditekankan pada persiapan perjalanan si mati menuju *Embang* (tempat tinggal roh).

Pandangan terhadap nilai-nilai tata ruang, arah timur sebagai arah utama atau arah mulainya sinar kehidupan terlihat dengan adanya orientasi letak mayat yang menempatkan bagian kepala di sebelah timur mengikuti terbitnya matahari. Demikian juga pandangan terhadap perpaduan unsur langit dengan unsur bumi menghasilkan suatu kehidupan terlihat pada posisi telungkup bagi mayat laki-laki sebagai simbol ayah atau simbol langit, dan posisi tengadah bagi mayat perempuan sebagai simbol ibu atau simbol bumi. Tata nilai ruang yang dibentuk oleh sumbu kosmos, atas bawah (langit dan bumi) serta sumbu ritual, timur-barat (terbit dan terbenamnya matahari), masing-masing dengan daerah tengah yang bernilai madia, terkandung di dalam pelaksanaan adat kematian dan penguburan di Desa Pacung.

Demikian juga tata nilai ruang yang bersumbu natural yaitu *Kaja-kelod* (gunung dan laut), terlihat pada penempatan lokasi kuburan pada bagian *kelod* (laut), Pura Puseh dan Pura Desa (tempat suci), ditempatkan pada bagian *kaja* (gunung) serta pemukiman pada bagian tengah. Pura Puseh merupakan Pura asal dari Desa adat di Bali (Bertling 1974:16). Konseptual tata nilai ruang dibentuk oleh tiga sumbu yaitu sumbu cosmos *bhur, bhuah, shuah* (bawah, tengah, atas), sumbu ritual; *kangin-kauh* (terbit dan terbenamnya matahari), dan sumbu natural; *kaja-kelod* (gunung dan laut), dipandang sebagai keseimbangan manusia dan alamnya bagi masyarakat Bali (Gelebet 1986:11).

Benda-benda peralatan upacara seperti wadah *sagi* pada saat penguburan dan alat-alat yang dipakai untuk memandikan mayat tertinggal di permukaan tanah di kuburan. Peralatan yang dipakai pada saat upacara *metuun* seperti wadah *sagi* dan alat-alat upacara lainnya berada di rumah si mati, kecuali perwujudan atau *jejeneng* yang berbentuk boneka dari daun rontal ditempatkan di Pura Merajapati dekat kuburan. Bekal kubur berupa kekayaan si mati dikubur bersama mayat yang diletakkan tidak beraturan di atas mayat.

Memperhatikan penanganan kematian dan penguburan tersebut di atas yang merupakan kelanjutan dari konsep kematian jaman prasejarah

yang masih berlangsung sampai sekarang di acung, dan pembakaran mayat sama sekali tidak dilakukan oleh masyarakat Desa adat Pacung sejak dahulu kala.

Daftar Pustaka

Bagus, I Gusti Ngurah

- 1971 "Kebudayaan Bali", *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, dalam Koentjaraningrat, (ed.). Jakarta: Jambatan, hal. 279-299.

Bertling, C. Tj.

- 1974 *Pendeta Tanah Indonesia*, Seri Terjemahan, Karangan-karangan Belanda, Koentjaraningrat (ed.). Jakarta: Bhratara.

Cassirer, ernst

- 1987 *Manusia dan Kebudayaan Sebuah Esei Tentang Manusia*, Terjemahan, oleh Alois A Nugroho. Jakarta: Pt. Gramedia.

Could, Richard, A.

- 1978 "Beyond Analogy in Ethnoarkeology", *Exploration in Ethnoarkeology*, University of New Mexico Press.

Gelebet, I Nyoman

- 1986 *Arsitektur Tradisional Daerah Bali*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Koentjaraningrat

- 1977 *Beberapa Pokok Antrophologi Sosial*. Jakarta : Dian Rakyat.

Mundardjito

- 1989 "Ethnoarkeologi Perannya dalam Pengembangan Arkeologi di Indonesia", *Seminar Sejarah Nasional II*, Jakarta.

Schiffer, M. D.

- 1978 "Methodological Issues in Ethnoarchaeology", *Exploration in Ethnoarchaeology*, University of New Mexico Press.

Soelarto, B.

- tt. *Pustaka Budaya Sumba*, Jilid II. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Depdikbud.

Socjono, R.P.

1977 *Sarkofagus Bali dan Nekropolis Gilimanuk*. Jakarta: Proyek Pelita Pembangunan Media Kebudayaan Departemen P & K.

1986 "Local Genius dalam Tehnologi Prasejarah", dalam *Keperibadian Budaya Bangsa, (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Suastika, I Made

1993 "Catatan Tentang Kepercayaan Masyarakat Berburu Suku Sakai di Thailand", *Seri Penerbitan Forum Arkeologi*, Nomor I, 1993- 1994, hal. 36-46.

ARCA CATURMUKHA BERCORAK MEGALITIK DI DUSUN TAMPUAGAN TEMBUKU, BANGLI, BALI

I Made Sutaba

1. Pendahuluan

1.1 Latar Belakang dan Masalah

Dalam dua dasa warsa terakhir ini, penelitian terhadap tradisi megalitik di Indonesia telah mencapai hasil yang memuaskan, karena telah berhasil mencapai hampir seluruh wilayah Nusantara dan menghasilkan berbagai temuan yang penting. Walaupun demikian, kemajuan dalam penelitian ini tidaklah berarti bahwa masalah-masalah mengenai tradisi megalitik telah dapat diselesaikan dengan seksama, karena seperti telah dikemukakan oleh H.H. E. Loofs (1967: v-vi) masalah mengenai tradisi megalitik memang amat luas dan kompleks. Sementara itu, dari berbagai tempat di Indonesia seringkali masih diterima laporan adanya suatu temuan baru yang memperkaya data tradisi megalitik, tetapi seringkali membawa masalah-masalah baru yang perlu dikaji lebih lanjut. Di Indonesia, tradisi megalitik yang tersebar dari ujung barat hingga ke ujung timur Nusantara, memperlihatkan ciri yang paling utama ialah pemujaan atau penghormatan kepada arwah leluhur atau arwah seorang tokoh yang berjasa kepada masyarakat (Heekeren 1958: 44-79).

Hasil-hasil penelitian terhadap tradisi megalitik di Indonesia telah menemukan berbagai bentuk megalitik, yaitu menhir, dolmen, sarkofagus, arca bercorak megalitik, arca menhir, bangunan teras berundak, tahta batu dan lain-lainnya (Soejono *et al.* 1984: 205-238; 306-312), yang berhubungan erat sekali dengan kepercayaan kepada arwah nenek moyang. Pada waktu tradisi megalitik berkembang dengan pesat di Indonesia kepercayaan kepada arwah nenek moyang amat mempengaruhi kehidupan masyarakat, sehingga di tempat-tempat tertentu di Indonesia sampai saat ini dapat ditemukan bentuk-bentuk megalitik tertentu yang berfungsi sebagai media pemujaan yang sakral. Tradisi megalitik semacam ini, yang bertahan hingga melampaui masa sejarah disebut tradisi megalitik berlanjut (*living megalithic tradition*) seperti yang di temukan di Nias (Mulia 1981), Toraja (Kaudern 1938; 1939), Bali (Soejono 1963; Sutaba 1992: 1-16), Sumbawa, Sumba dan lain-lain (Soejono *et al.* 1984: 306-312). Di

luar Indonesia tradisi megalitik yang masih berlanjut ditemukan di Assam, Birma dan Serawak (Heckeren 1958: 44).

Dari uraian di atas dapat diketahui, bahwa bentuk-bentuk megalitik yang ditemukan di Indonesia, ada yang telah kehilangan fungsinya yang semula dan sebagian lagi ada yang masih berfungsi sakral sebagai media pemujaan bagi suatu masyarakat. Kenyataan semacam ini dapat diamati di daerah Bali, yang memiliki berbagai bentuk megalitik yang tersebar di seluruh Bali, di antaranya ada yang telah kehilangan fungsinya yang semula ialah sarkofagus, tahta batu (hanya sedikit sekali), arca bercorak megalitik (sedikit sekali), lesung batu, palung batu dan batu dakon. Sebaliknya, bentuk-bentuk megalitik yang sampai dewasa ini masih berfungsi sakral, ialah sejumlah besar tahta batu dan arca bercorak megalitik, bangunan teras berundak, menhir, dan susunan batu alam, yang mencerminkan suatu kesinambungan kehidupan sosial masyarakat Bali. Dari hasil-hasil penelitian di daerah Bali, baik berdasarkan pengamatan kuantitatif maupun kualitatif dapat diketahui, bahwa Bali mempunyai bentuk-bentuk megalitik yang penting, yaitu sarkofagus (Socjono 1977: 38-169; 246-270), tahta batu (Sutaba 1995), dan arca nenek moyang atau arca bercorak megalitik (Sutaba 1994).

Seperti telah disinggung di atas, laporan dari penduduk mengenai bentuk-bentuk megalitik yang baru saja ditemukan selalu terjadi. Sementara itu, penelitian terhadap tradisi megalitik di Indonesia pada umumnya dan di daerah Bali khususnya tampak semakin meningkat. Dalam suatu penelitian di Kabupaten Bangli baru-baru ini telah ditemukan sebuah arca *caturmukha* bercorak megalitik yang baru untuk pertama kalinya ditemukan di sini, sehingga merupakan data baru yang penting dalam penelitian tradisi megalitik di Indonesia. Sebagai data baru, temuan ini juga menimbulkan masalah yang tidak dapat dipisahkan dari masalah-masalah tradisi megalitik pada umumnya, yaitu mengenai perkembangan bentuk (tipologi), persebaran, fungsi dan latar belakang yang menjiwai pembuatan arca *caturmukha* berciri megalitik seperti tersebut di atas.

Masalah-masalah itu tentu tidak berdiri sendiri, melainkan saling terkait satu dengan lainnya yang perlu dikaji lebih lanjut. Masalah perkembangan bentuk arca-arca bercorak megalitik, terutama arca *caturmukha* bercorak megalitik yang baru saja ditemukan di Bali, tentu saja tidak hanya menyangkut tingkat-tingkat perkembangan tipologi, tetapi akan menyentuh tingkat-tingkat keterampilan yang dikuasai oleh penduduk. Demikian juga halnya dengan masalah persebaran arca-arca ber-

corak megalitik, tidak hanya menghadapi temuan di sebuah situs, tetapi akan mempersoalkan juga masalah pemukiman, besarnya jumlah penduduk, persebaran atau mobilitas penduduk dari satu tempat ke tempat lainnya sebagai pembawa suatu sistem ideologi, dan aspek-aspek sosial lainnya. Masalah yang tidak kalah pentingnya, ialah fungsi dan latar belakang yang menyebabkan diciptakannya arca *caturmukha* bercorak megalitik itu, yang diharapkan akan dapat diketahui dari sikap dan perilaku penduduk setempat dewasa ini. Oleh karena arca *caturmukha* bercorak megalitik yang ditemukan amat terbatas (hanya sebuah saja), maka disadari sepenuhnya, bahwa tidak sedikit kesulitan yang dijumpai dalam penelitian ini, sehingga hasil yang dicapai masih bersifat sementara yang perlu dilanjutkan di masa yang akan datang.

1.2 Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sesungguhnya penelitian ini bertujuan untuk mencari jawaban terhadap masalah-masalah yang menyangkut arca *caturmukha* bercorak megalitik, yaitu mengenai perkembangan bentuk (tipologi), persebaran, fungsi dan latar belakangnya. Dalam usaha untuk mencapai tujuan itu, diharapkan pula agar temuan yang baru dapat dilihat dalam suatu konteks sosial dan hidup keagamaan masyarakat, karena sampai dewasa ini penduduk setempat memandang arca tersebut di atas sebagai media pemujaan yang sakral.

Selain tujuan di atas, diharapkan juga agar penelitian ini dapat memberikan kegunaan teoritis bagi pengembangan ilmu arkeologi Indonesia, yaitu memberikan gambaran mengenai sebagian unsur tradisi megalitik di Indonesia pada umumnya dan tradisi megalitik di daerah Bali khususnya. Hal ini patut mendapat perhatian, karena tradisi megalitik di Indonesia telah meletakkan dasar-dasar kehidupan masyarakat yang kuat sebagai landasan bagi perkembangan selanjutnya. Adapun dasar-dasar kehidupan itu, ialah sistem teknologi, sistem organisasi sosial dan sistem religi, yang saling tergantung dan saling mempengaruhi satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini peranan dan kemampuan penduduk setempat akan tercermin pada arca-arca bercorak megalitik yang berhasil ditemukan kembali.

Secara praktis, diharapkan penelitian ini akan memberikan kegunaan kepada pemerintah dan masyarakat luas, terutama masyarakat Bali, mengenai sebagian dari kebudayaan Indonesia yang menjadi dasar bagi kehidupan bangsa Indonesia. Mempelajari budaya masa lalu dan memetik

manfaatnya bagi pembangunan, adalah suatu usaha yang patut dilakukan. Usaha ini dimaksudkan juga untuk mencegah supaya nilai-nilai budaya yang penting dari tradisi megalitik tidak terlupakan oleh masyarakat, karena masuknya nilai-nilai budaya baru bersama arus globalisasi yang semakin deras.

1.3 Metode Penelitian

Penelitian ini akan berusaha mengamati temuan arca-arca bercorak megalitik di daerah Bali yang pada umumnya dijumpai dalam *pura-pura* tertentu, dan seringkali bersama-sama dengan bentuk-bentuk megalitik lainnya. Untuk mencari jawaban terhadap masalah-masalah mengenai arca bercorak megalitik seperti dikemukakan di atas, maka penelitian ini dikerjakan secara bertahap, yaitu :

1. Pengumpulan data.

a). Observasi lapangan

Melalui observasi ke lokasi penelitian, diusahakan untuk mengumpulkan data selengkapnyanya dengan mencatat dan mendokumentasikan data yang dianggap perlu.

b). Wawancara

Wawancara dilakukan tanpa struktur, terutama dengan para pemuka agama dan tokoh-tokoh lainnya dalam masyarakat yang dianggap mengetahui mengenai hal-hal yang berkaitan dengan penelitian yang dilaksanakan. Dalam hal ini dicoba juga untuk mencari keterangan-keterangan yang mungkin tersimpan dalam upacara-upacara keagamaan, dalam adat istiadat dan dalam cerita-cerita rakyat yang berhubungan dengan arca bercorak megalitik yang sedang diteliti.

2. Pengolahan data

a). Analisis kualitatif

Selain analisis kuantitatif, akan digunakan juga analisis kualitatif untuk mengamati corak atau ciri yang mungkin bersifat khusus.

b). *Analisis kontekstual*

Melalui analisis ini diharapkan akan dapat diperoleh gambaran tentang arca *caturmukha* bercorak megalitik dalam hubungan yang lebih luas, misalnya dalam sistem religi, dengan memperhatikan pula konteksnya dengan temuan-temuan serta di sekitarnya.

c). *Studi perbandingan*

Dengan membandingkannya dengan arca-arca bercorak megalitik yang terdapat di tempat lainnya untuk mendapatkan gambaran tentang perkembangan bentuk, fungsi dan latar belakangnya.

d). *Pendekatan etnoarkeologi*

Dengan pendekatan ini dimaksudkan untuk mendapatkan keterangan yang lebih luas tentang fungsi dan latar belakang arca bercorak megalitik. Di samping itu, mungkin ada hal-hal yang tersimpan dalam sistem religi penduduk setempat, misalnya dalam upacara-upacara tertentu, dalam adat-istiadat dan mungkin juga dalam cerita-cerita rakyat setempat.

2. Pura Puseh Penataran Agung Catur Bhuwana

2.1 *Lokasi*

Pura Puseh Penataran Agung Catur Bhuwana terletak di Dusun Tampuagan, Desa Peninjoan, Kecamatan Tembuku, Kabupaten Bangli, kira-kira 51 km. dari Denpasar melalui kota Kabupaten Bangli (ke arah timur laut). Perjalanan ke pura ini dapat dilakukan dengan mudah dari Denpasar, atau dari kota Kabupaten Bangli, karena jalan yang dilalui sudah dalam keadaan baik, kecuali sebagian kecil jalan di Dusun Tampuagan, yang segera akan diaspal. Dusun Tampuagan dihuni oleh 167 KK. yang sebagian besar hidup dari hasil-hasil pertanian dan perkebunan.

Dusun Tampuagan mempunyai beberapa buah pura, tetapi tidak semuanya dapat ditinjau karena sebenarnya penelitian arkeologi dipusatkan di Dusun Srokadan, Desa Abuan, Kecamatan Susut, Kabupaten Bangli, yang terletak kira-kira 12 km. di sebelah barat kota Kecamatan Tembuku. Peninjauan di Dusun Tampuagan dilakukan untuk memeriksa

laporan dari penduduk setempat, bahwa di Pura Puseh Penataran Catur Bhuwana terdapat kekunaan yang tidak diketahui oleh masyarakat. Ketika pengamatan dilakukan di lokasi, ternyata bahwa laporan tersebut memang benar.

2.2 Arca Caturmukha bercorak megalitik

Dalam pengamatan di Pura Puseh Penataran Agung Catur Bhuwana ditemukan kekunaan yang berasal dari masa berkembangnya pengaruh agama Hindu, yaitu beberapa buah arca Bhatara-Bhatari, fragmen arca Ganesa dan kemuncak bangunan. Berdasarkan gayanya, arca-arca itu diduga berasal dari abad ke-12 atau ke-13 M. Temuan lainnya ialah sebuah arca *caturmukha* bercorak megalitik yang akan dibicarakan di bawah ini. Berkaitan dengan temuan di atas perlu dikemukakan di sini, bahwa semua kekunaan tersebut di atas sampai saat ini masih berfungsi sebagai media pemujaan yang sakral bagi penduduk setempat. Hal ini terbukti dari tempat penyimpanannya di dalam sebuah pura milik dusun Tampuagan. Arca-arca Bhatara-Bhatari disimpan di bagian *jeroan* (di halaman dalam), sedangkan arca *caturmukha* bercorak megalitik bersama sebuah kemuncak bangunan disimpan dalam sebuah *pelinggih* (bangunan suci) kecil yang terletak di *jaba tengah* (di halaman tengah).

Menurut keterangan yang dapat dikumpulkan di lokasi, baik dari pemangku *pura* maupun dari para pemuka dusun setempat dikatakan, bahwa arca *caturmukha* bercorak megalitik itu disebut arca Catur Bhuwana yang kemudian menjadi nama pura itu. Arca yang dibuat dari sebuah batu (monolit) yang baik, merupakan temuan yang baru untuk pertama kalinya dijumpai di daerah Bali, bahkan di Indonesia, sehingga merupakan data baru yang penting sekali. Adapun ukuran arca itu ialah tinggi 0,63 m., tebal 0,30 m. dan lebar (bagian maksimum) 0,32 m. Pada umumnya keadaan arca itu cukup baik, kecuali salah satu di antaranya mengalami kerusakan kecil pada bagian hidungnya dan ada juga bagian-bagian lain yang sudah agak aus. Secara keseluruhan arca itu mempunyai ciri-ciri sebagai berikut :

- a) rambut bersusun
- b) mata tertutup dengan alis mata yang menyatu dengan garis-garis hidung yang pesek
- c) mulut seakan-akan tertutup dengan garis-garis yang tipis.
- d) telinga panjang memakai anting-anting yang menjurai
- e) leher dengan lipatan-lipatan yang dipahatkan secara jelas

- f) tangan kanan dan kiri tidak lengkap dengan jari-jarinya, tampak kuku di depan tubuh sehingga membuat tubuh menjadi lebih kaku
- g) perut memperlihatkan lipatan-lipatan yang jelas sekali
- h) kakinya (bagian yang masih dapat diamati) dalam sikap duduk bersila di atas lapik yang berbentuk segiempat.

Ciri-ciri seperti tersebut di atas menarik perhatian karena memperlihatkan persamaan-persamaan dengan hiasan kedok muka pada beberapa sarkofagus di Bali, misalnya sarkofagus Bona, Celuk dan lain-lainnya, (Soejono 1977: 1-69). Di samping itu ada juga persamaan-persamaannya dengan arca-arca bercorak megalitik yang selama ini telah ditemukan di daerah Bali antara lain di Gelgel, Keramas dan Celuk (Sutaba 1992: 1-16; 1994). Dalam garis besarnya persamaan-persamaan antara arca Catur Bhuwana dengan hiasan kedok muka pada sarkofagus Bali dan dengan arca-arca bercorak megalitik yang tersebar di berbagai tempat di Bali, ialah bentuk mata, hidung, telinga dan mulut. Perlu dikemukakan di sini, bahwa persamaan-persamaan yang diamati, tidaklah berarti sepenuhnya sama. Dengan demikian, maka untuk sementara perbedaan-perbedaan kecil yang tidak mencolok di antara temuan di atas akan dikesampingkan, karena perbedaan semacam itu dapat terjadi karena berbagai faktor. Berdasarkan persamaan-persamaan di atas, maka arca Catur Bhuwana itu dapat dianggap sebagai hasil karya tradisi megalitik berlanjut.

Seperti telah dikemukakan di depan, arca *caturmukha* bercorak megalitik yang disebut arca Catur Bhuwana adalah sebuah temuan penting yang baru untuk pertama kalinya ditemukan di daerah Bali, bahkan di Indonesia. Temuan itu dapat dianggap sebagai temuan yang unik sekali, tidak saja karena baru ditemukan dan hanya sebuah saja, tetapi karena dipahatkan bermukha empat (*caturmukha*) dengan ciri-ciri megalitik seperti telah diuraikan di atas. Oleh karena merupakan temuan arkeologi yang amat langka, maka pengamatan lebih lanjut, baik secara tipologis maupun ideologis mendapat kesulitan untuk menemukan data pembandingan sebagai penunjang, terutama arca-arca sejenis. Untuk mengatasi kesulitan ini, maka akan dicoba melihat perkembangan seni arca di daerah Bali pada masa-masa yang lebih kemudian, ketika pengaruh agama Hindu telah meresap hampir di seluruh Bali. Usaha ini dilakukan berdasarkan perkiraan, bahwa arca *caturmukha* bercorak megalitik dari Dusun Tampuagan adalah salah satu karya budaya yang dapat digolongkan dalam tradisi megalitik berlanjut, yang dapat juga dianggap sebagai

pertanda adanya kesinambungan sosial-budaya dalam kehidupan masyarakat Bali.

Dalam usaha di atas dapat diperoleh petunjuk dari temuan arkeologi di Desa Pejeng, Gianyar (Bali), yaitu arca *catuhkaya* adalah Dewa Siwa dalam wujud bermuka empat dengan memakai topeng atau kedok muka. Seperti diketahui Dewa Siwa adalah dewa pemusnah dan sekaligus pencipta. Petunjuk lainnya ialah arca *caturmukha* adalah wujud Dewa Brahma sebagai pencipta. Kecuali itu masih ada lagi sebuah arca di pura Kebo Edan, yaitu arca Bhairawa memakai topeng, tetapi tidak bermuka empat (Bernet-Kempers 1977: 142-144). Dengan petunjuk di atas maka dapat diduga, bahwa arca Catur Bhuwana dari Dusun Tampuagan mempunyai hubungan tipologis dengan arca *catuhkaya* dan *caturmukha* dari Pejeng, walaupun mata rantai dalam perkembangannya harus ditemukan terlebih dahulu. Berdasarkan perkiraan di atas, maka arca Catur Bhuwana itu dapat dianggap sebagai sebuah prototipe arca *caturmukha* yang kemudian berkembang menjadi arca *catuhkaya* atau menjadi arca *caturmukha*, bahkan mungkin juga menjadi arca Bhairawa, setelah melalui suatu proses perkembangan yang panjang sekali. Hubungan tipologis itu tampaknya diperkuat juga oleh hubungan ideologis atau hubungan konseptual yang semula berpangkal kepada kepercayaan arwah leluhur atau arwah seorang pemimpin yang berjasa kepada masyarakat. Seperti telah diketahui, pada waktu tradisi megalitik berkembang dengan pesat di Indonesia, kepercayaan kepada arwah pemimpin menjadi sangat dominan dalam segala aspek kehidupan masyarakat, sehingga menjiwai pembangunan berbagai bentuk megalitik, yaitu menhir, dolmen, sarkofagus, tahta batu, arca berciri megalitik dan lain-lainnya (Sutaba 1992: 1-16; 1994; 1995).

Bagi masyarakat megalitik, seorang pemimpin tidak hanya menjadi perlindungan selama hidupnya, tetapi akan berlanjut dan setelah ia meninggal dunia, maka arwahnya dianggap mempunyai kekuatan gaib atau kekuatan magis, sehingga dapat memberikan perlindungan kepada masyarakat. Berdasarkan pandangan ini, kiranya tidaklah berlebihan jika arwah seorang pemimpin yang mempunyai kekuatan gaib dipahatkan dalam bentuk arca *caturmukha* dengan ciri-ciri megalitik yang umum terdapat pada arca-arca berciri megalitik, seperti yang ditemukan di Dusun Tampuagan. Dengan bermuka empat, sebagai tanda kekuatan magisnya, maka arwah pemimpin itu akan dapat menguasai keempat penjuru dunia. Dalam hal ini tampak adanya hubungan ideologis antara arca *caturmukha*

bercorak megalitik dari Dusun Tampuagan dengan arca *catuhkaya* di Desa Pejeng, yaitu Dewa Siwa sebagai pemusnah dan pencipta, dan dengan arca *caturmukha* yang sebenarnya tidak lain ialah Dewa Brahma sebagai pencipta. Dewa Siwa adalah dewa tertinggi di antara Dewa-dewa Trimurti, karena mempunyai kekuasaan yang luar biasa sebagai pemusnah dan sekaligus sebagai pencipta kembali. Oleh karena itu Dewa Siwa amat ditakuti, sehingga diwujudkan dalam bentuk yang menakutkan, misalnya bermuka empat memakai topeng (*catuhkaya*). Demikian juga halnya dengan Dewa Brahma, yang dipuja karena kekuasaannya sebagai pencipta, sehingga kemudian diwujudkan bermuka empat (*caturmukha*) yang tidak memakai kedok untuk menjaga semua penjuru dunia.

Dari uraian di atas dapat dilihat adanya hubungan ideologis, yaitu antara konsepsi arwah seorang pemimpin yang mempunyai kekuatan gaib sebagai pelindung dalam masyarakat megalitik dengan konsepsi Dewa-dewa Trimurti dalam agama Hindu, diantaranya ialah Dewa Brahma adalah Dewa Pencipta, dan Dewa Siwa adalah Dewa Pemusnah sekaligus sebagai Dewa Pencipta. Kepercayaan kepada arwah seorang pemimpin sebagai pelindung, dewa Brahma sebagai Dewa Pencipta dan Dewa Siwa sebagai Dewa Pencipta (setelah menjadi Dewa Pemusnah) memperlihatkan hubungan ideologis atau hubungan konsepsional yang amat penting. Masalah yang timbul sekarang ialah apakah hubungan itu bersifat paralel atau sebagai suatu kesinambungan yang telah mengalami perubahan-perubahan dan penyesuaian yang mungkin disebabkan oleh faktor-faktor internal dan eksternal (cf. Sutaba 1995: 96-100). Oleh karena terbatasnya temuan arca *caturmukha* bercorak megalitik, maka penelitian ini perlu dilanjutkan di masa yang akan datang.

Penelitian terhadap arca-arca bercorak megalitik di daerah Bali menunjukkan, bahwa sampai tahun 1995 di Bali telah ditemukan 136 buah arca bercorak megalitik yang tersebar hampir di seluruh Bali, kecuali di Kabupaten Jembrana. Menurut kenyataan, 133 buah (97,79 %) di antara arca-arca itu masih berfungsi sakral, sedangkan sisanya 3 buah (2,21 %) sudah kehilangan fungsinya yang semula sebagai sarana pemujaan yang sakral (Sutaba 1992: 1-16; 1994). Dengan tambahan sebuah temuan baru di Dusun Tampuagan seperti diuraikan di atas dan sebuah lagi di Dusun Srokadan yang kedua-duanya masih berfungsi sakral, maka sampai saat ini (Maret 1996) temuan arca bercorak megalitik di Bali menjadi 138 buah; di antaranya 135 buah (97,83 %) masih berfungsi sakral, sedangkan

sisanya tiga buah (2,17 %) sudah menjadi benda-benda profan, mungkin karena sudah terlalu tua atau karena faktor-faktor lainnya.

Menurut fungsinya, arca-arca megalitik yang masih berfungsi sakral itu, di samping fungsinya yang utama sebagai media pemujaan kepada arwah leluhur atau pemimpin, dapat diklasifikasikan (Sutaba 1994) sebagai media pemujaan:

- a) untuk keberhasilan pertanian atau kesuburan tanah pertanian
- b) untuk keselamatan binatang peliharaan
- c) untuk memohon anak bagi pasangan suami istri yang belum mendapatkan keturunan
- d) untuk membayar kaul.

Menurut keterangan dari pemuka Dusun Tampuagan dikatakan, bahwa Arca Catur Bhuwana tersebut di atas selain berfungsi sebagai media untuk memohon hujan, juga keberhasilan pertanian dan perkebunan penduduk setempat. Dengan demikian sudah jelas, bahwa arca tersebut di atas mempunyai peranan yang penting dalam sistem religi masyarakat, seperti juga arca-arca bercorak megalitik yang masih berfungsi sakral, yang sudah ditemukan di daerah Bali hingga dewasa ini.

3. Penutup

* Dari uraian di atas dapat di ketahui, bahwa temuan baru di Dusun Tampuagan merupakan temuan yang penting sekali bagi keperluan studi terhadap transisi megalitik, terutama penelitian terhadap arca-arca bercorak megalitik di daerah Bali khususnya. Sebagai temuan yang amat langka, ternyata arca tersebut mempunyai fungsi yang penting sekali dalam kehidupan masyarakat setempat, yaitu untuk keselamatan dan kesejahteraan penduduk setempat dalam artinya yang luas, terutama yang bersangkutan dengan pertanian dan perkebunan yang menghidupi penduduk sehari-hari. Diharapkan temuan semacam ini akan bertambah di masa yang akan datang.

Daftar Kepustakaan

- Heckercn, H.R. van
1958 "The Bronze Iron-Age of Indonesia", *VKI*. XXII., Den Haag.

Loofs, H.H.E.

- 1967 *Elements of Megalithic Complex in South East Asia, An Annotated Bibliography*, Oriental Monograph series No. 3, Canberra: Centre of Oriental Studies in Association with Australian National University Press.

Kaudern, W.,

- 1938 *De West Toradjas of Midden-Celebes*, Amsterdam.

- 1939 "Megalithic Finds in Central Celebes" *Ethnographical Studies in Celebes*, vol. V., Göteborg.

Mulia, Rumbi

- 1981 "Nias The Only Older Megalithic Tradition in Indonesia", *Bulletin of Research Centre of Archaeology of Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Socjono, R.P.

- 1963 "Indonesia" *AP.*, IV/1-2 : 34-43

- 1977 Sistem-sistem Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah di Bali, Disertasi Universitas Indonesia. Jakarta

Soejono, R.P. *et al.*

- 1984 "Jaman Prasejarah di Indonesia", *Sejarah Nasional Indonesia* I., ed. ke-4. Marwati Djoened Puspongoro, Nugroho Notosusanto (eds.). Jakarta: Dcp. P. dan K., Balai Pustaka.

Sutaba, I Made

- 1992 "Tradisi Megalitik dalam Kehidupan Masyarakat Bali Dewasa ini", *Purba, Jurnal Persatuan Muzium Malaysia*, 11: 1-16.

- 1994 "Preliminary Notes on The Ancestor Statues in Bali", *The 15th Congress of Indo Pacific Prehistory Association (IPPA)*, Chiang Mai, Thailand 5 - 12 January (in press).

SIVA-LOKESVARA DAN VISNU-LOKESVARA (SINKRETISME SIVA DAN VISNU DENGAN AVALOKITESVARA)

I Wayan Redig

1. Pendahuluan

Siva-Lokesvara adalah bentuk sinkretisme Siva (Dewa Hindu) dengan Avalokitesvara (Dewa Budha) dan Visnu-Lokesvara adalah bentuk sinkretisme Visnu (Dewa Hindu) dengan Avalokitesvara.

Ungkapan di atas adalah terjemahan bebas dari sebuah buku acuan berbahasa Inggris yang bunyinya sebagai berikut, "Siva-Lokesvara, name of a syncretistic representation of the Hindu Siva and the Buddhist Avalokitesvara" (Gosta Liebert 1976:275) dan "Visnu-Lokesvara, name of a syncretistic representation of the Hindu god Visnu and the Buddhist god Avalokitesvara" (Gosta Liebert 1976:343).

Sinkretisme dalam buku *Encyclopaedy of Religion* diartikan percampuran dua unsur kebudayaan sedemikian rupa sehingga muncul suatu unsur kebudayaan baru yang mengandung dua unsur yang bercampur (Hariani Santiko 1993:29). Pengertian ini hampir sama dengan yang termuat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (1990) yang berbunyi: "Sinkretisme, nama paham (aliran) baru yang merupakan perpaduan dari beberapa paham (aliran) yang berbeda untuk mencari keserasian, keseimbangan dan lain sebagainya".

Istilah *syncretisme* pernah muncul di Indonesia untuk menyebutkan keberadaan agama Siva dan Buddha di negeri tersebut. Sinkretisme kedua agama tersebut diketengahkan oleh Krom, Rassers dan Zoetmulder. Istilah ini oleh beberapa sarjana lain dianggap menyesatkan, karena agama Siva dan Buddha di Indonesia tidak berbaur dalam keseluruhan sistemnya. Pigeaud menggunakan istilah *pararellism*, sedang Gonda memberikan istilah *coalition* (Kern dan Rassers 1982: XVI).

Di sini tidak akan dipersoalkan istilah mana yang tepat, tetapi yang jelas, ada dasar-dasar yang sama diantara agama Hindu dan Buddha. Hal ini dapat diketengahkan sebagai berikut.

Dalam hal filsafat ketuhanannya, agama Siva dan Buddha, nampak memiliki dasar-dasar yang sama. Pada agama Siva misalnya, terdapat prinsip tritunggal yaitu Parama Siva, Sada Siva dan Maheswara, yang masing-masing berada dalam alamnya sendiri. Parama Siva alamnya *niskala*, keadaannya tanpa aktivitas, kekal abadi, tiada berawal atau bera-

khir, dan maha tahu. Lain halnya dengan Sada Siva yang alamnya *sekalaniskala*, keadaannya nyata dan tidak nyata, sekali-sekali menampakkan bentuk, sekali-sekali tidak menampakkan bentuk. Ia sudah kena himbas *prakerti* (materi), karena itu mempunyai aktivitas dan fungsi. Sedangkan Sivatma (Maheswara) yang berada di alam *sekala* (nyata), keadaannya banyak dipengaruhi *prakerti*, karena itu sifat kemahakuasaannya berkurang dan pengaruh lupa bertambah. Ketiga prinsip ini, Parama Siva yang paling tinggi kedudukannya, dan dua tingkatan dibawahnya masing-masing diduduki oleh Sada Siva dan Maheswara (Redig 1987:67).

Dalam mantra Buddhisme juga dikenal adanya prinsip tritunggal sebagai tersebut di atas, yaitu: Buddha, Wajrasatwa dan Avalokitesvara, yang masing-masing berada pada Dharmakaya, Sambhoghakaya, dan Nirmanakaya (Mantra t.t.: 18). Dari ketiganya ini, Buddha yang paling tinggi kedudukannya. Dua tingkatan di bawahnya, dari atas ke bawah masing-masing ditempati oleh Wajrasatwa dan Avalokitesvara.

Dharmakaya sebagai yang ditempati oleh Buddha, diartikan Ia yang berbadan dharma, atau badan yang abstrak, jadi memiliki keadaan *niskala* sebagai tempatnya Parama Siva. Dharmakaya ini keadaannya bersih dan bebas dari semua keonaran, dari subyektivitas dan obyektivitas, berada dimana-mana, memiliki rasa kasih yang universal dan menjadi azas dari semua *dharma*. Sedangkan Sambhoghakaya sebagai badannya Wajrasatwa, yaitu yang berarti "badan bahagia", merupakan badan penjelmaan Dharmakaya, keadaannya mahasukma dan memperlihatkan dirinya sebagai superhuman dalam berbagai keadaan yang berbahagia. Kedudukannya berada setingkat di bawah Dharmakaya. Lain halnya dengan Nirmanakaya yang sebagai badannya Avalokitesvara berkedudukan paling bawah, keadaannya aktif dan ia menampakkan dirinya di dunia untuk mengajarkan bahwa manusia juga dapat mencapai kesempurnaan (Mantra t.t.: 6-12).

Selain ada persamaan dalam hal *prinsip tritunggal*, juga terlihat ada persamaan dalam hal *prinsip pemancaran* dewa tertinggi. Contohnya, jika dalam Sivaisme, Parama Siva memancarkan (memantulkan) lima *sakti* sebagai penjelmaan kasihnya, maka dalam Buddhisme Adi Buddha memancarkan lima *dhyani* disebut *dhyani* Buddha. Lima *sakti* pancaran (*emanation*) Parama Siva ialah, Parasakti, Adisakti, Ichhasakti, Jananasakti, dan Kriyasakti. Sedangkan lima *Dhyani* Buddha pancaran Adi Buddha ialah, Wairocana, Aksobhya, Rattasambhawa, Amitaba dan Amoghasiddha. Baik lima *sakti* dalam Sivaisme, maupun lima *dhyani* dalam Buddhisme, keduanya sama-sama memiliki pancaran lebih lanjut. Untuk Sivaisme, pancaran lebih lanjut ini berturut-turut diwakili oleh

Isana, Tatpurusa, Sadyojata, Aghora, dan Wamadewa. Dan untuk Buddhisme: Samantabhadra, Wajrapani, Avalokitesvara (Padmapani), Ratnapani, dan Wiswapani (Mantra t.t.: 19-20).

Persamaan yang lain, baik dalam Sivaisme maupun dalam Buddhisme dikenal adanya *prinsip dwitunggal*, dikenal dengan sebutan *adwaya* atau prinsip *sakti*. *Adwaya* dalam pengertian Buddhisme adalah penyatuan *sunyata* dengan *karuna*. *Sunyata* keadaannya suci, bahagia, dan tidak mengenal lahir atau mati. Keadaan yang demikian didasarkan pada kesadaran bahwa semua yang ada ini memiliki sifat sementara, tidak mempunyai kebenaran sebagai bayang-bayang dalam impian. Sedangkan *karuna* yang merupakan manifestasi kasih menyebarkan pengetahuan yang benar pada manusia, melepaskan ikatan manusia dari kegelapan dan menuntunnya ke arah kehidupan yang benar. Hubungan kedua unsur *sunyata* dan *karuna* ini (yang disebut *adwaya*) penting artinya dalam Buddhisme terutama dari aliran Wajrayana. *Adwaya* diperdewa dalam wujud Adi-Buddha bersama dengan Prajnaparamita, atau dewa bersama saktinya. Adi-Buddha keadaannya *sunyata*, dan Prajnaparamita keadaannya *karuna*. Dalam Sivaisme *prinsip dwitunggal* ini digambarkan dalam bentuk Siva bersama saktinya (Parwati), atau bisa juga dalam bentuk Ardhanareswara-murti. Dalam hal ini, Siva yang keadaannya *sunyata*, sedangkan Parwati yang keadaannya *karuna* sangat dinamis dalam membebaskan jiwa dari ikatan karmanya (Mantra t.t.: 22-23).

Demikian persamaan Sivaisme dan Buddhisme telah dipaparkan di atas. Bertolak dari hal tersebut, studi ini dimaksudkan untuk mencari aspeknya yang lain yang lebih detail, yaitu persamaan antara Avalokitesvara dengan Siva dan Visnu, yang bersinkretisme menjadi Siva-Lokesvara dan Visnu-Lokesvara.

2. Avalokitesvara, Siva dan Visnu: Pembahasan Karakter dan Wujud Ikonnya.

2.1. Avalokitesvara.

Dalam agama Buddha dikenal sejumlah dewa, satu diantaranya berkedudukan paling tinggi. Sedangkan yang lainnya dianggap pancaran-nya, atau bentuk manifestasinya yang lain. Sementara itu adakalanya bahwa dewa yang mempunyai kedudukan rendah mendapat pemujaan yang lebih luas, contohnya Avalokitesvara.

Avalokitesvara mendapat pemujaan yang luas, maksudnya, selain diberi kedudukan yang kadang-kadang melebihi dewa-dewa yang lain,

Avalokitesvara juga dipuja di banyak negara. Di Jawa dan Sumatera, ia dinamakan Lokesvara, di Tibet ia dipanggil dengan sebutan *Oang Mani Padme Hung* yang juga disembah sebagai pelindung terhadap perlawanan para jin yang durhaka, di Jepang disebut Kwan-non, dan di Tiongkok dikenal sebagai Kwan-yin (Ensiklopedia Indonesia t.t.: 140).

Hubungannya dengan berbagai sistem kelompok dewa, Avalokitesvara dapat dikaitkan dengan *kelompok tiga*, *kelompok lima*, dan *kelompok delapan*. Dalam *kelompok tiga*, sebagai telah diketengahkan di atas pada makalah ini, Avalokitesvara menjadi satu kelompok dengan Buddha dan Wajrasatwa. Dalam *kelompok lima dan delapan*, ia tergolong ke dalam Dhyani Bodhisattva yang menempati *sambhogakaya* 'badan bahagia', yaitu badan penjelmaan Dharmakaya. Keadaannya maha-sukma dan memperlihatkan dirinya sebagai superhuman dalam berbagai keadaan yang berbahagia, yang mengajarkan kebijaksanaan untuk manusia.

Dalam *kelompok lima*, Avalokitesvara bersama dengan empat Dhyani Bodhisattva lainnya, masing-masing bertugas menciptakan satu dunia baru setelah dunia yang lalu sirna. Dunia yang telah tercipta termasuk yang belum tercipta ada lima jumlahnya. Tiga dunia telah sirna, satu masih berlangsung, dan satu lagi akan tercipta kemudian. Tiga dunia yang telah sirna, berturut-turut telah diciptakan oleh: Samantabhadra, Vajravani, dan Ratnapani. Dan dunia yang sedang berlangsung ini diciptakan oleh Avalokitesvara. Sedangkan dunia yang akan datang diciptakan oleh Visvapani. Setiap Dhyani Bodhisattva ini memiliki bapak *rohani* dan pancaran sendiri-sendiri. Bapak *rohaninya* disebut Dhyani Buddha dan pancarannya disebut Manusi Buddha. Untuk Dhyani Bodhisattva Avalokitesvara, bapak *rohaninya* Dhyani Buddha Amitaba, dan pancarannya Sakyamuni (Alice Getty 1962: 45-46).

Avalokitesvara dalam *kelompok delapan* hanya dikenal di daerah tertentu saja, rupanya hanya di daerah-daerah belahan Asia bagian utara saja. Bersama dengan Bodhisattva lainnya, ia sebagai pendamping dewa-dewa penting lainnya. Anggota *kelompok delapan* ini: Avalokitesvara, Akasagarbha, Wajrapani, Kshitigarbha, Sarwaniwaranawiskambhin, Maitreya, Samantabhadra, dan Manjusri (Alice Getty 1962: 45).

Dilihat dari etimologinya, *Avalokitesvara* berarti "dewa yang dapat melihat ke segala arah". Arti yang demikian rupanya erat kaitannya dengan peranannya sebagai dewa yang bertempat tinggal di gunung, atau dipuja sebagai dewa yang berkaitan dengan gunung. Di gununglah tempat yang strategis untuk dapat melihat ke segala arah. Sementara itu, arca perwujudan Avalokitesvara banyak dijumpai di pegunungan, terutama di

India bagian utara. Hal ini memperkuat cerita tradisi bahwa Avalokitesvara sering dikaitkan dengan gunung Patala (Alice Getty 1962: 57-58). Dengan demikian dapat dipahami, jika dalam wujud ikonnya, ia diberi atribut atau wahana yang berkaitan dengan makhluk hutan (baca: gunung), misalnya seperti singa atau harimau. Kaitannya dengan makhluk hutan, sebagai diketengahkan Alice Getty (1962: 69), yaitu dalam wujudnya sebagai: Simhanada-Lokesvara, Nilakantharyavalokitesvara, dan Halahala-Lokesvara. Sebagai Simhanada-Lokesvara, ia digambarkan mengendarai singa yang sedang mengaum, dan mengenakan kulit harimau sebagai pakainya. Ciri-ciri lainnya: digambarkan berwarna putih, ber-kepala satu bermata tiga, sikap duduk *sukasana*, tangan memegang teratai, dan dibelakangnya terdapat pedang dikelilingi ular, pada bagian depan mahkota terdapat perwujudan Amitabha.

Sebagai Nilakantharyavalokitesvara, ia digambarkan mengenakan pakaian dari kulit harimau, duduk di atas teratai merah. Bagian depan mahkota terpahat Amitabha. Sikap tangan *dhyana* sambil memegang mangkuk tengkorak berisi permata. Warna badan merah, kerongkongan biru.

Sebagai Halahala-Lokesvara, mengenakan pakaian dari kulit singa. Jumlah kepala tiga masing-masing memiliki mata ketiga. Kepala sebelah kanan biru, yang kiri merah dan yang tengah putih. Bagian muka mahkota terpahat perwujudan Amitabha, dan lukisan setengah lingkaran menyerupai bulan sabit. Bertangan dua dengan senjata yang dipegang: *mala* teratai, busur, anak panah. Duduk di atas teratai merah, sambil memeluk *saktinya* yang duduk di atas lutut kiri. Di sebelah kanan dan kiri arca perwujudannya ini terpahat trisula dan teratai.

Dengan menggunakan atribut (wahana atau pakaian) yang berasal dari makhluk hutan (baca: gunung), jelas-jelas menunjukkan bahwa Avalokitesvara sebagai dewa yang dihubungkan dengan gunung. Hal ini terlihat ada persamaannya dengan siva yang akan diketengahkan kemudian yang juga dianggap sebagai dewa yang ada hubungannya dengan gunung.

Masih dalam pengertian 'dewa yang dapat melihat ke segala arah' dimaksudkan melihat untuk menyadarkan manusia dari sifat-sifatnya yang jahat. Untuk ini ia berkali-kali turun ke dunia, yang dalam cerita tradisi ia telah 333 kali turun ke dunia, diantaranya ada yang dalam wujud kuda Balaha. (Alice Getty 1962:59). Rupanya terlalu banyak kejahatan yang harus diubahnya, sehingga merasa putus asa dan sedih. Karena putus asa, dipecahkanlah kepalanya menjadi sepuluh keping. Kepingan-kepingan kepala ini dijadikan kepala utuh oleh Amitabha,

ditempatkan kembali di badan Avalokitesvara. Maka menjadilah Avalokitesvara berkepala sebelas (Alice Getty 1962:67).

Sebagai dewa yang berkepala sebelas, Avalokitesvara diberi nama Ekadasamukha atau Aryavalokitesvara. Dalam wujud ikonnya, kepala yang sebelas ini diatur sedemikian rupa menjadi tiga baris, makin ke atas makin mengecil jumlahnya, menyerupai piramid. Baris pertama berwarna putih, ekspresi muka manis; baris kedua kuning, ekspresi muka tersenyum; sedangkan baris ketiga biru tua, ekspresi muka marah. Memiliki tangan sejumlah 22 buah. Sikap tangan: *anjalinudra*, *dharmacakramudra*, *waramudra*. Atribut: *aksamala*, *cakra*, *dhanus*, *ghanta*, *kamandalu*, *padma*, *sara*, dan *wajra* (Alice Getty 1962: 68; Gosta Liebert 1976: 24).

Variasi lain untuk Ekadasamukha ini, yaitu yang dalam bukunya Alice Getty (1962: 70) dan Gosta Liebert (1976: 273) disebut *Sitatapatra* artinya 'memakai payung putih', digambarkan duduk bersila, bertangan dua belas, berkepala sebelas. Sikap duduk *padasana*. Atribut: *chattrra*, *khadga*, *parasu*.

Dalam aspeknya yang lain, sebagai yang termuat dalam *Guna Karanda Hyuha*, disebutkan Avalokitesvara yang dalam wujudnya sebagai Padmapani menciptakan dewa-dewa lainnya. Dari bahu kirinya tercipta Brahma, dari kedua matanya Surya dan Chandra, dari mulut tercipta Wayu, dari gigi tercipta Saraswati, dari perut tercipta Waruna, dari lutut tercipta Laksmi, dari kaki tercipta Dewi Bumi, dan dari akar-akar rambutnya tercipta Indra (Alice Getty 1962: 63).

Ada kecenderungan Avalokitesvara sebagai dewa yang juga menguasai wilayah air. Hal ini dapat dilihat dari penggambaran lima Dhyani Buddha dalam kaitannya dengan sistem: *pancendriyakara*, *pancayatana-kara* dan *pancabhutakara*, yakni 'membayangkan kelima indra, kelima kedudukan pancaindra, dan kelima unsur yang merupakan wilayah pengamatan pancaindra'. Dalam sistem ini, masing-masing lima Dhyani Buddha merupakan personifikasi masing-masing pancaindra, yang mempunyai kedudukan tertentu di makrokosmos dan mikrokosmos. Dalam hal ini, Amitabha bapak rohani Avalokitesvara mewakili citarasa yang berkedudukan di lidah, sedangkan air dianggap wilayahnya, menurut kelaziman di India (Kern dan Rassers 1982: 27).

Walaupun dalam sistem ini Amitabha yang mendapat tempat (jadi bukan Avalokitesvara), namun Avalokitesvara dapat dilibatkan di dalamnya, sebab bapak dan anak kedudukannya bermakna sama. Jadi Avalokitesvara bahwasanya Dewa yang berkaitan dengan air. Hal ini menjadi lebih jelas lagi bahwa ia juga disebut Padmapani 'Ia yang

memegang teratai'. Dalam pada itu, teratai tumbuh-tumbuhan yang hidup di air. Kaitannya dengan air, ada persamaan dengan Visnu. Atribut yang dikenakanpun ada persamaannya. Hal ini diketengahkan kemudian.

2.2. Siva.

Sifat dan keadaan Siva sebagian telah diketengahkan pada bagian pendahuluan makalah ini. Bahwasanya Ia mengatasi segala-galanya: menguasai dunia, kelahiran, kehidupan dan kematian; juga sebagai dewa pengasih, dewa sumber kesejahteraan, memberikan harapan hidup, dan banyak lagi sebutan lainnya yang memuji-muji kemahakuasaannya.

Sebagai dewa yang merupakan agen langsung atas kelahiran, kehidupan dan kematian di dunia, Ia dalam aspeknya Mahesamurti. Dalam aspek ini, ia diwujudkan dalam berbagai sikap, bisa duduk, berdiri, menari, di atas wahananya. Atau bisa dalam keadaan *ugra* maupun *saumnya*. Tetapi senantiasa memiliki satu kepala, tiga mata, empat tangan. Dua tangan memegang *mrga* dan *parasu*, sedangkan tangan lainnya bersikap *abhaya* dan *warada*. Juga dalam aspek yang demikian ini, Ia dari bagian tubuhnya menciptakan para dewa, para mahluk kahyangan, para resi, bulan, matahari, api dan lain sebagainya (Rao II/II, 1971: 369-370).

Bilamana ia diceritakan bahwa dari tubuhnya tercipta para dewa, ini suatu prasyarat ia berkuasa atas para dewa. Kekuasaan yang demikian juga terlihat dalam wujudnya sebagai Ekadasa-Rudra. Ini nama kolektif untuk sebelas tokoh dewa. Kesebelas tokoh dewa ini dianggap wujud-wujud lain untuk Siva. Nama-nama sebelas tokoh dewa itu berbeda-beda dalam naskah yang satu dengan yang lain. Dalam *Amsumadbhedagama* yang dikutip oleh Rao (1971: 386) nama-nama tokoh dewa itu adalah: Mahadewa, Siva, Sangkara, Nilalohita, Isana, Wijaya, Bhima, Dewadewa, Bhawodbhawa, Rudra dan Kapalisa. Lain dengan yang dikutip dari *Wiswakarma-Silpa* dan *Rupamandana* (Rao, II/II, 1971: 387), yaitu: Aja, Ekapada, Ahirbudha, Wirupaksha, Rewata, Hara, Bahurupa, Tryambaka, Sureswara, Jayanta dan Aparajita. Sedangkan menurut P.H. Pott (1966: 135), adalah: Siva, Sada Siva, Parama-Siva, Icwara, Maheswara, Brahma, Rudra, Mahadewa, Sangkara, Visnu dan Sambu. Ekadasarudra yang disebut terakhir ini, di Bali dianggap sebagai dewa Dikpalaka, yaitu dewa penjaga penjuru arah mata angin. Tiga dewa berkedudukan di nandir, pusat dan zenith, dan sisanya delapan dewa lainnya berkedudukan di kedelapan penjuru arah.

Dalam naskah *Shatarudriya* yang dikutip Gupte (1972: 37), dikemukakan Siva suka mengembara di hutan dan bertempat tinggal di gunung. Rupanya itu sebabnya Siva digambarkan memakai pakaian dari kulit mahluk hutan seperti harimau dan singa.

Kaitannya dengan gunung, karena Siva dianggap sebagai dewa kesuburan. Secara alamiah, gunung adalah sumber kesuburan, tempat ditampungnya sumber air hujan yang selanjutnya secara kontinyu lewat sungai mengalir ke sawah. Selain gunung disebut juga *lingga acala* (lingga yang tidak bergerak) sebagai kebalikan dari *lingga cala* (lingga yang dapat dipindah-pindahkan). Bahwasanya lingga, baik yang *acala* maupun *cala* keduanya simbol Siva sebagai dewa kesuburan. Tradisi yang memuja lingga sebagai kesuburan, kini masih diketemukan di Bali. Contohnya, di Pura Luhur Entap Sai, Desa Bon Petang, Daerah tingkat II Badung. Telah diteliti oleh Ketut Linus (1977: 125-154). Pada hari tertentu, dan dengan upacara tertentu, lingga ini disiram airnya diambil untuk dipercikkan di sawah dengan harapan mendapat hasil yang melimpah.

Sebagai dewa kesuburan, juga nampak dengan atribut *kamandalu* yang dibawanya. *Kamandalu* ialah sejenis wadah air dapat berupa kendi, atau periuk. Isinya *air amerta* (air penghidupan) yang bermakna sama dengan kesuburan (Gosta Lierbert: 1976: 122).

Siva, jika dilihat dari segi ekonografinya, terlalu banyak variasinya untuk disebutkan, namun ada satu wujud yang sangat penting dalam penelitian ini, yaitu yang bentuknya merupakan pembauran dengan Avalokitesvara. Karena pembauran inilah kiranya arca ini disebut Siwa-Lokesvara. Dengan wujud ini, ia mengenakan *Adibhuhadabimba* atau *Amitabhabimba* di kepalanya. Dan atribut lainnya, *aksamala*, *jatamukuta*, *kamandalu*, *kanala*, *trisula* dan *urdhwalingga* (Gosta Lierbert 1976: 275).

2.3. *Visnu*.

Visnu, dalam kitab-kitab weda yang lebih kuna, dianggap sebagai Dewa Matahari (Rao I/1, 1971: 74-73). Dari segi etimologinya juga menunjukkan hal itu. Visnu berasal dari akar kata *vis* berarti 'menembus' atau 'aktif bekerja' (Gosta Lierbert 1976: 342). Hal ini sesuai benar dengan sifat matahari yang senantiasa aktif memancarkan sinarnya menembus atmosfer ke segala penjuru arah.

Etimologi untuk kata *triwikrama* yang nama lain untuk Visnu, juga dapat dikaitkan dengan matahari. *Triwikrama* berarti 'melangkah tiga

kali', atau 'ia yang dapat melangkahi tiga dunia dengan tiga kali langkahnya' (Gosta Lierbert 1976: 307). Tiga langkah Visnu ini dikaitkan dengan tiga posisi matahari: saat pagi berada di belahan langit bagian timur, saat siang menjelang berada pada tepat di atas kepala, dan saat sore berada di belahan langit bagian barat.

Tiga langkah dan tiga dunia yang dilangkahi, ada juga yang mengaitkan dengan tiga aspek matahari dengan tiga alamnya, yaitu: matahari alamnya di langit, sinarnya di angkasa, dan aspeknya yang berupa api di bumi. Tiga aspek ini masing-masing dipersonifikasikan dalam wujud dewa: di langit dewa Surya, di angkasa alam sinarnya sebagai dewa Wayu atau Indra, sedangkan di bumi alamnya api sebagai Dewa Agni (Rao I/I, 1971: 73-74; Gupt 1972: 28).

Cakra sebagai simbol Visnu, yang bentuknya seperti roda, di sekelilingnya dihias motif-motif runcing, membayangkan akan bentuk bulat matahari beserta sinarnya. Jadi atributnya ini juga dapat memberikan petunjuk bahwa Visnu ada kaitannya dengan matahari. Atribut lain yang menunjukkan kedua dewa ini sama ialah *padma*. Surya biasanya membawa dua *padma*, yang dalam aspeknya sebagai Aditya (Gosta Lierbert 1976: 288)

Selain ada kaitannya dengan dewa matahari, Visnu juga terkait dengan dewa air. *Padma* dan *Sangkha* yang tumbuhnya atau hidupnya senantiasa di air, merupakan atribut khas Visnu, menunjukkan Visnu sebagai dewa air. Narayana yang nama lain untuk Visnu, yang berarti 'tidur di atas air', dengan jelas menunjukkan bahwa Visnu dewa air.

Informasi Visnu dalam aspeknya sebagai Narayana, banyak ditekankan oleh Nanditha Krishna, yang ia petik dari naskah-naskah agama dan cerita-cerita mitologi. Demikian misalnya, kata *nara* dikatakan berasal dari bahasa Dravida berarti 'air' dan *ayana* berarti 'tidur', dan disimpulkan *narayana* berarti 'tempat tidur di atas air'. Dalam *Rig Weda*, *narayana* disebutkan sebagai resi. Narayana sebagai dewa tertinggi disebutkan di dalam *Taittiriya aranyaka*. Dalam *Manusamhita*, *Visnu Purana*, dan *Hariwamsa* menyebutkan Narayana yang menciptakan air. Di Bengal ada cerita bahwa Narayana sebagai anak kecil di atas air pada waktu terjadi banjir (Ferdinandus 1985: 244).

Suatu aspek yang lain, dalam *Rig Weda* yang dikutip oleh Ferdinandus (1985: 243) disebutkan bahwa Visnu bersama Indra mengalahkan Vitra (raksasa sumber kekeringan). Dengan ikut sertanya Visnu melawan Vitra maka terlihat Visnu sebagai dewa kesuburan.

Tugasnya sebagai dewa penolong, sebagai disebutkan dalam kitab-kitab purana, Visnu berkali-kali turun ke dunia sebagai *awatara* untuk

menyelamatkan dunia. Jumlah kehadirannya ke dunia umumnya sepuluh kali. Namun ada juga yang menyebutkan jumlah yang lain, yakni: 7, 8, 16, 22, 23, 24, dan 39 (Gosta Lierbert 1976: 31).

Visnu dalam aspeknya sebagai *awatara* ada kecendrungan sama dengan Avalokitesvara yang juga mempunyai tugas turun berkali-kali ke dunia sebagai penyelamat. Suatu hal yang sungguh-sungguh sama, bahwa diantara kehadirannya ke dunia ada yang sama-sama dalam wujud kuda. Dalam wujudnya sebagai kuda, Visnu disebut Hayagriva. Wujud ikonografisnya: berkepala kuda, sikap tangan *jnanamudra*; atribut: *aksamala*, *asvakesara*, *pustaka*, *cakra*, *sangkha* (Gosta Lierbert 1976: 103)

Aspek lainnya yang menunjukkan Visnu terkait dengan Avalokitesvara ialah, jika Visnu dianggap dewa air, maka Avalokitesvara sebagai diketengahkan dalam halaman depan telah diidentifikasi dengan air. Kecuali itu, baik Visnu maupun Avalokitesvara sama-sama mengenakan atribut *padma* yaitu tumbuh-tumbuhan yang senantiasa hidup di air. Persamaan kedua tokoh dewa ini juga diakui oleh Hennrich Zimmer (1962: 97) yang mengatakan bahwa kedua tokoh dewa ini sama-sama sebagai penguasa *maya*.

Rupanya dengan adanya kecendrungan yang sama ini menyebabkan Visnu dan Avalokitesvara dibaurkan dalam wujud Visnu-Lokesvara, yang ciri-ciri ikonografinya: *Amitabhabimba* di mahkotanya, dan atribut *gada*, *padma*, dan *cakra* di tangannya (Gosta Lierbert 1976: 343).

Sementara itu, Visnu juga ada kecendrungan sama dengan Siva. Jika di atas disebutkan bahwa Visnu dalam aspek Hayagriwa membawa *aksamala* dan *pustaka*; bahwasanya *aksamala* dan *pustaka* atribut khas untuk Siva. Hal lain, *bijamantra* HAM sebagai dikutip dari Gosta Liebert (1976: 99), yang senantiasa diucapkan untuk pemujaan Siva, juga merupakan simbol air (baca: Visnu). Kecuali itu, Visnu yang dalam aspeknya sebagai Mohini juga menunjukkan keterkaitannya dengan Siva. Mohini adalah *awatara* Visnu. Ia menjelma dalam wujud wanita sebagai istri Siva, yang melahirkan Aiyandar. Dalam wujud ini rupanya Visnu menjadi bagian Siva, yang wujud kesatuannya Hari-Hara-Murti. Mengenai Hari-Hara-Murti ini ada juga cerita lain, bahwa ia putra dari perkawinan Siva dengan Visnu. Karena itu dalam wujud ikonnya: sebagian menunjukkan ciri-ciri Visnu dan sebagian lagi ciri-diri Siva (Gosta Liebert 1976: 101, 180).

3. Penutup

Mengenai hal-hal yang prinsip, misalnya filsafat ketuhanan atau struktur kedewataan, terdapat kesejajaran antara agama Buddha dan Hindu (Siva). Kecuali itu, segi-segi tertentu tokoh Avalokitesvara tokoh dewa Agama Buddha, Siva dan Visnu tokoh dewa dalam agama Hindu, juga ada persamaan atau kesejajaran. hal ini terlihat dalam hal:

3.1. *Kedudukan atau peranan.*

Ketiga tokoh dewa ini, masing-masing pernah menduduki posisi sebagai dewa tertinggi yang mengatasi dewa-dewa lain, dalam arti, ia adalah memanifestasikan diri dalam bentuk dewa-dewa yang lain, atau memancarkan diri dalam wujud dewa-dewa lain. Dari segi mitologi dan atribut, Avalokitesvara dan Siva merupakan dewa yang berkaitan dengan gunung. Sedangkan Visnu dan juga Avalokitesvara dapat dikaitkan dengan dewa air. Gunung dan air bermakna kesuburan termasuk kesejahteraan. Inilah titik persamaannya sebagai dewa yang membawa kesejahteraan. Peranannya sebagai penolong, Avalokitesvara dan Visnu berwujud dalam aspek *awatara*.

3.2. *Ikon*

Siva dan Avalokitesvara yang menunjukkan hubungannya sebagai dewa gunung, mengenakan kain dari kulit mahluk hutan yaitu singa dan harimau. Sedangkan Avalokitesvara dan Visnu yang menunjukkan sebagai dewa air sama-sama membawa *padma* sebagai *laksananya*. Dalam pada itu, Siva dalam keadaan tertentu juga membawa *padma*. Atribut lainnya, yang menjadi milik bersama ketiga dewa ini ialah *trisula*, *aksama* dan *pustaka*. Suatu hal yang menarik, dalam aspek tertentu, Visnu dan Avalokitesvara diwujudkan dalam *awatara* yang sama yaitu berbentuk kuda. Mengenai sikap tangan, terutama dalam aspek mencipta, ketiga dewa ini bersikap tangan: *abhayahasta* dan *warada-hasta*.

Adanya persamaan itulah rupanya yang menyebabkan muncul wujud *syncretism*: antara Siva dan Avalokitesvara menjadi Siva-Lokesvara, antara Siva dengan Visnu menjadi Hari-Hara, dan antara Avalokitesvara dengan Visnu menjadi Visnu-Lokesvara.

Daftar Pustaka

Alice Getty

1962 *The Gods of Northern Buddhism*. Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Company.

Ferdinandus, P.E.J.

1985 "Visnu di Atas Garuda dari Trawas sebagai Arca Pancuran", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III, Ciloto, 23-28 Mei 1983*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Dep. Pendidikan dan Kebudayaan, hlm. 240-255.

Gosta Liebert

1976 *Iconographic Dictionary of the Indian Religions, Hinduism-Buddhism-Jainism*. Leiden: E.J. Brill.

Gupte, R.S.M.A.Ph.D.

1972 *Iconography of Hindus, Buddhists and Jains*. Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd.

Hariani Santiko

1993 *Penelitian Awal Agama Hindu-Siwa Pada Masa Majapahit. Makalah Simposium Peringatan 700 Tahun Majapahit, tanggal 3 - 5 Juli 1993 di Mojokerto*.

Henrich Zimmer

1962 *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. New York: Harper Torch Books The Bollingen Library Harper & Brothers.

Kern, J.H.C., dan Rassers, W.H.

1982 *Cidan Buddha dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia*. (Seri Terjemahan) Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Linus, I Ketut

1980 "Lingga Yoni di Pura Luhur Entap Sai di Bali". *Pertemuan Ilmiah Arkeologi Cibulan. 21 - 25 Februari 1977*. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional.

Pott, P.H. Dr.

1966 *Yoga and Yantra*. Leiden: The Hague. Martinus Nij Hoff.

Rao, T.A.C., M.A.

1971 *Elements of Hindu Iconography*. Vol. I/II Part. I/II. Delhi:
Indiological Book House.

Redig, I Wayan

1987 "Sekali Lagi Mukhalingga di Pura Pagening, Pejeng".
Majalah Widya Pustaka. Tahun IV. Nomor 2. Januari 1987.
P.P. 61 - 68. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas
Udayana.

BHATARA BANUWKA (Sebutan Anumerta Raja Udayana)

I Wayan Wardha

I

Dalam perjalanan sejarah Bali Kuna yang berlangsung hampir tujuh abad, telah terjadi duapuluh satu kali pergantian tampuk pimpinan dalam pemerintahan. Dari semua raja-raja itu tidak semua dapat diketahui tempat persemayamannya, setelah baginda raja itu wafat. Sumber prasasti memberi sedikit petunjuk, setelah seorang raja wafat biasanya dibuatkan candi tempat persemayamannya yang disebut pedharman. Misalnya, Raja Ugrasena setelah wafat didharmakan di Air Madatu; Raja Gunapriya-dharmapatni didharmakan di Burwan, raja Udayana didharmakan di Banuwka, Marakata di Camara, Anakwungsu di Jalu, Jayapangus didharmakan di Dharmahanyar, dan sebagainya.

Selain itu beberapa prasasti menyebut pula *lumah*-nya seorang raja yang setelah wafat disebut *bhatara/bhatari*. Sayangnya, sumber itu tidak menyebut secara langsung nama sang raja sebagaimana halnya semasih hidup. Dapat disebutkan di sini *bhatara lumah* di Banupalasa, *bhatara lumah* di Bwahrangga, *bhatara lumah* di Nusadwa, di Candri-manik, di Guha dan sebagainya.

Sepanjang nama-nama tempat (toponimi) itu masih tertinggal namanya sampai sekarang dan di sana terdapat pula tinggalan arkeologis, kita dapat menduga lokasi (tempat) sang raja itu didharmakan. Tetapi tidak demikian halnya tempat didharmakannya Raja Udayana yang bernama Banuwka. Toponim Banuwka, sampai sekarang masih menjadi perbedaan pendapat para sarjana. Hal ini akan mengimplikasikan sejumlah pertanyaan:

1. Apakah Banuwka itu nama tempat ?
2. Bagaimana bentuk bangunan sucinya ?

Bila permasalahan ini dapat dijawab, sudah tentu akan sangat berguna untuk pengembangan bidang arkeologi, khususnya dalam hal menginterpretasikan data.

II

Pada masa bercocok tanam dan masa perundagian, nenek moyang bangsa Indonesia telah mengenal suatu kebudayaan yang cukup tinggi mutunya. Pada masa itu telah dikenal pula cara-cara penguburan mayat, baik dalam bentuk sarkofagus maupun dalam bentuk tempayan yang disertai dengan bekal kuburnya. Temuan bekal kubur dalam teknik penguburan itu memberi dugaan kuat bahwa kehidupan ini akan berlangsung terus. Tradisi ini berkembang lebih pesat pada masa perundagian. Pada masa ini, untuk keperluan pemujaan leluhur, mereka mempunyai kebiasaan mendirikan bangunan-bangunan berbentuk teras piramida di lereng atau puncak bukit dan pegunungan yang menunjukkan adanya suatu anggapan bahwa lereng bukit atau puncak gunung adalah tempat keramat sebagai dunia nenek moyang atau leluhur yang merupakan alam arwah.

Kemudian pada jaman perkembangan kebudayaan Indonesia Hindu, kepercayaan terhadap adanya dunia arwah itu masih berlanjut, bahkan dikatakan lebih subur. Tempat-tempat di lereng bukit, di puncak gunung, di pertemuan sungai dan lain sebagainya, dianggap tempat para dewa dimana lalu didirikan bangunan-bangunan suci. Tradisi ini memberi petunjuk bahwa pada masa itu telah terjadi pergeseran nilai kepercayaan yang semula terkonsentrasi kepada pemujaan roh leluhur, lalu berkembang menjadi kepercayaan terhadap adanya dewa-dewa. Dengan perkataan lain, pada jaman Indonesia Hindu itu, kepercayaan terhadap pemujaan leluhur menunggal dengan kepercayaan terhadap pemujaan para dewa.

Di Indonesia dan di Bali khususnya, pada masa sekarang ini pemujaan terhadap leluhur dan pemujaan terhadap para dewa, dilakukan dalam satu tempat yang sama karena setelah melaksanakan *yadnya sraddha* yang di Bali disebut dengan *yadnya memukur*, *maligya*, *nyekah* dan sebagainya, roh suci leluhur itu dianggap menunggal dengan dewa yang dengan istilah teknisnya disebut *dewapitara*, yaitu roh leluhur yang telah di-dewata-kan. Landasan yang mendasari pelaksanaan upacara seperti disinggung di atas, dapat diperoleh dari Kitab Nagarakertagama, Kitab Pararaton, lontar Ligya dan tradisi yang sekarang masih hidup di Bali.

Kesusasteraan Nagarakertagama memberi gambaran yang cukup jelas, bagaimana *yadnya sraddha* untuk Rajapatni (Gayatri) dilaksanakan oleh Hayam Wuruk pada bulan Bhadrapada tahun saka 1284 yaitu 12 tahun setelah wafatnya Gayatri (1272 S). Sebagai simbol atmanya dipergunakan *puspasarira* (badan bunga) yang terbuat dari susunan bunga-bunga yang di Bali sekarang disebut Sekar (*sekah*). Tiga hari sebelum bu-

lan purnama yaitu pada tanggal 13 Bhadrapada diselenggarakan upacara penurunan atma (Gayatri) oleh pendeta Siwa yang dengan doa pujaannya, diharapkan agar *atma* tersebut ber-*sthana* (menempati) *puspasarira* (badan bunga) itu. Tepat pada bulan purnama Bhadrapada, diadakan upacara pemujaan oleh para pendeta Buddha yang kemudian diikuti pula dengan upacara sembahyang bersama oleh keluarga raja Hayam Wuruk, para patih dan raja-raja yang bernaung di bawah panji-panji kerajaan Majapahit. Upacara semacam ini, di Bali disebut ngajum *sekah* (pengajuman) di mana saat ini para keluarga melaksanakan persembahyangan bersama. Setelah *sekah* (*puspasarira*) dibakar, upacara selanjutnya adalah *nganyut sekah* ke laut atau sungai. Setelah Sang Hyang Puspasarira dihanyut (Sang Hyang Puspasarira *sigra linarut*) dengan upakara selengkapnya maka *atma* menunggal dengan unsur tertinggi (*Paramatma*). Penunggalan ini berarti tercapainya moksa sebagai latar belakang tujuan pelaksanaan *yadnya sraddha* (*memukur, maligya*) itu. Sebagai kelanjutan dari *yadnya sradhana* di kerajaan Majapahit itu, dibuatlah pedharman untuk Gayatri di Bhayalango yang bernama Wisapura atau Prajnaparamitapuri, di mana arca Prajnaparamita sebagai arca perwujudan (arca *pratistha*)nya digunakan sebagai *nyasa* (simbol) dan media persembahyangan. Tingkat upacara terakhir ini disebut *widhi wedana* yaitu upacara *ngelinggihang* (men-*sthana*-kan) dewata atau bhataara.

Tradisi pembuatan *pratistha* (arca perwujudan) seperti terbaca di dalam kakawin Negarakertagama, rupa-rupanya identik dengan pembuatan patung perwujudan nenek moyang pada jaman prasejarah yang merupakan tradisi asli Indonesia, sebelum masuknya Hinduisme. Kalau memang benar demikian, kita lalu menduga bahwa upacara *sraddha* seperti dimaksud di dalam Negarakertagama itu adalah kelanjutan tradisi penyembahan leluhur di Indonesia yang dalam perkembangan selanjutnya berakulturasi dengan tradisi penyembahan dewa. Tradisi ini mengakibatkan munculnya tradisi baru yaitu pemujaan leluhur yang telah menjadi dewa, disebut dengan dewata atau *bhatara* (untuk pria) dan *bhatari* (untuk wanita). Misalnya, Raja Kertanagara setelah wafat di dalam Negarakertagama disebut: *bhatara lumah ri Siwa Buddha*. Sedangkan Gunapriya-dhamapati dan Dharma Udayana setelah wafat di dalam prasasti-prasasti Bali sering disebut: *Sang siddha dewata lumah ring ngerwka, ing nger paku* (Prasasti Batuan, 944 S); *haji dewata sang lumah ring airwka sajalu stri* (Prasasti Tengkulak, 945 S). Pemakaian

partikel *er* (air) sebagai unsur nama *anumerta*, seterusnya digunakan oleh putra bungsu-nya. Dari 31 prasasti yang dikeluarkan oleh Anakwungsu, 18 (delapan belas) prasasti menyebut nama *Paduka Haji Anakwungsunira kalih bhatari sang lumah i burwan mwan bhatara dewata sang lumah ring banuwka*. Pemakaian unsur nama *i burwan* dan *ring banuwka* itu, menimbulkan minat pemerhati sejarah Indonesia kuna untuk mencari tempat (toponimi) yang bernama *burwan* dan *banuwka*. Bila dikedua tempat ini masih ada tinggalan arkeologinya, tentulah tidak sulit mencari tempat yang bernama Desa Burwan karena di Pura Kadharman, Banjar Kutri, desa Burwan masih terdapat peninggalan arca Durghamahesasuramardhini, tetapi tidak demikian halnya dengan *banuwka*.

Di dalam usahanya mencari Candi Air Weka dan juga patung Udayana, Goris (1957:20-21) antara lain berkata :

"Namun kami belum tahu, dimanakah letak Candi Air Weka itu dan juga patung Udayana belum kami ketahui, merupakan bhatara siapakah? Adalah dua candi yang mungkin candi Udayana itu: candi yang ada di pertemuan Sungai Kerobokan dengan Sungai Pakrisan di sebelah utara Desa Manukaya. Satu candi lain terdapat di Desa Tatiapi sebelah barat Desa Pejeng. Letak keduanya itu boleh dikatakan Air Weka"

Gora Sirikan (1956:75) berpendapat sebagai di bawah ini:

"Letaknya (*Candi Banu wka*) tidak jauh dari Desa Burwan atau dari Bukit Dharma. *Bhanu*=air, sungai; *Wka*=anak, kecil. Ini berarti bahwa baginda itu (Udayana) dijenasahkan/dicandikan pada tebing sebuah sungai, dimana terdapat sumber mata air. Di sebelah utara Desa Tegallinggah yaitu di tebing Sungai Pakrisan terdapat sekarang 2 buah candi kembar dan dekat di situ terdapat beberapa buah pancuran yang airnya dianggap suci. Kemungkinan candi-candi itulah yang menjadi tempat penjenasahannya karena letaknya tidak jauh dari Desa Burwan dan Bukit Dharma. Tetapi di situ tidak ada tulisan sehingga sulit dipertanggungjawabkan. Candi ini diketahui oleh Dinas Purbakala tahun 1953 akibat tanah longsor".

Bapak Drs. M.M. Sukarto K. Atmodjo (1972:5) antara lain menulis sebagai berikut :

"Suaminya Dharmodayana dicandikan di banu-wka tetapi lokasi tempat tersebut masih belum jelas. Ada perkiraan bahwa Pura Yeh Mangening di sebelah barat-daya Tirtha Empul atau di sebelah utara Gunung Kawi Tampaksiring mungkin tempat per candian Udayana. Dugaan ini berdasarkan arti perkataan *banuwka* yang mirip dengan Yeh Mangening. *Banu* atau Yeh=air dan *wka*, oka, cening=anak. Di atas bangunan prasada Yeh Mangening sampai sekarang masih dapat dilihat sebuah lingga batu dan di bawah pura terdapat sumber air yang jernih".

Usaha melokalisasi tempat yang bernama Banuwka itu masih terus ditelusuri. Tidak ketinggalan pula Bapak Drs. I Gusti Gde Ardana di dalam Pidato Pengenalan Jabatan Guru Besar yang mengambil pula Udayana sebagai pokok bahasannya. Di sini beliau menulis (Ardhana 1988:21): "Walaupun nama Banuwka dan Burwan sering disebut-sebut pada masa pemerintahan Anakwungsu (971-999 S) sampai sekarang belum diketahui dengan pasti letak Banuwka itu.

Drs. I Ketut Setiawan (1991:108) mengusulkan agar lokasi yang bernama Banuwka itu hendaknya di cari di Kabupaten Karangasem atau setidaknya di sekitar Desa Bugbug, Tenganan dan Desa Tumbu. Boleh jadi mungkin Banuwka itu adalah Pura Candi Dasa? atau barangkali raja Udayana dimakamkan di dua tempat yaitu di Pura Yeh Mangening dan di Pura Candi Dasa?

III

Di dalam usaha menelusuri Banuwka ini, kami menggunakan data prasasti, sebagai sumber primer sedangkan kitab-kitab kesusastraan (Negara Kertagama, Pararaton) dan tradisi yang masih hidup sekarang di Bali digunakan sebagai data sekunder yang bersifat peneguh atau pikukuh. Sesuai dengan permasalahan yang ingin dikaji, data primer diidentifikasi dan dipilah-pilahkan. Hasilnya lalu diasumsikan dan diuji berdasarkan data sekunder. Dengan singkat, boleh dikatakan bahwa tulisan ini menggunakan

metode deskriptif dan korelasional, guna memperoleh jawaban terhadap permasalahan yang ingin dikaji.

Guna memahami permasalahan ini, tidak kurang dari 40 prasasti yang perlu kami periksa, di samping prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh Gunapriyadharmapatni bersama Dharma Udayana Warmadewa (10 prasasti) yang memerintah 911S - 933 S. Sebagaimana telah kita sepakati bersama bahwa Gunapriya wafat sekitar 923 S - 929 S, sedangkan Udayana sendiri mangkat setelah tahun 933 S (Sartono Kartodirdjo 1975:143). Setelah pemerintahan kedua suami istri ini, pemerintahan di Bali dipegang oleh Sri Sang Ajnadewi (Prasasti Sembiran 938 S), dan bukan oleh Erlangga, putra sulung suami istri itu yang seharusnya berhak mewarisi memegang tampuk pemerintahan di Bali. Dari prasasti-prasasti yang dikeluarkannya, kami mengetahui bahwa Erlangga yang dilahirkan di Bali 922 S kemudian memerintah di Jawa Timur 938 S-964 S. Dengan kata lain, Erlangga tidak pernah memerintah di Bali, mungkin sekali baginda *nyentana nyeburin* di Jawa Timur seperti yang pernah dialami oleh ayahnya (Wardha 1992:9-14). Akibatnya, Erlangga tidak berhak mewarisi tahta kerajaan ayahnya di Bali dan sebagai pengganti setelah pemerintahan Sri Sang Ajnadewi ialah Marakata (944 S-947 S) dan kemudian dilanjutkan oleh Anakwungsu (971 S-999 S).

Dari kedua orang putra mahkota yang berhak mewarisi kerajaan baginda suami istri itu, sampai sekarang telah ditemukan tidak kurang dari 36 prasasti. Dari jumlah ini, hanya 3 prasasti yang memberi sedikit gambaran mengenai sebutan anumerta kedua suami istri itu setelah baginda mencapai moksa. Dari Prasasti Batuan, 944 S kita memperoleh petunjuk bahwa Udayana telah dewata dan bertempat di sorgaloka. Dikatakan demikian karena pada lembar 1b.4 tertulis: "*paduka haji sang siddha dewata lumah ring er wka ing er paku*" Mungkin keterangan ini dapat dipergunakan sebagai petunjuk, bangunan suci tempat *lumah*-nya Udayana terdapat di Er Paku (Jukut Paku?). Keterangan yang dapat kami pergunakan sebagai petunjuk bahwa baginda telah mencapai moksa dan bertempat di sorgaloka adalah Prasasti Tengkulak 945 S. Prasasti ini dapat pula dipergunakan sebagai petunjuk bahwa Marakata adalah putra Gunapriya bersama Udayana (1b.6:---"*an wka, haji dewata sang lumah ring air wka sajalu stri*"---) dan yang berhak menjadi ahli waris (kerajaan)nya. Keterangan yang menjadi petunjuk kearah ini terbaca pada lembar 2a.1:---"*prasiiddha kumalilir ing kulit kaki, siniwi ring desa banten*"--- Selanjutnya, sebutan anumerta raja suami istri itu terdapat pula

pada lembar 1b.3:---"*haji dewata sang lumah ring erwka sajalu stri*"--- dan pada lembar 1b.5 terbaca:---"*kunang pwa katekan swarggasta haji dewata sang lumah ring air wka sajalu stri, ya ta karananya tan pakmitan prasasti*"---

Selain dua prasasti yang dikeluarkan oleh Marakata seperti telah kami tunjukkan di atas ini, terdapat pula sebuah prasasti yang dikeluarkan oleh Anakwungsu yaitu Prasasti Serai 989 S. Di dalam prasasti ini, kita memperoleh pula sedikit keterangan bahwa Anakwungsu juga ahli waris dari baginda suami istri yang atmanya telah menunggal dengan Paratma, disebut *bhatara*. Pada lembar 5b.3-6 Prasasti Serai, 989 S itu terbaca:---"*sambhanda ni panambah (4) nikanang mabwatthaji ri buru l Ibu ni paduka haji mituturaken pangraksayanya anugrahaniratita prabhu, makadi anugrahan bhatara sajalu stri ya tika tan (5) kapinggih tkapning nayaka tkeng caksu para caksu. kunang pwan molih maprarthanamuja ri bhatara ikanang rggap buru sanayaka, an prasiddha atmantyan bhatara sira nga (6) lilir i kulit kaki alinggih ring maniratna singhasana siniwi ning sabalidwipa mandala*"---

Makna yang dapat dipetik dari ketiga prasasti di atas ini yaitu: Marakata dan Anakwungsu, keduanya adalah putra mahkota yang berhak menjadi ahli waris mahkota kerajaan sebagai pengganti dewata atau bhata-*ra* Banuwka. Dewata atau bhata-*ra* Banuwka dimaksud di sini, tentulah roh suci Gunapriyadharmapatni dengan Udayana yang setelah melalui proses pensucian dari tingkat upacara *sawa wedana*, *atma wedana* sampai dengan *ngenteg linggih* yang disebut upacara *widhi wedana*, dimana pada tingkat terakhir ini, dibuatlah bangunan, lengkap dengan media perwujudannya yang sewaktu-waktu dapat digunakan sebagai nyasa pemujaan. Dalam keadaan seperti itu maka roh suci itu lalu disebut bhata-*ra* yaitu bhata-*ra* Banuwka.

Penggunaan unsur nama anumerta bhata-*ra* Banuwka selanjutnya secara konsisten digunakan oleh Anakwungsu: Paduka Haji Anakwungsu nira kalih bhata-*ri* lumah i Burwan, Bhata-*ra* lumah i Banuwka. Penggunaan unsur nama *nira* dan *kalih* di sini, tentulah ada maksud dan tujuannya seperti tersirat dari uraian di atas.

Bila sebutan anumerta bhata-*ra* Banuwka dapat kita sepakati, permasalahan yang muncul kepermukaan dan perlu ditelusuri jawabannya adalah dimanakah tempat bangunan suci itu dan bagaimana bentuk bangunannya. Hal ini nampaknya semakin diperlukan sebagai tempat mereka mohon restu seperti pernah dialami masa lalu. Prasasti Tengkulak 945 S

hanya menyebut roh suci Gunapriya dan Udayana berada di sorgaloka (katakan *swargasta haji dewata*) dan menempati *singasana manikam* (*alinggih ring maniratna singhasana*) seperti terbaca pada Prasasti Serai, 989 S. Prasasti Tengkulak, 945 S lembar 1b.3 antara lain juga menyebut bahwa bangunan itu terdapat di wilayah Sungai Pakrisan yang disebut pula dengan Amarawati (*sanghyang katyangan ing pakrisan mangaran ring amarawati*). Wilayah mandala (*katyangan*) Sungai Pakrisan ini lebih luas dari wilayah Pantibumi. Dikatakan demikian sebab di dalam Prasasti Tengkulak E (tanpa angka tahun) pada lembar 6b.1-2 terbaca: ---"*kunang yang hana katyangan ring thaninya (2) wenang yang tan pasaji sekar ring panti bumi, tan parabyaparan dening watek kuturan, tan kna padesi mwang pabharu, apan pinaka thaninira sanghyang mandala ring amarawati*"---

Petikan bagian kalimat di atas ini memberi petunjuk bahwa *mandala katyagan* itu secara teritorial lebih luas dari wilayah *thani* (banjar?). Di wilayah *thani* terdapat bangunan suci Pantibumi yang wilayahnya lebih sempit dan pemujanya lebih sedikit dibanding *prasada katyagan* yang wilayahnya lebih luas dan dipuja oleh orang-orang *sabali dwipa mandala*.

Daftar Pustaka

Ardana, I Gusti Gde,

- 1988 Udayana, Peranannya Dalam Sejarah Bali pada abad X. Pidato Pengukuhan dalam Jabatan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Sejarah Indonesia Kuna pada Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Ginarsa, Ketut,

- 1961 "Prasasti Baru Raja Marakata", *Bahasa dan Budaya* No.1/2. Tahun IX. Jakarta: Lembaga Bahasa dan Kesusastaraan Dep. P. dan K.

Goris, R,

- 1957 "Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali", *Bahasa dan Budaya*. Tahun V No.3. Jakarta: Lembaga Bahasa dan Budaya Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Juynboll. H.H.

- 1923 *Oudjavaansch-Nederlansche Woordenlijst*. Leiden.N.V. Boekhandel en Drukkerij.E.J.Brill.

Mardiwarsito, L. dan Harimurti Kridalaksana,

- 1979 *Struktur Bahasa Jawa Kuna*. Jakarta. (Stensilan)

Mardiwarsito, L.

- 1981 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Ende-Floress. Nusa Indah-Percetakan Arnoldus.

Padmapuspita, Ki. J.

- 1966 *Pararaton*. Jogjakarta. Taman Siswa.

Sartono Kartodirdjo dkk.

- 1975 *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Setiawan, I Ketut,

- 1991 "Mencari Lokalisasi Banu Wka", dalam *Widya Pustaka*. Tahun VIII No. 2. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Slametmulyana, Prof.Dr.

1979 *Nagarakertagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bharata Karya Aksara.

Wardha, I Wayan,

1989 *Industri Pengerajin Jaman Udayana*. Laporan Penelitian. Denpasar, Universitas Udayana.

1992 *Dampak Perkawinan Eksogami dalam Sejarah Bali Kuna (Sebuah Studi Kasus)*. Orasi Ilmiah dalam Rangka HUT.XXXIV dan BK XI. Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.

--- *Lontar Ligya*. Koleksi Fakultas Sastra Universitas Udayana No.680.

--- *Lontar Yamapurana Tattwa*. Koleksi Fakultas Sastra Unud No. 42.

POLA SEBARAN WARUGA DI SITUS WOLOAN, KECAMATAN TOMOHON, MINAHASA

Joko Siswanto

1. Pendahuluan

Salah satu wadah kubur yang dikenal dari tradisi megalitik di Indonesia adalah waruga. Sebagai wadah kubur waruga terdiri dari wadah dan tutup yang terbuat dari batu. Pada umumnya wadah waruga berbentuk kotak yang berlobang bagian atasnya, yang dipergunakan untuk memasukkan mayat beserta bekal kuburnya. Sedangkan bagian tutup pada dasarnya berbentuk seperti atap rumah. Sebagian besar waruga yang telah ditemukan mempunyai hiasan pada bagian tutupnya seperti motif flora, fauna, geometris, dan motif manusia.

Sebagaimana wadah kubur lainnya yang hanya ditemukan di wilayah tertentu, waruga pun hanya ditemukan di wilayah Propinsi Sulawesi Utara, terutama di wilayah Kabupaten Minahasa dan sekitarnya. Sampai sekarang penemuan-penemuan waruga masih berlangsung, baik itu waruga yang masih *in situ* maupun waruga yang sudah mengalami pembongkaran dan pemindahan oleh masyarakat.

Salah satu penemuan yang cukup menarik adalah penemuan waruga-waruga yang terdapat di Desa Woloan, Kecamatan Tomohon, Kabupaten Minahasa. Waruga-waruga yang ditemukan di situs tersebut berjumlah 60 buah yang tersebar di lahan-lahan pertanian milik masyarakat setempat. Sebagian besar keletakannya masih asli walaupun tidak utuh lagi.

Mengingat fungsi waruga adalah wadah kubur, maka untuk mengungkapkan pola sebarannya akan berpijak pada teori-teori penguburan yang kemungkinan besar terkait pula dengan pemukimannya. Hal ini didasarkan pada teori bahwa situs kubur merupakan bagian dari suatu daerah yang berkaitan dengan penguburan yang terus-menerus dalam suatu pemukiman (Schiffer 1976: 48). Dengan demikian ada hubungan yang erat antara situs penguburan dengan pemukimannya. Masyarakat lebih senang menguburkan anggota keluarganya yang telah meninggal dunia di suatu lokasi yang berdekatan dengan pemukimannya. Hal ini juga berlaku pada masyarakat Minahasa kuno, mereka yang telah meninggal dunia dimasukkan dalam waruga yang terletak di pekarangan rumahnya (Graafland 1987: 84).

Berdasarkan pendapat bahwa waruga terletak di pekarangan rumah, maka pola pemukiman masyarakat yang menggunakan waruga sebagai wadah kubur dapat diketahui dengan mengetahui pola sebaran waruganya. Ini berarti bahwa pola sebaran waruga mencerminkan pola pemukimannya. Permasalahan yang akan dibahas di sini adalah bagaimana pola pemukiman masyarakat di Situs Woloan? Sebagaimana masyarakat pada umumnya tentunya mereka mempunyai cara tersendiri dalam mengatur dirinya di lokasi mereka berhabitasi. Banyak faktor yang mempengaruhi masyarakat tersebut dalam menentukan lokasi-lokasi mereka bertempat tinggal, seperti misalnya: lingkungan dan daya dukung alam sehingga mereka dapat hidup tenang dan segala kebutuhan hidupnya dapat terpenuhi.

Penelitian yang telah dilakukan terhadap sistem penguburan waruga di Situs Woloan, memberikan informasi bahwa sebuah waruga digunakan dalam kurun waktu yang lama. Hal ini berarti bahwa rentang masa Woloan sebagai situs pemukiman juga dalam waktu yang lama. Dalam kurun waktu tersebut kemungkinan ada perubahan pola berpikir dalam kehidupannya, sehingga akan ada pengaruh terhadap pola pemukimannya. Selain itu manusia sebagai makhluk sosial tentu mempunyai kecenderungan untuk selalu hidup berkelompok. Mereka tidak dapat hidup secara individu tanpa ada bantuan dari orang lain. Karena kecenderungan tersebut serta didukung faktor-faktor yang lain memungkinkan masyarakat untuk membangun rumah secara berkelompok.

Melalui pertimbangan-pertimbangan tersebut di atas, maka pola pemukiman masyarakat di Situs Woloan dapat diketahui. Untuk membuktikan hal tersebut akan menggunakan pendekatan analisis tetangga terdekat (*nearest neighbour analysis*), yaitu untuk menentukan pola pemukiman suatu masyarakat: berkelompok, acak, atau beraturan.

2. Waruga di Situs Woloan

Situs Woloan terletak di Desa Woloan, Kecamatan Tomohon, Kabupaten Minahasa. Lokasi tersebut berada kurang lebih 30 km dari Kodya Manado ke arah barat. Seperti sebagian besar wilayah Minahasa, Desa Woloan terletak di daerah dingin, karena terletak pada daerah dataran tinggi, yaitu kurang lebih 800 meter dari permukaan air laut.

Situs Woloan tempat ditemukannya waruga merupakan lahan pertanian milik masyarakat yang ditanami jagung, ketela, tomat dan

lainnya. Pada umumnya waruga-waruga yang ditemukan di lokasi-lokasi tersebut posisinya masih asli belum mengalami transformasi oleh manusia ataupun alam. Keaslian posisi waruga-waruga tersebut dapat dilihat pada keadaan tanah di sekitarnya yang belum rusak. Bahkan banyak dari waruga-waruga tersebut yang masih tertanam dalam tanah, baik yang hanya bagian wadahnya, maupun seluruh wadah dan sebagian tutupnya. Walaupun demikian sebagian besar waruga-waruga tersebut sudah terbongkar sebagai akibat dari usaha masyarakat untuk mengambil benda-benda berharga yang ada di dalam waruga.

Hal lain yang cukup menarik dari waruga-waruga di Situs Woloan adalah bahwa waruga-waruga yang ada di lokasi tersebut tersebar di tempat-tempat yang cenderung datar. Areal situs tersebut membentang dari arah barat-timur sepanjang kurang lebih 500 meter dan dari arah utara-selatan kurang lebih 250 meter.

Secara umum waruga yang berada di Situs Woloan dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu: kelompok waruga yang berada di sebelah barat dan kelompok waruga yang berada di sebelah timur. Kelompok waruga yang berada di sebelah barat berjumlah 47 buah dan 13 buah waruga yang terletak di kelompok sebelah timur. Penentuan areal lokasi tersebut didasarkan pada kemiringan tanahnya. Berdasarkan kemiringannya, maka batas-batas kelompok waruga sebelah barat terlihat jelas. Sedangkan batas-batas daerah pada kelompok waruga di sebelah timur tidak jelas, karena sebagian besar lokasinya berdekatan dengan pemukiman masyarakat Woloan masa sekarang.

3. Situs Woloan Sebagai Situs Pemukiman

Penentuan Situs Woloan sebagai situs penguburan tidak dapat diragukan lagi. Hal tersebut ditunjukkan dengan ditemukannya waruga-waruga yang banyak tersebar di lokasi tersebut. Berbeda dengan pendapat tersebut, pendapat yang mengatakan bahwa Woloan merupakan situs pemukiman, perlu ditinjau lebih lanjut. Hal tersebut disebabkan belum ditemukannya petunjuk-petunjuk sebagai indikator bahwa Woloan merupakan situs pemukiman, seperti bekas penggunaan api, sampah, bekas jalan dan bangunan. Walaupun demikian bukan berarti bahwa Woloan bukan merupakan situs pemukiman.

Situs pemukiman merupakan situs tempat manusia bertempat tinggal dan melakukan segala kegiatan hidupnya sehari-hari (Subroto 1983:

1176). Mengingat bahwa kegiatan manusia itu menyangkut banyak aspek, maka pembicaraan mengenai lokasi manusia bermukim akan meluas mengenai lokasi manusia melakukan kegiatan lainnya, seperti: pengambilan sumber makanan, perbengkelan, dan lokasi penguburannya. Pengertian tersebut bermakna bahwa lokasi bermukim selalu berdekatan dengan lokasi kegiatan-kegiatan lainnya. Hal ini sesuai dengan pendapat bahwa situs kubur merupakan bagian dari suatu daerah untuk kegiatan penguburan dalam lokasi situs pemukiman (Schiffer 1985: 371).

Berdasarkan pada pendapat itu, maka ada kemungkinan bahwa selain sebagai situs penguburan, Woloan juga merupakan situs pemukiman. Walaupun di situs tersebut tidak banyak ditemukan data-data sebagai indikator bahwa Woloan sebagai situs pemukiman, tetapi data-data lain menunjuk kearah pendapat tersebut. Ini perlu dimaklumi mengingat data fisik yang ditemukan dalam konteks arkeologi jumlah dan kualitasnya sangat rendah. Hal ini disebabkan karena data arkeologi yang dapat diamati sekarang sebenarnya telah melalui suatu perjalanan yang sangat panjang dari sistem perilaku ke sistem konteks arkeologi (Wibisono 1985: 1-11). Dengan demikian untuk dapat memastikan Woloan sebagai situs pemukiman, perlu ditelaah lebih lanjut. Hasil survei permukaan yang telah dilakukan di Situs Woloan menunjukkan bahwa di sekitar waruga terdapat sebaran fragmen-fragmen gerabah dan keramik dalam jumlah yang banyak. Selain itu ditemukan pula alat logam yang berupa pisau dan perhiasan yang berupa gelang dan cincin (Tim peneliti 1995: 7-10). Pengamatan lebih jauh terhadap temuan-temuan permukaan terutama fragmen gerabahnya, menunjukkan bahwa penggunaan beberapa fragmen tersebut untuk keperluan sehari-hari.

Posisi fragmen keramik di sekitar waruga mengisyaratkan tentang adanya aktifitas di sekitar waruga, kemungkinan aktivitas tersebut adalah aktivitas hidup sehari-hari. Asumsi ini didasarkan pada data etnografi pada masyarakat pengguna waruga, yaitu masyarakat Minahasa kuno yang meletakkan waruga di belakang rumahnya (Graafland 1987: 84). Selain itu dari informasi masyarakat di Sawangan dan Airmadidi, menjelaskan bahwa waruga-waruga yang ada di kompleks Sawangan dan Airmadidi itu diambil dari rumah-rumah penduduk. Mengenai posisi waruga terhadap rumahnya belum ada kejelasan, ada yang mengatakan di halaman depan tetapi ada yang mengatakan di halaman belakang rumah. Terlepas dari pendapat-pendapat itu, waruga selalu dibangun di dekat rumah.

Tidak adanya temuan sisa bangunan di sekitar waruga di Woloan dapat dimaklumi karena mereka membangun rumah dari kayu. Pada masa sekarang pembangunan rumah-rumah kayu tersebut masih banyak dijumpai di seluruh daerah Minahasa. Dengan pertimbangan tertentu rumah-rumah tersebut dibangun dalam bentuk rumah panggung. Mengingat bahan kayu tersebut relatif tidak tahan lama dibandingkan dengan bahan batu, maka pada masa sekarang jarang ditemukan lagi sisa-sisa bangunan di sekitar waruga.

Keberadaan tempat bermukim dengan tempat penguburan dalam satu lingkungan juga dapat dijumpai pada beberapa daerah di Indonesia. Masyarakat di Pulau Siau, Kabupaten Sangihe Talaud, Propinsi Sulawesi Utara dari dulu sampai sekarang meletakkan mayat yang telah meninggal di pekarangan rumah mereka. Mayat tersebut dimasukkan dalam suatu wadah yang terbuat dari campuran pasir, kerikil, dan kapur yang diberi lobang di dalamnya. Anggota keluarga yang telah meninggal dunia langsung dimasukkan dalam bangunan tersebut. Setelah mayat dimasukkan lobang, wadah kembali ditutup rapat-rapat agar jangan ada bau busuk mayat yang tercium ke lingkungan sekitarnya. Wadah yang mirip dengan waruga tersebut dapat dipakai lagi sebagai wadah kubur apabila mayat yang dikuburkan sebelumnya sudah rusak dan tidak mengeluarkan bau busuk lagi (Tim Peneliti Balai Arkeologi Manado 1994: 15 - 17).

Selain masyarakat di Pulau Siau, masyarakat di Sumba Barat pun mempunyai pola tertentu dalam menentukan lokasi kuburnya. Studi situs kubur yang telah dilakukan di daerah tersebut, menunjukkan tentang adanya keterkaitan tata letak kubur terhadap pemukiman. Pada umumnya mereka meletakkan kubur di depan atau di halaman rumah (Prasetyo 1986: 49).

Kedekatan jarak antara tempat bermukim dengan tempat penguburannya pada beberapa daerah tersebut kemungkinan dilandasi oleh adanya kepercayaan bahwa masih ada hubungan antara mereka yang masih hidup dengan mereka yang sudah meninggal dunia. Oleh karena itulah, dalam rangka memudahkan hubungan timbak balik tersebut mereka yang masih hidup meletakkan mayat anggota keluarganya di dekat rumahnya (Yuniawati 1992: 123).

Untuk lebih memperkuat pendapat bahwa Woloan merupakan pemukiman juga dapat ditinjau dari lingkungan di daerah tersebut. Seperti sudah dijelaskan di atas, Situs Woloan terletak pada dataran tinggi (800 m) yang di sekitarnya berupa lembah, di lembah sebelah selatan terdapat

sungai dan lembah bagian tenggara terdapat sumber air bersih yang diduga sudah ada sejak dahulu. Tanah di daerah tersebut cukup subur, hal ini masih dapat terlihat dengan adanya pengolahan pertanian yang masih berlangsung sampai sekarang. Di daerah Timbuluren masih di Desa Woloan juga ditemukan sumber bahan pembuat waruga. Diduga daerah tersebut juga merupakan bengkel pembuatan waruga, karena di lokasi tersebut ditemukan waruga yang belum jadi (Tim Peneliti 1995).

Berdasarkan keterangan di atas dapat lebih meyakinkan bahwa selain sebagai situs penguburan Woloan juga merupakan situs pemukiman. Melihat data-data yang ditemukan serta areal Situs Woloan, maka pemukiman yang dimaksud adalah pemukiman tingkat semi mikro. Dalam studi pemukiman tingkat semi mikro dapat menjelaskan persebaran dan hubungan antara bangunan-bangunan di dalam situs, serta persebaran dan hubungan antara bangunan-bangunan dengan kondisi lingkungan dan sumber daya alam (Mundardjito 1991: 22). Dengan tidak ditemukannya data-data bangunan maka untuk dapat mengetahui pola pemukiman di Situs Woloan dapat diamati dengan melihat keletakan waruga-waruganya. Lokasi-lokasi tersebut posisinya masih asli belum mengalami transformasi oleh manusia ataupun alam. Keaslian posisi waruga-waruga tersebut dapat dilihat pada keadaan tanah di sekitarnya yang belum rusak. Bahkan banyak dari waruga-waruga tersebut yang masih tertanam dalam tanah, baik yang hanya bagian wadahnya, maupun seluruh wadah dan sebagian tutupnya. Walaupun demikian sebagian besar waruga-waruga tersebut sudah terbongkar sebagai akibat dari usaha masyarakat untuk mengambil benda-benda berharga yang ada di dalam waruga.

Hal lain yang cukup menarik dari waruga-waruga di Situs Woloan adalah bahwa waruga-waruga yang ada di lokasi tersebut tersebar di tempat-tempat yang cenderung datar. Areal situs tersebut membentang dari arah barat-timur sepanjang kurang lebih 500 meter dan dari arah utara-selatan kurang lebih 250 meter.

Secara umum waruga yang berada di situs Woloan dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu: kelompok waruga yang berada di sebelah barat dan kelompok waruga yang berada di sebelah timur. Kelompok waruga yang berada di sebelah barat berjumlah 47 buah dan 13 buah waruga yang terletak di kelompok sebelah timur. Penentuan areal lokasi tersebut didasarkan pada kemiringan tanahnya. Berdasarkan kemiringannya, maka batas-batas kelompok waruga sebelah barat terlihat jelas. Sedangkan batas-batas daerah pada kelompok waruga di sebelah timur tidak jelas,

karena sebagian besar lokasinya berdekatan dengan pemukiman masyarakat Woloan masa sekarang.

3. Situs Woloan Sebagai Situs Pemukiman

Penentuan Situs Woloan sebagai situs penguburan tidak dapat diragukan lagi. Hal tersebut ditunjukkan dengan ditemukannya waruga-waruga yang banyak tersebar di lokasi tersebut. Berbeda dengan pendapat tersebut, pendapat yang mengatakan bahwa Woloan merupakan situs pemukiman perlu ditinjau lebih lanjut. Hal tersebut disebabkan belum ditemukannya petunjuk-petunjuk sebagai indikator bahwa Woloan merupakan situs pemukiman, seperti bekas penggunaan api, sampah, bekas jalan dan bangunan. Walaupun demikian bukan berarti bahwa Woloan bukan merupakan situs pemukiman.

Situs pemukiman merupakan situs tempat manusia bertempat tinggal dan melakukan segala kegiatan hidupnya sehari-hari (Subroto 1983: 1176). Mengingat bahwa kegiatan manusia itu menyangkut banyak aspek, maka pembicaraan mengenai lokasi manusia bermukim akan meluas mengenai lokasi manusia melakukan kegiatan lainnya, seperti: pengambilan sumber makanan, perbengkelan, dan lokasi penguburannya. Pengertian tersebut bermakna bahwa lokasi bermukim selalu berdekatan dengan lokasi kegiatan-kegiatan lainnya. Hal ini sesuai dengan pendapat bahwa situs kubur merupakan bagian dari suatu daerah untuk kegiatan penguburan dalam lokasi situs pemukiman (Schiffer 1985: 371).

Berdasarkan pada pendapat di atas, maka ada kemungkinan bahwa selain sebagai situs penguburan, Woloan juga merupakan situs pemukiman. Walaupun di situs tersebut tidak banyak ditemukan data-data sebagai indikator bahwa Woloan sebagai situs pemukiman, tetapi data-data lain menunjuk ke arah pendapat tersebut. Ini perlu dimaklumi mengingat data fisik yang ditemukan dalam konteks arkeologi jumlah dan kualitasnya sangat rendah. Hal ini disebabkan karena data arkeologi yang dapat diamati sekarang sebenarnya telah melalui suatu perjalanan yang sangat panjang dari sistem perilaku ke sistem konteks arkeologi (Wibisono 1985: 1-11). Dengan demikian untuk dapat memastikan Woloan sebagai situs pemukiman, perlu ditelaah lebih lanjut. Hasil survei permukaan yang telah dilakukan di Situs Woloan menunjukkan bahwa di sekitar waruga terdapat sebaran fragmen-fragmen gerabah dan keramik dalam jumlah yang banyak. Selain itu ditemukan pula alat logam yang berupa pisau dan

perhiasan yang berupa gelang dan cincin (Tim peneliti 1995: 7-10). Pengamatan lebih jauh terhadap temuan-temuan permukaan terutama fragmen gerabahnya, menunjukkan bahwa penggunaan beberapa fragmen tersebut untuk keperluan sehari-hari.

Posisi fragmen keramik di sekitar waruga mengisyaratkan tentang adanya aktifitas di sekitar waruga, kemungkinan aktifitas tersebut adalah aktifitas hidup sehari-hari. Asumsi ini didasarkan pada data etnografi pada masyarakat pengguna waruga, yaitu masyarakat Minahasa kuno yang meletakkan waruga di belakang rumahnya (Graafland 1987: 84). Selain itu dari informasi masyarakat di Sawangan dan Airmadidi, menjelaskan bahwa waruga-waruga yang ada di kompleks Sawangan dan Airmadidi itu diambil dari rumah-rumah penduduk. Mengenai posisi waruga terhadap rumahnya belum ada kejelasan, ada yang mengatakan di halaman depan tetapi ada yang mengatakan di halaman belakang rumah. Terlepas dari pendapat-pendapat itu, waruga selalu dibangun di dekat rumah.

Tidak adanya temuan sisa bangunan di sekitar waruga di Woloan dapat dimaklumi karena mereka membangun rumah dari kayu. Pada masa sekarang pembangunan rumah-rumah kayu tersebut masih banyak dijumpai di seluruh daerah Minahasa. Dengan pertimbangan tertentu rumah-rumah tersebut dibangun dalam bentuk rumah panggung. Mengingat bahan kayu tersebut relatif tidak tahan lama dibandingkan dengan bahan batu, maka pada masa sekarang jarang ditemukan lagi sisa-sisa bangunan di sekitar waruga.

Keberadaan tempat bermukim dengan tempat penguburan dalam satu lingkungan juga dapat dijumpai pada beberapa daerah di Indonesia. Masyarakat di Pulau Siau, Kabupaten Sangihe Talaud, Propinsi Sulawesi Utara dari dulu sampai sekarang meletakkan mayat yang telah meninggal di pekarangan rumah mereka. Mayat tersebut dimasukkan dalam suatu wadah yang terbuat dari campuran pasir, kerikil, dan kapur yang diberi lobang di dalamnya. Anggota keluarga yang telah meninggal dunia langsung dimasukkan dalam bangunan tersebut. Setelah mayat dimasukkan lobang, wadah kembali ditutup rapat-rapat agar jangan ada bau busuk mayat yang tercium ke lingkungan sekitarnya. Wadah yang mirip dengan waruga tersebut dapat dipakai lagi sebagai wadah kubur apabila mayat yang dikuburkan sebelumnya sudah rusak dan tidak mengeluarkan bau busuk lagi (Tim Peneliti Balai Arkeologi Manado 1994: 15-17).

Selain masyarakat di Pulau Siau, masyarakat di Sumba Barat pun mempunyai pola tertentu dalam menentukan lokasi kuburnya. Studi situs

kubur yang telah dilakukan di daerah tersebut, menunjukkan tentang adanya keterkaitan tata letak kubur terhadap pemukiman. Pada umumnya mereka meletakkan kubur di depan atau di halaman rumah (Prasetyo 1986: 49).

Kedekatan jarak antara tempat bermukim dengan tempat penguburannya pada beberapa daerah tersebut kemungkinan dilandasi oleh adanya kepercayaan bahwa masih ada hubungan antara mereka yang masih hidup dengan mereka yang sudah meninggal dunia. Oleh karena itulah, dalam rangka memudahkan hubungan timbal balik tersebut mereka yang masih hidup meletakkan mayat anggota keluarganya di dekat rumahnya (Yuniawati 1992: 123).

Untuk lebih memperkuat pendapat bahwa Woloan merupakan pemukiman juga dapat ditinjau dari lingkungan di daerah tersebut. Seperti sudah dijelaskan di atas, situs Woloan terletak pada dataran tinggi (800) yang di sekitarnya berupa lembah, di lembah sebelah selatan terdapat sungai dan lembah bagian tenggara terdapat sumber air bersih yang diduga sudah ada sejak dahulu. Tanah di daerah tersebut cukup subur, hal ini masih dapat terlihat dengan adanya pengolahan pertanian yang masih berlangsung sampai sekarang. Di daerah Timbuluren masih di Desa Woloan, juga ditemukan sumber bahan pembuat waruga. Diduga daerah tersebut juga merupakan bengkel pembuatan waruga, karena di lokasi tersebut ditemukan waruga yang belum jadi (Tim Peneliti 1995).

Berdasarkan keterangan di atas dapat lebih meyakinkan bahwa selain sebagai situs penguburan Woloan juga merupakan situs pemukiman. Melihat data-data yang ditemukan serta areal Situs Woloan, maka pemukiman yang dimaksud adalah pemukiman tingkat semi mikro. Dalam studi pemukiman tingkat semi mikro dapat menjelaskan persebaran dan hubungan antara bangunan-bangunan di dalam situs, serta persebaran dan hubungan antara bangunan-bangunan dengan kondisi lingkungan dan sumber daya alam (Mundarjito 1991: 22). Dengan tidak ditemukannya data-data bangunan maka untuk dapat mengetahui pola pemukiman di Situs Woloan dapat diamati dengan melihat keletakan waruga-waruganya.

4. Pola Sebaran Waruga di Situs Woloan

Berdasarkan pada uraian-uraian di atas, maka tinjauan lebih jauh terhadap pola sebaran waruga di Situs Woloan menunjukkan pola pemukiman di situs tersebut. Pada umumnya pola pemukiman suatu situs

banyak dipengaruhi oleh berbagai faktor. Khusus untuk pemukiman semi mikro, faktor-faktor yang mempengaruhi misalnya lingkungan dan teknologi mata pencaharian, organisasi keluarga dan kekerabatan, kelompok kelas, agama dan etnik, spesialisasi, nilai dan orientasi, serta kosmologi (Mundardjito 1991, 25). Di antara faktor-faktor tersebut mungkin ada yang dominan mempengaruhi pola pemukiman suatu situs, tetapi sebaliknya ada faktor yang tidak berpengaruh sama sekali, tergantung pada alam pikiran masyarakat pada saat itu.

Secara garis besar, pola pemukiman dibagi menjadi 3 macam yaitu, mengelompok (*clustered*), acak (*random*), dan beraturan (*regular*) (Hodder dan Clive Orton 1976: 30). Pola pemukiman yang beraturan dapat dilihat pada pemukiman di Situs Muara Jambi dan Tanah Abang. Pemukiman di daerah tersebut berpola linear mengikuti arah sungai. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa penempatan lokasi pemukiman di tepisungai akan lebih mempermudah dalam memenuhi kebutuhan secara ekonomis dan mempermudah komunikasi dengan masyarakat lainnya (Purwanti 1994: 9). Pola pemukiman mengelompok dapat dilihat pada pemukiman di daerah Sumba Barat. Pengelompokan tersebut kemungkinan dipengaruhi oleh organisasi keluarga dan kekerabatannya. Sedangkan pola pemukiman yang acak atau tak beraturan biasanya jarang ditemukan. Ada beberapa faktor yang dapat menyebabkan pola pemukiman tak beraturan, yaitu: kurang diperhatikannya masalah waktu dari data-data yang dijadikan dasar analisis, data-data tersebut sudah rusak, dan bias dalam pemindahan dari data di lapangan ke ke dalam gambar (Gibbon 1984: 228).

Pengamatan sekilas terhadap sebaran waruga di Woloan mendapatkan hasil bahwa sebaran waruganya berpola antara mengelompok dan acak. Kecenderungan mengelompok diduga karena faktor organisasi sosial dan kekerabatan dalam masyarakat. Hal tersebut tidak terlepas dari sifat manusia sebagai makhluk sosial, yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Adanya sifat saling ketergantungan antara anggota masyarakat membuat mereka cenderung membangun rumahnya berdekatan dengan rumah anggota masyarakat yang lain.

Kecenderungan hidup berkelompok mungkin juga dapat dikaitkan dengan pembagian pemukiman itu menjadi beberapa kelompok rumah tinggal yang dipisahkan oleh jaringan jalan. Dijadikannya jalan sebagai dasar karena jalan merupakan faktor yang penting dalam permukiman. Pada umumnya orang Minahasa kuno belum banyak mengetahui dalam

perintisan jalan. Tidak semua orang mengetahuinya, yaitu hanya kepala negeri dan orang-orang tertentu. orang-orang tersebut mendapatkan pengetahuan tentang perintisan jalan dari seorang yang mereka sebut dengan Tuan Paepe Bulow. Jalan yang dibuat biasanya lebar, tetap, dan tidak curam (Graafland 1987: 67). Berdasarkan informasi tersebut, masyarakat akan lebih senang membangun rumah-rumahnya di tepi jalan yang sudah ada, tanpa harus merintis jalan yang baru. Hasil yang menurut perkiraan merupakan jalan lama telah diplotkan seperti pada gambar.

Pola acak yang juga terlihat dari pengamatan terhadap sebaran waruga di Situs Woloan, diduga berhubungan dengan waktu penggunaan waruga yang bukan dalam satu periode. Perbedaan tersebut akan membawa kecenderungan sebarannya berpola acak. Seperti yang telah dijelaskan di atas, waruga merupakan wadah kubur komunal. Hal ini memberikan gambaran bahwa rentang waktu penggunaan waruga itu cukup lama. Dalam waktu tersebut memungkinkan terjadi perubahan sebaran sesuai dengan perkembangan pemukimannya.

Berdasarkan faktor-faktor yang mempengaruhi tersebut, memang mungkin kalau pola sebaran waruga yang ada di Situs Woloan adalah antara berkelompok dan acak. Salah satu pendekatan untuk membuktikan hal tersebut adalah melalui analisis tetangga terdekat (*nearest neighbour analysis*). Pada prinsipnya analisis tersebut dipergunakan untuk mengetahui pola sebaran situs/artefak: mengelompok, acak, ataukah beraturan. Mengingat tingkat pemukiman di Situs Woloan adalah semi mikro, maka indikator yang diukur adalah artefaknya dalam hal ini waruga. Hal ini berbeda dengan contoh yang digambarkan oleh Guy Gibbon, yaitu pola pemukiman tingkat makro, sehingga indikator yang diukur adalah situs-situsnya (Gibbon 1987: 227).

Untuk lebih menjaga validitas dari hasil analisis terhadap waruga-waruga di situs woloan, tidak semua waruga tersebut dijadikan sampel. Waruga-waruga yang dijadikan sampel adalah hanya kelompok waruga-waruga yang ada di sebelah barat. Sebaliknya kelompok waruga-waruga di sebelah timur tidak diperhitungkan. Hal tersebut berdasarkan pertimbangan batas-batas daerah kedua kelompok waruga tersebut. Berdasarkan kemiringan/kelandaian tanahnya, lokasi kelompok waruga di sebelah barat mempunyai batas-batas yang jelas, tidak seperti batas pada kelompok waruga di sebelah timur. Ditentukan demikian karena dalam penggunaan pendekatan analisis tetangga terdekat memerlukan batas-batas situs/artefak secara jelas. Waruga-waruga di Situs Woloan yang dijadikan

sampel untuk diperhitungkan dengan pendekatan analisis tetangga terdekat berjumlah 47 buah. Berdasarkan alasan bahwa kemiringan/kelandaian tanah akan dipertimbangkan dalam membangun sebuah rumah, maka ditentukan batas lokasi kelompok waruga sebelah barat seperti pada gambar.

Berikut tahapan serta penghitungan untuk menentukan pola sebaran waruga-waruga di Situs Woloan dengan pendekatan analisis tetangga terdekat (Gibbon 1987: 227):

1. Memberi nomor waruga
2. Membuat batas-batas persebaran waruga
3. Mengukur jarak terdekat dari masing-masing waruga terhadap waruga lainnya (lihat tabel)
4. Menjumlahkan semua jarak artefak yang terukur, kemudian membaginya dengan jumlah dari pengukuran, untuk mendapatkan rata-rata yang teramati (*observed meant*)

$$\begin{aligned} \text{Rata-rata yang teramati} &= \frac{31860}{47} \\ &= 677,9 \end{aligned}$$

5. Menentukan kepadatan artefak kepadatan = $\frac{\text{jumlah artefak}}{\text{luas}}$

$$= \frac{47}{310,25} = 0,1515$$

6. Menghitung rata-rata yang diharapkan (*expected meant*)

$$\begin{aligned} \text{Rata-rata yang diharapkan} &= \frac{1}{2 \cdot \sqrt{\text{kepadatan}}} \\ &= \frac{1}{2 \cdot \sqrt{0,1515}} \\ &= \frac{1}{2 \cdot 0,3892} \end{aligned}$$

$$= \frac{1}{0,7784} = 1,2846$$

7. Menentukan nilai keacakan (*degree of randomness/R*)

Rata-rata keacakan = rata-rata yang teramati
 rata-rata yang diharapkan

$$= \frac{0,6779}{1,2846} = 0,5277$$

Guy Gobbon telah membuat klasifikasi skala keacakan sebagai berikut:

- Kelompok : R = 0,00
- Acak : R = 1,00
- Beraturan : R = 2,15

Berdasarkan skala derajat keacakan di atas, maka sebaran waruga-waruga di Situs Woloan termasuk antara mengelompok dan acak. Hal ini sesuai dengan hasil pengamatan yang telah dilakukan.

5. Penutup

Penemuan waruga-waruga di Situs Woloan di Kecamatan Tomohon, Minahasa yang pada umumnya masih in situ menarik untuk ditelaah lebih lanjut. Berdasarkan data lingkungan, data arkeologi dan data etnografi, selain sebagai situs penguburan, Woloan juga merupakan situs pemukiman.

Mengingat penempatan waruga biasanya di pekarangan rumah, maka pola pemukiman di Situs Woloan dapat diamati dengan melihat persebaran waruga-waruganya. Dari pengamatan yang telah dilakukan menghasilkan dugaan bahwa pola pemukiman di Situs Woloan adalah antara mengelompok dan acak. Kecenderungan mengelompok diduga dipengaruhi oleh faktor organisasi sosial dan kekerabatannya. Kemungkinan juga kecenderungan pola mengelompok tersebut juga dipengaruhi oleh pembagian pemukiman tersebut menjadi kelompok-kelompok rumah tinggal yang dipisahkan oleh jaringan-jaringan jalan.

Pola acak yang juga teramati pada persebaran waruga-waruga di Situs Woloan diduga berhubungan dengan masa penggunaan waruga yang relatif lama. Selama selang waktu tersebut kemungkinan telah terjadi perubahan sebaran waruga sesuai dengan perkembangan pemukiman.

Daftar Pustaka

Graafland, N

1987 *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini*, Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi (Yayasan Pengembangan Informasi dan Pustaka Indonesia).

Gibbon, Guy

1984 *Anthropological Archaeology*, New York: Colombia University Press.

Hodder, Ian dan Clive

1976 "New Studies in Archaeology I", *Spatial Analysis in Archaeology*, London: Cambridge University Press.

Mundardjito

1991 "Metode Penelitian Permukiman Arkeologi", *Monumen* (Kenang-kenangan buat Prof. Dr. Soekmono), Jakarta: Universitas Indonesia.

Prasetyo, Bagyo

1986 "Tata Letak Tempat Penguburan pada Permukiman Masyarakat Tradisi Megalitik Sumba Barat: Suatu Tinjauan Etnoarkeologi", *PIA IV* Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Depdikbud.

Schiffer, M.B

1976 *Behavioral Archaeology*, New York: Academic Press.

Subroto, Ph,

1983 "Studi tentang Pola Pemukiman Arkeologi: Kemungkinan-kemungkinan Penerapannya di Indonesia", *PIA III*, Jakarta: P T Bunda Karya.

Tim Peneliti

1994 Laporan Penelitian Arkeologi di Pulau Siau, Kabupaten Sangihe Talaud, Propinsi Sulawesi Utara, Manado: Balai Arkeologi Manado.

Tim Peneliti

1995 *Laporan Penelitian Arkeologi di Situs Megalitik Woloan, Kecamatan Tomohon, Kabupaten Minahasa, Propinsi Sulawesi Utara, Manado: Balai Arkeologi Manado.*

Wibisono, Sonny

1985 "Sebaran Situs Kubur Sebagai Studi Awal Pola Permukiman di Pulau Selayar", *REHPA II*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Yuniawati, Dwi Yani

1992 Tinjauan Mengenai Kubur Dolmen di Sumba Barat, Denpasar: Universitas Udayana.

Tabel Jarak Terdekat Antar Waruga-waruga di Situs Woloan (m)

Nomor Waruga	Nomor Waruga terdekat	Jarak
1	2	17,5
2	3	12
3	4	11
4	5	8
5	6	5
6	5	5
7	8	1,3
8	7	1,3
9	10	2,3
10	9	2,3
11	12	3,5
12	13	2
13	12	2
14	16	4,8
15	14	5,5
16	17	3
17	16	3
18	19	2,5
19	20	1,7
20	19	1,7
21	20	4,8
22	21	9,5
23	24	2
24	25	1,8
25	24	1,8
26	30	12
27	28	2
28	27	2
29	28	2,3
30	31	2,8
31	30	2,8
32	33	11
33	32	11
34	35	4,5
35	34	4,5
36	35	20,8
37	38	18
38	39	11
39	38	11
40	41	4,5
41	42	2,8
42	43	1,8
43	42	1,8
44	45	14,3
45	46	8,7
46	45	8,7
47	1	45
Jumlah		318,6

LUKISAN KARANG DI TELUK BERAU, IRIAN JAYA: 57 TAHUN SETELAH PENELITIAN RÖDER

Karina Arifin

Pendahuluan

Pada bulan April-Mei 1995 saya mendapat kesempatan bekerja sama dengan UNESCO Jakarta untuk melakukan survei arkeologi ke sejumlah situs lukisan karang di Irian Jaya. Penelitian ini dilaksanakan mengingat bahwa pemerintah sekarang sedang giat merencanakan pengembangan turisme di berbagai wilayah di Irian Jaya. Sementara itu sejumlah situs tampak sudah dirusak oleh tangan-tangan jahil, padahal dapat dikatakan penelitian, rencana perlindungan dan pelestarian yang serius hampir tidak ada.

Salah satu wilayah yang dipilih adalah Teluk Berau, di Kabupaten Fakfak, Irian Jaya. Teluk ini dahulu dikenal dengan sebutan Teluk MacCluer. Lukisan ditemukan di pantai selatan teluk yang terdiri dari tebing-tebing batu gamping dengan ketinggian mencapai 40 meter yang di sejumlah tempat terputus oleh pantai berpasir yang panjangnya beberapa ratus meter. Pantai utara teluk ini terdiri dari rawa-rawa hutan bakau tanpa tebing gamping sama sekali.

Tebing-tebing ini sebagian besar terkikis oleh gelombang laut dan membentuk ceruk-ceruk berupa galeri-galeri panjang, yang sekarang ditemukan pada ketinggian sekitar 3 sampai 4 meter dari permukaan laut. Ketinggian galeri-galeri ini dari permukaan laut yang cukup seragam diperkirakan disebabkan oleh adanya kenaikan daratan pada masa lalu. Pada ceruk-ceruk inilah banyak ditemukan lukisan-lukisan karang dan seringkali juga sisa-sisa kuburan.

Lukisan karang tidak hanya ditemukan pada ceruk kikisan gelombang laut di pesisir selatan Teluk Berau, tapi juga pada pulau-pulau kecil yang tersebar tidak jauh dari pantai, gua-gua, atau pada tebing-tebing terbuka.

Secara keseluruhan lukisan karang ditemukan sepanjang kira-kira 30 km, antara Kokas (ibu kota kecamatan) di barat dan Goras di timur.

Wilayah Teluk Berau sengaja dipilih mengingat bahwa sudah ada dokumentasi yang cukup lengkap sehingga dapat diadakan perbandingan kondisi lukisan karang yang ada sekarang dengan yang tercatat dari puluhan tahun yang lalu. Hasil perbandingan ini diharapkan dapat

menunjukkan sejauh mana kerusakan yang telah terjadi mempengaruhi lukisan-lukisan karang tersebut. Hal lain yang menjadi pertimbangan dipilihnya wilayah ini adalah semakin banyaknya wisatawan yang datang mengunjungi daerah yang tidak hanya memiliki lukisan karang yang indah dalam jumlah banyak, tetapi juga pemandangan alamnya yang menawan. Hal ini berarti kemungkinan lukisan karang ini dirusak atau tercemari sangat besar, apa lagi bila tidak dilindungi dan dilestarikan dengan benar.

Penelitian Röder

Antara bulan Agustus dan Oktober 1937 ekspedisi Leo Frobenius yang dipimpin oleh Dr. H. Niggemeyer mengadakan penelitian etnologi di pedalaman Tanjung Onin (Kapaur), sedangkan Röder, salah seorang anggota ekspedisi, beserta pelukis ekspedisi, A. Hahn, meneliti lukisan karang dan peninggalan prasejarah lainnya di pulau-pulau kecil di Teluk Berau antara Kokas dan Goras.

Röder menerbitkan sejumlah artikel berkenaan dengan penelitiannya ini tidak lama sekembalinya dari Teluk Berau (1938; 1939), namun baru pada tahun 1959 bukunya *Felsbilder und Vorgeschichte des MacCluer-Golfes, West Neuguinea*, yang memberikan gambaran menyeluruh mengenai sisa-sisa kebudayaan setempat, terutama lukisan batu karang dari wilayah ini diterbitkan. Keterlambatan ini disebabkan oleh pecahnya Perang Dunia II dan keterlibatannya pada sejumlah kegiatan lain.

Pada Perang Dunia ini, Institut Frobenius di mana sebagian besar artefak yang dikumpulkan dari Teluk Berau disimpan, dibom dan terbakar. Akibatnya hampir seluruh koleksi yang dikumpulkan dari penelitian ini musnah, termasuk gambar-gambar lukisan karang yang dibuat oleh A. Hahn. Oleh karena itu, ketika akhirnya bukunya diterbitkan, isinya tidak selengkap sebagaimana direncanakan semula. Meskipun demikian, buku ini sampai sekarang masih merupakan satu-satunya yang mendeskripsikan sejarah dan kebudayaan masyarakat di daerah Teluk Berau, terutama aspek arkeologinya.

Artikel atau buku lain yang menyebut-nyebut lukisan karang dari Teluk Berau yang terbit setelah tulisan Röder kebanyakan merupakan kutipan dari tulisan-tulisan yang pernah terbit sebelumnya dan bukan hasil kunjungan atau penelitian lapangan penulisnya. Artikel-artikel ini umumnya membicarakan hal yang lebih luas dan umum mengenai lukisan karang ini, dan bukan mengenai satu daerah tertentu. Tulisan-tulisan

seperti ini antara lain dibuat oleh Holt (1967), Berger-Kirchner (1970), Specht (1979), Kosasih (1983; 1985; 1986; 1987; 1989; 1991), Kusch (1986) Rosenfeld (1988), dan Ballard (1992). Kalau pun ada artikel yang memuat lukisan karang di wilayah ini berdasarkan pengamatan lapangan penulisnya, sifatnya sangat umum atau merupakan tulisan populer yang tidak mengungkapkan sesuatu yang baru. Misalnya tulisan Chaloupka dalam buku panduan turis yang diterbitkan oleh Periplus Guide Editions (1994).

Dalam penelitiannya Röder mencatat 40 situs lukisan karang yang tersebar sepanjang 30 km di pesisir selatan Teluk Berau dan pulau-pulau kecil di depannya, antara Kokas (sekarang ibukota Kecamatan) di barat dan Goras di timur. Keempatpuluh situs ini tercantum di dalam peta yang dilampirkannya, namun karena sejumlah situs dikelompokkan ke dalam satu nomor/nama, maka yang tercantum hanya 36 situs.

Röder mengelompokkan lukisan-lukisan ini ke dalam tiga golongan berdasarkan warnanya: merah, hitam, dan putih, dan membaginya lagi berdasarkan beberapa gaya yang menunjukkan perkembangan kronologi. Ketiga warna ini sering kali ditemukan saling tumpang tindih. Warna hitam selalu ditemukan di atas warna merah, demikian pula warna putih yang jumlahnya sedikit. Röder mengemukakan bahwa secara kronologis lukisan merah yang paling tua, diikuti dengan lukisan hitam dan diakhiri dengan lukisan putih. Lukisan putih memang tidak pernah ditemukan di atas lukisan hitam, namun Röder menyimpulkan hal ini berdasarkan fakta lain. Ia menyebutkan bahwa lukisan warna putih ada yang sangat jelas dan juga ada yang agak aus. Berdasarkan gayanya ia menyimpulkannya berasal dari periode yang paling akhir, yang jelas sesuai dengan lukisan yang dibuat secara serampangan dengan menggunakan pasta kapur, oleh wanita dan anak-anak pada sejumlah tebing. Röder masih menemukan lukisan-lukisan seperti ini ketika ia mengunjungi daerah ini. Namun, Röder juga menambahkan bahwa beberapa di antara lukisan putih ini, yang dibuat di atas lukisan merah, berasal dari masa yang cukup tua.

Röder mengelompokkan lukisan warna merah ke dalam empat gaya: (1) Tabulinetin, (2) Mangga, (3) Arguni, dan (4) Ota I, yang diikuti dengan satu gaya lukisan hitam (Ota II), dan diakhiri dengan lukisan putih yang tidak diuraikan lebih lanjut olehnya. Pada waktu yang bersamaan dengan Gaya Ota II, sebuah gaya hitam yang berbeda muncul di Sosorraweru dan dianggap sebagai variasi setempat.

107 Gaya Tabulinetin ditandai dengan lukisan-lukisan merah yang dibuat dalam berbagai nuansa yang menyebar ke seluruh dinding dan selalu ditemukan tertindih oleh lukisan gaya merah atau warna lain yang lebih muda. Motif yang paling umum digambarkan adalah stensil-stensil tangan, dan stensil benda-benda lain, yang percikan pigmen di sekitar bentuk yang distensil saling berbaur membentuk dinding yang hampir seluruhnya berwarna merah dan sangat mencolok terlihat dari kejauhan. Dinding merah ini semacam latar belakang bagi motif-motif lain yang dibuat di atasnya. Selain itu ditemukan pula motif lain, seperti figur setengah manusia setengah binatang (yang dikenal dengan sebutan *matutuo* oleh penduduk setempat, digambarkan dalam bentuk kadal), spiral, tanda-tanda simbolik, dan bentuk-bentuk abstrak yang tak dapat dideskripsikan. Röder juga menambahkan bahwa tampaknya Gaya Tabulinetin ini bertahan lama, karena banyak lukisan dari gaya ini yang sudah sangat aus dan tertindih lukisan yang lebih kemudian dan lebih baik kondisinya tetapi masih dalam gaya yang sama. Gaya Tabulinetin ini ditemukan di Tabulinetin, Sora dan Abba.

Gaya Mangga yang muncul kemudian, mencerminkan kebalikan cara penggambaran lukisan Gaya Tabulinetin. Motif-motif yang digambarkan tidak lagi dibuat di atas latar belakang pigmen merah dan tidak dibuat saling tumpang tindih. Kebanyakan motif yang digambarkan berupa spiral yang rumit.

Gaya Mangga kemudian digantikan dengan dua gaya yang berbeda, yaitu Arguni dan Ota I. Gaya Arguni menurut Röder lebih mirip dengan Gaya Tabulinetin, walau pun motifnya lebih kaku dan primitif serta sudah tidak terlihat jelas lagi. Berdasarkan kualitas lukisannya Röder lebih lanjut menyebutkan bahwa gaya seni ini sudah mendekati kehancuran. Pada tahap akhir gaya ini lukisan warna hitam dan merah digabungkan dalam satu gambar dan mutunya sudah sangat merosot. Lukisan-lukisan dengan gaya ini ditemukan di Mampoga dan Risatot.

Gaya Ota I yang dianggap sejajar dengan gaya Mangga atau Arguni memperlihatkan motif-motif yang sering kali agak besar, sangat disederhanakan, dan dibuat dengan ceroboh. Penekanan gaya berbentuk swastika juga berasal dari gaya ini. Röder menyinggung kemiripan gaya ini dengan gaya Mangga sampai tahap tertentu, namun jauh lebih kasar dan tak dapat menandingi kehalusan motif-motif yang dibuat dengan Gaya Mangga. Gaya ini juga dianggap sebagai tahap akhir kesenian ini yang kualitasnya sudah sangat merosot.

Di samping keempat gaya lukisan merah tersebut, Röder menyebutkan adanya sebagian besar lukisan bermotif merah yang pengelompokannya sulit untuk dimasukkan ke dalam salah satu gaya yang ada. Meskipun dijumpai kemiripan dengan berbagai gaya yang ada dan campuran dari satu gaya dengan gaya yang lain, tetapi hubungannya dengan gaya tertentu tidak jelas. Oleh karena itu, lukisan-lukisan ini tidak dibahasnya.

Kelompok lukisan berwarna hitam jumlahnya tidak sebanyak dan juga tidak begitu mengesankan seperti lukisan warna merah. Kebanyakan lukisan warna hitam ini lebih merupakan gambar yang dibuat dengan menorehkan pigmen kering ke permukaan dinding dan bukan merupakan sapuan pigmen cair yang berupa pasta. Röder mengemukakan bahwa ada sejumlah lukisan hitam yang dibuat dalam Gaya Mangga.

Gaya Ota II sebenarnya merupakan kelanjutan dari Gaya Tabulinetin dan Arguni, meskipun lebih sederhana dan tidak jarang berkembang menjadi goresan-goresan yang tidak dapat ditafsirkan. Motif-motif yang dikenal pada gaya yang lebih tua juga masih ditemukan pada gaya ini. Motif yang digambarkan terutama berupa ragangan yang sangat kabur, sering berupa figur yang sudah melebur, terutama manusia.

Lukisan warna hitam yang ditemukan di Gua Sosoraweru oleh Röder dianggap memperlihatkan suatu gaya dan daerah tersendiri. Namun, ia juga menyebutkan bahwa perbedaan ini lebih baik dianggap sebagai perbedaan etnis dari pada sebagai suatu pembagian kronologi. Obyek utama lukisan di Sosoraweru adalah serangkaian perahu yang berbeda dari Ota II. Perahu-perahu ini dilukiskan dengan garis-garis besar dan jelas. Motif perahu dari Sosoraweru ini lebih menyerupai berbagai gambar perahu di Kepulauan Indonesia yang berasal dari zaman akhir-akhir ini dan agak berbeda dari yang ditemukan pada nekara perunggu dari zaman yang lebih tua. Disebutkan pula bahwa ada unsur-unsur baru yang digambarkan. Sebaliknya motif-motif manusia mengingatkan pada Gaya Ota I dan gaya-gaya sebelumnya.

Selain gaya, Röder juga menguraikan motif apa saja yang digambarkan pada lukisan-lukisan karang ini. Di antaranya yang menonjol adalah manusia (*matutuo*) yang seringkali memperlihatkan ciri kehewanannya, sehingga bentuk seperti ini disebut setengah manusia setengah binatang. Selain itu disebutkan pula bagian-bagian tubuh (tangan dan kaki) yang umumnya dibuat dalam bentuk stensil, topeng, pakaian dan perhiasan, binatang (didominasi oleh ikan yang penggambarannya sering kali sangat

naturalistis, kura-kura, burung, kadal, dan buaya), perahu, alat-alat (perisai, kapak, bumerang, sisir), dan bentuk-bentuk simbolik (spiral, labirin, lingkaran bergerigi, titik-titik, bulatan), dan juga kombinasi dari berbagai motif yang berbeda.

Dalam bukunya Röder juga berusaha untuk menaksir umur lukisan-lukisan karang yang ia teliti. Ia menyebutkan bahwa umur lukisan merah dan hitam yang ditemukan di Teluk Berau sulit untuk ditentukan. Ia memperkirakan bahwa lukisan yang tertua berasal dari 1000 tahun yang lalu, namun pertanggalan ini hanya merupakan dugaan belaka.

Berdasarkan penelitian arkeologi, Röder menyimpulkan bahwa sebagian besar lukisan berwarna merah berasal dari masa pemukiman gua-gua yang berlangsung lama. Ia menambahkan bahwa masa penghunian gua ini masih sangat dikenal oleh penduduk setempat dan karenanya ia menduga hal ini masih berlangsung sampai akhir-akhir ini, yang diperkirakan berkaitan dengan kedatangan orang-orang Maluku di wilayah ini.

Röder juga banyak melakukan penelitian mengenai cerita rakyat dan sejarah masyarakat setempat untuk memperoleh keterangan mengenai asal usul lukisan-lukisan karang ini dan maknanya. Ia banyak mengumpulkan cerita-cerita dan kepercayaan masyarakat yang sebagian besar masih dikenal dan dipercayai kebenarannya oleh penduduk setempat. Termasuk cerita mengenai asal usul lukisan-lukisan ini.

Penelitian Lapangan 1995

Survei yang dilakukan pada bulan Mei 1995 dimulai dengan menelusuri kembali situs-situs yang tercantum dalam peta yang dilampirkan Röder dalam bukunya. Bila sebuah situs ditemukan, lukisan yang ada dicocokkan dengan deskripsi dan ilustrasi Röder, dan kondisinya sekarang dibandingkan dengan keadaannya pada masa kunjungan Röder, sehingga dapat diketahui perubahan atau kerusakan yang telah terjadi.

Penentuan lokasi sejumlah situs dan namanya seperti yang tercantum dalam peta Röder ternyata tidak semudah yang diduga. Hal ini disebabkan sejumlah situs tidak dapat ditemukan kembali, diletakkan di tempat yang salah oleh Röder, atau tidak dikenali namanya oleh penduduk setempat. Misalnya, lukisan yang ada di Tanjung Taba (Röder: situs nomor 26) bukan memperlihatkan motif-motif seperti yang dideskripsikan oleh Röder untuk situs ini, tetapi motif-motif yang dideskripsikannya untuk Situs

Tanjung Duri. Tanjung Duri (Röder: situs nomor 27) sendiri terletak dekat dengan Tanjung Taba, tetapi di lokasi ini tidak ditemukan lukisan sama sekali.

Pulau Ambibiao (Röder: situs nomor 4) yang diletakkan di sebelah barat Andamata, di utara Taminunusa, merupakan pulau kecil yang sekarang tidak lagi terlihat sisa-sisa lukisannya. Namun demikian, ilustrasi Röder untuk situs ini memperlihatkan lukisan-lukisan yang sekarang ditemukan di Pulau yang oleh Röder dinamakan Ambiminabe (situs nomor 14), di utara Wamarain, yang oleh penduduk setempat sekarang dinamakannya Ambibiaom. Sedangkan ilustrasi yang dibuat Röder untuk Pulau Ambiminabe tidak ditemukan lagi, baik di Ambiminabe maupun Ambibiao.

Situs lain yang bermasalah adalah Tabulinetin (Röder: situs nomor 3), yang ditempatkan di pulau yang salah oleh Röder. Situs ini seharusnya terletak lebih ke timur, pada pulau yang lebih kecil. Sekarang penduduk setempat tidak mengenalnya dengan nama Tabulinetin, melainkan beberapa nama, tergantung kelompok masyarakatnya. Orang Arguni menamakannya Tapure, sementara penduduk Andamata mengenalnya dengan nama Tapuraramu.

Sejumlah situs lainnya sekarang juga dikenal dengan nama yang agak berbeda dari yang dicatat oleh Röder. Pulau Batewa (Röder: situs nomor 5) dekat Andamata sekarang, dikenal sebagai Taminunusa dan Pulau Wamerei sebagai Wamarain. Pulau Ora dikenal sebagai Fo'ora, sementara Tanjung Abba (Röder: situs nomor 34) dikenal dengan sebutan Afofo oleh penduduk Goras. Tanjung Mangga (Röder: situs nomor 18) sekarang disebut Manggo; Tanjung Eri (Röder: situs nomor 19) sebagai Sumbamba; Tanjung Tidora (Röder: situs nomor 20) dikenal dengan Dijora; Beoraramu (Röder: situs nomor 25): Buraramu; Pulau Duduru (Röder: 28a): Tuturu; Tanjung Soasose (Röder: situs nomor 32): Saososso; Ambibiao: Ambibiaom; Pulau Bitunis (Röder: situs nomor 10): dan Pintunis.

Desa Yangkidai seperti yang tertera dalam peta Röder, sekarang dikenal dengan nama Andamata.

Dalam usaha mengidentifikasi kembali situs-situs lukisan karang yang diteliti Röder, banyak situs baru lainnya yang ditemukan. Sangatlah mungkin dengan penelitian yang lebih intensif jumlah situs ini akan bertambah. Meskipun begitu, tidak semua situs yang dicatat oleh Röder dapat ditemukan kembali. Misalnya Tanjung Taba dan Tanjung Duri

seperti telah disebutkan terdahulu, dan Risatot di Pulau Arguni. Menurut deskripsi Röder, lukisan yang ada di Risatot dapat ditemukan di ceruk tepi laut dan di gua, namun guanya ternyata tidak ditemukan. Di daerah ini memang terdapat beberapa gua dan ceruk yang menunjukkan sisa-sisa kegiatan manusia masa lalu. Namun, lukisan yang dicari tidak ditemukan. Penduduk setempat yang kami bawa untuk menentukan lokasi lukisan ini ternyata tidak mengetahuinya.

Uruan, situs nomor 33 dalam peta Röder, juga tidak ditemukan. Demikian pula situs-situs di sebelah timur Fior (Tanjung Omata, Pulau Odi, Tanjung Awu, dan Sinanruma) yang oleh Röder dikelompokkan ke dalam satu nama (situs nomor 22).

Di samping situs-situs pesisir dan pulau, terdapat dua situs yang letaknya di pedalaman yang tidak dikunjungi dalam survei ini, yaitu Auramo (Röder: situs nomor 35) dan Siawachwa (Röder: situs nomor 36). Hal ini mengingat tidak cukupnya waktu yang tersedia.

Dari 40 situs yang dicatat oleh Röder, hanya 32 yang dikunjungi dan ditemukan kembali. Di samping itu ditemukan 18 buah situs baru yang kebanyakan letaknya tidak jauh dari situs-situs yang dicatat oleh Röder. Misalnya, Tanjung Goor yang mempunyai stalagtit besar yang sangat menonjol dan merupakan ciri situs ini tidak disebutkan oleh Röder. Padahal letaknya hanya beberapa ratus meter dari Tanjung Barom (Röder: situs nomor 12). Namun demikian, dalam uraiannya mengenai Barom ia menyebutkan bahwa ciri situs ini adalah stalagtit besar yang menggantung di depan tebing. Artinya kemungkinan besar ia salah memberikan nama, dan hanya mendeskripsikan salah satu dari kedua tebing yang berdekatan ini. Namun, deskripsinya mengenai Barom tidak sama dengan apa yang ditemukan di Goor maupun di Barom.

Situs lain yang tidak dicatat dengan lengkap adalah Tanjung Boam (Röder: situs nomor 17). Dalam deskripsi Röder situs ini hanya terdiri dari satu tebing, tetapi pada kenyataannya ada empat buah tebing yang terpisah satu sama lain dengan jarak kurang dari 100 meter. Ketiga tebing yang letaknya di sebelah timur Situs Boam yang dideskripsikan oleh Röder ini tidak disebut-sebut sama sekali olehnya. Situs-situs ini dalam survei ini disebut dengan Boam 1 (situs yang dideskripsikan oleh Röder), Boam 2, Boam 3, dan Boam 4.

Berdasarkan usaha penentuan kembali situs-situs yang telah dikunjungi oleh Röder diketahui terdapat sejumlah kesalahan penempatan situs atau deskripsi mengenai suatu situs, di samping banyak pula hal-hal

yang sudah berubah. Hal ini dapat dimaklumi mengingat jarak antara penelitian lapangan yang dilakukan Röder dan penerbitan bukunya sangat lama (21 tahun). Dalam jangka waktu ini telah banyak terjadi perubahan dan dengan musnahnya sebagian besar data lapangan yang dikumpulkan oleh Röder ketika perang, data yang tersedia untuk menyusun buku ini menjadi sangat terbatas. Mungkin catatan sebagian situs yang pernah dikumpulkannya juga musnah, sehingga tidak dicantumkan di dalam bukunya.

Kondisi Lukisan Karang

Kondisi lukisan-lukisan karang yang ditemukan kebanyakan sudah sangat menyedihkan. Banyak yang didokumentasi Röder masih dalam kondisi baik atau cukup baik, sekarang sudah pudar atau rusak. Penyebab kerusakan ini bermacam-macam.

Kerusakan yang paling umum ditemukan adalah memudarnya lukisan-lukisan ini, terutama yang letaknya di tempat terbuka. Banyak lukisan-lukisan yang ada di pulau-pulau kecil, seperti Safar, Taminunusa, Mernusa, Farek, Menin, dan Maricin, atau pada tanjung-tanjung di pesisir selatan Teluk Berau, seperti Barom, Ufit, Sunduma, dan Fior, sekarang hanya terlihat bekas-bekasnya saja, berupa bercak-bercak merah.

Kerusakan lain yang juga umum didapati, terutama pada lukisan-lukisan yang terletak di ceruk yang terlindung, adalah terkelupasnya lapisan permukaan batuan dan sarang serangga.

Beberapa lukisan memperlihatkan menyebarnya pigmen yang semula membentuk garis-garis suatu motif dan mengakibatkan pudarnya bentuk yang digambarkan. Kerusakan seperti ini terlihat pada beberapa lukisan bergaya Mangga. Motif spiral dan garis-garis yang rumit yang dalam ilustrasi Röder terlihat jelas, kini menjadi kabur. Misalnya lukisan yang terdapat di Sora dan Boam 1. Hal lain yang juga merusak lukisan adalah aliran atau tetesan air.

Coretan tangan jahil juga ditemukan. Di Pulau Fuum terdapat lukisan manusia dalam posisi kangkang yang sudah kabur, tetapi ragangannya telah dipertegas dengan menggunakan pensil. Tampaknya hal ini bukan dilakukan oleh turis biasa, tetapi orang yang mempunyai minat khusus terhadap lukisan-lukisan ini. Hal ini mengingat penduduk setempat menyebutkan bahwa ada sejumlah turis manca negara yang minta diantarkan ke situs-situs berlukisan di wilayah ini. Mereka tampaknya

membawa buku Röder dan berusaha menelusuri kembali situs-situs yang disebutkan oleh Röder.

Pengunjung yang khusus datang ke situs-situs ini dengan berbekal pengetahuan yang diperoleh dari buku Röder terlihat di Gua Sosorraweru. Gua ini pada zaman Jepang digunakan sebagai tempat berlindung oleh penduduk setempat. Mereka hidup dan memasak di dalam gua ini. Akibatnya dinding gua yang dulunya putih kini tertutup jelaga dan lukisan-lukisan perahu berwarna hitam yang diilustrasikan dengan raya oleh Röder tertutup sama sekali. Namun beberapa tahun yang lalu, sejumlah turis asing meminta penduduk setempat membersihkan bagian-bagian dinding yang berlukisan, yaitu yang letaknya pada langit-langit di ruang depan, pada dinding di belakang batu yang disebut Batu Pemali dan Batu Kapitan. Dinding-dinding ini dibersihkan dengan sikat, sabut kelapa dan air. Sekarang bagian inilah yang terlihat putih di antara dinding hitam gua ini. Namun demikian, lukisan yang ada tidak lagi jelas terlihat, hanya berupa goresan-goresan hitam yang pudar dan tidak lengkap. Pigmentnya sudah meresap jauh ke dalam batu, dan itulah sebabnya masih ada garis-garis hitam yang terlihat meski sudah disikat. Namun, tentunya kegiatan ini jelas merusak lukisan yang memang kondisinya sudah menyedihkan.

Kronologi dan Pembagian Gaya

Bila dikaji kembali pembagian gaya yang diajukan oleh Röder, ada beberapa kesulitan yang dihadapi. Pertama lukisan yang ada sudah tidak lengkap. Misalnya lukisan warna hitam yang banyak ditemukan di Ota dan karenanya Röder menamakan salah satu gaya lukisan hitam berdasarkan nama situs ini, sekarang sudah tidak terlihat. Demikian pula Sosorraweru yang terkenal dengan lukisan perahunya, sekarang sama sekali sudah rusak. Lukisan-lukisan merah juga banyak yang sudah tidak lengkap.

Kedua, ada sejumlah lukisan yang oleh Röder tidak dimasukkan ke dalam pembagian gayanya, karena sulit untuk mengelompokkannya. Ia tidak menguraikan lukisan-lukisan ini secara rinci, sehingga tidak diketahui yang mana tepatnya. Lukisan-lukisan yang ia kelompokkan pun tidak semuanya dijelaskan dengan rinci, sehingga ketika ingin dilihat kembali di lapangan, banyak kesulitan yang dihadapi. Hal ini disebabkan begitu banyaknya variasi lukisan yang ada. Apa lagi ada sebagian besar yang ditemukan menyendiri, terutama lukisan merah, tidak dalam susunan tumpang tindih. Dengan demikian, dalam kunjungan singkat ini, tidaklah

memungkinkan untuk melakukan suatu usaha penyusunan kronologi yang dapat dikatakan cukup memuaskan. Apa lagi kalau harus membandingkannya dengan yang telah dibuat oleh Röder.

Sejumlah perbedaan gaya memang terlihat. Misalnya yang menonjol adalah penggunaan stensil yang terutama terlihat di Afofo, Sora, dan Tapuraramu. Tidak hanya cap tangan dan kaki, yang mendominasi berbagai wilayah, tetapi juga benda-benda lain yang cukup beraneka ragam jenisnya. Seperti sisir, ikan, bumerang, sejenis kapak, bulatan, dan benda-benda lain yang tidak jelas diketahui namanya. Semuanya ini dibuat pada dinding yang berlatar belakang merah, meskipun ditemukan pula stensil yang dibuat menyendiri dan tidak saling tumpang tindih. Bentuk yang distensil seperti ini umumnya cap tangan dan banyak ditemukan pada tebing-tebing terbuka atau ceruk-ceruk di pulau-pulau kecil.

Disamping itu ditemukan pula lukisan-lukisan yang dibuat secara penuh bukan berupa ragangan. Bentuk yang digambarkan, terutama ikan, umumnya dibuat secara naturalistic, bahkan tidak jarang memperlihatkan gerakan yang sangat luwes.

Bentuk binatang-binatang lain, termasuk juga ikan, ada pula yang digambarkan dengan gaya lain, yaitu berupa ragangan. Sering kali ragangan ini diisi dengan hiasan. Ikan misalnya, ada yang digambarkan dengan duri-durinya, seperti yang terlihat di Afofo. Kura-kura dengan hiasan bulatan-bulatan pada punggungnya. Sementara itu, manusia atau setengah manusia setengah binatang, yang biasa dikenal sebagai Matutuo, digambarkan dalam berbagai bentuk dan gaya. Ada yang halus buatannya, tetapi ada pula yang serampangan, baik berupa ragangan maupun isian penuh.

Motif lain yang juga menarik perhatian adalah bentuk-bentuk geometrik yang sering kali sulit dideskripsikan dan bentuk spiral yang rumit yang saling menyilang yang menghasilkan motif yang agak besar. Bentuk seperti ini ada yang dibuat dengan halus dan indah, tetapi ada pula yang hanya seadanya dan kelihatan agak kaku.

Mengingat bahwa berbagai motif dan gaya ini tidak ditemukan di satu tempat dan tidak selalu saling tumpang tindih, masalah pengelompokkannya dan penentuan kronologinya menjadi lebih rumit. Dibutuhkan penelitian yang lebih mendalam dan memakan waktu yang lama untuk dapat menghasilkan suatu pembagian gaya dan penyusunan kronologi yang lebih dapat diandalkan. Dalam penelitian yang singkat ini, hal tersebut belum dapat tercapai.

Sikap Terhadap dan Pengetahuan Masyarakat Mengenai Lukisan Karang

Dalam jangka 57 tahun (sejak terbitnya buku Röder tahun 1938) telah banyak terjadi perubahan di wilayah Teluk Berau. Ketika Röder mengunjungi Teluk Berau, wilayah ini masih berada dalam kekuasaan Belanda. Penduduknya yang kebanyakan merupakan campuran antara pendatang dari daerah Seram dan penduduk setempat memeluk agama Islam. Namun, kepercayaan tradisional tampaknya masih sangat menonjol. Röder berhasil mencatat berbagai cerita rakyat yang berkaitan dengan lukisan karang di daerah ini dan berdasarkan cerita tersebut ia berusaha menafsirkan maknanya. Kini penduduk setempat tidak lagi tahu mengenai cerita-cerita tentang lukisan karang ini. Mereka menganggapnya bukan sebagai warisan nenek moyang mereka, oleh karena itu apresiasi terhadapnya juga sudah berkurang. Di beberapa tempat berlukisan memang masih terlihat sisa-sisa sesaji, bahkan mungkin berasal dari waktu yang belum lama.

Ketika Röder mengunjungi daerah ini ia banyak menemukan sisa-sisa tulang ikan, sirih, pinang, tembakau, kulit-kulit kerang, dan potongan-potongan pakaian, di beberapa ceruk. Hal ini dikaitkan dengan kepercayaan setempat bahwa sesaji ini merupakan pemberian bagi *Matutua*, patung kayu berbentuk manusia maupun setengah manusia setengah binatang, yang oleh penduduk setempat dianggap sebagai nenek moyang yang agung. Kepercayaan ini waktu itu masih dikenal di seluruh wilayah Goras. Röder mengemukakan bahwa menurut penduduk adanya patung *Matutua* di dalam galeri-galeri yang juga berlukisan menyebabkan penangkapan ikan di daerah itu selalu berhasil. Patung ini diberikan sesaji untuk memohon bantuan pada *Matutua* agar bersama dengan arwah-arwah nenek moyang lainnya, menghalau ikan-ikan masuk ke dalam pagar perangkap atau jala penduduk setempat.

Patung-patung *Matutua* ini serupa dengan lukisan-lukisan karang yang ditemukan di wilayah ini yang dikenal dengan sebutan *Matutuo*. Röder menyimpulkan bahwa kepercayaan terhadap *Matutua* serta pemberian sesaji ini berasal dari masa lukisan karang ini. Sekarang tampaknya kepercayaan seperti ini sudah hilang. Generasi muda sekarang tidak mengenal lagi cerita ini dan juga tidak begitu mementingkan lagi keberadaan lukisan-lukisan ini.

Kesimpulan

Teluk Berau merupakan daerah yang kaya akan lukisan karang, namun daerah ini belum mendapat perhatian yang serius. Penelitian yang sudah diadakan di wilayah ini masih sangat terbatas, padahal wilayah yang cukup luas ini perlu mendapat perhatian khusus mengingat kelestarian lukisan karang yang ada terancam, baik oleh keadaan alamnya sendiri maupun karena ulah manusia.

Amat disayangkan bahwa penduduk sekarang sudah banyak yang tidak mengetahui lagi hal ikhwal kebudayaan lama mereka. Dalam jangka waktu 57 tahun telah banyak cerita rakyat dan kepercayaan setempat yang lepas dari ingatan mereka, akibatnya usaha untuk mengetahui lebih dalam latar belakang pembuatan lukisan karang dan maknanya menjadi sulit. Mungkin masih ada satu dua orang tua yang dapat dimintai keterangan mengenai tradisi lama mereka yang masih perlu digali ini, namun bila hal ini tidak cepat dilaksanakan kemungkinan inipun akan pudar.

Oleh karena itu penelitian yang lebih mendalam di wilayah ini dirasakan perlu diadakan, terutama dalam usaha pelestariannya, mengingat kondisinya yang sekarang sudah cukup mengkhawatirkan. Di samping itu, juga perlu dikaji lebih lanjut mengenai gaya dan kronologi lukisan karang ini agar bentuk kesenian ini dapat ditempatkan dalam percaturan kajian lukisan karang yang lebih luas dan menyumbangkan pengetahuan yang berguna bagi rekonstruksi sejarah kesenian.

Dalam hal menanggulangi kerusakan lukisan karang perlu diadakan penyuluhan bagi penduduk setempat. Ketidakpedulian penduduk terhadap lukisan karang ini sebenarnya disebabkan oleh ketidaktahuan mereka akan nilai sejarahnya dan pentingnya lukisan ini bagi mereka dan dunia ilmu pengetahuan.

Bila penduduk dapat diyakinkan mengenai keberadaan lukisan karang ini sebagai warisan budaya yang patut dibanggakan, mengingat Teluk Berau merupakan salah satu tempat di Indonesia dengan lukisan karang dalam jumlah yang banyak dan kualitas lukisan yang tinggi, diharapkan kelestariannya dapat dijaga.

Pengetahuan mengenai nilai budaya lukisan karang ini saja tidak cukup, penduduk setempat juga harus mengetahui bagaimana merawat dan menjaga agar lukisan ini tidak rusak. Hal ini dirasakan perlu, mengingat belakangan ini arus wisatawan ke daerah ini semakin kuat, dan dikhawatirkan bila tidak dijaga ulah tangan usil dapat merusak lukisan

karang ini. Oleh karena itu usaha yang terpadu, yang melibatkan berbagai instansi terkait sangat dibutuhkan.

Daftar Pustaka

- Almeida, Antonio de.
1967. "A Contribution to the Study of Rock Art in Portuguese Timor". dalam *Archaeology at the 11th Pacific Science Congress*, hlm. 69-72.
- Arifin, K.
1992. *Lukisan Karang di Indonesia: Suatu Evaluasi Hasil Penelitian*. Jakarta: LPUI (Laporan penelitian).
- Ballard, C.
1988. "Dudumahan: A Rock Art Site on Kay Kecil, Southeast Molluccas", *BIPPA* 8:139-61.
1992. "Painted Rock Art Sites in Western Melanesia: Locational Evidence for an "Austronesian" Tradition", dalam J. Macdonald and I.P. Haskevec (eds), *State of The Art: Regional Rock Art Studies in Australia and Melanesia*, hlm. 94-106. Melbourne: Occasional AURA Publication no.6.
- Berger-Kirchner, L.
1970. "The Rock Art of West New Guinea", dalam H.G. Bandi (ed.), *The Art of the Stone Age*. London: Methuen, hlm. 231--9.
- Bintarti, D.D.
1982. "Mungkinkah Doyo Lama Merupakan Sebuah Situs Prasejarah". *PIA II 1980*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi, hlm. 709--14.
- Cator, J.
1939. "Rotstekeningen in West Nieuw Guinea". *CII*: 246--51.
- Cervicek, P.
1976. "Part II, Australia and Oceania: East Indonesia". *Catalogue of The Rock Art Collection of the Frobenius Institute*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, hlm. 192--4.
- Chaloupka, G.
1993. *Rock Art of the Bomberai Peninsula, Irian Jaya*. (Inpress).

- 1994 "Rock art of the Bomberai Peninsula", dalam Kal Muler, *Indonesian Papua New Guinea, Irian Jaya*. Singapore: Periplus.
- Galis, K.W.
 1948 "Nieuwe rotstekeningen-vondst op Nederlands Nieuw-Guinea", *OV*:14--8.
- 1957a. "Nieuwe rotstekeningen ontdekt". *BTLV* 117:464--74.
- 1957b. "De grotten van Jaand", *Nieuw-Guinea Studiën I*:14-23.
- 1957c. "De Pinfeloe-grot Nabij Tainda". *Nieuw Guinea Studiën I*:118--29.
- 1964 "Recent Oudheidkundig Nieuw Uit Westelijk Nieuw-Guinea". *BTLV* 120:245--74.
- 19... *Papua's van de Humboldt-Baai: Bijdrage tot een Ethnografie*. Den Haag: J.N. Voorhoeve.
- Gardner, R. and K.G. Heider.
 1968 *Gardens of War: Life and Death in New Guinea Stone Age*. New York: Random House.
- Gruyter, W.J. de and G.L. Tichelman.
 1944 *Nieuw-Guinea Oerkunst*, No.1. Serie: Vormen en Verbel-dingen in Indonesië. Deventer: W. van Hoeve.
- Heider, K.G.
 1970 *The Dugum Dani: A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Chicago: Adline Publishing Compaty.
- Holt, C.
 1967 *Art in Indonesia: Continuities and Change*. New York: Cornell University Press.
- Kosasih
 1985 "Lukisan Gua di Indonesia Sebagai Sumber Data Penelitian Arkeologi", *PIA III*, Ciloto 1983. hlm.158--75.
- 1986 "Studi Komparatif tentang Lukisan Gua Prasejarah di Kawasan Asia Tenggara (Indonesia, Thailand, dan Filipina)", *PIA IV*. hlm. 379--96.

- 1987 "Lukisan Gua Prasejarah (Bentangan Tema dan Wilayahnya)", *DIA II*, hlm.16-37.
- 1989 "Sumbangan Data Seni Lukis bagi Perkembangan Arkeologi di Kawasan Asia Tenggara (Suatu Studi Analisis Persebaran)", *PIA V* (Jilid IV), hlm. 29-55.
- 1991 "Rock Art in Indonesia", dalam P.Bahn and A. Rosenfeld (eds), *Rock Art and Prehistory: Papers presented to symposium G of the AURA Congress, Darwin 1988*. Oxbow Monograph 10.
- Kusch, H.
1986 "Rock Art Discoveries in Southeast Asia: A Historical Summary", *BCCSP* 23:99-108.
- Matthiessen, P.
1962 *Under the Mountain Wall: A Chronicle of Two Seasons in the Stone Age*. New York: Viking
- Mitton, R.D.
1972 "Stone as a Cultural Factor in the Central and Eastern Highlands", *Irian I* (3):4-11.
- Nitihaminoto, G.
1980 "Sebuah Catatan Tambahan tentang Prehistori Irian Jaya". *Penerbitan Balai Arkeologi I* (1):3-23.
- Röder, J.
1938a "Die Felsbilder im Flussgebiet des Tala (Süd West Ceram)", *Paideuma I*:19-28.
1938b "Felsbildforschung auf West Neuguinea", *Paideuma I*:75-88.
1939 "Rock-pictures and Prehistoric Times in Dutch New Guinea". *Man* 173:175--8.
1956 "The Rockpaintings of the MacCluer Bay (Western New Guinea). *Antiquity and Survival* 1 (5), hlm. 387-400.
1959 Felsbilder und Vorgeschichte des MacCluer-Golfes, West Neuguinea. *Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937--38*

in die Molukken und Nach Holländisch Neu-Guinea.
Bd.IV. Darmstadt: L.C. Wittich.

- Rosenfeld, A.
1988 "Rock art in Western Oceania". *BIPPA* 8:119--38.
- Rowe, W.P.
1940 "Rock-paintings in Dutch New Guinea". *Man* 21.
- Souza, C.R. and W.G. Solheim II.
1976 "A New Area of Rock Paintings in Irian Jaya, Indonesian New Guinea", dalam K.K. Chakravarty (ed.), *Rock Art of India*. New Delhi: Arnold-Heinemann. hlm. 182--95
- Specht, J.
1979 "Rock art in the Western Pacific". Dalam S.M. Mead (ed.), *Exploring the Visual Art of Oceania*. Honolulu: The University Press of Hawaii, hlm. 58-82.
- Sumiati, A.S.
1984 "Lukisan Manusia di Pulau Lomblen, Flores Timur (Tambahan Data Hasil Seni Bercorak Prasejarah)". *BA V* (1). pp.1-8.
- Tichelman, G.L.
1939b "Mededeelingen: 7 Dr. J. Röder over Rotsteekningen aan de MacCluer Golf (Nederlandsch West Nieuw-Guinea)". *CI* I:84--8.
- 1940 "Mededeelingen: De Handsilhouetten der Nieuw Guineesche Rotsschilderingen". *CI* II, hlm. 154--6.
- 1953-54a "Rotstekeningen van een Bronzen Bijltje". *TNG*. hlm. 75-79.
- 1953-54b "Nieuw-Guineese Rotsschilderingen om de Nek van de Vogelkop". *TNG*. hlm. 161--7.
- 1953-54c "Nieuw-Guineese Rotsschilderingen om de Nek van de Vogelkop (II)", *TNG*. hlm. 1-6.
- Verhoeven, H.Th.
1956. "The Watu Weti (Picture-Rock) of Flores", *Anthropos* 51.

SITUS BAWAHPARIT: CORAK TRADISI PENGUBURAN MEGALITIK MASA TRANSISI

Lutfi Yondri

1. Pendahuluan

Diantara sekian banyak data tentang kegiatan yang berhubungan dengan kematian di masa lalu yang sampai kepada kita, sebagian yang dapat segera diamati adalah data yang berasal dari kubur. Walaupun tidak semua corak budaya melaksanakan kegiatan tersebut, akan tetapi dalam lintasan sejarah dan kebudayaan Indonesia mayoritas corak-corak budaya yang ada melaksanakan kegiatan ini.

Penguburan merupakan salah satu kegiatan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat sehari-hari yang dilakukan apabila salah seorang dari anggota masyarakatnya meninggal dunia. Kegiatan penguburan tersebut dilakukan dengan tujuan untuk memindahkan si mati dari lingkungan orang yang masih hidup ke alamnya, yaitu dari alam fana ke alam baka. Atau dengan kata lain penguburan tersebut merupakan salah satu bagian dari proses kematian yang dapat diterjemahkan sebagai proses peralihan dari kehidupan sementara di alam fana ke kehidupan abadi di alam akhirat (Nurhadi 1987: 137).

Pengertian tentang kematian dan hidup sesudah mati, khususnya yang berhubungan dengan kegiatan penguburan telah tercatat cukup lama dalam sejarah kehidupan manusia. Data arkeologis yang cukup tua tentang adanya aktivitas tersebut diperoleh dari hasil penggalian terhadap Homo Neanderthal di Lembah Shanidar (Iraq). Dari hasil penggalian tersebut disamping temuan fosil manusia juga ditemukan bekal-bekal kubur berupa bunga-bunga dan alat-alat. Tata cara penguburan yang dilakukan manusia Neanderthal tersebut sudah dapat digolongkan sebagai penguburan dari peradaban yang sudah cukup tinggi (*sophisticated burial*). Diperkirakan aktivitas penguburan tersebut berasal kurang lebih 50.000 tahun yang lalu (Pope 1984: 332).

Di Indonesia sendiri bukti-bukti penguburan juga sudah ditemukan sejak zaman prasejarah, yaitu sejak masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut hingga masa perundagian. Dari masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut, bukti-bukti tersebut antara lain ditemukan di daerah Jawa Timur (Gua Lawa, Gua Marjan, Gua Sodong),

Sulawesi Selatan (Leang Cakondo, Leang Uleleba, Leang Balisao, Leang Bolabatu, Leang Karassa, Leang Candong), Nusa Tenggara Timur (Liang Toge, Liang Momer, Liang Panas). Penguburan tersebut diperkirakan berasal dari periode waktu sekitar 10.000 - 6.000 tahun yang lalu. Pada masa berikutnya yaitu masa bercocok tanam (sekitar 7.500 - 3.500 tahun yang lalu), bukti penguburan masa ini diantaranya ditemukan dari penggalian liar oleh penduduk lokal di daerah pantai utara Jawa. Sedangkan dari masa perundagian (sekitar 3.500 - 1.000 tahun yang lalu), bukti-bukti penguburan antara lain ditemukan di Nias, Anyer, Wonosari, Gunung Wingko, Plawangan, Besuki, Gilimanuk, Minahasa, Liang Bua dan Tile-tile (Soejono 1969: 3-7).

Dari hasil perumusan sidang komisi pada *AHPA I* (1987) tentang religi dalam kaitannya dengan kematian, disimpulkan bahwa konsepsi kematian pada masa prasejarah bermula dari adanya kesadaran manusia tentang jiwa yang berkembang menjadi kepercayaan akan adanya kehidupan sesudah mati. Hubungan antara orang yang sudah mati dengan yang masih hidup diwujudkan dalam perilaku sosial dan simbolik pada upacara-upacara penguburan. Tata cara penanganan orang mati digambarkan oleh posisi dan sikap rangka, orientasi, penggunaan wadah maupun non wadah, penyertaan bekal kubur, dan kemungkinan adanya mutilasi. Sedangkan perangkat kematian terdiri dari tempayan, nekara, peti kubur batu, dan sarkofagus. Selain itu digunakan pula perangkat kematian yang berfungsi sebagai bekal kubur berupa artefak (gerabah, terakota, manik-manik, benda logam), dan non artefak (ikan, ayam) (*AHPA I* 1987:7)

Dari berbagai tata cara penanganan orang mati pada masa prasejarah yang sangat menarik dikaji lebih lanjut adalah tradisi penguburan yang berasal dari masa bercocok tanam, khususnya penguburan yang didukung oleh tradisi budaya megalitik. Sangat khas dalam masyarakat megalitik adalah upacara yang cukup menyolok pada waktu penguburan. Hal tersebut terutama diberlakukan terhadap orang-orang yang dianggap sebagai tokoh. Dalam masyarakat tersebut terdapat satu kepercayaan bahwa kematian tidak akan membawa perubahan yang esensial. Status, kondisi, sifat, jasad dan jiwa, semuanya kembali ke tanah yang dianggap sebagai tempat asal. Biasanya orang-orang yang memiliki kedudukan penting dalam masyarakat dan mereka-mereka yang dianggap berjasa nantinya sesudah mati akan mencapai tempat yang khusus di alam akherat (Asmar 1983: 837-838). Berdasarkan hal ini dapat disimpulkan bahwa proses penguburan terhadap orang-orang tersebut tentunya akan mendapat

perlakuan yang khusus dan istimewa dengan segala macam kelebihan dan kemegahan, bila dibandingkan dengan pelaksanaan penguburan anggota masyarakat biasa.

Berdasarkan data-data di atas dicoba dikaji kembali tradisi penguburan yang pernah berlangsung di Situs Bawahparit di masa lalu. Situs tersebut merupakan situs yang cukup besar, dengan peninggalan megalitiknya didominasi oleh menhir sebanyak 370 buah. Menhir-menhir yang terdapat di situs tersebut dibuat dengan bermacam variasi bentuk, ukuran, bahan serta hiasan. Di situs ini juga pernah dilakukan penggalian oleh tim dari Puslit Arkenas pada tahun 1985 dan 1986, yang berhasil menemukan beberapa rangka manusia yang ditempatkan di bawah menhir dengan menggunakan sistem liang lahat sebagaimana umumnya penguburan budaya Islam.

2. Situs Bawahparit

2.1 Lokasi dan Lingkungan

Desa Kototinggi, lokasi di mana Situs Bawahparit berada merupakan salah satu desa di Kenegarian Mahat, di samping desa-desa lain yang juga memiliki peninggalan-peninggalan megalitik berupa menhir, seperti: Ronah, Aurduri, Ampanggadang I, Ampanggadang II, Kotogadang, Sopantanah dan Sopan Gadang.

Secara topografis wilayah Kenegarian Mahat ini merupakan lembah yang subur dengan ketinggian 250 meter di atas permukaan laut. Di kawasan ini mengalir sebuah sungai yang cukup lebar yaitu Batang Mahat dengan anak-anak sungainya seperti Batang Penawan, Batang Basung, Batang Kincung dan Batang Sugak. Akhir dari aliran sungai ini kemudian menyatu dengan Batang Kampar di wilayah Propinsi Riau.

Situs Bawahparit sendiri berada pada ketinggian 350 meter di atas permukaan laut dengan menempati lokasi di sebelah kiri jalan yang menghubungkan Desa Ronah dan Desa Kototinggi. Keadaan situs tidak diolah (kosong) dan hanya ditumbuhi oleh tanaman ilalang (*imperata silindrika*). Di bagian utara situs terdapat Bukit Kosan, di bagian baratdaya dan selatan terdapat Bukit Takincir, di bagian barat terdapat Bukit Gadang dan Bukit Sanggul dan di bagian timur terdapat Bukit Beranak dan Bukit Pasuk. Sedangkan puncak tertinggi di kawasan

Kabupaten Limapuluhkoto ini adalah Gunung Sago, yang berada di arah tenggara Situs Bawahparit ini.

2.2 Tinggalan Arkeologis

Berdasarkan hasil penelitian, temuan arkeologis yang terdapat di Situs Bawahparit dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu: 1). temuan permukaan, dan 2). temuan hasil penggalian.

ad.1 Temuan Permukaan

Temuan permukaan yang terdapat di Situs Bawahparit, didominasi oleh menhir kurang lebih sebanyak 370 buah. Menhir-menhir tersebut umumnya terbuat dari batu andesit dan batuan *konglomerat* (padas). Masing-masing menhir yang ditemukan di Situs Bawahparit tersebut diantaranya ada yang diperindah lagi dengan beberapa motif hias, seperti motif hias suluran (pilin berganda), tumpal, silang seperti angka delapan serta hiasan seperti belalai. Berdasarkan hasil pengamatan terhadap 370 menhir ini, macam variasi bentuk menhir yang ditampilkan oleh menhir-menhir tersebut, dipilah atas beberapa tipe dan sub tipe), sebagai berikut:

1. Tipe a

Merupakan bentuk menhir dengan bagian bawah berbentuk empat persegi, ukuran menhir dari bawah sampai atas relatif sama dengan bagian atas agak meruncing sehingga menyerupai bentuk mata pedang. Kurang lebih sebanyak 68 menhir tipe seperti ini ditemukan di Situs Bawahparit. Umumnya menhir tipe ini polos tanpa hiasan, dibuat dari batu padas dan batu andesit.

2. Tipe b

Merupakan bentuk menhir dengan bagian bawah berbentuk empat persegi, ukuran menhir dari bawah sampai ke atas makin membesar dengan bagian atas membulat ke arah tenggara sehingga menyerupai hulu pedang/keris. Menhir tipe ini berjumlah kurang lebih 134 menhir, dibuat dari batu andesit dan batu padas. Beberapa diantaranya diperindah dengan beberapa motif hias seperti hiasan tumpal, sulur-suluran (pilin berganda), hiasan silang serta hiasan yang memperlihatkan bentuk seperti belalai.

3. Tipe c

Bagian bawah menhir berbentuk empat persegi dengan ukuran makin keatas makin mengecil dengan membentuk lengkungan ke arah tenggara. Dalam hal ini menhir dengan bentuk ini disebut dengan bentuk lengkung biasa. Seperti halnya dengan menhir tipe a, menhir tipe c ini juga umumnya polos tanpa hiasan, juga terbuat dari dua jenis batuan andesit dan padas. Menhir tipe ini di Situs Bawahpatir ditemukan sebanyak 58 menhir.

4. Tipe d.

Menhir-menhir yang dikelompokkan ke dalam tipe ini adalah menhir-menhir yang memiliki bentuk khusus yaitu menyerupai bentuk kepala binatang. Di Situs Bawahpatir bentuk menhir seperti kepala binatang ditemukan sebanyak 7 menhir, yang kesemuanya terbuat dari bahan batu padas. Oleh karena bentuk-bentuk kepala binatang yang ditampilkan oleh masing-masing menhir tipe d ini cukup bervariasi, kemudian tipe ini dibagi lagi menjadi beberapa sub tipe. Masing-masing sub tipe ini adalah sebagai berikut:

a. Sub tipe d/1

Bagian bawah menhir agak melebar dan membulat, ukuran menhir makin keatas makin mengecil dan miring ke arah tenggara. Menhir ini sudah diperhalus sehingga menyerupai bentuk seperti kepala ular.

b. Sub tipe d/2

Bagian bawah menhir melebar dengan ukuran dari bawah sampai ke atas mengecil miring ke arah tenggara seperti halnya dengan menhir dari sub tipe d/1, tetapi proses pengerjaan pada sub tipe ini dilihat dari permukaan batunya masih kasar. Bentuk yang ditampilkan oleh sub tipe ini adalah menyerupai kepala ikan.

c. Sub tipe d/3

Bagian bawah menhir berbentuk empat persegi pipih, ukuran makin ke atas mengecil, posisi miring dengan bagian atas menonjol ke arah tenggara. Proses pengerjaannya masih kasar dan bentuk yang ditampilkan oleh menhir ini menyerupai kepala anjing.

d. Sub tipe d/4

Bagian bawah menhir agak melebar dengan ukuran makin ke atas agak mengecil serta melengkung ke arah tenggara, pengerjaan masih kasar. Bagian atas menhir datar serta memiliki bagian yang mengacu ke arah tenggara, bentuk yang ditampilkan oleh menhir dari sub tipe ini menyerupai kepala kerbau.

e. Sub tipe d/5

Bagian bawah menhir berbentuk persegi empat, ukuran makin ke atas mengecil dan agak pipih. Pada bagian atas terdapat lengkungan yang menyerupai bentuk kepala binatang, mengacu ke arah tenggara, keadaan menhir sudah dikerjakan halus dan bentuk yang ditampilkan oleh sub tipe ini menyerupai kepala kuda.

f. Sub tipe d/6

Bagian bawah menhir berbentuk empat persegi, pipih, ukuran menhir dari bawah ke atas melebar dan miring ke arah tenggara dengan keadaan pengerjaan kasar. Bentuk yang ditampilkan menyerupai kepala buaya.

g. Sub tipe d/7

Bagian bawah menhir berbentuk empat persegi, ukuran makin ke atas melebar, kasar dan bergelombang, serta memiliki bagian yang menjorok ke arah tenggara. Bentuk yang ditampilkan menyerupai bentuk seperti burung.

5. Tipe e

Bagian bawah menhir sampai ke atas berbentuk persegi empat dengan ukuran dari bawah ke atas relatif sama, disebut dengan tipe empat persegi. Menhir tipe ini berjumlah sebanyak 59 menhir, terbuat dari bahan batuan padas dan andesit. Salah satu diantaranya diberi hiasan motif suluran (pilin berganda).

6. Tipe f

Merupakan menhir-menhir yang tidak dapat diketahui secara jelas bentuknya, karena masih terpendam di dalam tanah dan hanya sebagian kecil saja yang tampak atau muncul di permukaan tanah. Menhir seperti ini di Situs Bawahparit ditemukan sebanyak 44 menhir, juga terbuat dari bahan batu andesit dan batu padas. Oleh karena faktor kesulitan untuk

melacak bentuk menhir seutuhnya, maka menhir-menhir seperti ini dikelompokkan dalam tipe tersendiri yaitu bentuk tidak beraturan.

Dari 370 menhir yang terdapat di Situs Bawahparit ini dihasilkan variasi bentuk sebanyak 6 tipe dan 7 sub tipe, secara prosentase perbandingan jumlah tipe ini dapat disusun seperti pada berikut:

Tabel 1. Frekuensi Tipe Menhir di Situs Bawahparit

Tipe	Jumlah	Prosentase (%)
Tipe a	68	18,4
Tipe b	134	36,2
Tipe c	58	15,7
Tipe d/1	1	0,3
Tipe d/2	1	0,3
Tipe d/3	1	0,3
Tipe d/4	1	0,3
Tipe d/5	1	0,3
Tipe d/6	1	0,3
Tipe d/7	1	0,3
Tipe e	59	15,9
Tipe f	44	11,7
Jumlah	370	100 %

ad.2 Hasil Ekskavasi

Dari hasil penggalian yang dilakukan oleh Puslit Arkenas pada tahun 1985 dan tahun 1986 dengan membuka 8 kotak galian, ditemukan 7 rangka manusia yang memiliki ciri-ciri ras mongoloid. Masing-masing rangka tersebut hampir semuanya telah mengalami perapuhan, walaupun demikian secara keseluruhan keletakan rangka di dalam tanah masih dapat dikenali karena masih ditemukannya bagian-bagian rangka yang masih utuh. Ke tujuh rangka (R) tersebut tampaknya ditempatkan pada sebuah lobang yang dipersiapkan secara khusus sebagai tempat meletakkan mayat. Pembuatan lobang sebagai tempat meletakkan mayat ini mengingatkan kita akan liang lahat dalam tradisi penguburan Islam. Penempatan mayat di dalam lobang ini dari permukaan tanah bervariasi, berkisar antara 125 cm sampai 195 cm dari permukaan tanah.

Posisi masing-masing rangka/mayat yang dikuburkan tersebut diletakkan dengan satu pola yang membujur arah barat laut-tenggara, dengan kepala berada pada bagian barat laut. Arah hadap muka dari masing-masing mayat tersebut ada yang menghadap ke arah barat-daya dan ada yang menghadap ke arah timur-laut, dengan posisi kepala agak ditekuk ke arah kaki.

Masing-masing temuan rangka/mayat tersebut ditabulasikan seperti yang terlihat pada tabel berikut :

Tabel 2. Keletakan Rangka Dalam Kotak Galian dan Orientasinya

Rangka	Kotak	Keletakan dari DP	Orientasi
Rangka I	S1B1	195 cm	BL-TG
Rangka II	S9B1	135 cm	BL-TG
Rangka III	S9B1	165 cm	BL-TG
Rangka IV	B1U7	135 cm	BL-TG
Rangka V	B8U11	125 cm	BL-TG
Rangka VI	T9S4	175 cm	BL-TG
Rangka VII	S4B7	175 cm	BL-TG

Dan pada kotak lain yaitu kotak S4B1 walaupun tidak ditemukan rangka, masih ditemukan sisa-sisa kegiatan penguburan berupa liang lahat yang merupakan bentuk wadah kubur. Disamping itu ditemukan juga kumpulan tanah yang berwarna kehitaman pada kedalaman 135 cm dari DP. Selain temuan rangka/mayat, satu-satunya temuan lain dari hasil penggalian adalah temuan gerabah pada kotak S9B1, pecahan gerabah tersebut telah menunjukkan keausan yang cukup berat. Keberadaan temuan gerabah tersebut tidak satu konteks dengan mayat yang dikuburkan, dalam hal ini gerabah tersebut bukan merupakan suatu bekal kubur.

Berdasarkan hasil penggalian tersebut terlihat bahwa tradisi penguburan yang dilangsungkan di Situs Bawahparit tersebut merupakan tradisi penguburan megalitik yang tidak menyertakan bekal kubur, sebagaimana kubur-kubur tradisi megalitik yang telah ditemukan sebelumnya di daerah-daerah lain di Indonesia. Dan data yang sangat menarik dari penguburan megalitik yang berlangsung di situs tersebut di masa lalu, adalah telah digunakannya lubang yang digali secara khusus sebagai tempat meletakkan mayat.

3. Pembahasan

Situs kubur merupakan bagian dari suatu daerah kegiatan (*activity area*) tempat dilakukan penguburan berulang dan membentuk suatu struktur kegiatan yang menggambarkan suatu unit sosial dari kelompok sosial tertentu dalam suatu sistim pemukiman. Dalam hal ini data kubur secara keseluruhan dapat dianggap mewakili suatu kelompok sosial tertentu (Kusumawati 1990: 44). Pada dasarnya penguburan yang dilakukan pada tempat tertentu (*situs*) merupakan kegiatan yang tidak hanya sekedar menempatkan dan menimbun mayat di dalam tanah, juga dalam kegiatan penguburan tersebut terkandung nilai-nilai serta simbol-simbol tertentu yang biasanya akan mencerminkan corak budaya yang ada pada saat itu. Dalam hal ini berbagai variabel yang diberikan pada suatu kegiatan penguburan akan memberikan berbagai informasi tentang kegiatan-kegiatan yang dilakukan pada saat penguburan.

Pada sebuah penguburan, variabel-variabel yang kemudian dapat mencirikan corak budaya yang melatari aktivitas tersebut dapat kita lihat dari dua sisi pandang. Secara vertikal kedua aspek tersebut terdiri atas (1) pengamatan terhadap bagian yang terkubur dalam tanah, dalam hal ini harus ditunjang oleh suatu penggalian, dan (2) pengamatan terhadap bagian yang tampak di permukaan. Dari hasil penelitian di Situs Bawahparit bagian-bagian tersebut dapat diungkapkan sebagai berikut:

ad.1 Bagian yang terkubur di dalam tanah

Berdasarkan hasil penggalian, khususnya yang tersangkut dalam kegiatan penguburan, bagian yang terkubur di dalam tanah dapat diuraikan menjadi beberapa bagian antara lain:

a. Sistem penguburan

Seperti yang telah diuraikan di atas, di Indonesia terdapat berbagai cara penguburan. Masing-masing cara penguburan yang ada di beberapa tempat di Indonesia tersebut memiliki kekhasan tertentu. Penguburan tersebut dapat dilakukan secara langsung (*primer*) atau tak langsung (*sekunder*) dan juga proses penguburan tersebut dapat dilakukan dengan menggunakan wadah atau tanpa wadah (Soejono 1977: 263-267).

Sebagaimana halnya dengan sistim penguburan yang pernah ditemukan sebelumnya, sistim penguburan yang dilakukan di Situs Bawahparit merupakan penguburan *primer* tanpa wadah, yaitu menguburkan mayat

secara langsung ke dalam tanah dengan menggunakan teknik liang lahat. Liang lahat dibuat dengan cara menggali tanah sampai pada kedalaman tertentu. Pola peletakan mayat dalam liang lahat yang terdapat di situs Bawahparit mirip dengan pola peletakan mayat dalam tradisi penguburan Islam, yaitu dengan cara membujurkan mayat dalam liang lahat yang sengaja dipersiapkan terlebih dahulu. Akan tetapi tidak berorientasi seperti liang lahat pada makam-makam Islam di Indonesia yang umumnya membujur arah utara selatan. Arah bujur mayat yang dikuburkan di Situs Bawahparit ini adalah arah barat laut tenggara. Penguburan yang dilakukan di situs tersebut juga tidak menyertakan bekal kubur sebagaimana layaknya penguburan prasejarah, khususnya yang berasal dari periode megalitik. Cukup menarik juga disini adalah posisi kedalaman keletakan mayat dari permukaan tanah. Kedalaman keletakan mayat dari permukaan yang ditemukan dari hasil penggalian di Situs Bawahparit tersebut berkisar antara 125 cm sampai 195 cm dari permukaan tanah (lihat tabel 2).

Berdasarkan hal tersebut diatas terlihat bahwa dalam tata cara atau sistim penguburan, masyarakat pendukung budaya megalitik di daerah ini pada masa lalu telah mengadopsi tata cara penguburan Islam. Selain telah menggunakan liang lahat sebagai tempat meletakkan mayat, posisi keletakan mayat dari permukaan tanah juga tidak berbeda jauh dengan posisi mayat Islam yang ditempatkan di dalam tanah rata-rata dengan patokan ukuran tinggi manusia dengan tangan diacungkan ke atas lebih kurang pada kedalam sekitar 175 s/d 190 cm dari permukaan tanah.

b. Rangka (Mayat) dan Orientasi Kubur

Dalam kehidupan masyarakat megalitik terdapat suatu kepercayaan tentang adanya kehidupan sesudah mati, dan mereka juga memiliki kepercayaan akan adanya hubungan antara yang hidup dengan orang yang telah mati. Kepercayaan ini terutama dipusatkan pada adanya pengaruh dari yang telah mati terhadap kesejahteraan masyarakat dan kesuburan tanah (Asmar 1975: 22-23). Kematian dalam masyarakat tersebut dianggap sebagai pintu gerbang menuju kehidupan lain sesudah mati yaitu alam arwah. Oleh sebab itu apabila seorang anggota masyarakatnya meninggal, maka dia harus dihantarkan sedemikian rupa sehingga dia dapat mencapai alam arwah tersebut dengan sebaik-baiknya. Salah satu cara untuk mengantarkan si mati ke alam tersebut adalah dengan meletakkan mayat dengan orientasi atau arah hadap tertentu. Orientasi atau arah bujur si mati tersebut diletakkan sesuai dengan konsep

kepercayaan tentang tempat-tempat tertentu (gunung atau tempat-tempat tinggi lainnya) yang dianggap sebagai tempat tujuan yang dimiliki oleh masyarakat yang ada pada waktu itu.

Dari hasil penggalian di Situs Bawahparit, yang berhasil menemukan 7 rangka manusia dari pembukaan 8 kotak galian (lihat tabel 2), terlihat adanya satu orientasi dari pola peletakan mayat di dalam tanah/kubur, yaitu arah barat laut-tenggara. Dan semua rangka/mayat yang ditemukan tersebut ditempatkan pada sebuah lubang/liang yang telah dipersiapkan terlebih dahulu.

Penempatan mayat di dalam lubang seperti ini merupakan pola yang umum dikenal dalam penguburan Islam, dimana setelah seseorang meninggal dunia maka mayatnya akan dikuburkan dengan membuat liang lahat terlebih dahulu sebagai tempat meletakkan mayat. Posisi mayat dan liang lahat, serta nisan sebagai tanda kubur berada pada satu orientasi yaitu utara selatan, dengan kepala diarahkan ke barat (arah kiblat). Penempatan mayat dalam liang lahat yang ditemukan di Situs Bawahparit, sedikit berbeda dengan tata cara penguburan Islam. Walaupun posisi mayat, liang lahat terletak pada satu orientasi, tetapi bentangannya tidak utara selatan, melainkan arah barat laut-tenggara. Posisi kepala atau arah hadap muka tidak ke arah barat, tetapi pada berbagai arah, diantaranya ada yang mengarah ke barat daya dan ke arah timur laut, dengan posisi kepala agak tertekuk ke arah bujur kaki yaitu arah tenggara.

Seperti yang telah diuraikan di atas bahwa keadaan geografis Situs Bawahparit dikelilingi oleh perbukitan dan gunung. Arah hadap menhir yang terdapat di situs tersebut tidak diarahkan ke salah satu gunung atau bukit yang ada di sekitarnya, tetapi ke arah tenggara yaitu dimana puncak tertinggi yang ada di daerah tersebut berada. Oleh masyarakat tempat tersebut disebut dengan Gunung Sago (bhs. Minangkabau *sago* = merah, dianggap sebagai lambang dari kekuatan, keberanian). Posisi kaki mayat yang dikuburkan di Situs Bawahparit yang mengarah ke Gunung Sago tersebut sesuai dengan pendapat R. Moss yang menganggap bahwa kaki harus terletak mengarah atau pada sisi tempat dunia arwah (gunung) (Permana 1992: 137).

Data lain tentang orientasi kubur megalitik yang mengarah ke gunung seperti yang terdapat di Situs Bawahparit, juga diperlihatkan oleh kubur-kubur peti batu yang ditemukan di beberapa tempat di Indonesia, antara lain; di Kuningan, Cirebon (Jawa Barat) yang mengarah ke Gunung Cireme, di daerah Gunung Kidul (Yogyakarta) arah hadap kubur peti batu

kebanyakan menghadap ke timur yaitu ke Gunung Batur Agung. Dan di Besuki (Jawa Timur) kebanyakan kubur peti batu yang terdapat di daerah ini mengarah ke Gunung Raung, di Tegurwangi, Pasemah (Sumatera Selatan) mengarah ke Gunung Dempo, dan sarkofagus di Bali mengarah ke Gunung Sanghiang, Merbuk, Payung, dan Agung (Sukendar 1971, Soejono 1977: 152-154).

ad.2 Bagian yang tampak di permukaan

Bagian yang tampak dipermukaan dalam pembagian secara vertikal sistim penguburan yang dilakukan di Situs Bawahparit, secara keseluruhan bentuk-bentuk tinggalan megalitik yang terdapat di situs tersebut adalah berupa menhir. Satu-satunya tinggalan megalitik yang lain di situs ini adalah batu dakon yang ditempatkan di sisi timur laut situs.

1. Menhir dan orientasinya

Hampir seluruh menhir yang ditemukan di Situs Bawahparit hampir berorientasi ke arah tenggara, seperti halnya dengan orientasi rangka/mayat yang ditempatkan di bawahnya (di dalam tanah). Orientasi atau arah hadap menhir ke arah tenggara ke arah Gunung Sago, diperlihatkan oleh bagian melengkung yang dibuatkan di bagian atas menhir.

Orientasi yang mengacu ke tempat-tempat yang tinggi atau gunung ini merupakan ciri yang sangat khas dalam budaya megalitik. Mereka beranggapan bahwa puncak gunung atau tempat-tempat tinggi lainnya tersebut merupakan tempat bersemayamnya arwah nenek moyang. Dan apabila seseorang meninggal dunia, mereka percaya bahwa roh si mati tersebut akan pulang kembali ke alam arwah bersama leluhur mereka.

Bagian melengkung yang hampir semua dimiliki oleh menhir-menhir yang terdapat di Situs Bawahparit yang mengacu ke satu tempat ini tentunya memiliki nilai atau makna yang sangat dalam bagi masyarakat pendukung budaya megalitik di Bawahparit tersebut. Biasanya dalam budaya megalitik, apabila anggota masyarakatnya meninggal dunia, maka dia akan dituntun dan diantarkan sebaik-baiknya untuk sampai ke tempat tujuannya. Dengan demikian bagian melengkung atau bagian-bagian tertentu yang mengarah ke arah tenggara pada menhir-menhir di Situs Bawahparit dapat dijadikan sebagai penuntun arah atau penunjuk jalan bagi roh si mati untuk sampai ke tempat tujuannya.

Pendirian menhir dengan satu orientasi ini tampaknya memiliki kesamaan makna dengan nisan yang didirikan pada kubur-kubur Islam. Pada kubur Islam, pendirian nisan selain dijadikan sebagai tanda kubur, juga dijadikan sebagai petunjuk untuk arah bujur mayat yang dikuburkan, serta posisi di bagian mana kepala si mayat ditempatkan. Begitu juga halnya dengan penguburan di Situs Bawahparit, sebagai penunjuk arah yang dituju, didirikan menhir dengan bentuk-bentuk tertentu yang memiliki bagian melengkung ke arah yang ditunjukkan. Di situs tersebut bagian melengkung yang dimiliki oleh menhir tersebut hampir semuanya mengacu ke arah tenggara, yaitu ke arah Gunung Sago berada.

Orientasi menhir ke arah Gunung Sago ini cukup beralasan, selain makna sakral yang terkandung dalam kata *sago* tersebut, juga didukung oleh keterangan masyarakat setempat yang sampai sekarang masih mengkeramatkan dan mempercayai bahwa gunung tersebut merupakan tempat hunian roh-roh halus yang mereka sebut dengan sebutan "orang bunian". Apabila hal ini kita tarik kebelakang, tentunya pengkeramatan terhadap gunung tersebut bukan merupakan perilaku masyarakat sekarang saja, setidaknya-tidaknya pengkeramatan gunung tersebut sudah muncul sejak berkembangnya tradisi budaya megalitik di daerah tersebut.

2. Menhir sebagai tanda kubur

Dari berbagai penelitian prasejarah di Indonesia khususnya yang tercakup dalam tradisi budaya megalitik, banyak ditemukan menhir-menhir yang difungsikan tidak seperti fungsi semula. Diantara menhir-menhir tersebut diantaranya ada yang difungsikan sebagai tempat untuk mengikat kurban (kerbau) yang disembelih pada saat upacara pemakaman (Kadir 1977).

Di lain tempat ada juga menhir yang difungsikan sebagai tempat untuk memutuskan hal-hal yang berkaitan dengan pelaksanaan hukuman atau lambang dari kepala suku atau kepala adat, sebagai tanda yang berkaitan dengan kegiatan penguburan. Menhir yang berfungsi sebagai tanda penguburan antara lain ditemukan di Ngada, Flores. Di situs tersebut menhir dijadikan sebagai tanda penguburan yang bersifat plural, dimana setiap menhir yang didirikan sangat berkaitan erat dengan jumlah orang yang dimakamkan (Sukendar 1983: 98-99).

Pada penguburan budaya Islam, yang dijadikan sebagai tanda dari sebuah penguburan adalah dengan didirikannya nisan yang biasanya ditempatkan secara berpasang-pasangan untuk menunjukkan bujur mayat

atau untuk menunjukkan dimana posisi kaki dan kepala mayat yang dikuburkan. Nisan tersebut dapat berbentuk sederhana seperti menhir, dan ada juga yang dengan berbagai gaya sehingga menampilkan bentuk-bentuk yang indah dan megah.

Seperti halnya penguburan Islam, penguburan megalitik di Situs Bawahparit juga telah mengenal adanya tanda kubur. Sebagai tanda dari sebuah penguburan didirikan sebuah menhir. Keberadaan fungsi menhir sebagai tanda kubur ini terlihat dari hasil penggalian, yang jelas menunjukkan hubungan antara menhir dengan rangka yang ditempatkan di dalam tanah. Menhir-menhir yang didirikan sebagai tanda kubur di situs tersebut tidak berpasang-pasangan seperti halnya nisan, menhir tersebut didirikan secara tunggal di permukaan tanah, yaitu pada bagian atas kepala mayat yang dikuburkan. Walaupun penggalian yang dilakukan pada tahun 1985 dan tahun 1986 masih sangat terbatas dan baru dilakukan pada tipe-tipe menhir tertentu saja, namun demikian hubungan antara menhir dengan rangka tersebut dapat diperlihatkan oleh tabel pada halaman berikut ini.

Tabel 3. Hubungan Antara Kotak, Tipe Menhir Yang Digali Dan Jenis Kelamin Manusia Yang Dikubur

KOTAK	TIPE MENHIR	TEMUAN RANGKA	JENIS KELAMIN
S1B1	Tipe a	1 individu	-
S4B1	Tipe e	-	-
S9B1	Tipe b	2 individu	-
S4B7	Tipe e	1 individu	laki-laki
S5B7	Tipe b	Bagian kaki	-
B1U7	Tipe a	1 individu	wanita
B8U11	Tipe b	1 individu	laki-laki
T9S4	Tipe c	1 individu	wanita

Temuan rangka pada kotak S1B1, S9B1 sangat sulit diidentifikasi jenis kelaminnya karena keadaan tulang sudah sangat rusak, begitu juga dengan temuan pada kotak S5B7 juga sulit diidentifikasi karena yang ditemukan hanya bagian kaki. Sedangkan pada kotak S4B1 keadaan rangka sudah hancur sama sekali dan yang ditemukan hanya sisa penguburan berupa liang lahat.

Berdasarkan hal tersebut diatas dapat disimpulkan bahwa menhir-menhir yang ditemukan di Situs Bawahparit memiliki kesamaan fungsi dengan nisan pada budaya Islam. Oleh karena menhir-menhir di Situs Bawahparit tersebut didirikan tunggal tidak berpasang-pasangan, maka paling tidak dari 370 menhir yang ditemukan di situs tersebut mewakili individu-individu yang pernah dikuburkan. Pendirian menhir dengan jumlah yang demikian merupakan tanda dari adanya aktivitas penguburan yang dilakukan secara plural di situs tersebut yang telah berlangsung dalam rentang waktu yang cukup lama.

Disamping berfungsi sebagai tanda kubur, dengan adanya berbagai macam motif hias serta variasi bentuk yang dimiliki oleh menhir-menhir tersebut tentunya ada makna simbolis yang terkandung di balik itu. Hal ini dikemukakan karena pada masa berlangsung dan berkembangnya budaya megalitik sudah terbentuk pembedaan-pembedaan status sosial, seperti adanya orang yang dianggap memiliki kharisma lebih di dalam kelompok masyarakatnya sehingga dia diangkat sebagai kepala suku. Dan disamping itu ada kelompok-kelompok lain seperti kelompok orang-orang terpendang, kelompok pengrajin, keagamaan dan lain sebagainya. Tentunya pada saat penguburan orang-orang tersebut mendapat perlakuan yang berbeda dengan anggota masyarakat lainnya. Mungkin saja hal ini ditampilkan oleh besarnya menhir yang didirikan atau megahnya hiasan-hiasan yang dipahatkan pada menhir tersebut.

4. Penutup

Berdasarkan data-data tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa Situs Bawahparit merupakan salah satu situs kubur di Indonesia yang mewakili dua periode budaya, atau dengan kata lain corak budaya yang dicerminkan oleh variabel kubur yang ditemukan di situs tersebut berada pada masa transisi budaya yaitu dari tradisi penguburan megalitik dan tradisi penguburan Islam. Hal tersebut antara lain diperlihatkan oleh sistim penguburan yang sudah menggunakan liang lahat sebagai mana lazimnya tradisi penguburan budaya Islam, dan ciri megalitik yang masih dipertahankan adalah orientasi mayat dan liang lahat, serta penggunaan menhir sebagai tanda kubur yang mengacu ke arah tenggara.

Kenapa situs kubur Bawahparit ini mewakili dua corak budaya, atau oleh penulis ditempatkan pada masa transisi mungkin menimbulkan banyak pertanyaan. Salah satu asumsi yang dapat dikemukakan disini

adalah masyarakat yang dikuburkan di Bawahparit ini kemungkinan besar merupakan masyarakat megalitik yang terdesak oleh masuknya budaya Islam ke wilayah Minangkabau (Sumatera Barat) pada masa lalu. Sebelum terdesak ke daerah pedalaman telah terjadi satu kontak budaya satu sama lainnya, sehingga terjadi penerimaan beberapa unsur budaya Islam oleh masyarakat pendukung budaya megalitik tersebut. Hal ini penulis kemukakan karena sebelum sampai ke daerah Mahat melalui jalur sungai dari arah timur, yaitu pada bagian di tepi aliran muara Batang Mahat (tepatnya di daerah Pangkalan) ditemukan satu komplek penguburan yang memperlihatkan beberapa periode waktu, yaitu dari bentuk penguburan seperti yang terlihat pada Situs Bawahparit, penguburan Islam dengan berbagai bentuk nisan yang indah, serta penguburan Islam masa sekarang.

Sebenarnya masih banyak hal yang perlu diungkapkan tentang Situs Bawahparit tersebut, seperti yang telah diungkapkan sebelumnya menhir-menhir yang didirikan di Situs Bawahparit ini kaya akan variasi bentuk, ukuran serta hiasan. Dengan adanya hal ini perlu dipertanyakan lagi apakah hal tersebut juga memiliki peran terhadap orang-orang yang dikuburkan, apakah menhir berhias menunjukkan status sosial dari orang-orang yang dikuburkan dan lain sebagainya. Untuk mengungkapkan hal tersebut sangat dibutuhkan penelitian lebih lanjut.

Daftar Pustaka

Asmar, Teguh

1983 "Megalitik Unsur Pendukung Bagi Penelitian Sikap Hidup",
PIA III Ciloto. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Nurhadi

1990 "Arkeologi Kubur Islam di Indonesia", dalam *AHPA I*,
Plawangan 1987. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi
Nasional.

Kadir, Harun

1977 "Aspek Megalitik di Toraja, Sulawesi Selatan", dalam
Pertemuan Ilmiah Arkeologi I, Cibulan. Jakarta: Pusat
Penelitian Arkeologi Nasional.

Mundardjito

- 1981 "Etnoarkaeologi: Peranannya dalam Pengembangan Arkeologi di Indonesia", *Seminr Sejarah III*. Jakarta.

Permana, Cecep E

- 1992 "Tinjauan Terhadap Orientasi Kubur Prasejarah", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI*. Batu, Malang, Jawa Timur. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Pope, Geofery Gran

- 1984 *Antropologi Biologi*. Jakarta: Rajawali Press.

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional

- 1984 "Penelitian Tradisi Megalitik di Kabupaten Limapuluhkoto", Laporan Penelitian Arkeologi No.4. Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (in press).

- 1985 "Penelitian Situs Bawahparit, Desa Kototinggi, Kecamatan Suliki Gunung Emas, Kabupaten Limapuluhkoto, Sumatera Barat", Laporan Penelitian Arkeologi No.4. Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (in press).

- 1986 "Laporan Ekskavasi Tradisi Megalitik di Kecamatan Suliki Gunung Emas dan Kecamatan Guguk, Kabupaten Limapuluhkoto, Sumatera Barat". Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional

Soejono, R.P

- 1977 Sistem-Sistem Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah Di Bali. Disertasi. Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Sukendar, Haris

- 1983 "Peranan Menhir Dalam Masyarakat Prasejarah di Indonesia" dalam Satyawati Sulaeman et.al (ed.) *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal 92-108.

Yondri, Lutfi

- 1989 Menhir Dari Situs Bawahparit, Desa Kototinggi, Kecamatan Suliki Gunung Emas, Kabupaten Limapuluh-koto, Sumatera

Barat (Sebuah Analisis Pendahuluan). Skripsi Sarjana
Fakultas Sastra, Jur. Arkeologi. Univ. Indonesia. Jakarta.

1981 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1982 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1983 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1984 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1985 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1986 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1987 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1988 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1989 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat
1990 - Laporan Penelitian Arkeologi di Kawasan Pantai Barat

ARCA DURGA MAHISASURAMARDINI DI PURA MASCETI, DESA SANDING, GIANYAR

S.A. KT. Renik

1. Pendahuluan

Arca Durga dalam bentuk Durga Mahisasuramardini sangat banyak dijumpai di Bali. Sejak kapan munculnya arca Durga Mahisasuramardini sangat sulit ditentukan. Arca-arca ini pada umumnya berbentuk seorang wanita cantik berpakaian mewah, berdiri dengan tenang di atas seekor kerbau bertangan 2,4,6,8, dan 10 memegang berbagai senjata.

Dewa-dewa dalam agama Hindu khususnya dewa-dewa tertinggi digambarkan memiliki suatu kekuatan (tenaga) yang diperlukan untuk melakukan semua tugas yang harus mereka jalankan. Kekuatan atau tenaga ini disebut sakti dan sering kali diwujudkan sebagai seorang dewi yang merupakan pasangan dewa-dewa tersebut.

Menurut beberapa kitab Purana, sakti Siwa memiliki dua aspek, yakni aspek Santadiantaranya Parwati (Uma), Gauri, Kameswari, Bhunesswari, dan aspek *Krodha*, (dahsyat) adalah Durga, Kali, Karali, Kausiki, Candika dan lain sebagainya.

Durga mempunyai berbagai tugas dan diantaranya tugas yang terpenting adalah melindungi manusia dari kesulitan yang ditimbulkan oleh serangan musuh atau orang jahat. Tugas utamanya ini tercermin pada nama dewi yakni *Durga* yang berarti benteng atau (ia) yang memusnahkan kalangan (kesulitan). Durga bukan hanya sebagai penolong manusia dari ancaman musuh tetapi juga sebagai dewi pemberi 4 hal yang sangat didambakan oleh manusia yakni dharma, artha, kama dan moksa (Kumar 1974: 195; Hariani Santiko 1983: 288).

Perbuatan Durga melindungi manusia dilambangkan oleh cerita-cerita tentang pembinasan para asura oleh durga, yang dimuat dalam kitab-kitab Purana dan oleh sebab itu durga dikenal sebutan Durga Mahisasuramardini (Durga pembunuh Mahisasura).

Disamping arca Durga Mahisasuramardini yang telah disebut diatas yakni memiliki wajah yang cantik, masih terdapat pula di Bali sebuah arca Durga yang memiliki ciri tubuh yang sangat berbeda dengan ciri-ciri arca Durga Mahisasuramardini pada umumnya. Adapun ciri-cirinya: mata besar melotot, hidung dan mulut besar, bertaring, buah dada besar. Arca ini

terdapat di Pura Masceti Desa Sanding, Kecamatan Tampaksiring, Gianyar.

Arca ini pernah ditulis secara sekilas oleh I Ketut Darta dari Tim Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali, ditinjau dari gaya atau langgamnya serta perkiraan periodisasinya pada abad XV Masehi

Dari kenyataan tersebut ada dua permasalahan yang akan dikaji dalam tulisan ini yakni;

1. Bagaimana latar belakang keagamaan arca Durga Mahasuramardini
2. Apakah fungsi arca dan peranan Durga Mahasuramardini dalam kehidupan keagamaan masyarakat.

Dalam usaha memecahkan permasalahan yang telah dirumuskan di atas, dalam penelitian ini melalui beberapa metode. Secara sederhana penelitian ini melalui beberapa tahapan yaitu:

1. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi yang dilengkapi dengan metode wawancara, dan studi kepustakaan.
2. Pengolahan data berdasarkan analisis kualitatif dan etnoarkeologi

2. Durga dalam Sumber Kesusastraan dan dalam Ikonografi

2.1 Durga dalam Sumber Kesusastraan

Di India pemujaan terhadap dewi Durga pertama-tama disebutkan di dalam Mahabrata, yaitu pada permulaan Bhishma Parwa. Pada bagian ini disebutkan Krisna memberi nasehat kepada Arjuna untuk mengadakan persembahan kepada Durga sebelum bertempur melawan musuh, untuk kemenangannya. Juga di dalam Wirata parwa, ada nyanyian Yudhistira terhadap Durga.

Di dalam Markendeya Purana diuraikan Durga sebagai pembinasakan Mahasasura, pelenyap segala kejahatan dunia. Pada dasarnya cerita yang diuraikan sebagai berikut:

Durga tercipta sebagai akibat terkumpulnya hawa amarah dan kemurkaan dewa-dewa. Pada jaman dahulu terjadi peperangan yang berlangsung ratusan tahun lamanya antara para dewa melawan bala tentara asura. Indra adalah raja dari para dewa, sedangkan Mahisa pimpinan para asura. Dalam peperangan tersebut tentara para dewa dikalahkan oleh para asura. Selanjutnya dewa-dewa yang kalah mengangkat dewa Brahma sebagai pimpinan, lalu bersama-sama menghadap Siwa dan Wisnu. Setelah menerima laporan para dewa itu maka murkalah keduanya. Akibat

kemurkaan mereka itu keluarlah suatu kekuatan yang besar dari badan Siwa dan Wisnu serta para dewa lainnya yang kemudian bersatu sehingga terciptalah seorang wanita cantik (Gopinatha: 334).

Durga dalam perkelahianya dengan para asura dilengkapi dengan senjata-senjata pemberian paradewa. Pemegang busur, Pinaka, telah memberi Trisula, Wisnu menghadihkan *cakra*, Waruna memberi *sangka*, Agni menyerahkan *sakti*, Maruta menghadihkan *dhanu* dan *setabung sara*, Indra memberikan *wajra* dan *genta*, Yama menghadihkan tongkat, Wayu memberi *pasa*, Prajapati menghadihkan kalung dan kerang, Bhrahma memberikan kendi amerta dan tanah. Dewa Surya memberikan sinar, Kala menghadihkan *khadga* dan *khetaka*, Lautan Susu memberikan kalung manik-manik yang bersinar dan beberapa pakaian perang. Wiswakarma menghadihkan anting-anting geleng hiasan bulan sabit yang germerlapan, kalung, cincin, juga sebuah kapal, Kuwera memberikan cangkir berisi anggur. Sesa, raja ular menghadihkan ikat leher dari ular dengan batu permata didalamnya, Himawat memberi seekor singa sebagai wahananya sehingga Durga siap untuk menghadapi Mahisasura (Ratnaesih Mulana 1979: 4-5).

Dalam sastra Indonesia umumnya Durga digambarkan sebagai seorang yang buruk rupanya, tidak seperti di India yang digambarkan sebagai seorang dewi yang cantik. Dia turun ke dunia untuk menolong orang yang sedang kesusahan. Di sini tidak ditonjolkan siapa Durga itu sebenarnya, tetapi peranannyalah yang penting. Hal ini mungkin karena kebudayaan asli yang kuat dan tetap menonjol, walaupun mendapat pengaruh dari luar. Kebudayaan Indonesia telah diperkaya dengan kebudayaan India. Anasir-anasir kebudayaan India telah diubah dan disesuaikan dengan pertumbuhan kebudayaan Indonesia asli.

Kitab-kitab yang meyinggung tentang Durga ini antara lain:

Sudamala

Dalam kitab ini diceritakan bahwa Durga itu merupakan perwujudan Dewi Uma, isteri Sanghyang Tunggal yang tidak setia. Dia telah dikutuk oleh Bhatar Guru menjadi Durga, Ranini namanya, karena berbuat serong dengan dewa Brahma. Dia berambut merah, kusut, panjang terurai, tinggi besar perawakannya. Matanya seperti sepasang matahari, mulutnya seperti gua dan bertaring, hidung lebar, badan penuh dengan noda, kemudian akan diraut oleh Sahadewa untuk menghilangkan segala noda sehingga Dewi menjadi cantik kembali (Poerbatjaraka 1957: 78).

Sri Tanjung

Disini dilukiskan Durga turun ke bumi untuk menolong mahluk (Sidapaksa dan Sri Tanjung) yang sedang kesusahan dan putus asa. Kitab ini menceritakan Raja Sulakrama dari Kerajaan Sindureja yang telah menfitnah Sri Tanjung, istri Sidapaksa berbuat tidak senonoh ketika ditinggal pergi oleh suaminya. Sidapaksa yang diperintahkan pergi ke sorga menemui Bhatara Indra untuk meminta kembali 3 kerat emas dan 3 gulung benang wol yang dipinjam dulu dari Raja Sulakrama. Hal ini sesungguhnya hanya tipu muslihat Sulakrama yang menaruh hati pada Sri Tanjung dan Sidapaksa yang sakit ingatan karena menyesal telah menghukum istrinya yang tidak berdosa.

Ghatotkacasraya

Dalam kitab ini Durga berupa: menakutkan, bertangan 8, berkepala 3, berdada belang, mata melotot, bertaring, hidung besar, rambut berombak. Dalam kitab ini diceritakan tatkala para Pendawa menjalani hukuman 12, Abimanyu anak Arjuna dititipkan di Dwarawati. Disana Abimanyu jatuh cinta terhadap dewi Siti Sundari yang telah diper-tunangan dengan Laksana Kumara. Dalam mencapai cita-citanya ini Abimanyu dibantu oleh raden Ghatotkaca dan secara khusus oleh Durga (Ratnaesih Maulana 1979: 8)

Demikianlah penggambaran Durga dari karya sastra Jawa Kuna/Jawa pertengahan yakni berwajah menakutkan seperti diuraikan diatas dari ciri-ciri ini mirip dengan ciri arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti Desa Sanding Gianjar. Kemungkinan arca ini dibuat berdasarkan petunjuk karya sastra tersebut diatas.

2.2. Durga dalam Iconografi

Dewa dalam agama Hindu dipuja dalam bentuk arca atau dalam bahasa Inggris disebut *Icon*. Arca yang merupakan gambaran bentuk dewa itu dibuat menurut aturan-aturan tertentu. Di India aturan atau pedoman pembuatan arca termuat dalam Cilpacastra. Di Indonesia kitab yang menguraikan secara khusus iconografi tentang Durga seperti yang dikenal di India, belum diketemukan. Kitab-kitab kesusastraan yang ada di Indonesia hanya menyinggung fungsinya saja serta penggambarannya secara kasar.

Bentuk arca Durga Mahisasuramardini yang sering digambarkan di India pada umumnya bertangan 4,6,8, atau lebih mempunyai mata ketiga. Dia digambarkan sebagai wanita cantik, memakai mahkota berbentuk *karanda-makuta*, serta memakai perhiasan yang mewah. Tangan depan sebelah kanan dalam bentuk *abhayamudra*, tangan sebelahnya membawa *cakra*. Tangan kiri depan dalam bentuk *kataka* dan tangannya yang lain membawa *sangka*. Dilukiskan berdiri di atas *padmasana* atau diatas *mahisa* (kerbau). Kadang-kadang mengendarai singa, dengan mengenakan selempang ular. Bila dia digambarkan bertangan 8 biasanya membawa *sangka, cakra, dhamu, bana, khadga, ketaka, sula* dan *pasa* (Gopinatha Rao 1914:341-342).

Durga di India sangat banyak jumlahnya disamping bentuk Durga Mahisasuramardini masih dijumpai 9 bentuk Durga yang lainnya yang disebut Nava Durga yaitu: Nilakanti, Kshemankari, Harasidhi, Rudramsa Vana Durga, Agni Durga, Jaya-Durga, Vidhavasini-Durga dan Ripumari Durga.

Durga Mahisasuramardini sebagai Candika digambarkan bertangan 20, masing-masing tangannya membawa *sula, khadga, sangka, cakra, bana, sakti, vajra*, dalam bentuk *abhaya, damaru*, dan payung pada tangan kanan sedang tangan kiri memegang *naga pasa, khataka, parasu, angkus, dhanu, ghanta, gada, kaca, dan mudgara* (Gopinatha Rao 1914: 346)

Asuranya digambarkan sebagai manusia berkepala kerbau. Hiasan *asuranya* berupa subang dan kain yang sederhana, Dewi dilukiskan sangat cantik dan muda. Digambarkan dengan raut muka yang marah, duduk di atas punggung Singa. Kerbau digambarkan terpenggal kepalanya, dan dari pundaknya itu muncul seorang *asura*. Singa yang dikendari Dewi menyerang *asura*. dan Dewi sendiri menusukkan *trisulanya* pada punggung *asuranya*. *Asura* yang dijerat oleh *naga pasa* itu digambarkan membawa pedang dan perisai (Ratnaesih Maulana 1979: 10).

Adapun bentuk arca-arca Durga Mahisasuramardini yang terdapat di Indonesia umumnya digambarkan berdiri di atas punggung kerbau yang terbaring arah ke kiri. Tangan kanan depan menarik ekor kerbau dan tangan kirinya menarik ekor *asura*. Tangan-tangan lainnya biasanya memegang senjata yang berupa *cakra, sangka, dhamu, khadka, trisula, angkus, khetaka* dan *sara*. Dewi dilukiskan sangat cantik, digambarkan bertangan 2,4,6,8 dan 10. Memakai hiasan *Jatamakuta* di atas kepalanya. Telinga memakai hiasan *kundala* yang memanjang dan hiasan-hiasan

lainnya yang mewah. Pada umumnya memakai hiasaan kalung rangkap dari mutiara atau manikam yang diikat oleh *band* (ikat) yang makin ke tengah makin lebar. Di Indonesia *asura* digambarkan seperti manusia biasa bertangan 2 dengan (tanpa) senjata. Wajahnya menunjukkan sangat ketakutan, muncul dari badan kerbau. Senjata yang dipegang *asura* biasanya *khadga* pada tangan kirinya dan pada tangan kanan membawa *khetaka*. *Asura* yang digambarkan tidak membawa senjata, dan kedua tangannya dilukiskan didepan dada. Hiasaan *asura*, pada umumnya sederhana sekali, hanya berupa kalung, gelang, kundala, ikat pinggang dan kain berupa cawat.

3. Pembahasan

Sebelum mengkaji lebih lanjut permasalahan yang telah dirumuskan diatas terlebih dahulu akan diuraikan ciri-ciri arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti Desa Sanding.

Adapun ciri-cirinya adalah sebagai berikut: arca dibuat dari batu padas, sikapnya adalah berdiri diatas punggung *mahisa* dan ciri badaniahnya, mata besar, hidung dan mulut besar bertaring, buah dada besar, tangannya berjumlah 8 buah, tangan kiri membawa sangka, busur, tameng dan salah satu tangannya membawa benda yang bentuknya kurang jelas (jerat ?) dimuka perut. Sedangkan tangan kanan memegang cakra, anak panah, gada dan tangan yang paling depan memegang ekor *mahisa*. Memakai kain dan selendang biasanya berupa anting-anting yang bentuk bundar, kalung bentuknya melebar pada bagian tengah, gelang lengan berhias simbar, memakai kelat bahu, gelang tangan bundar, gelang kaki bundar, hiasan dada berbentuk simbar dan memakai ikat pinggang. Stelanya menempel pada bagian arca bentuknya persegi empat panjang, dan ukuran arca, tinggi arca 88 cm dan lebar arca 37 cm. Tempat penyimpanan arca pada sebuah pelinggih terbuka yang disebut Pelinggih Segara.

3.1 Konsep Keagamaan Arca Durga Mahisasuramardini

Dalam perkembangan agama Hindu, muncul suatu pemikiran bagi para penganutnya atas kegaiban-kegaiban yang meliputi para dewa, tempat manusia menyandarkan nasibnya dan memohonkan karuniannya. Meskipun kepada dewa-dewa dikenalkan sifat-sifat seperti manusia, namun mereka berbeda juga. Dia itu kekal tidak dapat dan tidak akan mati

seperti manusia. Maka bertentanganlah kalau yang kekal itu berbuat karena perbuatan itu ada mulanya dan ada akhirnya.

Namun dewa itu berbuat, hanyalah melakukan perbuatan itu bukanlah sang dewa sendiri, melainkan tenaga gaib yang meliputinya, tenaga gaib itu disebut *sakti*. *Sakti* inilah yang berbuat, bertindak atas nama dan untuk dewa. Maka seorang dewa barulah dalam kesatuannya dengan *saktinya* itu. Maka *sakti* itu digambarkan sebagai seorang dewi. Demikian *sakti* Brahma adalah Saraswati, *sakti* Wisnu adalah Sri atau Laksmi dan *sakti* Siwa adalah Uma (Parwati) atau durga.

Akhirnya timbullah golongan terutama dari aliran Saiwa, yang dalam cita-cita mengejar *moksa* dalam waktu sesingkat-singkatnya dengan memuja Durga, *sakti* Siwa. Kitab suci yang khusus menjadi pegangan golongan sakta adalah Tantra atau Agama dan aliran ini dinamakan Tantrayana. (Soekmono 1973:33-34).

Salah satu dewi yang terpenting perannya dalam upacara Tantra adalah Kali. Kali adalah pasangan Kala yakni Siwa sebagai penguasa waktu. Dalam kitab Tantra, Kali bukan saja aspek bengis (Krura) para *sakti* tetapi ia adalah para *sakti* dan sering disebut Mahakali. Juga dalam kitab ini ada suatu kecenderungan untuk membaurkan konsep Kali dengan Durga. Hal ini dijumpai dalam cerita Dewi Mahatnya yang termuat dalam Markandeya Purana, cerita ini adalah sebagai berikut; cerita pertama mengenai Parwati yang berubah menjadi hitam setelah Kausaki (Durga) keluar dari tubuhnya dan oleh karena berwarna hitam Parwati disebut Kalika. Dan cerita kedua, Kali keluar dari kening Durga yang sedang marah menyaksikan ulah *asura*.

Dalam kitab Tantra, Durga Mahisasuramardini diberi ciri-ciri tubuh sangat mendekati ciri-ciri tubuh Kali, seperti Durga yang disebut Bhagawati mempunyai kulit hitam, memakai anting-anting terbuat dari bunga padma, rambut panjang dan kusut, ia memegang *cakra*, tombak, kapak, perisai, anak panah, busur, *trisula*, dan salah satu tangannya bersikap *abhaya* (Hariani Santiko 1992: 216-218).

Dasar-dasar paham tantra itu sebenarnya telah terlihat mulai pada peradaban Lembah Indus, dalam bentuknya sekarang paham Tantra ini mulai timbul di daerah Benggala dari golongan guru-guru yoga dan gurunya yang pertama pernah menjadi pembesar kebikuan di Nalanda.

Di Indonesia paham Tantra ini penyebarannya untuk pertama kali kita saksikan pada kerajaan Sriwijaya pada tahun 684 M diperjelas dalam Prasasti Talang Tuwo. Selain di Sriwijaya paham Tantra juga berkem-

bang di Jawa dan di Bali. Di Jawa pertama kali dapat dilihat pada Prasasti Kalasan di Jawa Tengah tahun 778 M dalam prasasti ini diuraikan antara lain pendirian sebuah candi untuk pemujaan dewi Tara. Dan di Jawa Timur pada masa pemerintahan Mpu Sendok abad 10 M disusunnya kitab Sang Hyang Kamahayanikan yang menguraikan ajaran Budha Tantra. Masa pemerintahan Raja Kertanegara merupakan masa yang paling subur bagi pengaruh Tantrayana. Hal ini dapat dilihat pada waktu Raja Kertanegara diserang Raja Kediri, beliau melakukan upacara-upacara Tantrayana bersama para patih, pendeta terkemuka dan pembesar lainnya (Soekmono 1973:66).

Pengaruh Tantrayana dalam periode ini tampak pula pada peninggalan arkeologinya. Bangunan keagamaan yang sering dikaitkan dengan Raja Kertanegara adalah Candi Singosari. Diantara arca-arca yang menunjukkan pengaruh Tantrisme ialah Arca Bhairawa atau cakra-cakra yang digambarkan dalam bentuk *krodha*, yang jelas menunjukkan sifat Tantra. Selain itu halaman Candi Singosari terdapat sebuah arca dewi dalam bentuk *krodha* yaitu Camunda (Bambang Sulistya 1985:54).

Di Bali pengaruh Tantrayana dapat dilihat di Desa Kutri, Blahbatuh, Gianyar, disana terdapat arca Durga Mahisasuramardini yang merupakan arca perwujudan dari Gunapriya. Bukti peninggalan arkeologi lainnya di Desa Pejeng pada Pura Kebo Edan terdapat Siwa Bhairawa (Bernet-Kempers 1960: 57-58).

Di dalam Tantrayana azas wanita sebagai *sakti* diwujudkan dan sangat diutamakan pemujaannya. Pemujaan terhadap *sakti* menurut Tantrayana didasarkan pada kitab-kitab Tantra yang menganggap bahwa dengan mengucapkan mantra-mantra dan upacara-upacara gaib dapat bersatu dengan *sakti* itu sendiri. Berdasarkan paham ini *sakti* dipuja dengan pengaliran darah yang tiada henti-hentinya dengan menggunakan gambar sihir.

Upacara Tantra yang terpenting ialah melakukan 5 *ma* yang disebut Panca Tatwa. Kelima hal tersebut adalah *mamsa* (daging), *matsya* (ikan), *mada* (anggur), *mudra* (gandum), *maithuna* (percintaan, persetubuhan) dilakukan berlebih-lebihan justru sebagai upacara, untuk dapat menghubungkan jiwa manusia dengan *sakti* Tuhan.

Kelima tersebut harus dilakukan dengan hati-hati dan perasaan bebas sama sekali, dengan tiada tenggelam dalam kenikmatan dunia yang dirasainya. karena sukarnya maka upacara itu harus dilakukan di bawah

pimpinan seorang guru dan hanya boleh dilakukan oleh orang-orang yang telah mencapai tingkatan kesempurnaan yang tinggi.

Dari sumber tertulis tentang bhatari Durga di Jawa adalah dewi yang bersifat *krura* (menakutkan). Sifat *krura* ini pertama-tama terlihat dalam;

1. *Kutukan prasasti*, para dewa termasuk Durga dewi diseru dalam kutukan prasasti untuk menyaksikan penetapan suatu daerah Sima serta dimohon untuk menghukum mereka yang telah melanggar ketentuan tersebut. Dalam Prasasti Trailokyapuri II Bhatari Durga diminta agar menyantap si pelanggar dengan merobek-robek tubuh mereka.
2. Dalam Kekawin Ghatotkacasraya, Bhatari Durga merupakan dewi kematian yang menakutkan khususnya bagi mereka yang melakukan suatu tindakan kejahatan.
3. Pada Candi Singgariti (dari abad IX-X) terdapat tulisan dengan huruf Jawa Kuna yang berbunyi *durga pralina* yang berarti durga sebagai dewi kematian.

Dalam agama Hindu dewi yang bertugas sebagai dewi maut (kematian) sebenarnya adalah Kali dan bukan Durga. Tugas dan sifat Kali yang menakutkan (*krura*) dengan sengaja diberikan kepada Durga sehubungan dengan adanya anggapan bahwa Durga di Jawa adalah Durga Kali.

Para penganut paham Tantra, didalam mewujudkan arca-arcanya adalah sesuai dengan dasar-dasar kepercayaannya. Dalam melaksanakan ajarannya banyak mempergunakan magic dari mistik, selalu berbentuk menakutkan, seram, garang, dan penuh dengan sifat kekerasan. Beberapa contoh arca-arca yang menunjukkan ciri Tantra adalah: Arca Bhairawan atau Cakra-Cakra di Singosari. Arca ini sekarang disimpan di Museum Leiden. Ciri-ciri arca ini sangat menakutkan, mata melotot, gigi dan taring mencuat keluar, digambarkan telanjang dan dihiasi penuh dengan tengkorak-tengkorak. Demikian pula dengan arca Bhairawa di Pura Kebo Edan Gianjar, memiliki ciri yang tidak jauh berbeda dengan arca tersebut di atas yakni digambarkan menakutkan, dihiasi penuh dengan tengkorak-tengkorak, dan telanjang. Di Sumatera terdapat sebuah arca Bhairawa dari Padang Roco yang merupakan potret Raja Adityawarman, dengan ciri-ciri wajahnya menakutkan, mata melotot, gigi dan taring mencuat keluar, berdiri diatas mayat dan lapik dihiasi tengkorak-tengkorak.

Demikian pula arca Durga Mahisassuramardini yang terdapat di Pura Masceti Desa Sanding Gianyar yang digambarkan dalam bentuk

krura dengan wajah yang menakutkan, mata melotot, gigi dan taring mencuat keluar, jelas menunjukkan sifat Tantra.

Durga adalah *sakti* Siwa, dan dalam ajaran Tantra seperti telah diuraikan diatas bahwa *sakti* mendapat pemujaan yang lebih utama dibandingkan dewa itu sendiri. Dengan mengucapkan matra-matra dan melakukan upacara-upacara gaib akan dapat bersatu dengan *sakti* dan *moksa* dalam waktu sesingkat-singkatnya.

Dari bahasan diatas dapat dikemukakan bahwa latar belakang keagamaan dari arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti, Desa sanding Gianyar adalah Siwa Tantra atau Siwa Bhairawa yakni agama Siwa (Hindu) yang telah dipengaruhi ajaran Tantrayana.

Goris mengemukakan sekte Bhairawa pernah berkembang di Bali dan sisa-sisa kepercayaan Bhairawa masih dapat dilihat sekarang dalam pemujaan kuburan (Goris 1974:15)

3.2 Fungsi dan Peranan Durga Mahisasuramardini

Dalam agama Saiva dan Sakta, Durga mempunyai beberapa aspek dan tiga diantaranya adalah:

- * Sebagai pembinaan asura.
- * Penguasa tanam-tanaman dan kesuburan.
- * Penguasa penyakit penular.

Durga sebagai pembinaan asura, telah diuraikan diatas sering kali diartikan sebagai lambang dari tugas utama dewi yaitu pemberi perlindungan kepada pemuja-pemujanya dari kesulitan hidup khususnya kesulitan yang ditimbulkan oleh musuh di medan perang. Durga Mahisasuramardini apabila dipuja oleh golongan Ksatria, akan mendapat:

- * Perlindungan dan kesejahteraan bagi rakyatnya.
- * Memperkuat kedudukannya.
- * Kemenangan terhadap musuh.

Pada jaman Singosari, Raja kertanegara dalam salah satu usahanya menghadapi musuhnya Kubilai Khan. Telah mengadakan upacara Tantra. Dalam upacara ini dipuja Vibhuti Durga yakni Camundi.

Demikian kemenangan Airlangga ada yang menghubungkan dengan pemujaan seorang Bhatari Arcarupa. Adapun prasasti yang menguraikan hal itu adalah Prasasti Terep. Dalam prasasti dapat diketahui bahwa Raja Airlangga meninggalkan istananya karena terdesak oleh musuh dan dalam pelariannya ke tempat pengungsian, singgah di pertapaan Terep, Desa Kembang Sari. Ketika itu Rakai Pangkaja Dyah Tumabong telah berdoa

dihadapan seorang bhatari berbentuk arca, agar Airlangga di anugerahi kemenangan.

Siapakah yang dimaksud dengan Bhatari disini, agak sulit ditentukan, karena menjadi kebiasaan prasasti menyebut dewa atau dewi yang terdapat pada bangunan suci hanya dengan bhatarata atau bhatari.

Di Bali, ibu Airlangga yakni Gunapriyadhapatni telah didharmakan di Kutri dan diwujudkan sebagai Durga Mahisasuramardini. Maka besar kemungkinan bahwa ibu Airlangga diwujudkan sebagai dewi yang sama di pertapaan Terep (Hariani Santiko 1992: 239).

Durga sebagai penguasa tanaman dan kesuburan, buktinya dapat kita temukan dalam kitab Purana (Dewi Mahatnya) yang berbunyi sebagai berikut:

“Ketika tidak ada hujan dan air

Selama ratusan tahun, dengan diatur oleh para Muni

Saya akan lahir ke dunia tanpa melalui rahim “

“Pada saat itu, O Dewa-Dewa saya akan membantu

dunia berupa sayur-sayuran yang keluar

dari tubuh saya, sampai hujan turun lagi “

Salah satu bentuk durga sebagai penguasa tanaman adalah Vana Durga, yang di puja khususnya di daerah Bengal. Vana Durga disamping mewakili aspek Durga penguasa tanaman dan sekaligus dalam aspek penguasa penyakit (Hariani Santiko 1992: 199).

Tugas melindungi manusia dan dewa-dewa dari gangguan orang-orang dan ancaman musuh serta kesulitan dalam hidup, dilakukan oleh aspek *krodha* para sakti, khususnya dalam bentuk durga. Tugas ini dilambangkan dengan pembinasaan kelompok asura oleh Durga dan Dewidewi lainnya yang bersifat *krodha* seperti Kali, Karali, Bhadrakali dan sebagainya.

Peninggalan seni arca yang merupakan simbol keagamaan, pada dasarnya dibuat bertujuan untuk memenuhi kebutuhan rohani dari masyarakat pendukungnya. Arca-arca tersebut berkaitan erat dengan fungsi tertentu karena pada mulanya arca dibuat bukan hanya untuk memenuhi rasa keindahan tetapi mempunyai tujuan utama supaya mengandung nilai religius magis. Sehingga dalam pembuatannya berorientasi agar dapat berjiwa untuk dapat dijadikan lambang atau simbol keagamaan.

Secara filosofis Tuhan Yang Maha Esa ada dimana-mana tidak dapat dilihat dan tidak berwujud. Namun untuk memantapkan pemusatan

perasaan dan pikiran, mereka membuat arca-arca, bangunan suci, seolah-olah disanalah bertahta, dan simbol atau perwujudannya sangat penting bagi seorang bakti marga.

Persebahan terhadap Tuhan dengan memakai sarana (media) berupa arca-arca, tidak berarti menyembah arca, tetapi benda-benda lahir itu hanya merupakan alat untuk membantu konsentrasi memantapkan rohani manusia dalam memusatkan pikirannya (Adi Wiratmaja 1966:34-35, Renik 1992:19-20).

Berdasarkan bahasan di atas, arca durga Mahisasuramardini di Pura Masceti Desa Sanding Gianyar adalah menggambarkan sakti Siwa dalam aspek Durga Mahisasuramardini dalam bentuk *krura*, yang berfungsi sebagai media pemujaan, untuk memohon perlindungan dari segala kesulitan hidup, kesuburan, kesejahteraan dan kedamaian abadi.

Tradisi yang masih berlanjut sekarang disana masih dilakukan upacara kesuburan pada hari-hari tertentu seperti musim kemarau panjang atau adanya walang sangit, tikus, merusak tanaman di sawah maupun di ladang. Pada waktu itu petani mengadakan upacara pada arca dewi yang tujuannya tiada lain untuk memohon, kesuburan, hujan, keselamatan dan keberhasilan tanamannya di sawah maupun di ladang.

Pura Masceti adalah pura berkarakter fungsional yang dipuja oleh orang-orang tertentu seperti anggota subak (petani). Hal ini diperkuat pula dari tempat tersimpannya arca itu pada *pelinggih* Segera. Segera dapat dihubungkan dengan laut, dan laut ada hubungan dengan air yang merupakan salah satu simbol kesuburan.

Pada umumnya sekarang di Bali para petani memuja Dewi Sri untuk keberhasilan usaha petaninya di sawah maupun di ladang. Hanya pada tempat-tempat tersebut, upacara kesuburan dilakukan pada arca Hariti di Candi Dasa. Lingga Yoni (simbul Siwa bersama saktinya) di Pura Pusering Jagat Desa Pejeng Gianyar, dan di Pura Entap Sae Desa Bon Petang.

4. Kesimpulan

Adapun kesimpulan yang dapat disajikan dari pembahasan-pembahasan di atas adalah sebagai berikut:

1. Latar belakang arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti Desa Sanding, Tampaksiring Gianyar adalah Siwa tantra atau Siwa

Bhairawa yakni agama Siwa (Hindu) yang telah dipengaruhi ajaran Tantrayana.

2. Arca Durga Mahisasuramardini di Pura Masceti tersebut diatas adalah menggambarkan sakti Siwa dalam aspek Durga Mahisasuramardini dalam bentuk *krura*, yang berfungsi sebagai media pemujaan kepada dewi Durga, untuk memohon perlindungan dari segala kesulitan hidup, terutama untuk mendapatkan hujan, kesuburan, kesejahteraan, keselamatan dan keberhasilan tanamannya di sawah serta memperoleh kedamaian abadi.

Daftar Pustaka

Bambang Sulistya

- 1985 *Pengaruh Tantrayana di Kawasan Nusantara*. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta

Bernet-Kempers

- 1960 *Bali Purbakala*, Jakarta.

Gopinatha Rao

- 1914 *Element of Hindu Iconography*. Madras

Goris, R.

- 1974 *Sekte-Sekte di Bali*. Jakarta: Bhatara.

Hariani Santiko

- 1983 "Durga-Laksmi di Jawa Tengah", *PIA*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

- 1992 *Bhatari Durga*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Poerbatjaraka, R.M. Ng.

- 1957 *Kepustakaan Jawa*. Jakarta: Jambatan

Ratnaesih Maulana

- 1979 *Variasi Ciri-Ciri Arca Durga Mahisasuramardini*. Jakarta: Lembaga Arkeologi Fak. Sastra U.I. Jakarta.

Soekmono, R.

- 1973 *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, V, II. Jakarta.

Renik, S.A. Kt.

- 1992 *Lingga Yoni di Pura Pusering Jagat*. Denpasar: Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra UNUD

FUNGSI DAN PERANAN GERABAH DALAM PENGUBURAN PRASEJARAH

Santoso Soegondho

I

Konsepsi kematian pada masyarakat prasejarah adalah berdasarkan anggapan tentang adanya jiwa, disamping tubuh manusia. Menurut seorang sarjana arkeologi dari Inggris, bernama E.B. Tylor, manusia percaya bahwa jiwa itu masih tersangkut pada tubuh selama manusia yang memilikinya masih hidup, tetapi apabila manusia itu meninggal jiwanya akan terlepas dari tubuh dan terus hidup di luar tubuh manusia tersebut (Koentjaraningrat 1982: 13). Selanjutnya Tylor berpendapat bahwa manusia juga percaya kalau manusia mati maka jiwa-jiwa manusia yang telah mati itu bertempat tinggal di sekeliling tempat kediamannya sebagai mahluk halus (*spirit*). Karena berbentuk mahluk halus sehingga tidak dapat ditangkap oleh pancaindera manusia, maka jiwa-jiwa itu dapat berbuat semaunya dan melakukan hal-hal yang tak dapat diperbuat semaunya dan melakukan hal-hal yang tak dapat diperbuat oleh manusia. Oleh sebab itu manusia harus menyenangkan hatinya dan menyembahnya dalam bentuk upacara yang berupa doa, sajian atau pemberian berbagai macam persembahan (Koentjaraningrat 1982: 13-14).

Upacara penyembahan semacam itu biasanya dianggap sebagai saat-saat yang gawat atau krisis, yang penuh dengan bahaya-bahaya gaib. Saat-saat gawat ini apabila diabaikan, diperkirakan dapat membawa kesengsaraan dan penyakit bagi manusia, hewan atau tanaman. Oleh sebab itu harus ditolak dan dijaga dengan mengadakan berbagai upacara. Pada saat-saat itu manusia harus menjalin hubungan erat dengan dunia gaib atau dunia arwah. Salah satu saat dalam kehidupan manusia yang termasuk saat kritis adalah saat upacara kematian (Koentjaraningrat 1987: 231-234). Menurut seorang ahli antropologi dari Perancis bernama Hertz, seperti yang dikutip oleh Koentjaraningrat, upacara kematian selalu dilakukan manusia dalam rangka adat-istiadat dalam struktur sosial masyarakatnya, yang berwujud sebagai gagasan kolektif. Hertz melihat bahwa gagasan kolektif mengenai kematian yang terdapat pada banyak suku bangsa di dunia, adalah gagasan bahwa mati itu berarti suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial yang tertentu ke kedudukan sosial

yang lain, yaitu peralihan dari suatu kedudukan sosial dalam dunia mahluk halus. Dengan demikian upacara kematian tidak lain dari pada upacara inisiasi (Koentjaraningrat 1982: 28-29).

Upacara memberi penghormatan pada roh orang yang meninggal adalah merupakan bagian dari upacara religius pada masyarakat prasejarah. Secara umum upacara religius pada masyarakat terdiri dari 4 komponen yaitu: tempat upacara, saat upacara, benda-benda atau alat-alat upacara, dan pelaksana upacara (Koentjaraningrat 1967: 230-238). Upacara religius adalah merupakan suatu hal atau perilaku manusia yang dianggap keramat (sakral). Oleh sebab itu baik tempat-tempat di mana upacara dilakukan, saat-saat upacara dilaksanakan, pemimpin atau pelaksana upacara, maupun alat atau benda-benda yang dipakai untuk upacara itu juga dianggap istimewa dan sakral. Jadi dalam hal ini yang dianggap istimewa dan sakral di antaranya adalah tempat penguburan, saat-saat kematian, pemimpin upacara penguburan yaitu dukun atau syaman, dan alat perlengkapan penguburan (Koentjaraningrat 1967: 230-231).

Salah satu perlengkapan penguburan yang banyak ditemukan di situs prasejarah adalah yang terbuat dari tanah liat yang dikenal sebagai gerabah. Gerabah-gerabah dari situs-situs prasejarah tersebut banyak yang ditemukan dalam konteks dengan kubur manusia. Baik di Indonesia maupun di luar Indonesia kubur manusia itu memakai berbagai macam benda untuk perlengkapan kuburnya, diantaranya benda yang terbuat dari tanah liat atau gerabah. Penggunaan gerabah sebagai perlengkapan kubur dapat dibedakan menjadi dua hal yaitu: gerabah sebagai bekal kubur dan gerabah sebagai wadah penguburan. Gerabah sebagai bekal kubur biasanya disertakan sebagai bekal orang meninggal sewaktu dikuburkan, sedangkan gerabah sebagai wadah penguburan digunakan untuk mewadahi mayat atau tulang-tulang manusia yang dikuburkan. Di Indonesia situs penguburan prasejarah yang banyak menggunakan gerabah sebagai perlengkapan kuburnya antara lain ditemukan di Situs Gilimanuk (Bali) dan di Situs Plawangan (Jawa Tengah). Oleh karena itu kedua situs inilah yang dipakai sebagai sumber data utama dalam tulisan ini, sedangkan beberapa situs yang lain dipakai sebagai bahan perbandingan dan pendukung data.

II

Di samping kebutuhan jasmani, manusia juga membutuhkan hal-hal rohani. Komunitas-komunitas masa prasejarah di dalam memenuhi kebutuhan ini melakukannya dengan mengadakan upacara sesuai dengan kepercayaan mereka pada masa itu. Sistem kepercayaan dari komunitas itu menunjukkan orientasi pada roh nenek moyang. Untuk itu upacara yang berhubungan dengan penghormatan pada roh nenek moyang diselenggarakan, antara lain dengan memberi bekal kubur bagi seseorang yang meninggal, atau dengan menempatkan mayat pada wadah-wadah tertentu. Oleh sebab itu banyak kerangka manusia yang ditemukan dalam berbagai macam posisi penguburan dengan diberi bekal kubur gerabah, manik, benda logam, dan ada yang dikubur di dalam wadah berupa tempayan. Bekal kubur diberikan dengan maksud agar di dalam perjalanan menuju ke alam arwah, roh orang yang meninggal memiliki bekal yang cukup, sedangkan wadah tempayan mengandung maksud agar arwah orang yang meninggal mempunyai tempat tinggal yang tetap setelah berada di alam arwah dan tidak mengganggu orang yang masih hidup. Upacara-upacara tersebut biasanya dilaksanakan oleh komunitas yang memiliki kehidupan yang tetap dan stabil, sehingga kepercayaan yang sudah dikenal dapat tetap dipertahankan dan berkembang di dalam kehidupan masyarakat.

Di Situs Gilimanuk yang terletak di pantai barat Pulau Bali, dan di Situs Plawangan di pantai utara Jawa Tengah, diperoleh bukti-bukti adanya upacara penguburan orang yang meninggal, dengan menggunakan perlengkapan kubur. Upacara yang dilakukan komunitas prasejarah di Gilimanuk dan Plawangan ini, adalah merupakan upacara penyembahan yang bertujuan untuk menyenangkan roh orang yang meninggal terutama roh dari orang-orang yang disegani, agar tidak mendatangkan bencana, melainkan mendatangkan hal-hal yang baik bagi orang yang masih hidup.

Upacara untuk melakukan penghormatan dan penyembahan para roh-roh orang yang meninggal ini adalah merupakan bagian dari kepercayaan masyarakat pada masa prasejarah. Upacara tersebut merupakan upacara regilius, yang biasanya berkaitan dengan: tempat upacara, saat upacara, benda-benda dan alat-alat upacara, serta para pemimpin atau pelaksana upacara yang khusus.

Kubur-kubur di Situs Gilimanuk dan Situs Plawangan menurut anggapan komunitas itu, merupakan tempat khusus yang dianggap sakral, sehingga tidak sembarang waktu dan sembarang orang dapat mendatangi

lokasi itu. Hanya pada waktu tertentu saja tempat itu didatangi, dan hanya orang-orang tertentu pula yang boleh datang ke sana. Tempat ini biasanya didatangi orang pada waktu ada upacara penguburan orang mati.

Bagi komunitas dari kedua tempat itu, saat-saat yang dianggap khusus dan sakral adalah saat kematian atau saat penguburan orang mati. Oleh sebab itu setiap orang yang mati umumnya dikuburkan dengan suatu upacara tertentu, dengan diberi bekal atau wadah kubur, dan dengan posisi tertentu pula. Pada saat itulah orang-orang yang masih hidup berusaha sedapat mungkin untuk menghindarkan bahaya yang ditimbulkan oleh roh orang yang mati.

Dalam upacara religius ini, komunitas-komunitas tersebut sama-sama menggunakan gerabah sebagai perlengkapan utamanya, di samping benda-benda yang lain. Berbagai jenis gerabah digunakan sebagai bekal kubur, tempat sesaji atau pedupaan. Demikian juga benda-benda yang lain, seperti manik dan benda-benda logam, dipakai sebagai perlengkapan upacara semacam itu. Perlengkapan-perengkapan tersebut dianggap mempunyai nama dan berfungsi sebagai alat perantara (*medium*).

Di Gilimanuk upacara religius ini dilaksanakan oleh satu kelompok atau golongan orang, yang memang memiliki profesi sebagai pelaksana upacara, sedangkan di Plawangan pelaksana upacara adalah orang-orang yang dituakan. Pelaksana-pelaksana upacara di Gilimanuk dianggap sebagai golongan yang lebih tinggi tingkatannya, karena mereka dianggap mempunyai kekuatan gaib. Tidak semua orang dapat melaksanakan profesi semacam ini. Demikian pula di Plawangan yang dapat melakukan tugas itu adalah orang-orang tua atau orang-orang yang disegani, tetapi mereka tidak dipisahkan menjadi golongan yang tersendiri.

Di Situs Gilimanuk penyembahan dan kepercayaan pada roh nenek moyang dinyatakan dalam upacara penguburan orang mati. Dengan adanya kubur yang disertai dengan bekal yang beragam di Situs Gilimanuk itu berorientasi pada kepercayaan terhadap roh nenek moyang dan percaya akan adanya dunia arwah yang akan menjadi tempat roh. menilik lokasinya diduga yang dianggap pusat arwah adalah Gunung Prapat Agung sehingga kubur manusia kebanyakan dihadapkan ke sana. Ritus yang menunjukkan hubungan erat antara manusia dengan roh nenek moyang terwujud dalam tatacara penguburan.

Pandangan akan adanya roh orang mati yang tetap hidup dan berdiam di sekitar tempat tinggal manusia, telah mendasari konsepsi kematian pada masyarakat Gilimanuk. Roh bisa marah tetapi juga bisa

berbaik hati seperti kebiasaan para pemuka masyarakat. Roh dapat mendatangkan kebaikan atau sebaliknya membawa malapetaka terhadap manusia. Oleh sebab itu perlu adanya upacara-upacara untuk mencegah berbagai kemungkinan datangnya bahaya, dan untuk memberikan penghormatan kepada roh nenek moyang. Upacara penghormatan yang paling awal kepada roh nenek moyang adalah pada saat kematian atau ketika roh itu baru mulai meninggalkan tubuhnya. Untuk keperluan upacara ini diperlukan beberapa benda sebagai alat upacara yang sakral yang memiliki *mana* atau nilai simbolik-religius yang tinggi. Diantara benda yang dianggap bernilai tinggi dan istimewa untuk digunakan sebagai alat upacara dalam penghormatan roh nenek moyang ialah benda logam dan gerabah. Berdasarkan konsep itulah maka gerabah banyak dipakai sebagai perlengkapan kubur.

Di Situs Plawangan yang terletak di pantai utara Jawa Tengah, juga ditemukan kubur yang berciri kubur prasejarah. Seperti halnya kubur di Situs Gilimanuk, kubur Plawangan juga mengandung berbagai macam benda sebagai bekal kubur. Benda-benda bekal kubur itu yang paling utama adalah benda logam dan gerabah. Sistem kepercayaan dari komunitas Plawangan juga berorientasi pada kepercayaan akan adanya alam arwah dan penghormatan roh nenek moyang. Mereka sering menyelenggarakan upacara yang berhubungan dengan penghormatan pada roh nenek moyang, antara lain dengan memberi bekal kubur bagi seseorang yang meninggal, atau dengan menempatkan mayat pada wadah-wadah tertentu yaitu tempayan dan nekara perunggu. Konsep tentang kematian yang dikenal oleh komunitas Plawangan sama dengan komunitas Gilimanuk atau konsep kematian masyarakat prasejarah pada umumnya, yaitu menghormati roh nenek moyang.

Demikian juga halnya dengan penemuan tutup mata yang terbuat dari emas atau platina pada tengkorak dalam kubur di Situs Gilimanuk dan Plawangan tampaknya dimaksudkan sebagai simbol kekuasaan dari roh orang yang mati agar tidak datang mengganggu di dunia. Lebih lagi dengan digunakannya nekara perunggu untuk wadah penguburan di Plawangan. Jelas bermakna simbolik untuk menyediakan sarana tempat tinggal bagi roh dalam kehidupannya di alam arwah. Hal seperti ini melambangkan suatu penyembahan yang khusus bagi roh orang yang mati terutama bila diingat langkanya benda tersebut. Kiranya hal itu pula yang menyebabkan tidak seragamnya pemberian bekal pada setiap penguburan. Hanya orang dari kalangan atas saja yang mampu menyediakan benda

logam untuk keperluan penguburannya. Semakin mampu dan berkuasanya seseorang maka akan semakin kaya pula bekal-bekal kubur yang dipergunakan untuk penguburannya.

Banyaknya gerabah yang dipakai sebagai bekal kubur dan wadah kubur di Gilimanuk dan Plawangan, menunjukkan bahwa gerabah juga dianggap memiliki nilai simbolik-religius yang cukup tinggi. Gerabah ikut dikuburkan sebagai bekal perjalanan orang yang mati menuju alam roh. Selain itu gerabah juga ada yang dipakai sebagai wadah penguburan orang yang mati dengan maksud agar roh orang yang mati itu mempunyai suatu tempat tinggal yang tetap di alam arwah. Gerabah-gerabah yang dipergunakan oleh komunitas sebagai perlengkapan kubur seperti bekal kubur atau wadah penguburan itu, selain diberikan sebagai penghormatan kepada orang yang mati, juga menunjukkan harta kekayaan pribadi untuk bekal perjalanannya ke alam arwah.

III

Pada Situs Gilimanuk dan Plawangan sebagian besar kerangka manusia ditemukan berasosiasi dengan gerabah atau benda-benda lainnya. Menurut Gordon Childe benda-benda yang ditemukan berasosiasi dengan kerangka manusia, secara fungsional dapat dikelompokkan ke dalam benda bekal kubur karena berhubungan dan mencerminkan suatu aktivitas khusus penguburan (Childe 1962: 260). Bekal kubur adalah benda-benda yang diletakkan dalam kubur bersama mayat orang yang meninggal, kemungkinan mewakili milik pribadi yang diikutsertakan kepada roh orang yang meninggal itu, atau sebagai perlengkapan roh dalam perjalanannya menuju dunia lain sesudah kehidupan (Bray & Trump 1976: 95). Gerabah yang dipakai sebagai bekal kubur di Situs Gilimanuk dan Plawangan banyak yang ditemukan dalam keadaan utuh atau dapat direkonstruksi, sehingga dapat diketahui jenis dan bentuknya. Bekal kubur dari Gilimanuk umumnya terdiri dari jenis periuk dan cawan, sedangkan gerabah Plawangan yang dipakai sebagai bekal kubur kebanyakan berupa jenis cawan, periuk, dan tempayan.

Gerabah Gilimanuk yang ditemukan pada penguburan dan terletak di dekat kerangka manusia, kebanyakan berupa periuk yang memiliki dasar cembung dan umumnya berpola hias jala. Ada juga bekal kubur gerabah yang berupa periuk berleher dan berkaki, periuk berkarinasi, dan cawan berdasar bulat. Gerabah-gerabah tersebut antara lain ditemukan dekat

kerangka manusia dengan posisi sebagai berikut: 1 buah periuk ditemukan terletak di atas rangka manusia berkode II (R. II), 2 buah periuk menempel pada tulang paha dan tulang kering R. III, 2 buah cawan terletak di atas tulang paha R. IV, 6 buah periuk tersebar di sekitar R. V, 4 buah periuk ditemukan di sekitar R. VIII, 1 buah periuk menempel pada kaki R. IX, 1 buah periuk terletak di ujung kaki R. X, 2 buah periuk ditemukan diujung kaki R. XI, 1 buah terletak di sekitar R. XII, 2 buah ditemukan di samping kaki R. XIII, 5 buah periuk terletak di samping kiri-kanan dan 1 cawan di atas tulang pinggul R. XVI, 2 buah periuk ditemukan di bagian atas tulang tengkorak dan di samping kaki R. XVII, 2 buah periuk terletak di sekitar R. XVIII, 4 buah periuk ditemukan di sekitar R. VIII, 1 buah periuk menempel pada kaki R. IX, 1 buah periuk terletak di ujung kaki R. X, 2 buah periuk ditemukan diujung kaki R. XI, 1 buah terletak di sekitar R. XII, 2 buah ditemukan di samping kaki R. XIII, 5 buah periuk terletak di samping kiri-kanan dan 1 cawan di atas tulang pinggul R. XVI, 2 buah periuk ditemukan di bagian atas tulang tengkorak dan di samping kaki R. XVII, 2 buah periuk terletak di sekitar R. XVIII, 4 buah periuk di temukan dalam posisi berderet di samping R. XIX, 1 buah periuk terletak dekat R. XX, 1 buah periuk menempel di atas dada R. XXI, 1 buah periuk ditemukan pada kaki R. XXII, 4 buah periuk terletak di samping R. XXIII dalam posisi berderet, 2 buah periuk ditemukan di samping dan 1 buah cawan di antara kedua kaki R. XXIV (Aziz 1983: 110-111).

Periuk yang dipakai sebagai bekal kubur di Situs Plawangan sebagian besar tidak berhias, hanya sebagian kecil periuk yang diberi hiasan dalam teknik gores dengan beberapa macam pola hiasan. Periuk tersebut umumnya berbentuk bulat atau berkarinasi. Bekal kubur cawan ada yang bulat, berkarinasi atau silindris. Umumnya bekal kubur cawan tidak berhias, tetapi ada yang diupam dan diberi *slip*. Tempayan juga ada yang dipakai sebagai bekal kubur. Dari beberapa temuan yang ditemukan di Plawangan, ada diantaranya yang tidak berisi tulang manusia. Jadi tempayan ini tidak berfungsi sebagai wadah untuk penguburan mayat manusia, tetapi digunakan sebagai bekal kubur bagi orang yang meninggal. Tempayan yang dipakai sebagai bekal kubur umumnya berbentuk bulat dan tidak berhias, berukuran relatif kecil untuk jenis tempayan. Hal ini antara lain ditunjukkan oleh rangka dengan kode II (R. II), yang dikelilingi oleh tiga buah tempayan (Martati 1985: 176). Selain itu tempayan juga ditemukan berasosiasi dengan R. I, R. X, R. XIV, dan R. XXIV, sedangkan periuk dan cawan ditemukan berasosiasi dengan

hampir semua rangka kecuali R. III, R. V, R. XIX, R. XX, R. XXI dan R. XXVII (Aziz 1990: 166-167).

Gerabah yang dipakai sebagai wadah untuk mengubur mayat atau tulang-tulang manusia yang meninggal di Situs Gilimanuk dan Plawangan, adalah berupa wadah tanah liat dari jenis tempayan. Kubur yang menggunakan tempayan sebagai wadah penguburan semacam itu disebut sebagai kubur tempayan (*jar burial*). Kubur tempayan adalah penguburan manusia dengan wadah tempayan (Bray & Trump 1976: 117). Penguburan seperti itu ditemukan diberbagai tempat di dunia, seperti di daerah Mediterania, Eropa Timur, Eropa Tengah, Eropa Selatan, Cina serta di Asia Tenggara (Bray & Trump 1976: 117; 245-246; Solheim 1985: 271).

Di Gilimanuk ditemukan adanya kubur yang menggunakan dua buah tempayan. Kedua tempayan itu merupakan sepasang tempayan yang dipakai sebagai wadah dan tutup dari sebuah tempayan kubur. Tempayan yang satu berisi tulang-tulang manusia, sedangkan tempayan yang sebuah lagi menutup tempayan tersebut dalam posisi terbalik. Tempayan kubur di Situs Gilimanuk merupakan wadah untuk penguburan tertunda (sekunder), yang berisi tulang-belulang lengkap dari seorang manusia, kemudian ditutup dengan tempayan yang lain (Soejono 1969: 1-7; 1877: 189-192; Aziz 1983: 55-57). Kubur tempayan sepasang di Gilimanuk antara lain ditemukan di sektor (kotak) penggalian bernomor I dan IV. Tempayan-tempayan tersebut umumnya berbentuk bulat dan berhias tera dengan pola jala.

Kubur tempayan yang menggunakan 2 buah tempayan juga ditemukan di Situs Plawangan. Tempayan yang dipakai sebagai wadahnya biasanya berbentuk silinder dan berpola hias lubang-lubang tembus pada bagian tepiannya, sedangkan tutupnya selain berhias lubang tembus pada tepiannya, bagian bibirnya juga berhias gores dengan pola hias garis silang. Kubur tempayan dari Plawangan ini ada yang berisi tulang-tulang manusia dalam keadaan lengkap dan susunan anatomis yang benar (kubur primer), dan ada pula yang berisi tulang manusia hasil penguburan sekunder. Tempayan yang dipakai sebagai wadah kubur primer biasanya berbentuk silindris, berukuran cukup besar dengan mulut melebar dan berdasar sedikit membulat atau agak rata. Tutupnya berupa tempayan berbadan dan berdasar bulat serta berukuran lebih kecil tetapi bermulut cukup lebar. Tempayan untuk penguburan sekunder biasanya berbentuk bulat dan berukuran lebih kecil dari tempayan untuk penguburan primer.

Tempayan tersebut umumnya tidak berhias, baik wadah maupun tutupnya. Tempayan-tempayan itu tampaknya mengalami pemangkasan pada bagian tepiannya untuk mendapatkan mulut yang agak lebar (Martati 1985: 176-180).

IV

Selain di Situs Gilimanuk dan Plawangan, situs kubur prasejarah yang banyak menggunakan gerabah sebagai kelengkapan kuburnya, juga ditemukan di beberapa tempat di Indonesia, seperti Situs Anyer di Jawa Barat dan Situs Melolo di Pulau Sumba. Di Asia Tenggara, situs-situs semacam ini banyak ditemukan tersebar di beberapa tempat, seperti: di Sa-huynh (Vietnam) dan di Kalanay (Filipina), yang dikenal sebagai pusat budaya gerabah Sa-huynh - Kalanay.

Tempayan-tempayan dari Situs Anyer, di antaranya ada yang memiliki ukuran garis tengah bagian badan 88 cm, dan tinggi badan yang dapat diidentifikasi 35 cm (badan bagian atas sudah tidak utuh lagi/hilang), dengan ketebalan dinding gerabah bagian dasar 0,6 cm (Sukendar 1982: 23). Di dalam tempayan tersebut ditemukan pula tulang-tulang manusia dengan beberapa bekal-kuburnya. Diduga tulang-tulang ini merupakan sisa-sisa penguburan primer (*primary burial*) dalam tempayan, sebab tulang-tulang itu merupakan bagian tubuh manusia yang masih lengkap dan secara biologis tersusun dengan baik (Sukendar 1982: 22). Menurut van Heckeren tempayan-tempayan besar yang ditemukan dari Situs Anyer digunakan sebagai wadah penguburan primer, walaupun penguburan sekunder (*secondary burial*) juga dikenal di sini seperti yang dibuktikan oleh temuan kerangka manusia yang sudah tidak lengkap serta posisi yang tidak teratur. Penguburan dalam tempayan dilakukan dengan menempatkan orang yang mati dalam posisi jongkok, disertai dengan bekal kubur yang terdiri dari benda-benda tanah liat, benda-benda logam, dan manik. Tempayan kubur itu ditutup dengan tempayan lainnya yang berukuran lebih kecil (Heckeren 1958: 82; Sukendar 1982: 23).

Jenis gerabah yang lain yang berasal dari Situs Anyer selain tempayan adalah: cawan berkaki (pedupaan) dan kendi berleher panjang tanpa cerat. Gerabah-gerabah tersebut tidak dihias, berwarna coklat kehitaman dan mengalami penyelesaian dengan 'teknik upam' (Soejono 1976: 257). Selain itu ditemukan juga wadah-wadah tanah liat dari jenis periuk dengan ukuran kecil dan sedang, serta jenis cawan. Dari pecahan-

pecahan gerabah yang ditemukan di Situs Anyar dapat diketahui bahwa sebagian dari gerabah ada yang berbentuk bulat dan ada yang berkarinasi, serta ada yang berhias dengan pola garis silang dan pola jala, umumnya dalam konteks penguburan (Sukendar 1982: 23-39).

Budaya kubur tempayan juga ditemukan di Desa Melolo, Kecamatan Rindu Umalulu, Kabupaten Sumba Timur, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Situs ini telah diteliti oleh beberapa peneliti seperti: Dannenberger (1923), Rodenwaldt (19-23), Dammerman (1926), Onvlee (1936), Willems (1939), (van Heekeren 1956a: 1-24; Soejono 1976: 253-254). Kemudian pada tahun 1979, 1982 hingga tahun 1990 dilaksanakan beberapa kali penelitian lanjutan oleh tim dari Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Jenis-jenis gerabah dari Situs Melolo adalah: tempayan, kendi, dan periuk. Tempayan dari Situs Melolo umumnya berbentuk bulat, dengan tepian rendah dan bermulut sempit atau bertepian tinggi dengan mulut agak lebar. Walaupun jumlah temuannya cukup banyak, jenis tempayan dari Situs Melolo bentuknya tidak banyak bervariasi. Berbeda dengan jenis tempayan, kendi-kendi dari Melolo memiliki bentuk yang lebih bervariasi, yaitu berupa: kendi bulat berleher panjang, kendi bulat berleher pendek, kendi berkarinasi berleher susun, dan kendi bulat berleher buntu tetapi bercerata. Leher kendi itu berbentuk menyerupai figur manusia bertangan pendek (Heekeren 1956a: 1-24; Soejono 1976: 254). Kendi-kendi tersebut ada yang berdasar bulat dan ada pula yang berdasar rata. jenis periuk dari Situs Melolo terdiri dari satu macam periuk, yaitu periuk bulat berleher (Suyati 1984: 36-61).

Gerabah-gerabah dari Situs Melolo sebagian ada yang berhias dan sebagian lagi polos. Hiasan kebanyakan terdapat pada kendi dan sebagian tempayan, sedangkan periuk pada umumnya polos. Pola hiasnya terdiri dari: pola garis, titik, belah ketupat, tumpal, serta pola lingkaran. Selain itu ada pula hiasan yang menggambarkan muka manusia. Hiasan-hiasan ini sebagian dikerjakan dengan teknik tekan dan sebagian lagi dengan teknik gores. Teknik upam juga dikenal untuk menghaluskan dan memperindah permukaan gerabah.

Berdasarkan konteksnya fungsi gerabah dari budaya-budaya tersebut terutama adalah untuk perlengkapan penguburan. Kemungkinan penggunaan gerabah untuk keperluan-keperluan yang lain belum dapat dikemukakan, selama belum ditemukannya gerabah Sa-huynh-Kalanay dalam konteks bukan kubur (Solheim 1965: 270-271).

Di beberapa situs lainnya juga ditemukan adanya bukti-bukti penggunaan gerabah sebagai perlengkapan penguburan, antara lain di Ban Prasat (Thailand) atau di Maitum dan gua Tabon (Filipina), dan juga di Attica (Yunani) serta beberapa situs arkeologi yang lain (Morris 1987: 17-26; Promanod 1991: 20-21; Fox 1970; Dizon 1993). Dari situs-situs tersebut diperoleh kenyataan bahwa gerabah juga ada yang digunakan sebagai bekal kubur dan ada pula yang dipakai sebagai wadah kubur.

Berdasarkan bukti-bukti arkeologi semacam itu, Hertz berkesimpulan bahwa dalam sistem penguburan tersebut, dikenal adanya tiga pemegang peran (*actors*) yaitu: mayat (*corps*), jiwa (*soul*), dan yang masih hidup (*survivors*) (Hertz 1960: 29). Antara ketiganya terdapat hubungan-hubungan timbal-balik yang saling dibutuhkan (Huntington & Metcalf 1979: 62). Orang yang masih hidup membutuhkan ketenangan dan keberhasilan dalam kehidupannya, yang bisa dipenuhi oleh jiwa orang yang sudah mati, sedangkan orang yang mati membutuhkan bekal bagi kehidupan di alam lain dan untuk upacara penguburan mayat diperlukan perlengkapan yang semuanya hanya dapat dipenuhi oleh orang yang hidup.

Dari uraian-uraian dan bukti-bukti yang dikemukakan di atas, dapat ditarik beberapa asumsi, kalau tidak boleh disebut sebagai kesimpulan sebagai berikut:

- a. Fungsi gerabah dalam penguburan prasejarah adalah sebagai perlengkapan upacara yang berkaitan dengan penguburan orang mati. Sebagai perlengkapan upacara penguburan orang mati ini, gerabah ada yang dipakai sebagai bekal kubur dan ada yang digunakan sebagai wadah kubur. Sebagai bekal kubur, gerabah ada yang berfungsi sebagai tempat sesaji yaitu sebagai wadah yang berisi saji-sajian, tetapi ada pula yang berfungsi sebagai harta benda orang yang mati untuk bekal dalam melanjutkan kehidupan di alam arwah. Gerabah sebagai wadah kubur, berfungsi sebagai wadah mayat orang yang mati, yang dimaksudkan sebagai tempat (rumah) arwah orang yang mati itu, agar tidak kembali lagi ke dunia.
- b. Dalam penguburan prasejarah, gerabah memegang peranan penting, karena merupakan salah satu dari empat unsur upacara untuk menyembah roh nenek moyang, yaitu sebagai alat atau perlengkapan upacara. Gerabah dianggap sebagai benda magis-religius, dan memiliki unsur 'mana' yang diperlukan dalam suatu upacara kematian yang dianggap sakral oleh masyarakat prasejarah. Peranan penting lainnya dari

gerabah dalam upacara penguburan prasejarah adalah, sebagai simbol status dari orang mati.

- c. Penguburan prasejarah dengan menggunakan gerabah sebagai perlengkapannya, ditemukan tersebar di beberapa tempat di dunia, khususnya beberapa tempat di Asia Tenggara. Dalam penguburan-penguburan prasejarah di beberapa tempat itu, gerabah ada yang digunakan sebagai bekal kubur dan ada pula yang dipakai sebagai wadah kubur. Penggunaan gerabah semacam itu banyak ditemukan di situs-situs prasejarah di Indonesia, sehingga Indonesia merupakan salah satu sumber data yang cukup penting untuk penelitian tentang fungsi dan peranan gerabah dalam penguburan prasejarah.

Daftar Pustaka

Aziz, Fadhila Arifin

1983 *Sebuah Analisis Tentang Bekal Kubur pada Situs Prasejarah Gilimanuk Khususnya Benda Perunggu*. Skripsi Universitas Indonesia, Jakarta.

1996 "Analisis Kubur Situs Plawangan", *Proceeding Analisis Hasil Penelitian Arkeologi I, Plawangan 1987, Jilid I*. Jakarta: Depdikbud.

Bray, Warwick & David Trump

1976 *Dictionary of Archaeology*. The Penguin Books, Middle Sex, England.

Childe, V.G.

1956 *Piecing Together The Past: The Interpretation of Archaeological Data*. London: Routledge and Kegan Fauj.

Dizon, Ensibic

1993 *Maquindenao Prehistory: Focus on the Archaeology of the Anthropomorphic Potteries at Pinol, Maitum, Scutr Uptobato, Mindanao, Philippines*. *National Museum Papers*, vol. 9. no. 1. Manila, Philipnes: National Museum of the Philippines.

Fox, Robert R.

1970 *The Tabon Caves*. Manila: National Museum.

Heekeren, Hendrik Robert van

1956a "The Urn Cemetery at Melolo, East Sumba (Indonesia)", *Berita Dinas Purbakala* 3, 2-24.

1956b "Notes on Proto Historic Urn Burial Site at Anyer Java", *Anthropes*, 56: 194-201.

Hertz, R.

1960 *Dead And The Right Hand*. Aberdeen, Cohen and West, (First Publish in French 1907).

Huntinc, R. and Metdel.P.

1979 *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Titual*. Cambride University Press.

Koentjaraningrat

1987 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial. Serie Pustaka Universitas*. Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.

1982 *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Martati, Dwi

1985 *Gerabah Prasejarah Plawangan, Skripsi Universitas Indonesia*, Jakarta.

Soejono, R.P.

1976 "Jaman Praserjarah di Indonesia", *Sejarah Nasional Indonesia I*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan .

1977 *Sistem-sistem Penguburan pada Akhir Masa Praserjarah di Bali*. Disertasi, Universitas Indonesia, Jakarta.

Solheim, W.S.

1965 "The Function of Pottery is Southeast Asia: From the Present to the Past", *Ceramics and Man*. Chicago: Aldine Publishing Company, 254-273.

1966 "Further Relationships of the Sa-Huynh-Kalanay Pottery Traditions", *Asian Perspectives*, VIII (2): 196-211.

1967 "Two Pottery Traditions of Late Times in Southeast Asia", *Historical, Archeological and Linguistic Studies on Southern China, SE Asia and Hong Kong Region*, F.S. Drake (ed), Hongkong: 15-22.

Sukendar, Haris

1981 "Laporan Penelitian Terjan dan Plawangan Jawa Tengah tahap I dan II". *Berita Penelitian Arkeologi*, No. 27. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta Departemen P & K.

1982 "Laporan Survei Pandeglang dan Ekskavasi Anyar Jawa Barat 1979", *Berita Penelitian Arkeologi* No. 27. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen P dan K.

Suyati, Tatik

1984 Gerabah Prasejarah Melolo, Sumba Timur. Sebuah Studi Analisis. Skripsi Universitas Indonesia, Jakarta.

