

GPB SUKA ARJAWA

NGABEN DI KREMATORIUM (Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

MELAKSANAKAN upacara ngaben di krematorium, sempat menimbulkan kontroversi di masyarakat. Artinya ada pihak yang melakukan penentangan, juga ada menyetujui. Akan tetapi, semakin hari semakin banyak yang melaksanakan upacara di tempat tersebut. Pada tahun 2016 ini, malah untuk melaksanakan kremasi itu, anggota keluarga duka harus rela mengantre. Lebih berkembang lagi dibanding masa awal-awalnya dekade sembilan puluhan, kini masyarakat sudah terbiasa menginapkan jenazah di rumah sakit. Bagaimanapun, fenomena ini memperlihatkan adanya persetujuan dari masyarakat terhadap cara ngaben seperti itu, sekaligus memperlihatkan adanya pergeseran orientasi masyarakat dalam melaksanakan upacara ngaben.

Dalam beberapa buku yang mengupas masalah upacara Hindu di Bali, ngaben sesungguhnya merupakan ritual yang sederhana, bahkan kalau didalami maknanya, amat sederhana. Ia bermakna sebagai pengembalian badan manusia menuju alam semesta. Unsur-unsur dalam badan manusia diidentikkan sama dengan apa yang ada di alam semesta ini. Dalam konteks kemanusiaan, cara itu dilakukan dengan membakarnya. Akan tetapi dalam konteks tertentu, upaya untuk melebur badan itu dapat dilakukan cukup dengan mantra saja, sebagai upaya simbolis. Karena itulah kemudian dalam upacara ngaben ada yang disebut mantra pralina. Inilah inti dari upacara ngaben. Di beberapa tempat di Bali, upacara ngaben ini tidak harus dilakukan dengan pembakaran jenazah.



NGABEN DI KREMATORIUM (Fenomena Perubahan Sosial di Bali)



NGABEN DI KREMATORIUM (Fenomena Perubahan Sosial di Bali)



NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

GPB SUKA ARJAWA



PUSTAKA EKSPRESI

Ngaben di Krematorium

Fenomena Perubahan Sosial di Bali

©GPB Suka Arjawa

Penerbit

PUSTAKA EKSPRESI

Jalan Diwang Daging No 54, Banjar Lodalang
Desa Kuku, Kecamatan Marga, Tabanan, Bali
82181

HP/WA : 081338722483

Email : pustaka_ekspresi@yahoo.com

Foto cover : Koleksi Keluarga Ibu Suci

Tata Letak : Agus Ryan

Cetakan pertama : Maret 2016

ISBN : 978-602-7610-67-5

KATA PENGANTAR

Melaksanakan upacara ngaben di krematorium, sempat menimbulkan kontroversi di masyarakat. Artinya ada pihak yang melakukan penentangan, juga ada menyetujui. Akan tetapi, semakin hari semakin banyak yang melaksanakan upacara di tempat tersebut. Tahun 2016 ini, malah untuk melaksanakan kremasi itu, anggota keluarga duka harus rela mengantre. Lebih berkembang lagi dibanding masa awal-awalnya dekade sembilan puluhan, kini masyarakat sudah terbiasa menginapkan jenazah di rumah sakit. Bagaimanapun, fenomena ini memperlihatkan adanya persetujuan dari masyarakat terhadap cara ngaben seperti itu, sekaligus memperlihatkan adanya pergeseran orientasi masyarakat dalam melaksanakan upacara ngaben.

Dalam beberapa buku yang mengupas masalah upacara Hindu di Bali, ngaben sesungguhnya merupakan ritual yang sederhana, bahkan kalau didalami maknanya, amat sederhana. Ia bermakna sebagai pengembalian badan manusia menuju alam semesta. Unsur-unsur dalam badan manusia diidentikkan sama dengan apa yang ada di alam semesta ini. Dalam konteks kemanusiaan, cara itu dilakukan dengan membakarnya. Akan tetapi dalam konteks tertentu, upaya untuk melebur badan itu dapat dilakukan cukup dengan mantra saja, sebagai upaya simbolis. Karena itulah kemudian dalam upacara ngaben ada yang disebut mantra pralina. Inilah inti dari upacara ngaben. Di hadapan Hyang Kuasa, Ida Sang Hyang Widhi, Tuhan Yang Maha Esa, bahasa apapun dan kalimat apapun yang diucapkan, pasti akan mendapat pemahaman dan pengakuan. Mantra adalah sebuah bahasa. Dan dalam tinjauan teori-teori sosiologi post-modern, berbagai simbol, juga dalam upacara agama, termasuk *banten* agama Hindu di Bali, dapat dipandang sebagai rangkaian kalimat. Bahasa merupakan rangkaian kalimat, dan kalimat tersusun dari simbol.

Masing-masing huruf adalah simbol dan simbol itu buatan manusia untuk mempermudah interaksi. Di beberapa tempat di Bali, upacara ngaben ini tidak harus dilakukan dengan pembakaran jenazah.

Seperti juga ritual yang lain, budayalah yang terlibat cukup dalam pada upacara ngaben ini sehingga menjadi berbiaya besar, menghabiskan waktu dan tenaga yang banyak, bahkan juga ruangan yang luas. Pada titik seperti ini, ngaben yang dilakukan di krematorium, terlihat tidak hanya memberikan alternatif akan tetapi juga memberi semacam pencerahan. Bahwa upacara ngaben tidak harus dilakukan dengan cara-cara yang memakan biaya, waktu, tenaga, dan ruang yang besar. Awal latar munculnya ngaben di krematorium adalah konflik sosial, tetapi kini, di jaman teknologi internet dengan youtube, facebook, WhatsApp, dan lain sebagainya itu, ngaben di krematorium, justru menjadi pilihan tersendiri, rasional, bebas dari ada atau tidaknya konflik. Alangkah indahnya jika kemudian masyarakat menjadi mengerti tentang berbagai makna simbolik dalam beragama dan memilih ritual sesuai dengan *desa, kala, patra*, sebuah kearifan lokal luar biasa makna dan semangatnya dari masyarakat Hindu, Bali.

Buku ini sesungguhnya bersumber dari disertasi saya yang ditulis antara tahun 2008 sampai tahun 2010. Sesungguhnya sudah lama dibandingkan tahun terbitnya tahun 2016 ini. Tetapi keinginan memberi sumbangan pengetahuan kepada masyarakat tentang upacara ini cukup tinggi sehingga akhirnya dapat diterbitkan, dengan mengedit di sana sini dan meringkasnya sampai setengah jumlah halaman disertasi. Sebagai sebuah karya ilmiah, sesungguhnya disertasi ini banyak kekurangan. Meski demikian, mungkin sebagai sebuah pengetahuan tetap berguna. Disertasi ini ditulis dibawah kondisi 'darurat' karena berbarengan dengan saat saya menulis proposal untuk mendirikan FISIP Universitas Udayana, lahirnya anak kedua sampai dengan melanjutkan pembangunan rumah. Di tengah-tengah itu, harus bolak-balik dua kali seminggu Denpasar-Surabaya untuk kuliah S3. Sungguh merupakan kerja marathon yang membikin napas 'ngos-ngosan'. Saya mengucapkan banyak terima kasih kepada Rektor Unud, Bapak Prof. Dr. dr. I Made Bakta, Sp. PD (KHOM) atas kesempatan untuk pembuatan proposal ini, sekaligus memberikan masukan tentang jumlah program studi yang dibuka di FISIP Unud.

Saya meminta maaf, apabila dalam buku ini ada kekurangan

baik dalam bidang kualitas isi maupun dalam hal ketidakutuhan mencantumkan buku rujukan. Beberapa buku tersebut ‘tertinggal dan hilang’ di berbagai perpustakaan di Surabaya, Yogyakarta, dan Denpasar sehingga melacaknya agak sulit. Sekali lagi saya minta maaf. Karena itu tentu buku ini sah untuk mendapat masukan. Demi menjaga nama keluarga yang melaksanakan upacara ngaben di krematorium, saya merahasiakan sebagian nama narasumber dengan memakaikan nama samaran atau menyingkat namanya dengan satu hurup saja. Tidak ada maksud apa-apa kecuali demi menjaga nama mereka yang mungkin diapresiasi lain oleh sidang pembaca.

Melalui forum ini, saya mengucapkan banyak terima kasih kepada para informan, narasumber, dan keluarga yang melaksanakan upacara ngaben di krematorium yang telah memberikan keterangan dan pengetahuan kepada saya sehingga penelitian dapat dilakukan dan akhirnya menghasilkan buku ini. Mohon maaf apabila ada kesalahan kepada para keluarga ini dalam mengutip nama maupun penyebutannya dalam buku ini. Saya memandang beliau-beliau, keluarga-keluarga tersebut merupakan pelopor, bahkan mempunyai keberanian dalam sebuah pembaruan ritual yang akan sangat berguna bagi masa depan masyarakat Hindu di Bali. Ngaben di krematorium malah memberikan sumbangan yang lebih besar karena memperlihatkan tidak ada kasta, golongan atau kelompok di Bali. Siapa pun boleh melaksanakan ritual pengabenan di tempat tersebut.

Dan akhirnya saya mengucapkan terima kasih kepada keluarga saya, istri I Gusti Agung Mas Rwa Jayantiari, SH., M.Kn, anak-anak I Gusti Ayu Agung Putri Indria Saraswati dan I Gusti Bagus Rama Raditya Mahardika. Kehadiran mereka menambah semangat saya dalam menulis buku dan mengembangkan pengetahuan sosial kepada masyarakat. Saya mempersembahkan karya ini kepada mereka. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada asisten rumah tangga saya, karena bagaimanapun kehadiran mereka mampu memberikan kesempatan bagi keluarga kami untuk lebih berkonsentrasi di bidang pendidikan. Mudah-mudahan buku ini bermanfaat. Terima kasih.

GPB Suka Arjawa

GLOSARI

Adat, sama dengan kebiasaan atau tata krama yang berlaku di satu wilayah

Atma, sama dengan roh, yaitu jiwa yang menghidupi setiap makhluk hidup.

Awig-awig, merupakan aturan tata tertib untuk masyarakat tradisional Bali

Bade, adalah tempat pengusungan jenazah menuju kuburan saat upacara ngaben.

Banjar, kumpulan keluarga yang menyatu di dalam satu wilayah yang berada di bawah desa pakraman. Banjar mirip dengan rukun tetangga.

Banten, adalah perlengkapan ritual bagi masyarakat Hindu Bali

Bhatara, sebutan untuk arwah dan atma dari pihak keluarga yang dipandang sudah mencapai sorga.

Bhuta yadnya, korban tulus ikhlas yang diperuntukkan kepada makhluk yang lebih rendah dari manusia, dalam arti makhluk tidak kelihatan.

Boga, makanan atau sajian untuk tamu-tamu dalam upacara adat

Bomo, topeng raksasa yang ada di belakang tempat pengusung jenazah menuju kuburan

Dadya, kumpulan keluarga berdasarkan keturunan laki-laki. Juga tempat persembahyangan keluarga berdasarkan ikatan darah laki-laki

Dewa Yadnya, korban tulus ikhlas yang diperuntukkan kepada Tuhan

Dadakan, bahasa daerah Bali yang artinya mendadak.

Griya, tempat tinggal dari pemimpin upacara atau pendeta

Internalisasi, peresapan makna realitas ke dalam kesadaran diri manusia

Khayangan Tiga, tempat persembahyangan umat Hindu Bali di tingkat Desa Pakraman yang terdiri dari Pura Puseh, Pura Desa dan Pura Dalem.

Kala, bisa disamakan dengan waktu atau keadaan

Kecik, kelompok dalam banjar pakraman yang mempunyai anggota relatif kecil

Kelihan, sebutan untuk pemimpin adat pada masyarakat Hindu Bali

Konvensional, sesuatu yang biasa dilakukan, belum ada pembaruan

Krematorium, merupakan tempat permanen untuk pembakaran jenazah

Krama, sama dengan warga. Krama desa, adalah warga desa.

Larung, pembuangan sesaji atau sisa dari upacara ke laut

Memukur, upacara lanjutan dari ngaben yang bermakna menghantar atma menuju alam Ketuhanan

Melanting, tempat persembahyangan yang didirikan di dekat pasar. Umumnya tempat sembahyang bagi pedagang.

Merajan, tempat persembahyangan keluarga

Nagabanda, simbolisasi mitologi ular yang besar membawa roh ke alam di sorga

Ngaben, Merupakan upacara untuk mengembalikan tubuh manusia menuju lima unsur di alam, yakni zat padat, cair, angin, api, dan ruang hampa.

Ngeluhurang, sebutan untuk meningkatkan posisi struktural bagi para atma atau jenazah yang sudah dikremasi/diablen

Ngeroras, upacara untuk membuang abu jenazah yang sudah dibakar ke laut. Makna yang sebenarnya adalah mengembalikan arwah menuju sorga.

Nyentana, konsep tradisional Bali yang menyebut pihak penganten laki-laki yang diambil dan berdiam diri pada lingkungan pihak perempuan.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Nyewu, upacara peringatan seribu hari meninggalnya seseorang dalam budaya Jawa

Parama Atma, konsepsi Hindu Bali tentang tempat berkumpulnya para atma di sorga.

Pasupati, secara sederhana bisa disebutkan sebagai peresmian terhadap kepemilikan warga. Peresmian ini dilakukan melalui persembahyangan, dengan Tuhan dipandang sebagai saksi.

Patra, adalah bentuk dari sesuatu benda

Pawongan, Merupakan bagian dari alam dimana merupakan tempat dari manusia beserta dengan norma dan etikanya.

Pedanda, sebutan lain untuk pendeta, yaitu pemimpin upacara dalam ritual Hindu Bali

Penyarikan, konsep tradisional Bali untuk sebutan sekretaris atau juru tulis.

Perarem, aturan tertulis yang berupa kesepakatan dalam rapat dari anggota Banjar

Pitara, sebutan yang sama untuk atma, pitra

Pitra Yadnya, adalah upacara korban suci untuk para leluhur.

Pralina, peleburan upaya untuk mengembalikan ke wilayah asal

Pura Dalem, tempat sembahyang umat Hindu Bali dengan manifestasi sebagai pelebur.

Pura Desa, tempat sembahyang umat Hindu Bali dengan manifestasi sebagai pencipta.

Pura Puseh, tempat sembahyang umat Hindu Bali kepada Tuhan dengan manifestasi sebagai pemerilaha.

Rna, merupakan konsep agama Hindu Bali tentang utang yang dimiliki manusia.

Rsi Yyadnya, merupakan upacara korban suci untuk para resi, pemimpin agama.

Sanggah, adalah tempat persembahyangan keluarga. Juga bisa tempat menaruh sesajian untuk ritual agama.

Sawo, bahasa halus untuk jenazah

Sebelan, adalah suasana hati yang sedang sedih akibat peristiwa yang menyedihkan

Sekehe, konsep tradisional Bali untuk menyebutkan perkumpulan.

Siwa, bisa mempunyai arti Dewa Pelebur, juga bisa bermakna pendeta yang dipandang sebagai guru.

Sisya, merupakan sebutan untuk warga yang berada dalam satu lingkup pengaruh pendeta sebagai pemimpin upacara.

Sosialisasi, upaya pengenalan kepada masyarakat

Sungsung, disembah. Pada umumnya untuk menyatakan persembahan kepada tempat sembahyang tertentu.

Tempekan, kelompok kerja masyarakat yang ada di banjar pakraman dengan anggota yang anggotanya relatif besar

Tirtha, adalah air suci yang dipercikkan setelah upacara.

Tri Hita Karana, Tiga hal yang mampu membuat masyarakat bahagia. Tri adalah tiga, hita kebahagiaan, karena adalah penyebab

Wadah, merupakan sebutan lain dari bade, yaitu tempat mengusung jenazah menuju kuburan saat upacara ngaben.

Yadnya, Adalah upacara korban bagi masyarakat Hindu Bali. Bisa juga diartikan dengan kerja yang dilakukan dengan tulus ikhlas.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Glosari	vi
I. Tradisi Daerah dan Geliat Perubahan Sosial di Bali	1
A. Tradisi di Bali	2
1. Adat dan Desa Adat	5
2. Banjar	13
3. Ritual Yadnya	20
4. Kasta	23
B. Perubahan Sosial	25
1. Ragam Faktor Perubahan	26
2. Rasionalisasi Pelaksanaan Ritual Keagamaan	37
3. Penyerdahanaan Lembaga Tradisional	42
4. Orientasi Kasta	50
C. Intisari	52
II. Ritual Ngaben dan Pembaruan yang Menghadapinya	54
A. Fenomena Ngaben di Bali	55
1. Asal usul Ngaben	60
2. Ritual dalam upacara Ngaben	68
3. Jenis ragam Ngaben	76
4. Aspek sosial upacara Ngaben	80
1. Kerjasama	81
2. Kepemilikan bersama	86
3. Kompetisi	89
4. Konflik	93

B. Konflik sebagai latar	94
1. Konflik fungsional	95
2. Otoritas dan Sumber Daya Manusia	99
C. Pembaruan Upacara Ngaben	106
D. Pelaksanaan Ngaben di Krematorium	114
1. Alat kremasi	116
2. Posisi adat	117
3. Tirtha	119
4. Transformasi peran	122
E. Intisari	126
III. Pertimbangan dan Alasan Menuju Pilihan Ngaben di Krematorium	135
A. Sosialisasi	137
1. Peran dan tokoh berpengaruh	143
2. Keterpisahan dengan daerah asal	147
3. Legitimasi sosial	160
B. Rasionalisasi	163
1. Konflik sosial	167
2. Keuntungan ekonomi	171
3. Otonomi Individu	175
C. Intisari	117
IV. Kearifan Tradisional dalam Modernisasi Ngaben Krematorium	180
A. Tradisi modern	181
B. Sikap sosial	189
C. Pendapat dan usulan	191
Daftar Pustaka	202
Index	208
Riwayat Penulis	210

I

TRADISI DAERAH DAN GELIAT PERUBAHAN SOSIAL DI BALI

A. Tradisi di Bali

Melihat perubahan pada masyarakat Hindu di Bali, harus dimulai dengan melihat pada keberadaan tradisi dan struktur sosial mereka. Tradisi, dalam pandangan Robert Bellah (1983) adalah pengulangan praktik sosial yang bisa ditelusuri secara historis. Dengan demikian, tradisi sosial masyarakat Bali, sangat terikat dengan praktik-praktik sosial yang sangat terkait dengan agama Hindu. Mayoritas masyarakat Bali, beragama Hindu. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah sosial Bali yang juga merupakan daerah taklukan Majapahit di abad pertengahan. Tetapi, bukan karena pengaruh Majapahit saja masyarakat Bali memeluk agama Hindu. Catatan sejarah memperlihatkan bahwa pengaruh Hindu telah masuk ke Bali sejak abad ke-9 dengan masuknya Rsi Markandeya.

Disamping memeluk agama Hindu, masyarakat Bali ada yang memeluk agama Islam, Kristen, dan Budha. Di Bali, masyarakat Islam tradisional menghuni daerah Pegayaman di Kabupaten Buleleng, Ujung Karangasem, Petang di Kabupaten Badung, dan Pemogan di Denpasar. Kampung ini mempunyai sejarah yang berkaitan dengan kerajaan-kerajaan tradisional di Bali, yang berprofesi sebagai tentara kerajaan di masa lalu. Sedangkan pemeluk agama Kristen tradisional, bisa ditemukan di daerah Dalung, Kabupaten Badung. Mereka adalah penduduk Bali yang pindah memeluk agama Kristen dan Katolik di awal abad ke-20 akibat pengaruh misionaris di Bali. Agama Budha dipeluk oleh masyarakat dari keturunan Tionghoa.

Dari seluruh masyarakat tersebut, masyarakat yang beragama Hindu menduduki kelompok dengan penganut paling banyak. Tahun

dijalankan tersebut. Adat, tidak hanya dijumpai di Bali saja, akan tetapi juga di daerah-daerah lain di Indonesia. Clifford Geertz menyebutkan bahwa disamping pengertian yang menekankan kepada unsur-unsur tradisional dan praktik kebiasaan yang berlangsung, adat juga mesti dimengerti sebagai jaringan kerjasama dari perilaku bermoral masyarakat dan penuntun tingkah laku dari apa yang dipandang sebagai kesopanan Geertz. Di Bali, adat mengandung pengertian seperti apa yang diungkapkan itu. Adat memperlihatkan jaringan kerjasama, praktik sosial yang berlangsung di masyarakat secara teratur, yang dalam satu bulan bisa berlangsung lebih dari sekali. Ini misalnya bisa dilihat di *banjar-banjar* atau desa-desa besar yang anggota masyarakatnya melaksanakan upacara agama.

Adat sebenarnya berasal dari bahasa Arab, yang telah lumrah dipakai oleh masyarakat Muslim-Melayu, yang kemudian dipakai dalam sistem kemasyarakatan di Bali dan masyarakat lain di Nusantara. Kalangan akademisi juga memakai kata ini dalam bentuk, misalnya hukum adat, meski juga banyak ada kekeliruan-kekeliruan dalam penerapannya. Beberapa teoritis kemudian menekankan pada penemuan-penemuan yang didapatkan dari sisi tradisi seperti misalnya, adat itu ternyata merupakan bentuk otonomi dan kerjasama dari masyarakat desa yang merupakan tipe ideal dari *dorpsrepubliek* (Geertz 1962).

Dalam pandangan Warren (1991), di Bali konsep 'adat' tersebut memberikan pengertian kepada beberapa hal sesuai dengan bahasa setempat, seperti *dresta*, *sima*, dan *tata krama* yang meliputi maksud seperti menjalankan kewajiban yang harus dijalankan oleh masyarakat, lembaga sosial, aturan-aturan yang telah sah serta hal-hal yang berbau peninggalan masa lalu yang kemudian berpengaruh kepada solidaritas lokal di *desa* dan *banjar*. Kata *dresta* merupakan padanan yang paling dekat dengan adat yang merupakan basis komunitas dimana mereka menjalankan tradisi ritual peninggalan masa lalu. Ini seperti pengendapan pengalaman agar bisa menahan diri tetapi mampu mendayakan kerja masyarakat (*tatakrama*), dimana aturan-aturan setempat (*awig-awig/sima*) diterapkan. Konsep-konsep seperti itu memberikan pengertian kepada hubungan sosial yang legal, bermoral dan hubungan keagamaan dimana semuanya

itu telah melekat dalam lembaga yang resmi. Disini adat tidak bisa diterjemahkan sebagai ‘sebuah temuan yang ada pada tradisi’ juga bukan sebagai ‘turunan praktik masa lalu yang dipakai saat ini’, akan tetapi sebuah kerangka kerja sosial yang amat kuat dan mempunyai makna, yang terlembagakan di seluruh Bali.

Ada pemahaman yang sedikit keliru tentang adat kebiasaan yang ada di Bali. Bahwa pola kerjasama dengan sistem gotong royong tersebut hanya dilakukan oleh umat Bali yang beragama Hindu saja. Akan tetapi Bali juga dihuni oleh masyarakat yang beragama di luar Hindu, seperti Budha, Islam, Kristen, dan Khatolik. Masyarakat yang beragama ini juga mempunyai adat yang mirip dengan apa yang diselenggarakan oleh umat Hindu. Umat muslim Bali yang ada di Pegayaman di Singaraja, misalnya juga melaksanakan adat, gotong royong dimana tata krama tersebut mempunyai pola yang hampir sama dengan umat Hindu. Demikian pula halnya dengan umat Kristen dan Katolik yang menjadi penduduk mayoritas di Dalung, Kabupaten Badung.

Komunitas tradisional masyarakat Bali, secara faktual bisa dibedakan menjadi dua, yakni desa adat dan *banjar* adat. Keterikatan sosial masyarakat Bali, terlihat pada dua wilayah tersebut, yang masing-masing mempunyai karakter tersendiri.

Memahami konsep kampung di Bali harus dimulai dengan memahami berbagai lembaga yang terkait dengannya seperti *sekeha*, yaitu perkumpulan atau organisasi yang dibentuk oleh sekelompok individu dan kolektivitas plural, *banjar*, *desa adat*, *awig-awig*, *pura*, *bale kulkul*, dan ritual agama.

Orang Bali Hindu, seperti yang dikatakan oleh Margaret Mead atau yang diteliti oleh Gregory Bateson, mengerjakan apapun dilakukan dengan berkelompok. Bahkan meskipun di dalam kelompok itu anggotanya tidak mempunyai keahlian dalam mengerjakan sesuatu, mereka akan tetap ikut di dalam kelompok (Warren, 1993:7). Banyaknya personal yang ikut terlibat itu, membuat suasana menjadi ramai. Keramaian ini yang kemudian oleh Clifford Geertz disebut dengan *bebek-bebekan* (mirip dengan suara bebek, ribut). Di tengah keramaian itu, bukan saja pekerjaannya menjadi ramai tetapi pembicaraan juga demikian.

1936, Miguel Cavorubbias mencatat lebih dari 90 persen masyarakat di Bali memeluk agama Hindu. Masyarakat inilah yang paling memengaruhi keberadaan sosial dan struktur sosial masyarakat Bali. Keberadaan sosial masyarakat Bali dikomposisikan oleh berbagai lembaga-lembaga yang melekat pada masyarakat, pelaksanaan ritual, dan hubungan sosial yang terjadi di antara mereka. Perubahan pada komposisi dan struktur dari lembaga tersebut serta perubahan pada praktik, baik dalam bentuk kelengkapan sarana ritual serta model interaksi sosial akan memperlihatkan bagaimana tingkat kualitas perubahan tersebut.

Masyarakat Bali dikenal sebagai masyarakat yang sangat kuat dengan ketundukannya kepada tradisi. Bellah (1983) menyebutkan masyarakat tradisional sangat sukar untuk mengkritisi tradisi yang telah dianutnya. Secara garis besar hal ini terlihat pada masyarakat Bali. Identitas tradisional dari masyarakat Bali itu bisa dilihat pada susunan kelembagaan yang melengkapi kehidupan sosial mereka sehari-hari, seperti desa adat, *Pura Khayangan Tiga*, *Desa Pakraman*, *banjar*, dan *kasta*. Di dalam dari lembaga-lembaga tersebut terdapat lembaga dan institusi lain yang mempunyai fungsi spesifik. Di antara lembaga tersebut adalah *sekehe*, yaitu kelompok fungsional yang dibentuk baik secara internal maupun melintasi batas-batas kelompok. *Awig-awig* adalah institusi hukum yang dimiliki oleh lembaga adat yang dalam praktiknya terlihat mempunyai pengaruh paling besar dalam praktik masyarakat sehari-hari.

Seremonial merupakan ciri dari setiap pelaksanaan agama. Setiap masyarakat mempunyai kebiasaan dan pakem-pakem tertentu dalam pelaksanaannya. Tetapi pelaksanaan ritual dan seremonial, mempunyai kemungkinan berubah dalam perjalanan waktu. Karena itu, melihat perubahan di Bali juga bisa dilihat dari perubahan pelaksanaan ritual-seremonial tersebut.

1. Adat dan Desa Adat

Di Indonesia, kata adat memberi pengertian kepada dua hal. Yang pertama adalah suatu kebiasaan yang telah dilaksanakan secara turun-temurun di wilayah tertentu. Kedua, adalah lembaga yang ada dan mengatur urusan tentang hukum-hukum kebiasaan yang harus

Kerumunan dan kerja kelompok dalam masyarakat Bali, sesungguhnya merupakan kesamaan antara kehidupan masyarakat pedesaan yang juga bisa dilihat di berbagai kampung-kampung di Asia. Desa adat yang ada di Bali, memperlihatkan bentuk yang lebih banyak bertanggung jawab pada ritual ketimbang dari pengelolaan administrasi. Liefrinck menyebutkan bahwa desa merupakan republik kecil yang memiliki hukum atau aturan budaya adatnya sendiri. Susunan pemerintahannya bersifat demokratis dan memiliki otonomi (Dharmayuda, 2001:2). Geertz menyebutkan bahwa tempat tinggal yang disebut desa tersebut, ada dijumpai komponen pusatnya, dimana tempat tinggal terkonsentrasi lebih banyak dibanding dengan sisi-sisi desa yang lain. Ada wilayah di dalam desa itu yang terkomposisi penduduk paling banyak. Inilah yang dalam pandangan para ilmuwan Belanda disebut dengan republik ketiga. Geertz menyebutkan bahwa desa itu bukan sekedar entitas yang mengelompok seperti di pusat tadi, tetapi tetap ada kelompok-kelompok lain yang lebih luas.

Apa yang dikatakan Geertz ini, sesungguhnya merupakan konsep dan pengertian dari desa adat. *Enklave-enklave* kecil yang ada di desa tersebut adalah *banjar*, yakni komunitas yang oleh Warren disebut dengan *hamlet*. Dalam sistematika pemukiman masyarakat di Jawa perkotaan, *hamlet* ini bisa disebut dengan rukun tetangga sedangkan desa itu adalah rukun warga. Desa adat di Bali, adalah pemukiman yang dikarakteristikan oleh *Khayangan Tiga*, yakni tempat persebahaingan umat Hindu yang diciptakan dan dikonsepsikan sejak abad ke-11 oleh Mpu Kuturan, seorang brahmana dan panglima perang (senapati) dari Kerajaan Airlangga, Jawa Timur. Mpu ini datang menuju Bali pada tahun 1039. Penduduk yang terikat di dalam kesatuan tempat persebahaingan *Khayangan tiga* tersebut, masuk ke dalam Desa Adat. *Pura Khayangan tiga* itu merupakan pengikat kohesivitas dari desa adat, dimana di tempat ini anggota masyarakat menyembah Tuhan dalam wujud tiga manifestasi yang dipercaya umat Hindu, yaitu Brahma sebagai pencipta, Wisnu sebagai pemelihara, dan Siwa sebagai pelebur.

Sejarah, keadaan alam, demografis serta kemampuan ekonomi komunitas akan sangat mempengaruhi seberapa besar wilayah dari desa adat tersebut. Di awal abad ke-20, kemampuan ekonomi

masyarakat Bali, tidak memungkinkan bagi setiap *banjar* untuk membangun tiga *pura* tempat sembahyang tersebut. Perekonomian masyarakat di Bali pada waktu itu bisa dilihat dari gambar-gambar yang ada di kartu pos masa lalu atau pada gambar-gambar yang ada pada buku *Island of Bali* dari Miguel Covarubbias yang terbit tahun 1936. Kemampuan konsumtif masyarakat tidak besar. Fenomena yang diperlihatkan oleh foto-foto masyarakat Bali di awal abad ke-20 itu, memberikan gambaran bahwa kemampuan daya beli masyarakat Bali tidak banyak dan inilah yang kemudian terlihat dalam konsepnya menjalankan agama.

Dalam beribadat, sesuai dengan konsep *Khayangan Tiga* itu, adalah memakai secara bersama-sama dalam melakukan persembahyangan atau tempat sembahyang. *Pura Khayangan Tiga* akan dibuat di satu tempat, dimana *banjar-banjar* lain akan ikut melakukan persembahyangan bersama di *pura* tersebut. Kumpulan *banjar-banjar* yang terikat dan menyembah Tuhan sesuai dengan konsep *Khayangan Tiga* di suatu tempat, inilah yang disebut dengan desa adat. Dengan demikian, desa adat tersebut terdiri dari kumpulan beberapa *banjar*, bisa dari tiga *banjar* atau bisa juga puluhan *banjar*.

Desa adat Bedha di Kabupaten Tabanan adalah salah satu contoh dari konsep kepemilikan bersama tempat sembahyang ini. Di desa ini berdiri satu kompleks *Pura Khayangan Tiga* dengan *disungsung* (disembah) oleh lebih dari 35 *banjar* adat yang ada di tiga kecamatan di Kabupaten Tabanan yakni Kecamatan Kediri, Tabanan, dan Kerambitan. Akan tetapi, seluruh *banjar* yang ikut menjadi anggota persembahyangan terhadap *Pura Khayangan Tiga* tersebut, membentuk kesatuan komunitas yang disebut dengan Desa Adat Bedha. Seluruh penduduk di *banjar-banjar* adat tersebut akan datang beramai-ramai sembahyang saat hari ritual berdirinya *Pura Khayangan tiga* tersebut. Pada saat inilah persembahyangan dilakukan. Karena begitu luas cakupannya, maka persembahyangan itu dilakukan secara bergiliran. Inilah yang membuat dan memberi inspirasi bagi begitu lamanya persembahyangan yang berlangsung dalam upacara-upacara keagamaan di Bali. Dilihat dari posisi geografisnya, *Banjar Bedha* terletak relatif di tengah-tengah dari komunitas Desa Adat Bedha.

Dalam konteks perkembangan jaman, pembaharuan dan

kemajuan perekonomian yang dicapai masyarakat Hindu Bali saat ini, mempunyai akibat yang beragam. Pemerintah Provinsi Bali telah memberikan bantuan keuangan kepada setiap desa adat di Bali. Pemberian bantuan ini bisa juga dikatakan mempunyai tujuan untuk membantu kelestarian budaya Bali di tengah laju pariwisata dan pengaruh asing. Negara ikut campur dalam membangun dan menata desa adat dengan tujuan agar adat dan budaya lestari. Tetapi peningkatan kemampuan perekonomian masyarakat kemudian membuat jumlah desa adat semakin banyak. Pemecahan desa adat yang sebelumnya melingkup banyak *banjar*, kini menjadi lebih kecil lagi. Banyak dari *banjar-banjar* adat yang sebelumnya bergabung ke dalam satu desa adat, kemudian pecah membentuk desa adat sendiri. Begitu *banjar* tersebut berhasil membangun *Pura Khayangan Tiga* maka status *banjar* tersebut akan meningkat menjadi desa adat. Pemerintah Provinsi Bali membuat kebijakan dengan memberi bantuan ratusan juta rupiah per tahun kepada setiap desa adat di Bali.

Dilihat dari sejarahnya, kampung di Bali bisa dibedakan menjadi dua, yakni kampung tua dan kampung yang baru. Kampung tua di Bali terletak di pegunungan tengah yang mempunyai bentuk administrasi berbeda. Pada wilayah yang disebut dengan Bali kuno tersebut, administrasi kampung dipimpin oleh penduduk yang sudah berumur tua. Ini mirip dengan republik aristokrasi. Desa-desa yang dimaksudkan dalam desa tua ini tidak mempunyai *banjar-banjar* seperti yang ada di Bali selatan. Sedangkan Desa di Bali selatan, merupakan kumpulan *banjar-banjar* yang menyembah satu pura, yaitu *Pura Khayangan Tiga*. Desa ini kemudian setelah masuknya pemerintah kolonial Belanda diubah adminstrasinya dengan sebutan *keperbekelan*, sementara desa adat masih tetap diakui (Swastawa Dharmayuda, 2001:2). Konsep *keperbekelan* sebenarnya mempunyai kemiripan dengan konsep dalam desa adat. Jika dalam desa adat, desa itu menguasai atas *Khayangan Tiga* dengan *banjar-banjar* adat sebagai subordinatnya. Sedangkan dalam *keperbekelan*, ia memegang urusan administrasi dengan *banjar* dinas sebagai subordinatnya. Undang-Undnag No. 5/1979 tentang Pemerintahan Desa menyebutkan desa dinas sebagai perangkat pemerintahan yang terendah dan langsung di bawah camat.

Michael Pichard, dalam *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya*

Pariwisata (2006) menyebutkan bahwa Di Bali, 'desa' tersebut tidak semata merupakan kesatuan sosio-politik ataupun teritorial meski menempati wilayah tertentu. Desa tersebut adalah perkumpulan keagamaan, mempersatukan semua penduduk yang terkait secara kolektif dengan tiga pura desa atau *Kahyangan Tiga*, yaitu *Pura Puseh* (tempat diadakannya upacara *dewa-dewa* pelindung dan leluhur-leluhur pendiri desa), *Pura Desa* (tempat rapat dewan desa yang terkait dengan ritual-ritual kesuburan), dan *Pura Dalem* (tempat pengaruh negatif arwah leluhur yang belum bersih dihilangkan dan dewa penguasa maut dipuja). Dengan demikian, masuknya krama atau warga pada sebuah desa lebih didasarkan pada keterkaitan vertikal dengan suatu jaringan pura daripada hubungan horizontal di antara sesama anggota komunitas (Pichard, 2006: 17). Covarubias (1973:58) menyebutkan bahwa desa di Bali adalah mandiri yang memiliki warganya sendiri, seperti sebuah republik kecil yang diperintah oleh dewan (*council*) perwakilan dari penduduk, dimana setiap orang mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Desa yang komplit tersebut mempunyai tiga pura yaitu pura *Desa*, *Puseh*, dan *Dalem*. Secara ekonomi dan politik, desa-desa tersebut mandiri antara satu dengan yang lainnya. Akan ada hubungan jika antara desa tersebut terjadi keributan atau yang berhubungan dengan darah.

Sejak tahun 2001, dengan keluarnya Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3 Th. 2001 (sebagaimana yang kemudian diubah menjadi Perda No 3 Tahun 2003) tentang *Desa Pakraman*, sebutan Desa Adat tersebut diubah menjadi *Desa Pakraman*. Dalam peraturan tersebut, yang dimaksudkan dengan *Desa Pakraman* adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Provinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan *Khayangan Tiga* atau *Kahyangan Desa* yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri. Sebutan *Pakraman* ini dipandang lebih pantas mengingat dalam sejarahnya, kata *pakraman* itu telah dipakai sejak adanya desa di Bali. Sejak abad ke-9, masyarakat Bali telah mengenal masyarakat desa yang disebut dengan *kraman*. Tempat atau wilayah dimana *kraman* tersebut berada disebut desa atau *desa pakraman* (Dharmayuda, 2001:1). Sebutan *desa pakraman* ini

dipakai untuk menggantikan kata adat yang asal-usulnya dipandang bukan dari kultur dan tradisional Bali yaitu dipandang berasal dari bahasa Arab.

Namun demikian, sebutan *pakraman* tersebut tidak mampu menggantikan keseluruhan fungsi kata adat untuk menyebutkan aturan kebiasaan tradisional yang melekat pada organisasi desa *pakraman* tersebut. Dengan demikian, desa *pakraman* hanyalah merupakan sebutan untuk organisasi yang memayungi warga di dalam satu wilayah beserta aturan tradisional beserta hak, kewajiban, dan wewenang yang dimilikinya. Sedangkan kata adat tetap dipakai untuk menyebutkan aturan tradisional yang mempunyai nilai historis. Kata adat itu sendiri telah menjadi bahasa nasional sehingga kata ini tetap dipakai dan disebutkan dalam peraturan daerah yang baru itu untuk menyebutkan kesatuan hukum kebiasaan yang berlaku dan mempunyai nilai sejarah.

Desa *pakraman* mempunyai wilayah tanggung jawab yang luas. Rentang pengaruh kekuasaan otonom ini tidak saja meliputi hubungan antara manusia dengan manusia (yang disebut dengan istilah *pawongan*) tetapi juga antara manusia dengan Tuhan (yang disebut dengan istilah *parahyangan*) dan antara manusia dengan lingkungan (yang disebut dengan *palemahan*). Wujud interaksi sosial ini sangat besar yang bisa menimbulkan tidak saja kerjasama tetapi juga persaingan dan konflik dari masing-masing hubungan tersebut. Persoalan adat dan agama yang muncul dari tiga dimensi hubungan itu menjadi tanggung jawab desa *pakraman* untuk menyelesaikannya. Pasal 6 ayat 'a' dari Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2001 menyebutkan bahwa Desa *Pakraman* mempunyai wewenang untuk menyelesaikan sengketa adat dan agama dalam lingkungan wilayahnya dengan tetap membina kerukunan dan toleransi antarkrama desa sesuai dengan *awig-awig* dan adat kebiasaan setempat.

Sebagai sebuah komunitas yang didasari oleh masyarakat yang beragama Hindu beserta nilai-nilai yang dijunjungnya, maka keberadaan desa *pakraman* sangat dipengaruhi oleh unsur agama Hindu. Dalam pembentukannya, desa *pakraman* mengambil konsepsi semesta Hindu, yaitu *Bhur*, *Bhwah*, *Swah* yang dalam terjemahannya di lapangan, terutama pada *Pura Khayangan Tiga*, diwujudkan dengan tempat yang

berkualifikasi nista, madya, utama. Demikian juga dengan konsepsi *Tri Hita Karana* yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan lingkungannya. Dalam pemerintahannya, pengaruh unsur tradisi (Bali) kelihatan karena juga meminta petunjuk-petunjuk kekuatan supranatural, seperti dikenal adanya istilah *nyanjan*. Kepemimpinannya mengambil konsepsi tetua yang dipandang sebagai guru. Karena itu sebutan bagi ketua adalah *Kelihan Desa Pakraman*, yang artinya pihak yang paling tua (Dharmayuda, 2001: 5).

Budaya Bali sangat dipengaruhi oleh Agama Hindu. Salah satu tugas dari desa *pakraman* adalah membina dan mengembangkan nilai-nilai budaya Bali dalam rangka memperkaya, melestarikan, dan mengembangkan kebudayaan nasional pada umumnya dan kebudayaan daerah pada khususnya berdasarkan "*paras-paros*", *sagilik-saguluk*, *salunglung sabayantaka* (musyawarah-mufakat) (ayat e pasal 5 Perda No. 3/2001). Dharmayuda menyebutkan bahwa hubungan sosial antara masyarakat Desa *Pakraman* diwujudkan dengan pedoman kekerabatan seperti kerukunan (saling asah, saling asuh, saling asih, *salunglung sabayantaka*), keselarasan (*sagilik saguluk*, *briuk sapanggul*), dan kepatutan (*paras-paros*, *ngawe sukaning won len*). Dengan melihat tugas dari desa *pakraman* seperti itu, maka wewenang yang menyangkut persoalan agama dan adat akan menjadi tanggung jawab adat untuk menyelesaikannya.

Desa Pakraman adalah wilayah otonomi yang dilandasi oleh agama Hindu. Istilah otonomi pada awalnya mempunyai arti sebagai wilayah yang mempunyai peraturan sendiri. Tetapi kemudian istilah ini berkembang menjadi mempunyai hak atau kewenangan atau kekuasaan untuk membuat peraturan sendiri (mempunyai badan legislatif sendiri). Kemudian istilah ini berkembang menjadi pemerintahan sendiri yang meliputi pengaturan atau perundang-undangan sendiri dan dalam batas-batas tertentu juga mempunyai pengadilan dan kepolisian sendiri (Dharmayuda, 2001:70). Desa adat sebagai desa otonomi, mempunyai karakteristik seperti itu. Desa adat mempunyai wilayah sendiri, penduduk sendiri, membuat peraturan yang disebut *awig-awig*, melaksanakan *awig-awig* tersebut, mempunyai polisi yang disebut dengan *pacalang* serta pengadilan

yang biasanya, jika tidak dilakukan oleh aparat adat, juga dilakukan dalam *paruman* (rapat) bersama. Dalam perda itu tugas dari Desa pakraman adalah :

- membuat *awig-awig*
- mengatur Krama Desa
- mengatur pengelolaan harta kekayaan desa,
- bersama-sama pemerinah melaksanakan pembangunan di segala bidang terutama di bidang keagamaan, kebudayaan, dan kemasyarakatan.
- Membina dan mengembangkan nilai-nilai budaya Bali dalam rangka memperkaya, melestarikan, dan mengembangkan kebudayaan nasional pada umumnya dan kebudayaan daerah pada khususnya berdasarkan *paras-paros, sagilik-saguluk, salunglung sabayantaka,*
- mengayomi krama desa.

Wewenang dari Desa *pakraman* adalah:

- Menyelesaikan sengketa adat dan agama dalam lingkungan wilayahnya dengan tetap membina kerukunan dan toleransi antarkrama desa sesuai dengan *awig-awig* dan adat kebiasaan setempat.
- Turut serta menentukan setiap keputusan dalam pelaksanaan pembangunan yang ada di wilayahnya terutama yang berkaitan dengan *Tri Hita Karana*
- melakukan perbuatan hukum di dalam maupun di luar Desa *Pakraman*.

Dalam pandangan Surpha, fungsi Desa Pakraman (Adat) itu adalah :

- Mengatur hubungan krama desa dengan *Kahyangan*
- Mengatur pelaksanaan *Panca Yadnya* agama Hindu dalam masyarakat.
- Mengatur penggunaan kuburan,
- Mengatur hubungan antara sesama kerama desa
- Mengurus tanah, sawah, dan barang-barang lainnya milik desa adat,
- Menetapkan sanksi-sanksi bagi pelanggaran terhadap hukum adat,

- Menjaga keamanan, ketertiban, dan kedamaian dalam masyarakat,
- Memberikan perlindungan hukum terhadap krama desa,
- Mengikat persatuan dan kesatuan antarsesama krama desa dengan cara gotong royong dalam bidang ekonomi, teknologi, kemasyarakatan, dan keagamaan,
- menunjang dan mensukseskan program pemerintah dalam memajukan desa, pendidikan dan perekonomian (Surpha, 2002: 70)

2. Banjar

Banjar pada hakekatnya bisa dikatakan sebagai bentuk *sekeha* yang lebih besar dari kelompok-kelompok seperti yang disebutkan tadi, seperti misalnya kelompok memburu bajing. Dalam *banjar*, aturan-aturan yang mengikat itu lebih tegas dan lebih banyak unsur yang dikenakannya. Aturan-aturan ini ditampung dalam *awig-awig*. *Banjar* merupakan kesatuan komunitas yang lebih kecil dari *desa adat*. *Banjar* ini berasal dari kata ‘jajar’, mirip dengan barisan atau jajaran yang mengacu kepada jajaran rumah yang dibangun dalam satu wilayah. Rumah-rumah di kampung-kampung di Bali, memang dibangun berdekatan dan berbaris, mirip dengan garis atau barisan. Ada yang menyebutkan bahwa usia *banjar* yang ada di Bali, telah diperkirakan mencapai 10 abad.

Banjar dibentuk untuk memenuhi kerjasama dalam melaksanakan ritual keagamaan dan terutama kematian. Dalam pandangan Geertz, seremonial keagamaan Hindu di Bali ini sangat rumit, dan memang demikian kenyataannya. Perwujudan seremonial dalam bentuk upakara yang memakai sarana *banten* (seperti yang terlihat dalam wujud anyaman bambu, rangkaian bunga dan sebagainya) tersebut merupakan sarana yang dapat berupa bahasa untuk mencapai simbolisasi Tuhan yang akan disembah oleh umat. Berbagai bentuk upakara tersebut sesungguhnya merupakan media atau alat dari umat manusia untuk membantunya dalam memahami wujud Tuhan. Keterbatasan kemampuan umat manusia itu, di masa Bali kuno, diwujudkan dengan cara membentuknya agar bisa dilihat oleh umat manusia. Dengan cara demikian akan memudahkan komunikasi, menambah keyakinan terhadap Tuhan yang menjadi sesembahannya.

Hal ini merupakan metode tradisional yang sampai saat ini masih dipakai dan dilaksanakan oleh umat Hindu di Bali. Pembuatan berbagai sarana inilah yang rumit dan kompleks sehingga mau tidak mau memerlukan keterlibatan orang banyak. Upacara keagamaan yang berlangsung di Pura atau upacara ritual kehidupan manusia, dan puncaknya saat upacara *ngaben*, memerlukan jenis upacara yang banyak. Konsekuensinya memerlukan keterlibatan banyak orang juga. Pembentukan *banjar*, salah satu latar belakangnya adalah untuk saling memenuhi kebutuhan pembuatan sarana upacara ini. Karena itulah kemudian muncul istilah *banjar suka-duka*. Konsep ini digunakan untuk kerjasama timbal balik antarkomunitas *banjar*, baik ketika melakukan ritual yang bersenang-senang seperti potong gigi, upacara kelahiran anak, pernikahan dan sejenisnya, maupun upacara yang mengandung unsur duka, seperti upacara kematian. Dengan demikian, tujuan pembentukan *banjar*, tidak berbeda dengan *sekeha* yang mempunyai tujuan tertentu secara kolektif. Pada *banjar-banjar* tertentu, mereka mempunyai pasar sendiri, kelompok musik, drama, dan mempunyai kumpulan olahraga.

Hugh Mabbett menyebutkan bahwa *banjar* tersebut merupakan bentuk organisasi yang sibuk yang mengurus banyak aspek kehidupan. Banyak hal yang mesti diurus oleh organisasi ini mulai dari masalah perkawinan, perceraian, menjadi penasihat bagi masyarakat, mengurus bangunan yang menjadi milik *banjar*, pasar, jalan sampai dengan urusan tempat permandian umum, upacara keagamaan, termasuk juga masalah hukum dan ketertiban (Mabbet, 2001:36).

Hubungan antara desa adat (pakraman) dengan *banjar* adat berbentuk subordinasi. Warren menyebutkan bahwa *banjar* itu dicirikan oleh wilayah populasi yang paling dekat dengan masyarakat. Desa adat merupakan organisasi penjaga segala tradisi dan keagamaan yang ada di Bali, dimana secara sosial pelaksanaan penjagaan terhadap tradisi tersebut akan terlihat pada *banjar-banjar* (Warren 1993:28). Jika desa adat melaksanakan kegiatan dalam rangka melestarikan tradisi tersebut, misalnya dalam upacara keagamaan, maka konsultasi akan dilakukan dengan *banjar-banjar* pendukung desa adat tersebut. Wujud konsultasi tersebut dilakukan oleh bendesa adat dengan kelihan *banjar* adat. *Banjar* merupakan representasi dari desa adat. Solidaritas

yang muncul pada tingkat *banjar* lebih banyak mempunyai akar pada kesadaran kultural dan sosial dibandingkan dengan kesadaran pada tingkat produktifitas, misalnya pada pertanian (Warren, 1993:28).

Picard menyebutkan bahwa komunitas sesungguhnya ada di *banjar*, yang merupakan suatu kesatuan sosial berdasarkan tempat tinggal yang tidak hanya memiliki otonomi yang luas terhadap desa, tetapi juga berwenang dalam hal hukum, pajak, dan ritual. *Banjar* terutama mengutus hal-hal yang berkait dengan kontrol sosial, ketertiban umum, dan jenis kerjasama antarwarga yang berkenaan dengan kepentingan umum dan kewajiban agama. *Banjar* khususnya berwenang untuk penguburan dan pembakaran mayat (Picard, 2006:17).

Di Bali bagian selatan, *banjar* mempunyai fungsi ritual, sosial dan administrasi masyarakat. *Banjar* mempunyai tugas dalam melaksanakan upacara ritual pada pura pemaksan dan yang paling utama adalah tentang upacara kematian sampai dengan *pengabenan*. *Banjar* juga menjadi saksi jika ada pernikahan dan menentukan tentang siapa yang berhak soal warisan termasuk juga mempunyai kekuasaan menentukan siapa yang seharusnya menempati tanah pekarangan. Karena begitu padatnya jalinan sosial dan padatnya solidaritas di dalam *banjar*, maka *banjar* menjadi fokus pada aktivitas sosial dan aktivitas ekonomi (Warren, 1993: 11). Dalam masyarakat Hindu Bali, *banjar* sering disebut dengan *banjar* suka duka. Artinya baik di dalam suka maupun duka harus bersama-sama. Salah satu yang menjadi simbol dari konsensus adalah kulkul. Suara kulkul (kentongan) ini adalah suara *banjar*.

Sebagai kesatuan komunitas yang langsung bersentuhan dengan masyarakat, *banjar* mempunyai power yang kuat. Fokus kekuatan dari pada desa adalah kuburan dan tempat persembahyangan yang disebut dengan *Khayangan Tiga*. Dalam hal upacara kematian, tanggung jawab utama dalam pelaksanaan ada pada *banjar*. Seseorang yang tidak menjadi anggota *banjar*, familinya tidak akan dibolehkan menggunakan kuburan. *Banjar* juga mempunyai patus sebagai simbol keterikatan antara satu dengan keluarga yang lain. Patus mencerminkan bantuan kepada sesama.

Keberadaan, bentuk dan karakter kampung-kampung yang ada

di Bali saat ini, tidak bisa dilepaskan dari apa yang terjadi di masa lalu. Bentuk tersebut tidak berbeda dengan teori infrastruktur dengan suprastruktur seperti yang diungkapkan Karl Marx. Infrastruktur masyarakat Hindu Bali di masa lalu ditandai oleh dua hal. Yang pertama adalah masyarakat berbasis pertanian sederhana. Kedua, adalah masyarakat agamis yang ketat menjalankan ritual agamanya. Dua hal inilah yang menjadi dasar karakteristik dari masyarakat Hindu Bali. Dengan basis pertanian yang masih sederhana dan tanah yang landai miring, mau tidak mau mereka harus melakukan kerja kelompok untuk menundukkan alam. Dari sinilah kemudian muncul berbagai macam kelompok yang di Bali disebut *sekehe*. Ada beragam kelompok seperti ini seperti *sekehe manyi* (kelompok untuk menuai padi), *sekehe semal* (berburu bajing), *sekehe nandur* (menanam padi) dan yang paling fenomenal dan terkenal adalah *sekehe subak* (irigasi air). Sebagian besar kelompok-kelompok itu beranggotakan dari satu *banjar*. Tetapi *subak* mempunyai anggota melintasi *banjar*. Kelompok-kelompok ini mempunyai otonomi sendiri dalam menentukan aktifitasnya.

Disamping kelompok profesional, ada kelompok yang melandaskan diri pada keturunan laki-laki. Inilah yang disebut dengan *soroh* atau *dadia*. Dan kelompok yang memuja tempat persembahyangan tertentu disebut dengan *pemaksan*. Begitu banyaknya kelompok-kelompok tersebut, Geertz menyebutnya sebagai *pluralistic collectivism*. Eksistensi kelompok ini tidak begitu terstruktur dan hubungan antara satu dengan yang lainnya juga tidak ada garis kerja sama.

Secara sosial, masyarakat yang masih berkelompok dalam memenuhi kebutuhan hidupnya bisa dikatakan sebagai masyarakat yang masih dalam konteks tradisional. Pemenuhan kebutuhan hidup akan lebih mudah dilakukan dengan cara-cara kelompok karena alat-alat untuk pemenuhan tersebut masih sangat sederhana. Keberadaan berbagai kelompok yang ada pada masyarakat Bali itu, dengan demikian bisa dikatakan sebagai upaya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, bahkan yang paling dasar, dan *sekehe semal* misalnya adalah upaya untuk memenuhi kebutuhan hidup agar buah kelapa tidak banyak digerogeti bajing. *Sekehe manyi* misalnya merupakan upaya untuk mencari dan memetik padi di sawah. Sedangkan *sekehe*

semal adalah untuk memberantas hama bajing yang merusak hasil tanaman kelapa penduduk. Bali, disamping Sulawesi, merupakan penghasil kelapa paling besar di Indonesia. Keberadaan *dadia* ataupun *soroh*, termasuk *pemaksan* merupakan kebutuhan eksistensi yang berhubungan dengan kebutuhan untuk menjalankan ibadah agama. *Dadia* mempunyai satu tempat persembahyangan, *soroh* mempunyai pusat persembahyangan bersama di Pura Besakih dan *pemaksaan* juga tempat persembahyangan. *Subak* sangat jelas dibangun untuk mempertahankan dan melindungi kebutuhan primer, yaitu melancarkan air untuk produksi padi. Nilai dari pembentukan kelompok-kelompok ini akan terlihat dari apa yang menjadi keluaran dari grup tersebut (Warren, 1993:9). Dalam keadaan konflik yang muncul yang melibatkan anggota kelompok, maka kolektivitas kelompok bisa bergerak untuk melakukan pembelaan.

Terbentuknya *banjar* atau *sekehe* juga dilengkapi dengan aturan yang harus ditaati oleh para anggotanya dan para anggota ini juga wajib mempertahankan aturan-aturan tersebut. Aturan inilah yang disebut dengan *awig-awig*. Boleh dikatakan bahwa *banjar* dan *sekehe* tersebut dibatasi oleh *awig-awig*. Ia berasal dari kata daerah, *weg* yang artinya rusak. Dengan ditambah vokal 'a' menjadi 'aweg' diartikan sebagai tidak rusak. *Aweg* inilah yang kemudian berkembang menjadi *awig-awig*, yang artinya tidak rusak. Tata kampung diharapkan tidak rusak karena telah ada *awig-awig* ini.

Awig-awig ini memuat tentang berbagai kewajiban dan aturan yang harus dipatuhi oleh anggota *banjar*. Isi yang terkandung di dalam *awig-awig* itu, tidak dibolehkan bertentangan dengan *awig-awig* yang mengatur desa adat, sebagai sebuah 'induk' dari *banjar* adat. Akan tetapi, dalam beberapa hal, terutama di Bali bagian selatan, *awig-awig banjar* tersebut diperkenankan berkembang sesuai dengan perkembangan jaman. *Awig-awig* di Bali bisa digolongkan menjadi dua, yakni yang tidak tertulis dan yang tertulis. *Awig-awig* tidak tertulis ini cukup banyak dipakai, terutama bagi *banjar-banjar* yang ada jauh dari kota. Akan tetapi di desa-desa tertentu, *awig-awig* ini telah ada yang ditulis dan menggunakan huruf Bali dan kemudian disakralkan. Upaya penyakralan ini mempunyai tujuan agar aturan tersebut dipatuhi oleh seluruh anggota *banjar*. Karena itu, sebelum *awig-awig* itu diterapkan

aturannya kepada masyarakat, akan ada upacara pasupati yang diselenggarakan di pura tempat persembahyangan *banjar* dan harus diikuti oleh seluruh warga *banjar*.

Awig-awig tertulis yang dipakai oleh masyarakat *banjar* di Bali, Hindu, banyak yang berhubungan dengan *awig-awig* yang pernah ada di jaman kerajaan di masa lalu. Karena masih ada kelihatan unsur campur tangan antara pemerintah (raja) dengan aturan *awig-awig* tersebut, memperlihatkan bahwa hal ini sesuai dengan ungkapan *desa mawa cara, negara mawa tata*, yang artinya kebiasaan-kebiasaan itu ada di desa tetapi pemerintah yang kemudian membuat aturan hukumnya (berdasarkan tata cara yang dipakai oleh masyarakat setempat). Jadi, bisa dikatakan hukum-hukum kebiasaan yang diterapkan oleh pemerintah, diadaptasi dari kebiasaan-kebiasaan yang ada di desa. Kesan yang muncul adalah otonomi yang ada di desa masih sebatas kebiasaan-kebiasaan tersebut.

Bahaya dari penerapan dan orientasi *awig-awig* ke masa lalu, adalah kekakuan dari *awig-awig* itu sendiri. Salah satu dari bahaya itu adalah hukuman *kasepe kang* yang diterapkan di *banjar* terhadap ia yang melanggar aturan *awig-awig*. Di beberapa *banjar* yang ada di Bali, saat ini masih dijumpai adanya ketentuan tentang *kasepe kang*. *Kasepe kang* adalah jenis hukuman yang tidak membolehkan siapa pun anggota *banjar* (komunitas) untuk berbicara dengan ia yang dipandang melakukan pelanggaran terhadap *awig-awig*. Ketentuan ini dijalankan dengan alasan untuk melestarikan masa lalu.

Sanksi yang muncul sebagai akibat dari pelanggaran yang dilakukan oleh anggota, esensinya bukan karena aturan yang terlihat di dalam *awig-awig* tersebut, tetapi lebih kepada tanggung jawab sosial dan bahkan kepada Tuhan, dengan tujuan untuk mempertahankan keharmonisan dari *banjar*.

Kekakuan *awig-awig* tersebut, masih dirasakan hingga sekarang. Dalam satu kasus yang terjadi di *Banjar* Pengembangan, Desa Pejeng Kangin, Gianyar warga bersitegang dengan keluarga yang mempunyai kematian. Warga ini hendak melakukan upacara *pengabenan* di Krematorium Mumbul berdasarkan kepercayaan Hindu yang dianutnya. Keyakinan ini menyebutkan bahwa yang paling penting dalam upacara kematian adalah doa dari keluarga. Disamping keyakinan

tersebut, pihak keluarga mengungkapkan bahwa tujuan mereka melakukan upacara dengan krematorium itu adalah demi mengirit biaya. Akan tetapi, warga *Banjar* Pengembangan tidak menyetujui cara demikian dilakukan dan kemudian memaksa menurunkan jenazah yang telah masuk menuju ambulans. Oleh warga, jenazah tersebut dipaksa untuk dikuburkan di kuburan setempat berdasarkan *awig-awig banjar* setempat. Ketika kemudian penguburan tetap dilakukan dengan keyakinan anggota keluarga, warga desa menjadi marah dan melempari rumah korban (Bali Post, 14 September 2009, hal. 5).

Peristiwa di atas memperlihatkan bagaimana *awig-awig* tersebut masih terkesan terlalu ingin mempertahankan apa yang telah dilaksanakan dan dipraktikkan di masa lalu tanpa melihat adanya hak asasi manusia. *Awig-awig*, dengan demikian justru tidak mampu menjaga keharmonisan *banjar* tetapi malah memberikan kesempatan untuk munculnya konflik.

Dalam beberapa kunjungan yang dilakukan oleh kepala bagian hukum, Pemda Klungkung, mengatakan bahwa *awig-awig* desa adat di wilayah tersebut masih ada yang melanggar aturan hak asasi manusia. Dicontohkan misalnya tentang dilarangnya dikubur secara normal bagi orang yang meninggal karena kecelakaan (Bali Post, 12 September 2009, hal 4). Masuknya ungkapan *desa, kala, patra* memungkinkan *awig-awig* yang dibuat oleh desa-desa di Bali, bisa melakukan perubahan sesuai dengan keadaan ruang dan waktu.

Masyarakat *banjar* membuat aturan yang berupa denda terhadap pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan terhadap ketentuan yang ada di dalam *awig-awig*. Hampir seluruh *awig-awig* mencantumkan denda jika kedapatan anggota *banjar* itu melakukan pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan yang tertulis di dalam *awig-awig*. Ketidakhadiran dalam rapat atau gotong royong bahkan kelambatan waktu kehadiran akan berpotensi diganjar dengan denda dalam bentuk uang. Jumlah denda yang dijatuhkan mungkin terasa ringan, tetapi perasaan sanksi yang dilakukan oleh otoritas *banjar* akan mempunyai dampak rasa malu kepada pihak yang melanggar aturan.

Satu identitas lain dari *banjar* adalah keberadaan *kulkul*. *Kulkul* merupakan sarana yang akan dipakai sebagai patokan waktu untuk kehadiran. Pukulan kentongan ini dipakai sebagai tanda bahwa

kegiatan telah dimulai.

3. Ritual Yadnya

Masyarakat Hindu Bali dikenal sebagai masyarakat yang sangat seremonik karena hampir setiap hari kehidupannya dihiasi dengan seremonial. Masyarakat Hindu Bali mengenal banyak ragam upacara. Struktur upacara Hindu Bali itu beragam. Dalam konteks agama, upacara tersebut disebut dengan *yadnya*. Ada lima *yadnya* yang harus dilaksanakan yang disebut dengan *Panca Yadnya*. Kelima *Yadnya* tersebut adalah *Dewa Yadnya*, yakni upacara korban suci yang dipersembahkan kepada Dewa atau Tuhan Yang maha Esa, *Rsi Yadnya*, yakni upacara yang dipersembahkan untuk para Rsi. *Pitra Yadnya* adalah upacara yang dipersembahkan kepada leluhur. *Manusa Yadnya* adalah upacara yang dipersembahkan kepada sesama manusia, dan *Bhuta Yadnya* yakni upacara yang dipersembahkan kepada *bhuta kala*, atau makhluk yang dalam pandangan manusia berada di bawah tingkat kehidupan manusia.

Seluruh pelaksanaan upacara keagamaan Hindu yang berlangsung di Bali, bisa dikembalikan menuju kepada lima *yadnya* tadi. Dalam kehidupan sosial masyarakat Hindu Bali, baik dalam konteks individual maupun kelompok, kehidupan upacara keagamaan itu juga bersumber dari *Panca Yadnya*. *Panca Yadnya* utuh tidak termuat di dalam *Bhagawat Gita*, kitab suci umat Hindu. Karena itu, segenap pelaksanaan ritual upacara itu sebenarnya bisa disebut sebagai kebudayaan. Hasil dari kreasi umat Hindu di Bali yang dipakai secara turun-temurun.

Manusa Yadnya. Upacara ini ditujukan kepada manusia. Bentuk upacara ini adalah mulai dari lahir sampai dengan menikah. Pada masyarakat Hindu Bali, upacara yang dirayakan secara besar-besaran adalah tiga bulanan, enam bulanan (otonan), potong gigi, dan menikah. Pada kelompok masyarakat tertentu, upacara tersebut berkembang lagi karena ada upacara menuju dewasa (akil balik).

Upacara *Rsi Yadnya*, yang merupakan upacara untuk para resi, jarang dirayakan oleh seluruh umat, kecuali untuk mereka yang berperan sebagai pendeta. *Dewa Yadnya*, yakni upacara korban suci untuk Tuhan. Ini dilaksanakan di setiap pura yang menjadi milik pribadi maupun kolektif. Ini berjumlah cukup banyak. Di lingkungan keluarga,

masyarakat Hindu Bali mempunyai tempat sembahyang yang disebut *sanggah*. Pada keluarga jauh, mempunyai lagi tempat sembahyang yang disebut *dadya*. Di tingkat *banjar* ada lagi bermacam-macam tempat sembahyang, seperti *melanting*, *penyarikan*, dan sebagainya. Di tingkat desa, mempunyai tempat sembahyang yang disebut *Khayangan Tiga*. Di tingkat asal usul ada lagi tempat sembahyang yang disebut kawitan. Dan pada tingkat kolektif Hindu Bali, mempunyai tempat sembahyang Pura Besakih.

Begitu banyaknya tempat sembahyang yang dimiliki oleh umat Hindu di Bali, terkadang muncul dalam satu satuan waktu, misalnya dalam satu bulan bisa melaksanakan dua upacara atau satu minggu dua upacara malah dalam satu hari harus ada tiga upacara. Perhitungan untuk melaksanakan upacara dalam tradisi Hindu di Bali adalah berdasarkan perhitungan enam bulanan berdasarkan kalender Bali yang memandang satu bulan sama dengan 35 hari.

Upacara *Dewa Yadnya* tidak saja diselenggarakan dalam bentuk upacara di rumah tangga, keluarga besar, wilayah *banjar*, wilayah desa, kabupaten, dan provinsi, tetapi juga dikenal upacara *Dewa Yadnya* dalam bentuk upacara bersama Hindu, yaitu hari raya. Ada cukup banyak hari raya dalam bentuk *Dewa Yadnya* pada masyarakat Hindu, yaitu Hari Raya Galungan, Kuningan, Saraswati, dan Pagerwesi. Seluruh upacara ini berlangsung enam bulan sekali.

Upacara *Bhuta Yadnya* merupakan upacara yang diselenggarakan untuk *Bhuta Kala* atau makhluk yang lebih rendah dari derajat manusia, yang dipandang sebagai pengganggu manusia. Karena itu sesungguhnya, dalam setiap upacara agama Hindu di Bali, juga diselenggarakan upacara *Bhuta Yadnya*. Akan tetapi, upacara *Bhuta Yadnya* yang paling besar dilakukan oleh umat Hindu di Bali adalah hari *pengrupukan*, sehari sebelum Hari Raya Nyepi, yakni tahun baru Saka. Upacara ini sebelumnya dilakukan dengan upacara pecaruan besar-besaran di berbagai tempat di Bali, mulai dari wilayah yang paling bawah, yaitu pada tingkat rumah tangga.

Masyarakat Hindu Bali juga mengenal *rerahinan*, yang jatuh setiap lima hari sekali. Biasanya dalam hal seperti ini, setiap lima hari sekali ada upacara kecil yang dilakukan di pekarangan rumah tangga.

Tetapi untuk melihat kompleksitas dari seremonial tersebut,

upacara *ngaben* merupakan pelaksanaan serimonial yang paling komplit. Pada perayaan upacara ini, gotong royong, pengorbanan, penghormatan kepada leluhur, pengerahan massa, jumlah ragam upacara, adalah paling komplit.

Ritual pembakaran jenazah rupanya masih belum dikenalkan di Bali sampai dengan masuknya Majapahit abad ke-13 (Covarrubias). Tetapi kepercayaan Bali telah percaya bahwa siklus kehidupan manusia itu abadi dan percaya ada kehidupan lain setelah mati (Covarrubias, 1973:360). Dalam pandangan kosmologi Hindu Bali, badan manusia itu hanya merupakan mikrokosmos dari alam semesta (Eiseman, Jr. 1988:116). *Ngaben* adalah upacara untuk mengembalikan badan manusia menuju alam semesta.

Dalam kepercayaan masyarakat Hindu Bali, upacara *ngaben* merupakan pelaksanaan pembayaran utang kepada leluhur. Dalam tradisi Hindu di Bali, dikenal adanya tiga utang yang disebut dengan *Tri Rna*. Ketiga *Rna* tersebut adalah *Dewa Rna*, *Pitra Rna*, dan *Rsi Rna*. *Dewa Rna* merupakan upacara yang dilakukan untuk membayar utang kepada Sang Hyang Widhi atau Tuhan Yang Maha Esa, *Pitra Rna* adalah upacara pembayaran utang yang ditujukan kepada leluhur, sedangkan *Rsi Rna* merupakan pembayaran utang kepada para resi, yang dipandang menjadi pelaksana upacara dan memahami tentang ajaran-ajaran agama. Upaya pembayaran utang itu dilaksanakan, tidak lain karena pada dasarnya masyarakat Hindu memandang pihak-pihak itulah yang memberi bimbingan dan kekuatan di dalam dunia kehidupan (Swastika, 2005:36). Ajaran *Tri Rna* tersebut merupakan salah satu ajaran kesusilaan dalam Agama Hindu yang pada pokoknya menanamkan rasa tahu berterima kasih dan balas budi terhadap kebaikan dan jasa siapa pun juga (Soeka, 1989: 11). *Ngaben*, adalah bagian dari *Pitra Rna* tersebut.

Baik konsepsi *yadnya* yang bermakna pengorbanan maupun konsep *Rna* yang bermakna pembayaran utang, bisa diterjemahkan sebagai upaya penghormatan kepada obyek-obyek yang dimaksudkan di dalam konsepsi tersebut. Upacara *ngaben* merupakan satu tahapan untuk menuju upacara *Pitra Yadnya*.

Rna adalah konsep tentang penghormatan yang dalam pelaksanaannya terlihat pada konsepsi *yadnya*. Karena itu konsep *Pitra*

Rna tersebut dilaksanakan dalam bentuk *Pitra Yadnya*. Sesungguhnya kalau dikaitkan antara konsep penghormatan pada *Rna* dengan perwujudan sosial dan pelaksanaan tersebut dalam konsep *yadnya*, tidak ada keterpaduan antara kuantitas *Rna* dengan kuantitas yang terdapat pada *yadnya*. Ada dua bagian *yadnya* yang tidak terdapat di dalam *Rna*, yaitu utang pada obyek *Bhuta* dan Manusia. Dalam konsepsi *Panca Yadnya* ada yang disebut *Manusia Yadnya* dan *Bhuta Yadnya*, hal mana yang tidak terdapat pada *Rna*. Hal ini barangkali bisa ditelusuri pada naskah-naskah kuno yang membuat tentang ulasan tersebut. Sampai saat ini, masih belum ada cendekiawan maupun pendeta Hindu yang mampu menjelaskan mengapa perbedaan tersebut terjadi.

Yadnya disebutkan juga sebagai bentuk pengorbanan suci. Harus dilihat bahwa pengorbanan yang dimaksud itu adalah berupa upaya, usaha, dan tindakan yang dilakukan oleh umat manusia untuk menghormati obyek yang dimaksud di dalam *yadnya* tersebut. Pemahaman tentang *Pitra Yadnya* ini dalam praktik bermacam-macam. Yang paling umum dalam pemahaman sosial masyarakat Hindu Bali, bahwa *Pitra Yadnya* itu diwujudkan dengan melaksanakan upacara untuk menghormati leluhurnya agar sampai kepada asal mula penciptanya yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Untuk mencapai tujuan tersebut, diperlukan tahapan-tahapan tertentu yang mempunyai proses cukup panjang dan dalam pemahaman umat Hindu di Bali berlangsung sangat rumit, memerlukan waktu yang secara akumulatif banyak dan juga melibatkan banyak orang. Hal inilah yang kini mendapat tantangan dari masyarakat, terutama yang mengadakan upacara *pengabenan* di krematorium.

Dengan pemahaman bahwa untuk membawa manusia tersebut ke hadapan Tuhan harus melalui upacara *ngaben*, maka peristiwa ini pasti dilakukan oleh umat Hindu Bali.

4. Kasta

Kaum ningrat Hindu Bali dibedakan menjadi tiga macam, yaitu Brahmana, Kesatria, Wesya. Brahmana datang dari mulut, Satria dari tangan, dan Wesya dari kaki. (Covarrubias, 1973:53). Satria itu digelar dengan Ratu, Anak Agung, Cokorda, dst. (Covarrubias, 1973:56). Di

lingkungan luar ini disebut dengan *jaba*. Tetapi dalam pandangan Eiseman Jr, bahwa kasta ini merupakan turunan dari ide yang ada dalam ajaran *Rig-Weda* yakni Brahmana adalah mulut, kedua tangannya adalah Ksatriya. Pikirannya menjadi Wesya dan Sudra adalah kakinya (Eiseman, Jr., 1988: 27).

Sistem kasta Hindu yang ditemukan di Bali sekarang, dicangkokkan dari pengaruh Majapahit. Mabbett menyebutkan bahwa kemungkinan besar kasta tersebut diperkenalkan ke Bali enam abad yang lalu (pada jaman Majapahit). Pada waktu ini datang pengungsi dari Jawa yang jumlah ribuan dengan atribut kasta-kasta dalam Hindu (Mabbet, 2001:44). Eiseman Jr. juga menyebutkan bahwa ketika Majapahit mempengaruhi Bali pada abad ke-14, masyarakat Hindu Majapahit membawa pengaruh kasta ke Bali (Eiseman, 1988:32)

Tetapi masyarakat asli Bali telah mempunyai cara hidupnya sendiri di dalam suasana aristokrat yang memadukan antara pemerintahan dan model kerajaan. Masyarakat asli Bali yang tinggal di pegunungan tidak mengakui kasta yang ada dalam Hindu tersebut. Masyarakat ini tidak mendapat pengaruh dari pemerintahan Hindu-Jawa Majapahit. Mereka hidup di pegunungan dengan mempertahankan kebiasaan lamanya yang menggolongkan masyarakat berdasarkan fungsinya yaitu, *pasek* dan *bendesa*. Keduanya ini mempunyai fungsi sebagai petinggi dari institusi lama yaitu pura dan balai pertemuan (pemerintahan), yang kalau disimbolkan menjadi “kanan” dan “kiri”. Kelas yang lain adalah “*pande*”, para pekerja pande besi yang membuat keris, sebagai pusaka keluarga. Mereka juga dihormati.

Orang-orang Bali asli ini yang dipandang sebagai orang jajahan, kemudian menyesuaikan pengelompokan tersebut dengan kaum bangsawan baru, ke dalam kasta yang lebih luas lagi. Berbagai perkawinan kemudian membuat sistem kasta ini menjelimit bahkan oleh orang Bali sendiri. Kasta yang dimiliki oleh orang Bali asli ini kemudian tetap menjadi sub-divisi dari kasta keempat Hindu, yaitu Sudra yang menduduki sebagian besar penduduk Bali (Cavorrubias, 1973: 53)

Pembagian sistem ini kemudian membawa keuntungan bagi tiga kasta di atas karena mempunyai hubungan dengan pemerintahan jaman Belanda. Awal abad ke-20 ketika Belanda berhasil menguasai

Bali, pemerintah daerah di Bali dibagi menjadi delapan daerah swapraja yang sekarang disebut dengan kabupaten (daerah tingkat II). Kedelapan daerah tersebut mempunyai asal-usul dengan Kerajaan Klungkung, pusat dari raja-raja di Bali masa lalu. Dalam sejarahnya, kedelapan daerah ini mengakui tunduk dengan Klungkung sebagai penguasa Bali karena daerah-daerah tersebut dikuasai oleh para patih dari Kerajaan Waturenggong, cikal bakal kerajaan Klungkung. Kedelapan daerah ini diperintah oleh anak buah Kerajaan Klungkung yang berasal dari golongan ningrat. Belanda kemudian memakai keturunan dari kerajaan ini untuk memerintah delapan daerah swapraja di Bali demi memudahkan mobilisasi penduduk dan membuat kebijaksanaan politik. Dengan cara seperti ini, pemerintah kolonial Belanda mudah menerapkan tata tertib dan aturan hukumnya, semisal dalam hal menanam tanaman tertentu (tanam paksa).

Dengan demikian, penggolongan masyarakat yang disebut dengan kasta tersebut semakin kuat karena mendapat dua legitimasi. Legitimasi, seperti yang dikatakan oleh Peter L. Berger (Berger, 1991: 30) adalah sarana yang paling ampuh untuk mensosialisasi dan ampuh untuk meneruskan tradisi menuju generasi berikut. Legitimasi pertama dalam kasta ini bersifat historikal, seperti yang diungkapkan di atas, yakni telah mulai diterapkan ketika Majapahit menaklukkan Bali di abad ke-15. Penerapan ini kemudian diikuti oleh orang-orang Bali asli dari pegunungan yang sebelumnya tidak mengenal kasta. Yang kemudian diteruskan oleh praktik pemerintahan raja-raja di Bali, dinasti Kresna Kapakisan (Dalem Baturenggong). Legitimasi kedua didapatkan dari pemerintah Belanda yang memakai para petinggi ningrat yang mempunyai hubungan dengan Dalem Baturenggong.

Legitimasi yang mengental itu kemudian membuat kasta ini sampai hidup sampai saat ini, dimana kelahiran pun melekat berdasarkan kasta tersebut. Rangkaian upacara Agama Hindu di Bali yang menjelimet dan juga melegitimasi pemimpin upacara tersebut dipegang oleh kaum Brahmana, juga bisa dipandang sebagai hal yang memperkuat legitimasi tersebut.

B. Perubahan Sosial

Fenomena sosial yang ada di Bali saat ini, jika dibandingkan dengan pada awal-awal abad ke-20, sangatlah berbeda. Perubahan itu bisa dilacak secara pelan-pelan dengan masuknya orang-orang asing yang datang ke Bali.

1. Ragam Faktor Perubahan

Perubahan yang paling kelihatan dari masyarakat Bali yang membuat Pulau Bali sebagai daerah tujuan wisata dari mancanegara adalah persentuhannya dengan kebudayaan asing, dalam arti persentuhan dengan kebudayaan dari luar Indonesia (Nusantara). Jika dikaitkan dengan perkembangan-perkembangan yang ada sekarang, pengaruh tersebut tidak lain adalah pengaruh globalisasi.

Secara historis, pengaruh globalisasi di Bali bisa dikelompokkan menjadi tiga periode. Yang pertama adalah periode awal yang dimulai dari masuknya pengaruh kebudayaan asing Cina dan Arab ke Bali. Kedua, adalah periode restrukturisasi seni. Periode ini dimulai pada awal abad ke-20, sejak masuknya Walter Spies, Bonet, dan Miguel Cavorrubias menuju Bali. Ketiga adalah periode pariwisata yang bisa dimulai sejak diresmikannya Bandara Ngurah Rai sebagai lapangan terbang internasional. Ketiga periode ini mempunyai pengaruh yang besar terhadap kebudayaan Bali.

Dalam catatan Anak Agung Gde Agung (1987), Cina merupakan pengaruh awal yang memberikan indikasi globalisasi kepada Bali pada abad ke-7. Nama Bali, dalam catatan ini, berasal dari Cina, yaitu *paoli* yang artinya padi. Ini disebabkan karena di Bali pada waktu itu banyak ditemukan masyarakat yang menanam padi. Secara kultural pengaruh dari Cina ini sangat besar di Bali. Aktivitas berbudaya agama di Bali, misalnya yang terlihat sampai sekarang, tetap menggunakan uang kepeng yang sesungguhnya berasal dari Cina. Produk budaya terkenal Bali yang berasal dari Cina adalah *barong ketket* dan ukir-ukiran yang disebut dengan patra Cina. Secara fisik, barong ini mempunyai tempat khusus yaitu ditempatkan di pura karena dipandang mempunyai nilai simbolis sebagai lambang kebaikan. Dalam mitologi Bali yang sering muncul pada adegan-adegan drama tradisional, barong adalah lambang kebaikan yang akan menang melawan *rangda* (raksasa). *Rangda* ini merupakan simbolisasi kejahatan yang diadaptasi dari

cerita *calonarang* yang berasal dari Jawa. Pada akhir adegan drama tradisional di Bali, barong dan *rangda* selalu bertempur. Masyarakat Hindu Bali memahami makna dari cerita ini. Dan pertempuran akan dimenangkan oleh barong. Di Pura Pejeng, ada sebuah nekara perunggu yang merupakan peninggalan Cina. Hingga sekarang, nekara tersebut diupacarai dan ditempatkan dengan tempat khusus di tempat persembahyangan di Pejeng. Masyarakat setempat, bahkan pada dekade tujuh puluhan ada mitologi yang masuk buku pelajaran sekolah dasar yang menyebutkan bahwa nekara tersebut merupakan satelit bumi, yaitu bulan yang jatuh ke bumi di masa lalu.

Dengan konteks cerita ini dan beberapa peninggalan yang dikultuskan tersebut, bisa diartikan bahwa oleh masyarakat diartikan Cina memberi pengaruh positif bagi perkembangan budaya di Bali dan dihormati dalam pengembangan budaya Bali.

Babak kedua dari pengaruh globalisasi di Bali adalah kedatangan para petualang, sekaligus seniman dan intelektual di Bali pada awal abad ke-20. Ini dimulai dari kedatangan Lenge pada awal abad ke-20. Dalam konteks ini, Miguel Cavarubbias bisa dilihat sebagai orang yang memberikan pengaruh paling besar dampaknya bagi Bali. Ia adalah seorang petualang, pelukis, dan antropolog asing yang mengarang buku *Island of Bali*. Buku inilah yang diedarkan di Eropa yang memuat tentang struktur sosial dan kebiasaan sosial masyarakat Bali. Salah satu gambaran yang paling terkenal dari buku ini adalah kebiasaan berpakaian para wanita Bali yang tidak menutupi bagian atas tubuhnya. Dari buku inilah dikenal Pulau Bali ke berbagai penjuru dunia.

Pengaruh yang paling besar secara budaya pada masa ini adalah dirombaknya atau restrukturisasi pada bidang seni lukis oleh Walter Spies dan Arie Smith di Ubud. Spies, seorang petualang asal Jerman datang di Ubud pada tahun 1932. Kekagumannya pada alam Ubud dan pada keluguan (dalam kesenian) pada masyarakatnya, membuat pelukis ini tinggal di sana dan kemudian membentuk perkumpulan artis muda yang bernama Pita Maha (Mabbett, 2001:169) yang bersama dengan Rudolf Bonnet yang datang ke Bali tahun 1934, merombak cara melukis mereka di sana. Seni lukis asli Ubud yang dikatakan sebagai gaya Kamasan tersebut, dikenal dengan lukisan

tanpa perspektif. Gaya melukis mereka menumpuk dan dengan tema wayang. Kelompok inilah yang kemudian dikenal legendaris, mendidik anak-anak di Ubud, mengubah gaya melukis mereka. Yang paling penting dari restrukturisasi itu adalah memperkenalkan perspektif ke dalam lukisan. Kemudian Arie Smith, seorang seniman Belanda yang sejak tahun 1950 telah menjadi warga negara Indonesia, memberikan pelajaran warna dan pembaharuan tentang bahan-bahan termasuk media untuk melukis. Masuknya Walter Spies, Bonnet, dan Smith ini sangat berpengaruh dan kemudian mengubah gaya melukis mereka sampai sekarang. Perspektif dalam lukisan adalah sebuah pemikiran modern yang belum dikenal pada saat itu di Ubud. Ini merupakan restrukturisasi dalam kegiatan berkesenian mereka, terutama dalam bidang seni lukis. Cara melukis, pemakaian bahan-bahan untuk melukis dan membentuk pola lukisan, menjadi tidak kontekstual untuk budaya melukis Kamasan Ubud pada saat itu.

Perubahan luar biasa lain yang terjadi juga di Ubud dan dilakukan oleh Spies adalah profanisasi tari Kecak. Hal ini, tidak saja menjadi tidak kontekstual dengan budaya Ubud saat ini tetapi juga secara radikal mengubah budaya sakral menjadi *profan* dan merestrukturisasi dasar-dasar seni tari. Tari Kecak sesungguhnya merupakan tarian sakral yang hanya dipentaskan di tempat persembahyangan di saat *odalan* (peringatan berdirinya tempat sembahyang tersebut dalam waktu enam bulan sekali). Adegan kesurupan selalu muncul dalam tarian ini dan tidak mempunyai jalan cerita. Akan tetapi oleh Spies, kesakralan tersebut “ditarik’ dan dihilangkan dengan cara menghilangkan adegan kesurupan dan menggantinya dengan cerita. Spies kemudian memasukkan cerita Mahabharata atau Ramayana ke dalam tarian itu (Mabbett, 2001:139). Ia sesungguhnya menjadi konsultan pembuat film dari perusahaan Jerman yang berjudul *The Island of Demons*. Upaya yang dilakukan Spies ini sukses dan kemudian mementaskannya kepada umum sampai saat ini. Unsur musik yang sebelumnya tidak ada, juga dimasukkan. Sekarang tarian kecak banyak dipentaskan di hotel-hotel untuk konsumsi para turis mancanegara. Ini adalah upaya restrukturisasi dan tidak konteks dengan budaya kamasan Ubud pada saat itu.

Periode ketiga adalah ketika Bali telah menyandang predikat

sebagai daerah tujuan wisata utama Indonesia dengan dibukanya lapangan terbang Internasional Ngurah Rai. Saat inilah paling kentara bagaimana pengaruh globalisasi tersebut di Bali dan paling berdampak kepada masyarakat.

Pariwisata yang berkembang di Bali, membuat integrasi pada bidang budaya, ekonomi, dan sosial sangat kelihatan di daerah-daerah seperti Kuta, Jimbaran, Sanur, Nusa Dua, dan Ubud. Daerah-daerah ini merupakan daerah tujuan pariwisata. Pariwisata di Bali telah dibuka oleh pemerintah Belanda dengan dibukanya Bali Hotel. Tetapi di jaman republik, hotel ini, termasuk hotel internasional pertama yang ada di Bali, yaitu Bali Beach dikelola oleh pemerintah. Kini hotel-hotel berbintang (terutama berbintang lima) semuanya dikelola oleh jaringan internasional. *Hyatt, Inna, Discovery*, semuanya mempunyai jaringan di Kuta, Nusa Dua, dan Sanur. Munculnya jaringan hotel ini, menandakan bahwa sistem manajemen dan ekonomi yang lintas nasional, telah ada di Bali. Disamping jaringan perhotelan, jaringan pertokoan yang mempunyai hubungan lintas negara juga telah berdiri, seperti misalnya *Carefour* yang telah mendirikan cabang-cabangnya di Bali. *Carefour* adalah bisnis ritel yang mempunyai pusat di Prancis. Sedangkan jaringan perusahaan Jepang, terlihat pada pembukaan toko-toko *souvenir*.

Padabidangaktivitasbudaya,diUbudtelahseringdiselenggarakan Festival Penulis Internasional. Festival ini telah berlangsung bertahun-tahun dan mempunyai anggota komunitas internasional dari berbagai negara. Komunitas tersebut berkumpul setiap tahun. Perkumpulan komunitas ini boleh dikatakan sebagai sebuah etnis internasional karena mempunyai identitas tersendiri, yakni bergerak pada bidang tulis menulis, saling menukar informasinya pada bidang tersebut dan selalu melakukan kontak antara satu dengan yang lainnya.

Sebagai sebuah daerah yang menghasilkan budaya unik dan dengan hasil budaya berupa seni yang telah dikenal secara internasional, Bali juga menarik bagi para siswa yang ingin mempelajari budaya Bali dan produk budaya Bali. Lembaga pendidikan tinggi di Bali yaitu Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Institut Seni Indonesia, Denpasar juga diminati oleh mahasiswa luar negeri dari berbagai negara untuk belajar. Di Fakultas Sastra Universitas

Udayana, para mahasiswa ini belajar budaya Bali, termasuk sastra Bali, sedangkan di Institut Seni Indonesia, mereka belajar produk budaya berupa kesenian, khususnya tari-tarian. Mahasiswa ini berasal dari mancanegara dan kemudian membuat pergaulan campuran antara apa yang bisa dilakukan di negaranya dengan pola budaya yang ada di Bali. Hasil pembelajaran ini akhirnya juga dibawa menuju negaranya sendiri dan kemudian dikembangkan di sana.

Pengaruh globalisasi Bali nampak secara nyata pada bidang sosial. Interaksi antara para turis dengan penduduk asli pada akhirnya menimbulkan perkawinan campuran. Sementara interaksi sosial dengan aktivitas ekonomi dan budaya di Bali, memunculkan adanya banyak pemukiman-pemukiman yang dimiliki oleh orang asing di Bali. Sekolah-sekolah internasional yang dioperasikan oleh lembaga luar negeri, seperti Sekolah Australia, Sekolah Prancis banyak menampung siswa-siswa yang orangtuanya campuran antara orang asing dengan orang Bali. Sekolah-sekolah internasional ini juga menjadi tempat belajar anak-anak pasangan asing yang menetap di Bali. Sedangkan pemukiman-pemukiman dalam bentuk villa, banyak muncul di daerah pariwisata di Ubud, Badung, dan Nusa Dua. Kini pemukiman model villa tersebut juga telah muncul di pedesaan-pedesaan di Bali.

Laurer menyebutkan bahwa salah satu mekanisme terjadinya perubahan adalah munculnya teknologi (Laurer: 2001:210). Dan menurut Ogburn, teknologi adalah mekanisme yang mendorong perubahan dimana manusia selamanya berupaya memelihara dan menyesuaikan diri dengan alam yang senantiasa diperbaharui oleh teknologi. Tidak bisa dilepaskan juga, teknologi akan mampu mengatasi ketertinggalan kebudayaan masyarakat.

Dalam masyarakat Bali, pengaruh teknologi yang paling kelihatan adalah pada bidang pertanian dan transportasi. Pada bidang pertanian, pada dekade tujuh puluhan telah dimulai diperkenalkan tenaga mesin di bidang pertanian yaitu traktor untuk membajak sawah. Pengenalan hal ini berpengaruh besar pada bidang pertanian. Basis sosial masyarakat Bali adalah sektor pertanian. Dengan sektor pertanian, kehidupan gotong royong di Bali menjadi sangat kental. Paling tidak untuk menggarap sawah, mereka memerlukan bantuan anggota masyarakat yang lain untuk bekerja bersama-sama. Tetapi begitu

traktor masuk ke dalam lahan pertanian, secara perlahan-lahan cara tradisional untuk membajak sawah ini menjadi hilang. Perkumpulan-perkumpulan untuk membajak sawah kini mulai hilang dan digantikan dengan tenaga traktor.

Transportasi mendapat perhatian yang penting dalam perubahan sosial di Bali. Munculnya banyak pura pesimpangan di Bali (yaitu tempat sembahyang yang merupakan representasi dari pura tertentu di tempat lain, misalnya pesimpangan Besakih), dinilai disebabkan oleh faktor transportasi. Demikian juga halnya dengan perpanjangan hari persembahyangan di satu *pura*. Sudah menjadi jamak pada masyarakat Bali bahwa di satu *pura*, persembahyangan bisa berlangsung *nyejer* sampai tiga atau tujuh hari. Di masa lalu, paling tidak sebelum dekade tujuh puluhan, sangat sukar bagi masyarakat untuk langsung bersembahyang di tempat jauh karena masalah transportasi. Misalnya, masyarakat dari Kabupaten Tabanan sangat sukar untuk langsung datang ke Besakih untuk sembahyang. Karena itu, pura terbesar di Bali ini dibuatkan pesimpangan (semacam perwakilan) agar masyarakat di Tabanan tidak perlu pergi ke Besakih. Pesimpangan ini ada di tempat sembahyang keluarga atau kampung. Akan tetapi, untuk melayani mereka yang datang dari jauh, pura tertentu memberikan toleransi untuk memperpanjang hari sembahyangnya.

Dekade tujuh puluhan mulai masuk mobil-mobil buatan Jepang ke Indonesia. Dampaknya juga demikian ke Bali. Bersamaan dengan itu, berbagai jalan utama di Bali diperlebar. Fenomena ini memunculkan semakin banyaknya kendaraan di Bali, lalu lintas semakin padat. Tetapi penambahan kendaraan ini tidak memberi pengaruh yang besar terhadap pola-pola perilaku persembahyangan. Secara sosial, pengaruh yang paling besar itu adalah semakin banyaknya profesi sopir dan kernet. Akibatnya, sektor pertanian mulai berkurang minatnya. Ini merupakan tantangan pertama bagi sektor pertanian saat itu. Masyarakat lebih banyak memilih menjadi sopir dibanding dengan lahan pertanian. Semakin modernnya teknologi transportasi di Bali, termasuk moda-moda angkutannya, berpengaruh juga pada bidang pertanian. Banyak lahan-lahan pertanian yang dijual untuk membeli kendaraan, baik berupa kendaraan untuk dipakai sebagai bisnis angkutan maupun untuk membeli kendaraan sebagai mode

kendaraan pribadi.

Secara sosial, munculnya transportasi yang bagus itu membuat arus migrasi, baik dalam bentuk urbanisasi dari desa ke kota maupun migrasi antar pulau. Di Bali ini mulai meningkat sejak perbaikan-perbaikan sarana transportasi. Teknologi angkutan antar pulau semakin kompleks wujudnya. Truk-truk yang dari Jawa dan sebaliknya, semakin banyak datang ke Bali. Penduduk Pulau Bali juga semakin banyak.

Pengaruh teknologi juga masuk ke dalam seremonial keagamaan di Bali. Tahun 1981 mulai diperkenalkan dipakainya kompor gas, yaitu kompor yang menggunakan minyak tanah dengan semprotan gas yang kuat, untuk pembakaran jenazah (*ngaben*). Pemakaian teknologi ini meluas sampai ke pelosok-pelosok desa di Bali. Sebelumnya, masyarakat memakai kayu bakar untuk melakukan pembakaran jenazah ini. Dengan adanya pemakaian kompor gas tersebut, ritual bisa dipercepat paling tidak lagi dua jam dari waktu yang dibutuhkan sebelumnya saat memakai kayu bakar. Pemakaian kompor ini kemudian memberi inspirasi kepada penggunaan roda pada *wadah* di Sanur atau di Jimbaran, dan akhirnya meluas sampai ke daerah lain di Badung, Denpasar dan daerah lain, termasuk juga penggunaan ambulans. Yang paling baru adalah munculnya pelaksanaan *ngaben* di krematorium.

Karl Mannheim mengatakan bahwa dalam masyarakat demokratis, ada banyak elit yang bisa memberikan perubahan kepada masyarakat (Lauer, 2001:347). Elit tersebut bisa berupa elit politik, elit intelektual, elit agama, seniman, dan moralis. Dilihat ke belakang, terutama pada tahap kedua dari masuknya globalisasi di Bali, maka faktor elit dan senimanlah yang paling memengaruhi perubahan sosial di Bali. Walter Spies adalah seniman yang juga seorang intelektual. Demikian juga dengan Miguel Cavorubias yang seorang antropolog. Rudolf Bonet juga adalah seorang seniman. Lahirnya perkumpulan *Pita Maha* adalah cara-cara intelektual yang dipakai untuk melakukan perubahan pada seniman di Ubud. Penghujung abad ke-20, perubahan tersebut sangat terasa. Disamping memberikan bentuk baru pada seni lukis, *Pita Maha* melahirkan generasi baru dalam melukis di Bali. Tari Kecak sudah sangat profan karena dipertunjukkan untuk kalangan umum

dan dibisniskan di hotel-hotel dan tempat-tempat wisata.

Peranan kaum intelektual dalam pembaharuan ritual, sangat terlihat pada upacara *ngaben* krematorium. Baik yang memelopori untuk melakukan *ngaben* krematorium maupun untuk mendirikan krematorium tersebut, adalah seorang intelektual, yaitu dokter dari Universitas Udayana. Anak Agung Ngurah Jelantik adalah pelopor untuk melaksanakan *ngaben* krematorium dan I Wayan Wita adalah guru besar kedokteran Unud yang memelopori berdirinya krematorium Hindu. Berhasilnya dan terlaksananya krematorium ini tidak bisa dilepaskan dari adanya tokoh agama yang mendukung.

Robert H. Laurer (2001) menyebutkan bahwa pola perubahan sosial tersebut membawa dua bidang yakni kebudayaan dan kemasyarakatan. Dalam bidang budaya, sentuhan asing yang terjadi di Ubud sejak awal abad ke-20 tersebut pada akhirnya membuat terjadinya pola yang disebut dengan difusi. Difusi adalah penyebaran aspek tertentu dari kebudayaan ke kebudayaan lainnya (Laurer, 2001: 398). Ketika Walter Spies datang menuju Ubud dan membentuk kelompok Pita Maha, yang dimunculkan adalah menyebarkan aspek kesenian Barat dan cara berpikir Barat dalam melukis, yaitu dengan memunculkan perspektif ke dalam cara melukis orang Bali (Ubud) pada saat itu. Di dalam sanggarnya, ia tidak hanya memperkenalkan bagaimana perspektif dalam lukisan tersebut tetapi juga memperkenalkan teknologi baru, yaitu penggunaan kuas. Sebelumnya, para pelukis Ubud hanya menggunakan bulu ayam dan bambu untuk melukis. Yang lebih penting adalah aspek pewarnaan dalam lukisan. Lukisan Ubud yang dikenal dengan gaya kamasan tersebut, sebelumnya hanya mempunyai dua warna, yaitu hitam dan putih. Kedatangan dari para pelukis Barat ini membuat aspek warna masuk ke dalam lukisan masyarakat Ubud.

Sebuah difusi baru bisa berjalan dengan baik apabila diterima oleh kalangan masyarakat (Soekanto, 2004). Dalam konteks lukisan, pengenalan model baru yang dilakukan oleh Spies tersebut memang kenyataannya diterima oleh masyarakat sekitar Ubud. Spies adalah peletak dasar lukisan modern Ubud. Berbagai perkembangan lukisan Ubud dan munculnya pelukis-pelukis besar Ubud dan Bali pada akhir abad ke-20, sangat dipengaruhi oleh pemikiran Spies.

Pengaruh kebudayaan yang lebih besar lagi adalah ditariknya unsur sakral dari Tari Kecak menuju tari yang profan. Tari Kecak dalam sejarah tata tari di Bali, berawal dari tarian suci yang hanya bisa dipersembahkan di Pura, yaitu tempat persembahyangan, dan tidak mempunyai alur cerita. Spies kemudian menarik tarian ini menjadi tarian umum dan memasukkan alur cerita ke dalamnya (Ramayana dan Mahabharata).

Masuknya Tari Kecak ke dalam tarian umum dan kemudian dibisniskan adalah budaya luar, yaitu kapitalis yang diperkenalkan oleh Spies ke dalam tarian tradisional Bali. Tari ini menjadi tontonan umum dan menjadi tontonan wajib di Pusat Kesenian Bali, Art Centre pada dekade delapanpuluhan dan sembilanpuluhan. Tontonan ini disuguhkan kepada turis mancanegara yang datang ke Bali. Demikian juga halnya dengan masuknya alur cerita ke dalam tarian tersebut. Dengan masuknya alur cerita ke dalam Tarian Kecak, ia sudah menjadi teater modern yang merupakan ciri-ciri kebudayaan Barat. Bentuk pengaruh kebudayaan luar ini bukan sekedar menjadi ciri dari difusi tetapi akulturasi. Akulturasi adalah pengaruh satu kebudayaan terhadap kebudayaan lain atau saling mempengaruhi antara dua kebudayaan yang mengakibatkan terjadinya perubahan kebudayaan. Perubahan kebudayaan bisa terjadi pada dua kebudayaan tersebut atau salah satu dari kebudayaan tersebut (Herskovits dalam Lauer, 2001: 403). Tari Kecak hasil kreasi Spies tersebut merupakan budaya baru karena menjadi tarian yang tidak lagi diperuntukkan untuk tarian sakral tetapi menjadi tarian umum yang bisa dipertontonkan kepada orang banyak. Tari yang sebelumnya tidak mempunyai alur cerita, kemudian menjadi tarian yang memiliki alur cerita sehingga mirip dengan tarian teater modern.

Dalam pandangan Lauer, pola kemasyarakatan dalam perubahan sosial bisa berbentuk modernisasi dan industrialisasi.

Jean Couteau, seorang intelektual Prancis yang telah tinggal lebih dari dua dekade di Bali dan menjadi pengamat sosial dan kebudayaan di Bali, mengatakan bahwa sesungguhnya dalam paruh kedua abad ke-20 ini, masyarakat Bali sudah banyak yang berubah. Ini tidak bisa dilepaskan oleh beberapa faktor yang melatarbelakanginya. Faktor yang dimaksudkan Couteau ini adalah pola industrialisasi yang masuk

menuju Bali.

Yang pertama itu adalah munculnya transformasi penguasaan atas perekonomian di Bali. Aktor-aktor pengendali ekonomi Bali, telah berubah secara drastis, terutama setelah munculnya pembangunan hotel-hotel berbintang di Nusa Dua pada awal dekade delapanpuluhan. Jika sebelumnya aktor pengendali perekonomian Bali adalah orang-orang lokal, kini aktor tersebut secara drastis dikendalikan dari luar Bali, bahkan dari luar Indonesia.

Kompleks perhotelan yang ada di Nusa Dua dimiliki oleh saham-saham asing dan korporat Barat seperti yang dikendalikan oleh grup *Hyatt Internasional*. Yang terakhir ini terlihat misalnya pada hotel Grand Hyatt Nusa Dua. Sebelumnya, aktor ekonomi ini lebih banyak dikendalikan oleh orang-orang lokal Bali. Kalaupun kemudian ada orang luar Bali yang mengendalikan, itu adalah dikendalikan oleh pemerintah pusat di Jakarta, bukan oleh pihak swasta. Hotel-hotel melati yang didirikan di berbagai tempat di kota Denpasar dimiliki oleh orang-orang Bali. Demikian juga halnya dengan hotel yang ada di Kabupaten Tabanan ataupun di Gianyar, Klungkung, dan Singaraja. Dua hotel bertaraf internasional yang ada di Bali sebelum dekade delapanpuluhan, yaitu Bali Hotel dan Bali Beach, merupakan milik pemerintah pusat yang dikendalikan dari Jakarta.

Setelah dekade delapanpuluhan, dan kemudian lebih drastis lagi pada dekade sembilanpuluhan, hotel-hotel melati yang ada di kota Denpasar banyak yang sudah tidak operasi lagi karena kalah bersaing dengan hotel-hotel yang dibuat oleh aktor dari luar Bali. Bahkan Hotel Bali Beach yang dulu dikendalikan oleh pemerintah, kini telah dikendalikan oleh aktor internasional, jaringan yang juga mengoperasikan Hotel Indonesia di Jakarta.

Dalam hal aktor ekonomi ini, Orde Baru dan kroni-kroninya juga ikut mempengaruhi perubahan sosial yang ada di Bali. Jaringan Orde Baru ini bisa dipilah menjadi dua, yakni kroni-kroni dari Presiden Soeharto serta kebijakan pemerintah Orde Baru. Jaringan kroni Soeharto misalnya konon bisa dilihat dari pembangunan Hotel Bali Inter Continental yang ada di Jimbaran Bali. Dalam bentuk kebijakan pemerintah, bisa dilihat adanya penyeragaman kebijakan yang memang harus melihat pada orientasi pemerintah pusat pada waktu

itu. Slogan-slogan seperti pemerataan, kesadaran akan memberikan keuntungan kepada aparat-aparat pemerintah yang mempunyai orientasi Orde Baru.

Perubahan yang terjadi akibat dari faktor yang pertama adalah munculnya migrasi besar-besaran masyarakat. Migrasi itu terjadi dari desa ke kota. Kota menjadi titik masyarakat untuk beraktivitas. Semua masyarakat terjun menuju ke perkotaan untuk mencari kerja. Dalam pandangan Couteau, hal ini menimbulkan keterkejutan besar, dan berpengaruh ke berbagai sektor. Masyarakat yang sebelumnya berbudaya petani, tiba-tiba harus menghadapi budaya pasar yang ada di kota. Ini menimbulkan ketidaktahuan, bagaimana cara yang harus dipakai untuk bersikap dalam menghadapi perubahan ini. Budaya dalam diri mereka masih dalam titik pertanian tetapi pada sisi lain, budaya kerjanya harus melibatkan diri dalam pasar yang serba cepat. Yang muncul adalah kegagapan menghadapi budaya pasar tersebut. Identitas lokal dari masyarakat sudah mulai tergeser.

Kegagapan ini misalnya bisa dilihat bagaimana masyarakat Bali tidak bisa berdisiplin dalam bekerja di kantor. Hampir dalam satu minggu selalu minta izin untuk permissi karena ada upacara adat atau serimonial lain di desa. Berbagai upacara adat dan seremonial tersebut adalah bentuk asli dari budaya pertanian. Bahkan dalam bentuk perwujudan upacaranya, berbagai bentuk seremonial itu tidak hanya mencerminkan budaya pertanian tetapi juga budaya animis yang merupakan peninggalan masa lalu. Tidak bisa dielakkan, ketidakdisiplinan ini yang membuat adanya penilaian buruk terhadap kinerja orang Bali Hindu. Masuknya modal internasional menuju Bali dan bentuk berbagai korporasi dan perusahaan membuat peluang kerja tersedia semakin banyak. Ketidakdisiplinan masyarakat Hindu Bali ini kemudian akhirnya membuat peluang-peluang tersebut dimanfaatkan oleh orang-orang luar Bali, entah yang dari Jawa, Lombok, Sulawesi maupun dari wilayah lain. Pada akhirnya hal ini juga memunculkan rasa kecemburuan yang menyimpan potensi konflik di masa mendatang.

Pariwisata yang menjadi andalan Bali, membuat pola perubahan sosial dalam masyarakat tersebut menggabungkan antara industrialisasi dengan modernisasi. Wilayah-wilayah yang menjadi sentra pariwisata. Sanur, Kuta, Nusa Dua adalah kompleks industri pariwisata karena

di sini berdiri hotel-hotel yang menerapkan manajemen yang ketat dan menghasilkan produk berupa industri pariwisata. Disamping memberikan pelayanan kepada para turis dalam bidang penginapan, hotel-hotel ini juga menjalin kerjasama dengan biro perjalanan untuk memberikan pelayanan kepada para turis untuk mengunjungi daerah-daerah wisata. Menciptakan kenyamanan kepada para turis dengan membangun kolam renang di hotel dan sebagainya. Karena bertujuan memberikan kesenangan kepada para turis tersebut, kompleks perhotelan ini memakai teknologi yang modern dalam penerapannya.

Industri perhotelan di wilayah Nusa Dua, baru berdiri pada dekade delapanpuluhan dengan pembangunan Hotel Nusa Dua pada tahun 1981. Sebelum dibangunnya kompleks industri perhotelan tersebut, Nusa Dua merupakan dua pulau kecil di Bali yang penduduknya sebagian besar bekerja sebagai nelayan. Hal yang sama juga terjadi di Desa Jimbaran. Daerah ini sebelumnya dikenal sebagai daerah yang menghasilkan ikan laut dan garam.

2. Rasionalisasi Pelaksanaan Ritual Keagamaan

Dalam pandangan Laurer, strategi perubahan sosial itu adalah upaya untuk memusatkan perhatian sebagai pusat penggerak perubahan sosial atau sektor yang dibidik dalam perubahan sosial tersebut. Dengan cara pandang demikian, strategi perubahan sosial tersebut menyangkut tiga hal, yaitu agen perubahan, yakni aktor-aktor yang menjadi pelopor dan penggerak perubahan sosial tersebut. Yang kedua adalah sasaran perubahan sosial. Ini bisa menyangkut struktur sosial, institusi, nilai dan sebagainya. Sedangkan yang terakhir adalah metode perubahan sosial. Metode ini bisa rasional-empiris, normatif edukatif dan paksaan kekuasaan.

Munculnya korporasi internasional, bagi kalangan-kalangan intelektual di Bali, dirasakan sebagai sebuah tantangan dan membuat mereka harus berpikir untuk menata ulang kebudayaan Bali. Kebudayaan yang dimaksud tidak lain dari kebudayaan yang berlandaskan Hindu. Bagi mereka, ketidaksiplinan yang muncul dari karyawan itu, kebanyakan berasal dari mereka yang beragama Hindu. Jadi, yang seharusnya mendapat perhatian adalah penyelenggaraan upacara Hindu tersebut. Inilah titik yang harus diperbaiki. Maka

muncullah apa yang disebut dengan rasionalisasi agama. Dalam bentuk institusional, muncul kelompok persembahyangan dipelopori oleh Ashram Canti Dasa yang dipimpin oleh intelektual Hindu, Ibu Gedong Bagus Oka. Ashram ini tidak membuat upacara besar-besaran dalam melaksanakan upacara. Muncul juga gerakan masyarakat yang hendak mengunjungi tempat-tempat suci Hindu di India, yang juga diorganisir oleh biro pariwisata. Mereka mempelajari buku-buku agama yang datang dari India. Secara formal rasionalisasi ini juga memunculkan institusi perguruan tinggi yakni Institut Agama Hindu Negeri, dimana tokoh-tokoh yang menjadi penggerak institusi ini adalah tokoh agama yang pernah belajar di perguruan tinggi di India serta orang-orang yang orientasi agamanya condong pada pembaharuan.

Intelektual Ida Bagus Yudha Triguna, yang sempat menjabat Rektor Universitas Hindu Indonesia, mengatakan bahwa munculnya pembaruan-pembaruan umat Hindu tersebut sesungguhnya telah dimulai pada awal abad ke-20, terutama sekitar tahun 1925 yang menginginkan adanya kesamaan derajat antara pendeta dengan umat lain. Tetapi ini tidak bisa dilaksanakan karena munculnya kemerdekaan Indonesia dan juga peristiwa G 30 S PKI tahun 1965. Meski dalam konteks Hindu di Bali, persamaan derajat itu tidak dimungkinkan, akan tetapi para tokoh penggerak pembaruan tersebut kemudian mendapat kesempatan untuk kembali memperlihatkan idenya sehubungan dengan adanya tekanan dari korporat internasional di berbagai sektor di Bali (wawancara dengan Yudha Triguna 2009)

Ini merupakan rasionalisasi besar dalam bidang agama. Sangat berbeda dengan apa yang terjadi di masa lalu, terutama sebelum tahun 1970. Saat itu pembelajaran agama masih berlangsung secara tradisional, seperti misalnya dari nasihat-nasihat dari dunia pewayangan atau yang ada di dalam drama tari atau melalui sloka-sloka *kekawin*, baik yang berorientasi India maupun bukan. *Kekawin* Ramayana dan Mahabharata adalah pengaruh India yang sering dilantunkan saat ada upacara kebudayaan di Bali. Di tempat-tempat seperti inilah pada masa lalu masyarakat Hindu Bali mendapatkan pembelajaran agama.

Rasionalisasi agama ini tidak hanya bisa dilihat dari pembentukan berbagai institusi dan adanya aliran-aliran tersebut, tetapi juga bisa

dilihat pada implementasi upacaranya. Masyarakat Hindu Bali dikenal menghabiskan banyak tenaga dalam melaksanakan upacara agama. Tenaga ini diperlukan untuk gotong royong dalam melaksanakan dan pembuatan sarana upacara. Kini telah muncul korporasi ke dalam pembuatan sarana upacara keagamaan tersebut yang bisa membuat sarana upacara berdasarkan pesanan dan berbagai tingkatan. Korporasi seperti itu, justru ada dan berpusat pada tokoh-tokoh pelaksana upacara agama, seperti pendeta, pamangku atau ahli pembuat banten. Dengan adanya korporasi seperti ini, keterlibatan massal dalam upacara agama tersebut menjadi jauh lebih berkurang. Ini adalah model rasionalisasi pelaksanaan upacara keagamaan pada tahap implementasi ritual. Akan tetapi, adanya korporasi yang berpusat pada pendeta atau pamangku, juga menimbulkan potensi lain yang juga tidak baik, terutama apabila ada upaya komersialisasi sarana upacara yang dilakukan oleh pendeta dan pamangku itu.

Upacara *ngaben* merupakan upacara *yadnya* paling komplis dan pasti akan dilaksanakan oleh masyarakat Hindu Bali. *Ngaben* merupakan tradisi yang turun-temurun dilakukan oleh umat Hindu Bali. Pelaksanaannya merupakan legitimasi atas kepercayaan masyarakat Hindu Bali, dimana upacara itu merupakan jalan menuju ke tempat Tuhan Yang Maha Esa bagi kerabat yang telah meninggal. Tradisi demikian berfungsi melegalkan tata cara, keyakinan, aturan yang sudah dilangsungkan (Sztompka, 1993, 75). Disini pun telah ada rasionalisasi pelaksanaan dengan munculnya tiga krematorium di Bali. Bahkan satu krematorium tersebut didirikan oleh salah satu soroh dalam strata sosial masyarakat Hindu Bali, yaitu golongan Pasek. Dengan sarana krematorium ini, masyarakat tidak direpotkan oleh berbagai kesibukan dalam prosesi upacara tetapi telah ditangani oleh satu perusahaan. Melalui model pelaksanaan upacara seperti ini, bukan saja keterlibatan massa bisa dihindari tetapi juga biaya bisa ditekan dengan sangat rendah dan efektivitas dari pelaksanaan upacara bisa diciptakan.

Couteau adalah doktor yang juga menekuni bidang seni lukis. Ia adalah kurator seni lukis di Bali. Dalam pandangannya, sekarang pada bidang seni lukis orientasi lokal sudah jarang, bahkan tidak ada. Semuanya telah berorientasi global, baik pada bidang bentuk, tema

maupun isi lukisan. Dengan demikian, model-model lukisan adu ayam, tepi sawah dengan bebek atau model Ubud yang tanpa perspektif itu, kini telah mulai digerogeti oleh identitas-identitas global.

Tidak bisa dilepaskan, munculnya berbagai korporasi bertaraf internasional dalam bentuk berbagai hotel berbintang di Nusa Dua, Jimbaran, Kuta dan Sanur tersebut juga membuat adanya perubahan di bidang sarana transportasi. Tahun 1978, jalan raya jalur utama Denpasar-Gilimanuk direnovasi secara besar-besaran. Demikian juga aspal yang dipakai adalah hotmik, campuran aspal yang sebelumnya tidak pernah dipakai di Bali. Akibatnya, secara sosial bentuk moda transportasi berubah pesat. Kendaraan yang lewat kini berskala besar dengan jumlah ban sampai 12 sampai 16 dengan panjang dan daya angkut yang jauh lebih tinggi dari sebelumnya. Mobilitas penduduk dari Jawa menuju Bali lebih lancar. Secara demografis, ini mempengaruhi komposisi penduduk di perkotaan dalam hal agama. Lalu lintas bertambah macet. Dengan adanya pembuatan jalan By Pass Gatot Subroto (Denpasar) pada sekitar tahun 1990, maka jalur antara Nusa Dua, Jimbaran, Kuta, langsung tersambung dengan jalur utama Denpasar-Gilimanuk. Sebelumnya, jalur By Pass Tohpati-Nusa Dua sepanjang 35 kilometer telah selesai dibangun tahun 1982. Dengan pembukaan jalur ini ditambah dengan pelebaran jalan menuju jalur Gianyar dan Ubud, maka hotel-hotel internasional yang ada di Nusa Dua, Jimbaran, Kuta, dan Sanur langsung terhubung dengan pusat-pusat kesenian yang ada di Gianyar seperti Ubud, Tampaksiring dan sebagainya. Pembukaan jalan tersebut diikuti dengan selesainya pembangunan jalan By Pass Ida Bagus Mantra yang menghubungkan antara Padang Bai dengan Denpasar yang tersambung dengan jalan By Pass I Gusti Ngurah Rai

Perbaikan sarana jalan raya tersebut, secara langsung juga membuka kran bagi migrasi besar-besaran penduduk desa yang ada di daerah Gianyar.

Ida Bagus Yuda Triguna, yang sempat menjabat Dirjen Bimas Hindu-Budha menyebutkan bahwa masyarakat Hindu di Bali kini mengalami pergeseran sosial yang cukup signifikan. Dalam hubungan sosial-kebudayaan, hubungan tersebut terlihat sangat formal. Jika di masa lalu orang datang melayat didorong oleh faktor empati, tetapi

kini faktor yang menjadi pendorong tersebut adalah ketakutan karena hukuman sosial, seperti dibalas jika kelak mempunyai persoalan yang sama. Disini terlihat bahwa salah satu modal sosial dari masyarakat Hindu Bali telah tergeser. Padahal kapital sosial tersebut sesungguhnya menjadi modal dasar dan pondasi masyarakat Hindu di Bali. Baik dalam bertani dan melakukan ritual di tempat persembahyangan, kerjasama, dan gotong royong menjadi modal utama. Secara filosofi juga mengalami hal demikian. Cara pandang hidup masyarakat Bali Hindu, sangat menghargai tanah dan air. Ini misalnya terlihat dari konsepsi masyarakat yang memandang tanah itu sebagai ibu pertiwi yang artinya sebagai sumber penghidupan bagi masyarakat. Tetapi rusaknya subak dan banyaknya tanah dijual kepada investor, memperlihatkan bahwa masyarakat Bali sudah mulai menggeser cara pandang tersebut.

Ada beberapa faktor yang menjadi penyebab dari berubahnya masyarakat Bali. Dalam pandangan Triguna, yang pertama adalah ketidakmampuan masyarakat Bali Hindu dalam bersaing dengan para pendatang. Ini terkait erat dengan modernisasi yang ada. Masyarakat Bali terkesan lambat dalam mengadaptasi modernisasi tersebut. Kondisi demikian kemudian membawa kepada perasaan takut kalah dan takut tersingkirkan. Dalam berbagai studi etnis (Cohen, 1974) disebutkan bahwa di berbagai komunitas, penduduk asli selalu lambat dalam bersaing dibandingkan dengan pendatang. Ini disebabkan karena penduduk asli telah merasa nyaman dengan kepemilikan yang dimilikinya sekarang. Sedangkan para pendatang selalu bergiat untuk mendapatkan hasil. Jelas penduduk asli mempunyai keunggulan, berupa tempat tinggal dan tanah. Tetapi para pendatang belum mempunyai hal itu sehingga harus bekerja keras untuk mendapatkannya.

Faktor kedua adalah pengaruh *monetarisasi*. Weber menyebutkan bahwa uang merupakan sarana ekonomi. Tetapi begitu ia sampai di tangan masyarakat, ia akan menjadi fenomena sosial. Pada masyarakat Bali Hindu sekarang muncul gejala *monetarisasi* di masyarakat. Mereka memandang uang sebagai simbol keberhasilan tanpa melihat bagaimana proses mendapatkan uang tersebut. Dengan cara pandang seperti itu, menjual tanah tidak lagi menjadi larangan tetapi justru akan bisa

menambah wibawa karena akan mendapatkan uang banyak sebagai tambahan wibawa itu. Ini dapat dipandang sebagai pandangan fatal masyarakat Bali di jaman sekarang karena justru dapat menggerogoti kepemilikannya sendiri.

Ketiga, dalam pandangan Triguna, insitusi sosial dan budaya di Bali kini tidak bisa operatif lagi secara maksimal untuk mengatasi masalah-masalah sosial yang ada di masyarakat. Institusi tersebut cenderung menjadi dan menghidupkan keagungan masa lalu. Dalam konteks pemikiran Marshall Sahlins, institusi tersebut tidak mampu melakukan *adaptive upgrading* atau *adaptive modification*.

3. Penyederhanaan Lembaga Tradisional

Migrasi besar-besaran penduduk desa menuju kota sejak dibukanya hotel di Nusa Dua dan perbaikan jalan raya tersebut, memberi perubahan yang sangat drastis di pedesaan. Institusi tradisional seperti *sekehe semal*, *sekehe manyi* sudah tidak ada lagi. Pemuda dan penduduk kampung justru tidak bersedia melirik perkumpulan memetik padi ini dan kemudian beralih mencari pekerjaan ke kota. Sebaliknya, celah ini justru diambilalih oleh kaum migran dari Jawa. Dalam pandangan Couteau, pengalaman proletariat di Jawa jauh lebih panjang dan besar. Akibatnya, para buruh-buruh dari Jawa tersebut lebih berhasil dalam menjalankan tugasnya dibandingkan dengan buruh-buruh di Bali. Mereka misalnya, tidak takut harus membuat pemukiman sementara (seperti tenda) langsung di sawah-sawah, baik dalam keadaan hujan maupun panas. Juga tidak malu-malu mengerjakan pekerjaan seperti memetik padi. Mereka juga lebih cakap dalam menjalankan alat teknologi dibanding dengan petani-petani Bali. Dengan begitu, dominasi buruh tani di Bali, kini dikuasai oleh para buruh migran dari Jawa. Hal yang sama juga berlaku bagi buruh konstruksi bangunan.

Institusi tradisional mengalami erosi keberadaan karena tidak terlalu fungsional lagi. Ketika migrasi tersebut belum begitu menjadi gejala, maka kegiatan perekonomian tersebut masih melibatkan kampung dalam porsi yang besar. Perkumpulan-perkumpulan pemetik padi adalah institusi informal yang tumbuh di kampung tetapi mempunyai peran besar dalam menggerakkan ekonomi. Satu

hektare sawah yang diselesaikan oleh pemetik ini, akan mendapatkan seperlima dari penghasilan total padi seluas satu hektare. Apabila para pemetik itu tidak mengambil padi, maka hasilnya akan ditukar dengan uang yang merupakan harga dari seperlima penghasilan padi satu hektare tersebut. Institusi pemburu bajing sudah lama hilang karena berkembangnya minyak yang berasal dari kelapa sawit di pasaran. Masyarakat sudah tidak peduli lagi dengan pohon kelapa yang menjadi tumpuan hidup sebelumnya.

Sistem desa adat masih tetap ada dalam masyarakat Bali. Tetapi, sejak dekade sembilanpuluhan komposisi tersebut mulai berubah. *Banjar-banjar* yang sebelumnya bersatu membentuk desa adat untuk dalam ikatan *Pura Khayangan Tiga*, kini fenomenanya berbalik. *Banjar-banjar* tersebut melepaskan diri dari desa adat induk dan membuat *Pura Khayangan Tiga* sendiri. Karena konsep ikatan terhadap *Khayangan Tiga* itu dalam pemahaman budaya Bali, maka otomatis *banjar* tersebut, dalam konteks adat, berubah menjadi desa adat. Ini menjadi fenomena menarik jika dibandingkan dengan komposisi di masa lalu, terutama konsep desa adat seperti yang dirumuskan Geertz maupun yang terpraktikkan di jaman Belanda. Desa adat tidak lagi terkomposisi dari banyak *banjar* seperti yang didefinisikan oleh Geertz, tetapi satu *banjar* dimungkinkan menjadi desa adat. Ini disebabkan karena kemampuan *banjar* tersebut untuk membuat *Pura Khayangan Tiga*. Hubungan dengan desa adat sebelumnya menjadi terputus. Dengan demikian, kemiripan antara pemerintahan keperbekelan dengan desa adat di masa Belanda jelas berbeda dengan desa adat sekarang. Dalam bidang administrasi kenegaraan, *banjar* yang telah menjadi desa adat tersebut tetap mendapat sebutan *banjar*, yaitu *banjar* dinas yang menjadi subordinat dari keperbekelan atau *kebendesaan* atau kelurahan.

Desa adat Penyalin, Kebendesaan Samsam, Kabupaten Tabanan merupakan salah satu contohnya. Sejak tahun 2005, wilayah ini telah resmi menjadi desa adat (pakraman) karena telah mempunyai *Pura Khayangan Tiga*. Padahal Desa Adat ini termasuk amat kecil dalam ukuran jumlah penduduk karena dihuni oleh 55 kepala keluarga, dengan sebagian di antaranya berstatus perantauan, jumlah yang amat kecil jika dibandingkan dengan desa adat lain yang dihuni oleh hampir 400

kepala keluarga. Sebagai desa adat, Penyalin setiap tahun mendapat bantuan puluhan juta rupiah dari Provinsi Bali, yang jumlahnya variatif setiap tahun antara 25 juta rupiah sampai 50 juta rupiah, dan pada dekade pertama abad ke-21 ini telah mendapatkan bantuan ratusan juta rupiah. Akan tetapi, dalam konteks keadministrasian, Penyalin tetap berstatus sebagai *banjar*, yaitu *banjar* dinas sebagai subordinasi dari Keperbekelan Samsam.

Reduksi jumlah keanggotaan *banjar* di dalam desa adat ini, merupakan perubahan sosial yang mendasar. Ia memperlihatkan adanya beragam fenomena. Perubahan tersebut memperlihatkan munculnya orang-orang yang telah mulai cerdas di masyarakat (Laurer, 1993), yang memberikan penyadaran tentang makna dan wujud dari *Khayangan Tiga*. Pada pemahaman tempo dulu (misalnya awal abad ke-20), konsep tempat persembahyangan itu harus besar dan megah. Tetapi kemudian muncul pemahamann bahwa untuk membentuk tempat sembahyang demikian tidak harus besar dan bisa dibuat dengan sederhana. Cara paling sederhana untuk membuat *Pura Khayangan Tiga* itu bisa saja dibuat dengan cara satu bangunan diisi dengan tiga ruang yang mencerminkan manifestasi tiga kekuatan Tuhan di dunia dalam konsepsi Hindu (Wiyana, wawancara 2005). Konsepsi inilah yang kemudian membuat *banjar-banjar* dengan jumlah penduduk yang sedikit mampu membuat *Pura Khayangan Tiga*. Dengan begitu *banjar* tersebut berhak menyandang predikat desa adat. Desa adat adalah konsepsi Hindu Bali tentang keterikatan kampung atau tempat tinggal yang mempunyai *Pura Khayangan Tiga*.

Munculnya pemahaman demikian, tidak seluruhnya berjalan mulus. Identitas kultural sebagai sebuah kesatuan entitas masyarakat yang lebih besar, tidak mudah dihilangkan. Pemisahan sebuah entitas dari kesatuan yang lebih besar menjadi yang lebih kecil bisa menghilangkan identitas sebelumnya. Identitas budaya bisa terbentuk berdasarkan sejarah, kebiasaan yang menyebar dan berlangsung turun temurun (Bellah, 1983). Desa adat adalah sebuah identitas budaya, yang berlandaskan agama dan norma-norma yang ada dalam tradisi Bali. Ini telah berlangsung turun temurun. Seperti yang disebutkan di atas, di masa lalu, konsepsi desa adat di Bali itu terdiri dari rumpun *banjar* adat yang mengikatkan diri dalam satu tempat

persembahyangan yaitu *Khayangan Tiga*. Karena telah berlangsung turun temurun, jelas masyarakat yang menjadi anggota desa adat itu mempunyai keterikatan psikologis dan sosiologis terhadap desa adat ini. Titik keterikatan ada pada tempat persembahyaangan. Tidak semua masyarakat berani lepas dari tempat persembahyangan itu. Maka ketika ada keinginan untuk memisahkan diri dengan tempat persembahyangan ini, kekhawatiran, ketakutan, dan ketidakrelaan akan muncul. Buntut-buntutnya adalah konflik jika terjadi pemaksaan.

Peristiwa inilah yang pernah terjadi di *Banjar* Pangkung Karung, Kecamatan Kerambitan, Kabupaten Tabanan. *Banjar* ini sebelumnya bergabung dengan *banjar* lain membentuk Desa Adat (Pakraman) Bedha. Ini sudah berlangsung berpuluh-puluh tahun. Tetapi kemudian *Banjar* Pangkung Karung telah membangun dan telah mempunyai *Pura Khayangan Tiga*. Dengan demikian, sesungguhnya *Banjar* Pangkung Karung ini secara adat telah menjadi desa pakraman. Sebagian besar anggota masyarakat, lebih dari 250 kepala keluarga, menginginkan *Banjar* Pangkung Karung untuk melepaskan diri dari Desa Adat Bedha sedangkan kurang dari 30 kepala keluarga menginginkan tetap bergabung. Konflik kemudian terjadi di *banjar* tersebut, meski kemudian mereda karena dua kelompok masyarakat ini mendirikan *banjar* yang terpisah.

Teknologi baru dan munculnya orang-orang kritis, merupakan pendorong perubahan dalam setiap masyarakat (Laurer, 1993). Dengan adanya teknologi, akan ada perbaikan pola hidup masyarakat. Sedangkan orang-orang kritis akan mampu memberikan kritik terhadap praktik-praktik yang dilakukan sebelumnya. Dalam perkembangan masyarakat Bali, secara perlahan perubahan-perubahan sebagai akibat dari munculnya pembaruan teknologi dan keberanian masyarakat mengkritisi lingkungannya semakin kelihatan.

Awig-awig adalah institusi tradisional yang menjadi identitas paling kental dalam masyarakat Hindu di Bali. Identitas ini menjadi identitas budaya karena dipraktikkan secara terus-menerus dan mempunyai nilai historis dan kemudian dikembangkan, dipelajari oleh generasi baru (Bellah, 1983). Identitas ini menjadi kuat karena telah mendapatkan berbagai sosialisasi. *Awig-awig* mempunyai peranan yang sangat sentral dalam kehidupan masyarakat Hindu Bali. Ia

mempunyai tujuan untuk membuat kehidupan dan tata masyarakat harmonis (Warren 1991). Tetapi karena diciptakan dalam masyarakat yang masih tradisional dan belum mempunyai pengetahuan yang banyak, maka wujud dari *awig-awig* tersebut menjadi kaku. Solidaritas yang ditimbulkannya sangat mekanis. Solidaritas ini menekankan kepatuhan yang ketat sehingga justru membelenggu masyarakat. Pelanggaran dihukum dengan ketat dan terlihat di luar batas perikemanusiaan. Misalnya, menghukum orang dengan menskorsing anggota masyarakat *banjar* jika tidak hadir dalam beberapa kali rapat, mewajibkan orangtua anak kembar laki-perempuan (*buncing*) untuk tidur di pinggir sungai, menjemput anggota sampai langsung ke rumahnya jika tidak datang gotong royong. *Awig-awig* tersebut kebanyakan tidak tertulis di masa lalu.

Munculnya teknologi baru dan pemikiran baru, seperti komputer saat ini, memaksa desa-desa adat untuk menerima tuntutan masyarakat untuk menuliskan *awig-awig* tersebut. Akibatnya, ada kesempatan untuk merombak secara besar-besaran pemikiran yang ada di dalam *awig-awig* melalui *paruman* (rapat) seluruh anggota desa adat. Inilah kesempatan bagi orang-orang kritis untuk memperbarui isi dan substansi dari *awig-awig* tersebut. Dalam satu kebijakan, di Desa Adat Selingsing, Kerambitan, Tabanan misalnya, gotong royong wajib yang diselenggarakan setiap bulan untuk membersihkan tempat persembahyangan tidak lagi dilakukan, tetapi telah tergantikan oleh orang-orang yang profesional, yang mendapat bayaran untuk membersihkan areal pura setiap bulannya. Mereka menyewa orang-orang tertentu untuk melakukan pembersihan (wawancara dengan I Ketut Puarsa, 2009).

Institusi lain yang mengalami perubahan akibat pembaruan teknologi adalah *sekehe semal* (kelompok pemburu bajing) dan *sekehe manyi* (kelompok pemetik padi). Kelompok-kelompok ini muncul untuk mengadaptasi persoalan ekonomis. Pemburu bajing difungsikan untuk membasmi bajing yang menjadi pemakan kelapa. Kebun kelapa merupakan aset hampir bagi setiap keluarga di Bali yang mempunyai ladang. Sedangkan perkumpulan pemetik padi itu adalah upaya untuk mendapatkan penghasilan pokok.

Munculnya senapan angin sebagai sebuah wahana untuk

berburu dan diperjualbelikan secara massal membuat kelompok pemburu bajing ini hilang. Adanya minyak kelapa sawit membuat fungsi kelapa semakin berkurang yang membuat masyarakat tidak lagi menggantungkan hidupnya kepada kelapa. Migrasi besar-besaran masyarakat luar Bali dan munculnya mesin giling mobil dalam bentuk kecil dan bisa langsung masuk sawah, membuat peran manusia untuk memetik padi sangat jauh berkurang. Ini membuat kelompok penuai padi ini hilang. Fenomena ini sangat kentara di Desa Adat Selingsing, Kutuh, Samsam, Kecamatan Kerambitan, Kabupaten Tabanan serta desa-desa lainnya di Bali.

Tidak bisa dilepaskan juga, modernisasi yang terjadi pada jam tangan, baik dalam bentuk maupun harganya yang sangat terjangkau masyarakat, serta munculnya teknologi berupa telepon seluler (ponsel) yang mudah dibawa kemana-mana yang memungkinkan adanya pesan singkat, membuat peran *kulkul* menjadi sangat minim. *Kulkul* ini adalah kentongan yang akan dipukul, sebagai penanda telah dimulai kegiatan adat tertentu. Misalnya mulai upacara adat, mulai gotong royong, atau mulainya persembahyangan. Kini *kulkul* tidak lagi dibunyikan sebagai penanda upacara dimulai, tetapi telah diumumkan melalui waktu tertentu dan juga diumumkan lewat pesan singkat SMS.

Subak merupakan institusi paling terkenal di Bali yang mengurus tentang pengairan untuk pertanian sawah. Eksistensi institusi ini masih ada tetapi lahan garapannya telah hancur. Lahan-lahan pertanian di Bali, terutama di daerah perkotaan sangat rusak akibat adanya berbagai pembangunan perumahan.

Di awal milenium 2000, persoalan-persoalan sosial yang membawa kesulitan pada penguburan jenazah, masih sangat marak di Bali. Bulan Januari 2001 misalnya, konflik yang terjadi antar warga di Banjar Klaci Kaja, Desa/Kecamatan Marga, Kabupaten Tabanan, Bali, membuat penguburan Ni Wayan Sumerti, menjadi tertunda-tunda. Meski kemudian upacara penguburan tetap bisa dilaksanakan, tetapi harus melalui perundingan yang rumit dengan melibatkan aparat keamanan, adat, kecamatan sampai dengan bupati. Sebelumnya, tahun 1996, karena dipandang melanggar ketentuan adat, Ni Made Pasek tidak bisa dikubur di kuburan desa yang ada di Banjar Tiba Kauh, Gianyar. Penguburan dilakukan di kuburan desa tetangga,

yaitu Desa Melinggih Kelod, Gianyar. Hal yang sama juga terjadi di Desa Bungaya, Karangasem. Penguburan Jro Cita Sari, tidak bisa diselenggarakan di desa Bungaya Karangasem. Jro ini dipandang telah melanggar ketentuan adat karena berubah status dari Ni Tamped menjadi Jro. Perubahan nama ini, dalam strata sosial di Bali dipandang telah menaikkan derajat diri sendiri. Tetapi tidak diakui oleh warga kampung, sehingga ketika meninggal tidak diperbolehkan tanah kubur di kampungnya sendiri. Meski Jro Cita Sari berhasil dikuburkan, akan tetapi itu harus dilakukan di kuburan desa lain, yakni di Desa Pakraman Tumbu, Karangsem (Sumarta, 2005: 20).

Persoalan-persoalan seperti ini, masih banyak terjadi di kalangan masyarakat Hindu di Bali. Sehingga sering mendapat tanggapan sinis dari kalangan umat Hindu sendiri, bahwa hidup itu sudah susah, kalau mati justru lebih susah lagi.

Persoalan-persoalan inilah yang kemudian mendapat tanggapan dalam perkembangan pelaksanaan ritual Agama Hindu di Bali, yang didukung oleh kalangan-kalangan terdidik, terutama seperti misalnya mereka yang pernah merantau atau mempunyai sentuhan langsung dengan dunia internasional, semisal para pekerja perhotelan di Bali. Konstruksi agama yang sudah terjadi bertahun-tahun tersebut mendapat tanggapan. Perkembangan ini memunculkan penafsiran baru terhadap fakta-fakta dalam ritual tersebut yang pada akhirnya mempertanyakan keefektifan seremonial yang sudah ada.

Abdullah menyebutkan berbagai kekuatan di dalam masyarakat secara dinamis menjadikan fakta baru dengan komitmen-komitmen bersama di dalam masyarakat menjadikannya sebagai konstruksi baru yang diterima sebagai bagian dari tatanan hingga suatu ketika keabsahannya dipertanyakan kembali dalam dinamika suatu masyarakat (Abdullah, 2008: 5).

Dilihat dari pembicaraan sehari-hari, saat ini sebenarnya cukup banyak yang mengeluhkan tentang demikian rumitnya dan proses yang memakan waktu dari pelaksanaan upacara *ngaben* ini. Akibat dari hal tersebut, banyak yang mengalami konflik batin karena di satu sisi harus melakukan pekerjaan formal, baik di kantor maupun di tempat lain. Tetapi pada sisi yang lain harus mengikuti ketentuan adat yang melibatkan anggota masyarakat untuk ikut dalam upacara

yang memakan waktu itu. Akibat dari pertentangan seperti ini, dalam beberapa kasus ada yang memilih berhenti menjadi pegawai atau mempercepat pensiun dan bisa bekerja di kampung sebagai petani, atau pada titik yang lain, justru berhenti sebagai anggota masyarakat adat setempat. Ada juga yang berpindah agama.

Fenomena ini dalam masyarakat Hindu Bali sekarang memunculkan dua hal. Pada tingkat praktis melakukan upacara *ngaben* sesuai dengan penafsirannya sendiri yang disesuaikan dengan tujuan dan kepentingannya. Kedua, pada sisi lain menimbulkan berbagai pertanyaan sinis (konflik) terhadap pelaksanaan upacara tersebut.

Dan pada tingkat pelaksanaan *ngaben* muncul kemudian pilihan alternatif untuk melakukan *ngaben* secara lebih sederhana dengan membawa ke krematorium yang ada di daerah Mumbul, di Jimbaran, Kabupaten Badung, Bali. Perkembangan paling baru, muncul krematorium dari golongan masyarakat yang mengaku dari golongan Pasek.

Melaksanakan upacara *pengabenan* di krematorium akan mampu mengatasi persoalan-persoalan rumit seperti yang dikemukakan di atas. Semua pelaksanaan upacara, mulai dari pembikinan *banten* telah ditangani oleh pihak-pihak yang bisa disebut dengan perusahaan *pengabenan*.

Cara seperti ini tentu saja mampu menghemat tenaga, waktu, dan ruang. Di samping itu, yang paling penting adalah mampu menghindari risiko-risiko konflik yang sering terjadi pada pelaksanaan upacara *ngaben konvensional*. Dengan cara demikian, pemilik jenazah tidak akan perlu lagi harus mengumpulkan masyarakat desa atau adat untuk menangani pembakaran jenazah yang merupakan tanggung jawab keluarganya. Hal-hal yang bersifat teknis seperti pembuatan *wadah*, berupa tempat pengusungan mayat untuk ke kuburan tidak perlu dibuat lagi karena sarana itu telah tergantikan oleh mobil jenazah yang dikelola oleh perusahaan pelaksana. Cara pengangkutan seperti ini akan memberikan kemudahan berupa lebih cepat dan lebih aman ke kuburan, tidak diganggu oleh pihak-pihak yang ingin membuat keonaran. Dalam praktik pelaksanaan *ngaben* di Bali, sering terjadi gangguan-gangguan terhadap keluarga pelaksana *ngaben*, dilakukan pada waktu mengangkut jenazah ke kuburan.

Dalam hal pembuatan sarana upakara, seperti *banten*, meskipun saat ini sebagian besar masyarakat Hindu Bali, terutama yang di perkotaan telah membeli sarana tersebut, tetapi dalam pelaksanaan upacara *ngaben* krematorium ini, secara total hal itu telah diserahkan kepada pelaksana upacara atau pendeta yang melaksanakan ritual. Demikian juga sarana lain seperti gong dan sebagainya.

Melihat hal tersebut, perkembangan jenis pelaksanaan upacara *ngaben* juga bisa dilihat dari konteks penyelenggara atau petugas pelaksanaannya. Secara tradisional, pelaksanaan upacara *ngaben* dilaksanakan oleh adat atau peguyuban persaudaraan dari pihak yang menyelenggarakan upacara *ngaben*. Pada pelaksanaan seperti ini, upacara tersebut akan dilakukan dengan melibatkan banyak pihak di dalam kegiatan upacara tersebut. Akan tetapi, perkembangan sosial yang ada di Bali sejak satu dasawarsa terakhir ini, telah muncul perusahaan yang memang bersedia melaksanakan upacara *ngaben* secara keseluruhan. Pelaksanaan seperti ini, tidak melibatkan massa ikut dalam tugas-tugas proses *pengabenan*, tetapi hal itu sudah ditangani oleh perusahaan yang bersangkutan.

Dengan demikian, pelaksanaan upacara *ngaben* boleh dikatakan sebagai upaya dari konstruksi manusia. Pelaksanaannya sangat tergantung dari keadaan, ruang, dan waktu dimana upacara tersebut diselenggarakan dan pihak yang menyelenggarakan. Berbeda-bedanya tingkat pelaksanaan serta sarana upacara yang dipakai juga mencerminkan upaya konstruksi manusia untuk menyalakan biaya dan waktu yang dihabiskan untuk upacara tersebut.

4. Orientasi Kasta

Kasta dalam konteks sosialnya adalah pengelompokan masyarakat berdasarkan golongan, sesuai dengan pemahaman masyarakat setempat. Karena itu, dalam kasus di India, kasta tidak hanya dikenal pada masyarakat yang beragama Hindu. Pada masyarakat Islam di India juga di kenal kasta (wawancara dengan Ida Bagus Palgunadi, dosen UNHI, tamatan India 2008). Di Indonesia, hal demikian hanya terjadi di Bali, pada masyarakat yang beragama Hindu. Untuk melihat keketatan dan kekakuan kasta ini paling mudah dilihat dari institusi perkawinan.

Sampai dengan dekade tujuh puluhan, banyak masyarakat Hindu Bali yang tidak mau bahkan tidak mengakui pernikahan yang dilakukan oleh anaknya apabila pihak perempuan menikah dengan laki-laki dari golongan Sudra. Apabila terjadi kasus seperti ini, anaknya akan dihukum dari eksistensi keluarga, tidak diperbolehkan pulang ke rumah asalnya dan tidak boleh lagi sembahyang di tempat persembahyangan keluarga. Malah orangtuanya tidak bersedia berbicara dengan anak perempuan tersebut. Fenomena ini jelas merupakan pelanggaran hak asasi manusia dan tidak sesuai dengan perkembangan jaman.

Dalam konteks hubungan demografis dan kasta, masyarakat Hindu di Bali sebagian besar berasal dari kelompok kasta Sudra (Cavorrubias, 1973). Perubahan demografis adalah salah satu komponen yang akan memengaruhi perubahan sosial. Dengan komposisi seperti ini, lambat laun hal itu akan mempengaruhi pola pernikahan dan akhirnya akan mempengaruhi pernikahan antarkasta. Budiana (2005) menyebutkan bahwa pola pernikahan antara kaum *triwangsa* dan *jaba wangsa*, yaitu kelompok masyarakat yang mempunyai asal-usul dari kalangan bangsawan sudah mulai mencair berkaitan dengan mulai meningkatnya pendidikan bagi masyarakat. Masyarakat mulai sadar dengan makna wangsa tersebut dan bagaimana harus berperilaku dengan wangsa ini.

Institusi pendidikan juga sangat mempengaruhi mencairnya pola hubungan kasta ini. Membedakan antara kasta *triwangsa* dan *jabawangsa*, yaitu kelompok masyarakat yang mempunyai asal usul dari golongan bangsawan dan bukan (Covorrubias, 1973), bisa dilakukan dengan bahasa. Bahasa halus akan digunakan oleh mereka yang berasal dari *jabawangsa* kepada mereka yang berasal dari *triwangsa*. Tetapi bahasa itu menjadi kabur setelah masuk dunia pendidikan. Bahasa pergaulan yang dipakai anak-anak akan baur dan hal ini juga membawa dampak pada pergaulan mereka setelah besar.

Kasus yang paling menarik terjadi di Banjar Dinas Jelae, Desa Sudimara, Kecamatan Tabanan pada tahun 2006. Peristiwa ini dimulai dari meninggalnya dari anak lelaki keluarga Gusti Putu S. Padahal anak laki-lakinya ini adalah harapan satu-satunya untuk meneruskan kewajiban keturunan keluarga di rumah. Masyarakat Hindu di Bali menganut paham patrilineal sehingga anak-laki-laki merupakan kunci

untuk melanjutkan tradisi keluarga dan keturunan. Garis keturunan akan mengikuti anak laki-laki. Peristiwa tersebut membuat kesedihan ganda. Di samping anak laki-laki satu-satunya telah meninggal, satu-satu anak perempuan dari keluarga ini telah menikah dengan laki-laki dari keluarga di luar Tri Wangsa dan telah mempunyai anak di desa yang jauh. Dalam konsep kekeluargaan di Bali, maka keturunan yang melanjutkan tugas keluarga menjadi putus setelah meninggalnya anak laki-laki keluarga I Gusti Putu S.

Rapat keluarga akhirnya membuat keputusan yang luar biasa dan termasuk pembaharuan terhadap sistem kekeluargaan, khususnya pada masyarakat Hindu Bali. Anak perempuan yang sudah menikah tersebut, melalui sebuah upacara adat, akhirnya ditarik lagi pulang ke Jelae, Tabanan beserta suaminya. Suaminya justru mendapat sebutan baru yaitu Jero atau Mekel yang berarti mempunyai status lebih tinggi dari kasta jaba wangsa. Di Tabanan memang dikenal konsep *nyentana*. Artinya, secara kultural pihak perempuan akan dipandang sebagai laki-laki jika di dalam keluarga tersebut tidak mempunyai keturunan laki-laki. Ini untuk menyelamatkan garis keturunan. Akan tetapi pihak lelaki lah yang akan diboyong menuju rumah perempuan. Ini juga dilakukan hanya terhadap laki-laki yang mempunyai kasta yang sama dan itu dilakukan sebelum keduanya menikah.

Fenomena yang ada di *Banjar* Jelae tersebut memperlihatkan adanya perubahan sikap dan keberanian untuk mengubah kebiasaan-kebiasaan yang terjadi di masa lalu. Kembalinya anak perempuan dari I Gusti Putu S tersebut tidak saja dalam status telah menikah tetapi juga dengan laki-laki yang berasal dari kasta yang dipandang lebih rendah. Fenomena ini memperlihatkan bahwa masyarakat, paling tidak keluarga besar dari I Gusti Putu S, telah memandang manusia tersebut sama, kasta itu telah tidak begitu menjadi hambatan lagi dalam hubungan sosial di Bali.

C. Intisari

Perubahan sosial mulai kelihatan nyata di Bali setelah dibangunnya berbagai sarana perhotelan bertaraf internasional di Bali pada dekade delapanpuluhan. Meskipun perubahan tersebut sesungguhnya bisa dilihat sejak dekade tigapuluhan setelah Miguel Covorrubias

menciptakan buku *Island of Bali* (1936) yang kemudian diperkenalkan ke Eropa, tetapi penampakan tersebut mulai dilihat nyata setelah berdirinya hotel-hotel berbintang lima di Nusa Dua dekade delapan puluhan.

Faktor utama yang menjadi pemicu perubahan tersebut adalah bergesernya kedaulatan ekonomi di Bali, dari kendali yang dilakukan oleh orang-orang Bali, menuju kepada orang-orang di luar Bali. Aktor luar Bali ini bisa dari Jakarta, mereka yang mempunyai keterkaitan dengan Orde Baru dan juga aktor dari luar Indonesia seperti kepemilikan hotel di Nusa Dua. Dari perpindahan kedaulatan inilah kemudian muncul adanya migrasi penduduk ke kota dari desa-desa di Bali. Migrasi ini kelanjutannya membuat adanya keterkejutan sosial besar bagi masyarakat. Masyarakat yang sebelumnya berorientasi pada budaya pertanian, tiba-tiba saja harus berkecimpung dan berhadapan dengan budaya pasar, bahkan pasar yang orientasinya internasional. Inilah yang kemudian membuat adanya budaya monetarisasi, semuanya diukur dengan uang. Rasionalisasi terhadap berbagai pelaksanaan upacara muncul dari konteks ini.

Semua diukur dengan uang, maka alat pembayaran ini bukan saja menjadi alat ekonomi tetapi juga menjadi simbol sosial. Karena telah menjadi simbol sosial, maka tanah-tanah yang sebelumnya menjadi simbol sosial di Bali mulai diubah maknanya. Tanah dijual agar menghasilkan uang. Kepemilikan tanah menjadi berkurang dan pada akhirnya membuat sawah-sawah di Bali banyak dijual. Sawah kemudian menjadi perumahan dan pertokoan termasuk juga jalan raya.

Akibat selanjutnya adalah berbagai institusi sosial yang ada seperti *banjar*, *awig-awig*, *sekehe*, *subak*, termasuk kasta mengalami orientasi perubahan dan disesuaikan dengan keadaan yang lebih rasional bahkan cenderung pragmatis. Rasionalisasi itu sangat terlihat pada ritual keagamaan. *Ngaben* merupakan ritual keagamaan yang paling komplik, baik dari aspek budaya maupun keagamaan. Dengan rasionalisasi, *ngaben* yang bisa berlangsung sehari-hari sebelumnya itu, kini bisa dilakukan hanya dengan satu hari melalui *ngaben krematorium*.

II

RITUAL NGABEN DAN PEMBARUAN YANG MENGHADAPINYA

A. Fenomena Ngaben di Bali

Upacara *Pitra Yadnya* merupakan upacara pengembalian jasad atau raga manusia kepada asalnya, yaitu alam *pitara*, alam leluhur, yakni alam yang dipandang berdekatan dengan Tuhan. Ini merupakan siklus terakhir perjalanan umat manusia di bumi dalam pandangan masyarakat Hindu di Bali. Upacara *Pitra Yadnya* merupakan kepastian yang akan dilaksanakan oleh masyarakat Hindu di Bali.

Upacara *Pitra Yadnya* terdiri dari dua garis besar rangkaian upacara, yakni *ngaben* dan *memukur*. Upacara *ngaben* boleh dikatakan sebagai pengembalian jasad manusia menuju alam semesta. Umat Hindu Bali yang telah meninggal dunia harus dikembalikan terlebih dahulu jazadnya menuju alam semesta. Sebagian besar cara yang dipakai oleh umat Hindu untuk upacara *ngaben* ini adalah dengan membakar, meski sesungguhnya tidak demikian pemaknaan yang dimaksud. Inti dari upacara *ngaben* adalah *pralina*, *mantra pralina* atau doa *pralina*. *Pralina* itu telah memberikan makna bahwa jasad manusia itu telah kembali menuju alam semesta. Pengembalian jasad ini dipandang perlu karena baik manusia maupun alam semesta dipandang terkomposisi dari unsur-unsur yang sama, yaitu zat cair, zat padat, panas, angin, dan unsur halus.

Memukur merupakan upacara tahap kedua dari *Pitra Yadnya*, yaitu mengembalikan jasad manusia yang telah bergabung dengan alam semesta tersebut menuju alam *pitara*, yakni alam yang berdekatan dengan Tuhan. Pada masyarakat Hindu Bali, upacara ini tidak harus dilakukan segera setelah *ngaben* tetapi bisa dilakukan 12 hari atau pada hari tertentu yang dipandang telah mampu untuk melaksanakannya.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Artinya bisa dalam hitungan bulan, maupun dalam hitungan tahun.

Dalam kepercayaan masyarakat Hindu Bali, upacara *ngaben* merupakan pelaksanaan pembayaran utang kepada leluhur. Dalam tradisi Hindu di Bali, dikenal adanya tiga utang, yang disebut dengan *Tri Rna*. Ketiga *Rna* tersebut adalah *Dewa Rna*, *Pitra Rna*, dan *Rsi Rna* (Pasek Swastika, 2005:36). *Dewa Rna* merupakan upacara yang dilakukan untuk membayar utang kepada Sang Hyang Widhi atau Tuhan Yang Maha Esa, *Pitra Rna* adalah upacara pembayaran utang yang ditujukan kepada leluhur, sedangkan *Rsi Rna* merupakan pembayaran utang kepada para resi, yang dipandang menjadi pelaksana upacara dan memahami tentang ajaran-ajaran agama. Upaya pembayaran utang itu dilaksanakan, tidak lain karena pada dasarnya masyarakat Hindu memandang pihak-pihak itulah yang memberi bimbingan dan kekuatan di dalam dunia kehidupan. Ajaran *Tri Rna Pitra Rna* tersebut merupakan salah satu ajaran kesusilaan dalam Agama Hindu yang pada pokoknya menanamkan rasa tahu berterima kasih dan balas budi terhadap kebaikan dan jasa siapa pun juga (Soeka, 1989:11). *Ngaben*, adalah bagian dari tersebut.

Masyarakat Hindu Bali juga mempercayai adanya lima pengorbanan suci yang disebut dengan *Panca Yadnya*. *Panca Yadnya* ini diartikan sebagai lima jenis pengorbanan yang wajib dilaksanakan oleh umat Hindu. Kelima macam pengorbanan tersebut adalah, *Dewa Yadnya*, *Rsi Yadnya*, *Pitra Yadnya*, *Manusia Yadnya*, dan *Bhuta Yadnya*. *Dewa Yadnya* adalah upacara pengorbanan suci untuk Pencipta manusia yaitu Tuhan Yang Maha Esa, *Rsi Yadnya* merupakan upacara korban suci yang ditujukan kepada orang suci, *Pitra Yadnya* merupakan upacara pengurbanan suci untuk leluhur, *Manusia Yadnya* merupakan upacara pengorbanan suci untuk sesama manusia dan *Bhuta Yadnya* adalah pengorbanan suci yang ditujukan kepada makhluk yang dipandang lebih rendah kedudukannya dari manusia yang dipandang bisa mengganggu keharmonisan hidup manusia. *Ngaben* di sini masuk ke dalam bagian dari upacara *Pitra Yadnya*.

Baik konsepsi *yadnya* yang bermakna pengorbanan maupun konsep *Rna* yang bermakna pembayaran utang, bisa diterjemahkan sebagai upaya penghormatan kepada obyek-obyek yang dimaksudkan di dalam konsepsi tersebut. Upacara *ngaben* merupakan satu tahapan untuk menuju upacara *Pitra Yadnya*.

Rna adalah konsep tentang penghormatan yang dalam pelaksanaannya terlihat pada konsepsi *yadnya*. Karena itu konsep *Pitra Rna* tersebut dilaksanakan dalam bentuk *Pitra Yadnya*. Sesungguhnya kalau dikaitkan antara konsep penghormatan pada *Rna* dengan perwujudan sosial dan pelaksanaan tersebut dalam konsep *yadnya*, tidak ada keterpaduan antara kuantitas *Rna* dengan kuantitas yang terdapat pada *yadnya*. Ada dua bagian *yadnya* yang tidak terdapat di dalam *Rna*, yaitu utang pada obyek *Bhuta* dan Manusia. Dalam konsepsi *Panca Yadnya* ada yang disebut Manusia *Yadnya* dan *Bhuta Yadnya*, hal mana yang tidak terdapat pada *Rna*. Hal ini barangkali bisa ditelusuri pada naskah-naskah kuno yang membuat tentang ulasan tersebut. Sampai saat ini, masih belum ada cendekiawan maupun pendeta Hindu yang mampu menjelaskan mengapa perbedaan tersebut terjadi.

Yadnya disebutkan juga sebagai bentuk pengorbanan suci. Harus dilihat bahwa pengorbanan yang dimaksud itu adalah berupa upaya, usaha, dan tindakan yang dilakukan oleh umat manusia untuk menghormati obyek yang dimaksud di dalam *yadnya* tersebut. Pemahaman tentang *Pitra Yadnya* ini dalam praktik bermacam-macam. Yang paling umum dalam pemahaman sosial masyarakat Hindu Bali, bahwa *Pitra Yadnya* itu diwujudkan dengan melaksanakan upacara untuk menghormati leluhurnya agar sampai kepada asal mula penciptanya yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Untuk mencapai tujuan tersebut, diperlukan tahapan-tahapan tertentu yang mempunyai proses cukup panjang dan dalam pemahaman umat Hindu di Bali berlangsung sangat rumit, memerlukan waktu yang secara akumulatif banyak dan juga melibatkan banyak orang.

Akan tetapi pelaksanaan *Pitra Yadnya* juga bisa dilaksanakan secara sederhana, misalnya dengan memberikan persembahan-persembahan kepada leluhur yang telah meninggal. Dalam praktik masyarakat hal ini dilakukan dengan memberikan sesajian berupa sarapan atau sesaji lainnya kepada anggota keluarga yang telah meninggal dunia. Sumber filosofi dari praktik ini adalah sastra kuno *Manawa Dharma Sastra* II. 82. Disebutkan:

Pitra Yadnya yang harus kamu lakukan hendaknya dilakukan setiap hari dengan sradha mempersembahkan nasi, air atau susu dan umbi-umbian. Dan dengan demikian kita telah menyenangkan para

leluhur. (Pasek Swastika, 2005:36).

Hingga saat ini, masyarakat Hindu Bali tetap memberikan sesajian berupa masakan sehari-hari kepada anggota keluarganya yang telah meninggal. Hal itu dilakukan setiap hari selama sebelum mereka mampu melakukan upacara *ngaben*. Sesungguhnya, jika dilihat dari filosofinya, aktivitas pemberian sesajian ini juga telah melaksanakan yadnya atau *Pitra Yadnya*.

Akan tetapi, masyarakat Hindu Bali memegang tradisi yang sangat kuat terhadap upacara *ngaben*. Tradisi tersebut pasti dilangsungkan oleh setiap keluarga Hindu sehingga mau tidak mau berpengaruh secara turun-temurun tanpa berani melakukan perubahan secara radikal. Pelaksanaan upacara *ngaben*, dengan demikian dipengaruhi secara kuat oleh nilai dan norma-norma sosial yang berlangsung di kalangan umat Hindu di Bali. Disamping itu, ada lontar yang menyatakan bahwa upacara *pengabenan* wajib dilakukan oleh masyarakat Hindu. Sebab, jika hal itu tidak dilakukan dalam kurun waktu tertentu, akan membawa bencana bagi umat manusia dan tidak mendapat tempat yang layak. Lontar *Tattwa Loka Kretti*, Lampiran 5a, menyebutkan:

Yan wang mati mapendhem ring prathiwi salawasnya tan kinenan widhi-widhana, byakta matemahan rogha ning bhuana, haro-haro gering mrana ring rat, atemahan gadgad...

Terjemahannya: Kalau orang mati ditanam pada tanah, selamanya tidak diupacarakan *ngaben*, sesungguhnya akan menjadi penyakit bumi, kacau sakit merana di dunia, menjadi gadgad (tubuhnya)... (Singgin Wikarman, 2002: 25).

Kunang ikang sawa yan tan inupakara atmanya mandali neraka, mungguwing tegal panangsaran, mangebeki wadhuri ragas, katiksnan panesing surya, manangis angisek-isek, sumambe anak putunya, sang kari mahurip lingnya: duh anakku bapa, tan hana matra wlas ta ring kawitanta, maweh bubur mwang we atahap, akeh mami madruwe, tan hana wawanku mati, kita juga mawisesa, anggen den abecik-becik, tan eling sira ring ram arena, kawitanta, weh tirtha pangentas, jah tasmat kita santananku, wastu kita amangguh alphayusa, mangkana temahing atma papa ring Santana.

Artinya: Adapun sawa yang tidak diupacarakan, atmanya akan berada di neraka, bertempat di tegal yang sangat panas, yang penuh

dengan pohon medhuri reges, terbakarnya oleh sengatan matahari, menangis tersedu-sedu, menyebut anak cucunya yang masih hidup, katanya O anakku, tidak sedikit belas kasihan kepada leluhurmu, memberikan bubur dan air seteguk, saya dulu punya tidak ada yang saya bawa, kamu juga menikmati, pakai baik-baik, tidak ingat sama ayah ibu, air tirta pangentas, pemastuku, semoga kamu umur pendek, demikian kutukannya (Singgin Wikarman, 2002: 25-26).

Oleh Singgin Wikarman, sloka-sloka ini dipandang sebagai dasar-dasar diadakannya upacara *ngaben*. Para penulis buku tentang *ngaben* masih mengutip sloka ini sebagai landasan untuk melakukan upacara *ngaben*. Sebagian besar umat Hindu di Bali masih mempercayai ini yang juga didukung oleh banyak pendeta Hindu di Bali. Dalam wawancara yang dilakukan dengan seorang Pendeta Telabah dari Sanur, menyebutkan juga bahwa ketakutan akan sakit, munculnya penyakit atau kutukan yang dilakukan oleh saudara kita yang telah meninggal dunia, apabila jenazah yang bersangkutan belum diaben, mendorong umat Hindu di Bali, selalu melaksanakan upacara ini. Dalam hubungan sosial kultural religius masyarakat Bali, hubungan antar manusia dengan leluhur atau mereka yang telah meninggal mempunyai perhatian yang penting. Seperti yang diungkapkan oleh Jane Belo pada tahun 1937 bahwa sesuai dengan kepercayaan sosial, hubungan ini bisa menjadi persoalan-persoalan individual (Warren, 1993:146). Dalam perkembangan masyarakat Hindu Bali saat ini, pemikiran demikian juga masih ada. Misalnya, jika ada seseorang yang memiliki anggota keluarga belum diaben, mereka percaya akan mendapat kesakitan atau masalah-masalah lainnya di dalam keluarga. Karena itulah *ngaben* tetap menjadi perhatian penting untuk dilaksanakan dalam masyarakat Hindu Bali.

Dengan demikian, adanya *Rna* atau kewajiban untuk membayar utang kepada leluhur, yang kemudian bersinggungan dengan kewajiban melaksanakan korban suci yang berupa *yadnya* kepada *Pitra* (leluhur), akhirnya bergabung dengan ketakutan-ketakutan, baik yang telah tersurat dalam lontar maupun yang ditegaskan lagi oleh para pendeta, membuat upacara *ngaben* ini akhirnya mirip menjadi sebuah keharusan bagi umat Hindu di Bali. Pada umat Hindu lain di Indonesia, tidak ada upacara yang disebut dengan *ngaben*, kecuali terhadap umat Hindu transmigran yang memang berasal dari Pulau Bali, seperti halnya

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

yang ada di Bengkulu, Lampung serta di daerah transmigran yang ada di Sulawesi. Tetapi, umat Hindu di Tengger tidak melaksanakan upacara *ngaben*. Mereka mengenal upacara *entas-entas* yang dimaknai sebagai upacara pemutusan hubungan manusia dengan dunia maya. *Ngaben* di Bali, dengan demikian merupakan sebuah ritual budaya yang dalam pelaksanaannya, sangat dikaitkan dengan ritual keagamaan Hindu Bali.

1. Asal-Usul *Ngaben*

Ada bermacam-macam penafsiran terhadap asal usul kata *ngaben*. Sebagian masyarakat Bali, terutama komunitas yang berada di daerah yang kurang mendapatkan informasi tentang makna kata tersebut, menafsirkan asal kata *ngaben* berdasarkan pada keadaan kepemilikan material yang terpakai pada saat upacara tersebut, yang sebagian besar terkuras. Berdasarkan penafsiran tersebut, kata *ngaben* ini berasal dari kata *ngabehin*. Kata ini berarti habis-habisan. Semua kepemilikan material, termasuk juga tenaga, keterlibatan masyarakat, dan dana yang dipakai dipandang terkuras pada saat *ngaben*. Dari kata *ngabehin* itulah muncul kata *ngaben* ini.

Dalam realitas sosialnya, sebelum munculnya *ngaben* yang dilakukan di krematorium tersebut, terutama pada sebelum dekade sembilanpuluhan, upacara *ngaben* ini memang identik dengan upacara besar-besaran, berlangsung dengan durasi waktu yang lama, sampai berminggu-minggu. Bahkan untuk kalangan raja, bisa sampai sebulan lebih dengan melibatkan banyak pihak. Model *ngaben* seperti inilah yang banyak sekali menghabiskan dana. Sudah menjadi pembicaraan biasa dalam konteks *ngaben* tersebut, bahwa mereka yang menyelenggarakan *ngaben* sering kehabisan uang, atau kepemilikan tanahnya berkurang (karena harus dijual untuk mendapatkan dana), atau meminjam uang di bank untuk pembiayaan tersebut.

Asal-usul yang lain menyebutkan bahwa kata *ngaben* tersebut berasal dari kata dasar 'api'. Ini dilihat dari sarana utama yang dipakai untuk upacara tersebut. Dari kata 'api' tersebut kemudian menjadi kata kerja *ngapinin*, bahasa daerah Bali yang artinya memberi api. Lalu ada perubahan ucap menjadi *ngaben*. Sedangkan satu asal kata yang lain yang mengatakan bahwa kata *ngaben* tersebut berasal dari akar kata 'abu'. Konteks ini dilihat dari proses akhir yang terjadi pada jenazah yang dibakar yaitu menjadi abu. Dari akar kata 'abu' ini

kemudian menjadi kata kerja menjadi *ngabuin* yang dalam bahasa daerah mempunyai arti menjadikan abu. Perubahan ucap kemudian menjadikan kata *ngabuin* ini menjadi *ngaben*.

Rebward Brandietter menyebutkan bahwa kata *ngaben* berasal dari kata api, mendapat prefik 'ng' dan sufik 'an' menjadi *ngapian*. Kata *ngapian* mengalami anuswara menjadi *ngapen*. Konsonan 'p', 'b' dan 'm' termasuk dalam satu gugus konsonan bilabial sehingga kata *ngapian* menjadi *ngaben*, dimana di dalamnya tetap ada unsur api yang dimaksud (Puspa, 2008:16).

Asal-usul lain menyebutkan bahwa kata *ngaben* berasal dari kata dasar *beya* yang artinya biaya atau bekal. Dalam bahasa daerah kata tersebut kemudian menjadi kata kerja, yakni *ngabeyanin* yang artinya membiayai. Kata ini kemudian diucapkan pendek menjadi *ngaben* (Wikarman, 2002:14). Kata lain yang dipakai untuk pelaksanaan upacara *ngaben* adalah *palebun*. Asal kata ini adalah *lebu* yang artinya tanah. Dengan demikian kata *palebun* mengandung arti menjadikan tanah. Ada dua cara sebenarnya untuk menjadikan tanah ini yaitu dengan menguburnya dan dengan membakar. Masyarakat Hindu Bali memandang, cara dengan membakar inilah yang lebih cepat (Wikarman, 2002: 22). Kata ini sampai sekarang masih dipakai untuk menyebut pembakaran jenazah yang dilakukan kepada orang yang dihormati. Dalam pandangan Urs Ramseyer, kebanyakan masyarakat Hindu yang merupakan keturunan Majapahit, upaya yang paling baik untuk mengembalikan manusia menuju alam adalah dengan cara mengkremasi (Ramseyer, 1977: 176).

Tidak ada kesatuan pendapat di kalangan cendekiawan maupun pendeta-pendeta Hindu di Bali, tentang dari mana sesungguhnya asal kata *ngaben* tersebut. Ini menandakan bahwa tidak ada upaya pendalaman sebelumnya tentang upacara ini dan memilih melaksanakan saja upacara dengan dasar filosofi seperti yang disebutkan tadi, yakni pada *Pitra Rna*, *Pitra Yadnya*, dan adanya kepercayaan kuat tentang malapetaka yang diakibatkan jika tidak melaksanakan upacara tersebut. Tentang asal-usul kata *ngaben* tersebut, sebaiknya dipakai semua karena dalam konteks pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali, tidak semuanya memakai api sebagai sarana pembakaran. Ada masyarakat yang tidak menggunakan api secara nyata sebagai sarana pembakaran dengan alasan-alasan yang bersifat

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

kepercayaan dan magis. Tetapi pelaksanaan upacara seperti ini tetap besar-besaran sehingga asal usul kata *ngabehin* juga pantas dipakai dalam konteks ini.

Dalam sejarahnya, praktik *ngaben* pertama kali di Bali tidak diketahui dan tidak ada dalam catatan sejarah secara pasti. Namun demikian, ada catatan mitologis tentang *naga banda*. *Naga banda* adalah binatang mitologis yang dipandang akan mengawal arwah jenazah yang diaben sampai ke sorga. Akan tetapi, *naga banda* ini hanya dipakai oleh keturunan Kerajaan Bali Kuno yaitu keturunan dari Dalem Baturenggong yang berpusat di Klungkung, Bali. Akan tetapi, pihak lain yang mendapatkan izin dari kerajaan ini juga dibolehkan untuk memakai *naga banda* dalam upacara *ngaben*.

Mitologi *naga banda* berawal dari cerita tentang Dang Hyang Astapaka yang merupakan keluarga dari Dang Hyang Nirartha, asal Blambangan, Banyuwangi, Jawa Timur yang menjadi penasihat Kerajaan Dalem Baturenggong di Klungkung. Sebelum datang menjadi penasihat di kerajaan tersebut, menurut mitos yang berkembang, raja menguji ketangkasan dan kemampuan Dang Hyang Astapaka dengan cara menaruh angsa ke dalam sebuah sumur yang kemudian ditutup rapat. Ketika angsa tersebut kemudian berbunyi dengan keras, raja bertanya kepada Dang Hyang Astapaka tentang suara tersebut. Jawabannya adalah *naga banda* yang disebutkan akan mengantar arwah sang raja menuju sorga jika kelak meninggal dunia. Konon Dang Hyang Astapaka menangkap ular dan melilitkannya di leher, sebelum kemudian ular tersebut hilang. Raja percaya dengan penjelasan tersebut dan kemudian memakainya ketika melangsungkan upacara pengabenan. Awal abad ke-20, upacara pengabenan juga telah dikenal. Ketika kerajaan Badung digempur oleh Belanda di tahun 1906, raja sesungguhnya sedang melaksanakan upacara tersebut.

Pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali, dalam konteks sejarahnya adalah merupakan sinkretisasi antara pengaruh Majapahit, mitologi India kuno serta kepercayaan-kepercayaan domestik. Di jaman Majapahit dikenal dengan adanya upacara *Srada*, yang pelaksanaannya disebut dengan *nyandran*. Pada hakekatnya, upacara ini adalah sebuah penghormatan kepada pihak yang pantas dihormati. Pada masa pemerintahan Majapahit, ada peristiwa *nyandran*, yang dilakukan terhadap Raja Rajapatni Gayatri, nenek Prabu Hayam Wuruk

yang meninggal pada 4 *bhadramasa* 1272 atau tahun 1350 Masehi. Menurut Ketut Bambang Gde Rawi, upacara *sraddha* adalah upacara keagamaan dengan maksud untuk menyempurnakan *atman* (roh) leluhur dengan jalan mengendapkan atau mengheningkan *atman* leluhur agar secepatnya luluh menjadi satu dengan Brahman Yang Maha Tunggal. Dalam hal upacara di Kerajaan Majapahit tersebut, upacara yang dilakukan terhadap Raja Rajapatni Gayatri, merupakan perintah yang dilakukan oleh ibunda Raja Hayam Wuruk, yaitu Tribhuwana Tunggaladewi. Oleh Mahapatih Gajah Mada disebutkan bahwa upacara tersebut harus segera dilakukan dan merupakan kewajiban yang tidak bisa diabaikan. Upacara inilah yang kemudian dilangsungkan, yang disebutkan dengan nama *sraddha* (Mantik, 2008: 52). Disebutkan juga bahwa pendeta Kerajaan Majapahit, yang disebut dengan *purohita*, membuat ketentuan-ketentuan jangka waktu bagi pelaksanaan upacara *sraddha* bagi jenazah yang telah meninggal. Bagi jenazah yang tidak langsung dikremasi, tetapi masih diditipkan di *prativi* (dikubur), maka wajib dilaksanakan upacara *sraddha* pada hari pertama, 3, 7, 40, 100, 1000, dan hari ke-3000. Setelah jenazah ditanam selama 1000 hari, maka tulang belulanginya dibongkar dan sisa rambut yang ada dibuatkan acara tertentu, lalu dibakar. Abu pada bagian kepala dipisahkan ditempatkan pada lokasi tersendiri dan kemudian disimpan di suatu tempat (biasanya di sanggar keluarga atau candi). Sisanya kemudian dibuang ke laut. Dengan demikian, unsur-unsur sarira yang berasal dari tanah, air, api, udara, dan angkasa telah kembali ke asalnya semula. Setelah itu setiap 35 hari sekali dilakukan upacara *sraddha* kepada leluhur dan diulang sampai 57 kali dan terus sampai sebanyak 85 kali. Setelah itu dianggap telah mengendap (Mantik, 2008: 52).

Dalam sejarahnya disebutkan bahwa Prabhu Hayam Wuruk melaksanakan upacara demikian terakhir kali pada 4 *Bhadramasa* 1284 (16 Agustus 1362). Upacara tersebut diselenggarakan selama sebulan penuh. Dimana pada awal-awalnya dilakukan upacara kedukaan dan enam hari setelah itu dilakukan dengan upacara yang diiringi dengan kegembiraan berupa taburan bunga-bunga dengan anggapan bahwa *atman* leluhur telah menyatu dengan Brahman (Mantik, 2008: 52).

Dalam pandangan Mantik, upacara yang dilakukan di jaman Kerajaan Majapahit inilah yang kemudian menjadi cikal bakal upacara

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

ngaben atau kremasi yang ada di Bali, yang dikembangkan oleh para Brahmana. Jika dilihat dari pelaksanaan upacara *ngaben* yang sekarang dilangsungkan di Bali, ada beberapa unsur yang mirip dengan pelaksanaan upacara *nyandran* seperti yang pernah diselenggarakan pada jaman Kerajaan Majapahit itu. Misalnya, di Bali ada ketentuan waktu untuk melaksanakan upacara *ngaben* bagi jenazah yang masih dikubur. Pelaksanaan yang memakan waktu sampai berhari-hari, bahkan sampai sebulan, juga merupakan adaptasi dari jaman Kerajaan Majapahit tersebut. Filosofi yang memandang *sraddha* itu merupakan upaya menyatukan atman dengan Brahman, adalah sama dengan filosofi *Pitra Yadnya* di Bali, yakni bersatunya roh manusia dengan Sang Hyang Widhi, yakni Tuhan Yang Maha Esa.

Konsep *sraddha* mengandung bermacam-macam arti, mulai dari kepercayaan, kebenaran, jalan mencapai tujuan dan sebagainya. Oleh karena banyaknya makna tersebut dan ada dalam beberapa kitab suci Hindu, seperti *Satapatha Brahmana*, kitab-kitab *Upanisad*, dan *Bhagavad Gita*, K.L. Seshagiri Rao, seorang pakar Hindu dari Universitas Punjab (Maswinara, 1996: 42). membuat dua kesimpulan tentang makna dari kata *sraddha* tersebut, yakni

- 1). Kerinduan pada sesuatu tujuan akhir,
- 2). Percaya pada suatu 'sarana' untuk mencapai tujuan tersebut.

Dengan mengacu kepada dua kesimpulan ini, maka upacara *sraddha* yang dilaksanakan pada jaman Kerajaan Majapahit oleh Raja Hayam Wuruk terhadap Raja Rajapatni Gayatri, merupakan upaya mencapai tujuan akhir dari roh, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Sedangkan sarana yang dipakai untuk mencapai tujuan tersebut adalah dengan melakukan kremasi. Di Bali, pada hakekatnya juga demikian. *Ngaben* adalah sebuah sarana dan proses untuk mencapai tujuan yang ada pada *Pitra Yadnya*, yakni kembalinya roh manusia menuju Tuhan Yang Maha Esa.

Upacara *ngaben* sesungguhnya hanya merupakan bagian atau tahapan dari upacara *Pitra Yadnya*. Akan tetapi, pendapat umum yang berkembang di kalangan masyarakat Hindu di Bali, bahwa seluruh rangkaian upacara *Pitra Yadnya* tersebut dipandang sebagai upacara *ngaben*. Cara pandang seperti ini disebabkan karena sebagian besar dari seluruh pentahapan dari upacara *Pitra Yadnya* tersebut, yang paling banyak menghabiskan tenaga, biaya, dan paling atraktif

adalah pelaksanaan upacara *ngaben*. Pada tahap upacara inilah akan digunakan lembu sebagai tempat untuk meletakkan jenazah di kuburan. Juga pada upacara inilah akan digunakan *wadah* atau *bade* yang akan digunakan untuk mengangkut jenazah menuju kuburan. Baik pembuatan lembu maupun *bade* ini memerlukan waktu dan biaya yang banyak dalam proses pembuatannya.

Di jaman sekarang, kedua sarana itu bisa dipesan dan dibeli dari perusahaan yang khusus memproduksi sarana tersebut dengan harga yang bisa belasan juta rupiah. Di masa lalu, *bade* dan *lembu* ini akan dibuat secara bergotong royong dengan menghabiskan waktu berhari-hari sampai berminggu-minggu, yang jika dikalkulasi juga akan menghabiskan biaya yang besar. Pengangkutan jenazah dengan *bade* menuju kuburan dan pengangkutan lembu menuju kuburan, menjadi atraksi tersendiri karena melibatkan massa yang banyak. Di sini pula saat-saat kritis bagi pihak yang menyelenggarakan upacara karena gangguan-gangguan sosial bisa terjadi. Misalnya baik *bade*, lembu maupun jenazah yang telah ada di atas *bade* bisa diganggu, digoyang bahkan dirusak. Hal ini sering terjadi di masa lalu, yang dikait-kaitkan dengan tingkah laku pihak yang menyelenggarakan upacara maupun jenazah ketika masih hidup di lingkungan sosialnya.

Secara umum, pelaksanaan upacara *ngaben* dilakukan dengan pembakaran jenazah. Unsur kengerian dan atraksi juga mewarnai upacara pembakaran ini. Di masa lalu, sebelum diperkenalkan kompor gas sebagai pembakar jenazah, masyarakat menggunakan kayu api, ban mobil, tempurung kelapa atau apapun juga yang bisa digunakan untuk membakar jenazah. Akibatnya, proses pembakaran akan memakan waktu lama. Untuk mempercepat proses tersebut, jenazah biasanya disayat-sayat dengan pisau atau dihancurkan dengan tombak bambu atau kayu, bahkan ada yang memotong-motongnya dengan kapak. Ini dilakukan di hadapan orang banyak sehingga menimbulkan nuansa kengerian bagi yang tidak biasa. Perilaku seperti ini, masih bisa dilihat terutama di desa-desa di pedalaman, meski telah memakai kompor gas untuk membakarnya. Hal-hal itulah yang membuat upacara *ngaben* sering mendapat tempat tersendiri dibandingkan dengan upacara *Pitra Yadnya* itu sendiri.

Upacara *Pitra Yadnya* disebutkan sebagai upacara pengorbanan suci atau persembahan suci untuk para leluhur. Yang dimaksud dengan

leluhur disini adalah ibu, bapak, kakek, nenek, buyut dan seterusnya yang telah meninggal. Upacara menghormati leluhur dalam tradisi Hindu, disebut dengan *Sradha*. Dalam Kitab *Manawa Dharma Sastra I*, bait 82 (terjemahan) disebutkan:

Upacara Pitra Yajna yang harus kamu lakukan, hendaknya setiap harinya melakukan Sradha dengan mempersembahkan nasi atau dengan air dan susu dengan ubi-ubian. Dan dengan demikian ia menyenangkan para leluhur (Wikarman, 2002: 18).

Kalau dilihat dalam praktik pelaksanaan *Pitra Yadnya* di Bali, sesungguhnya telah ada penyimpangan terhadap konsep ini. Karena dalam pelaksanaannya, *Pitra Yadnya* dalam artian mengembalikan posisi *atman* menuju Sang Hyang Widhi tersebut, tidak hanya dilakukan terhadap leluhur, dalam arti individu yang lebih tua dari kita, tetapi juga dilakukan terhadap sesama atau mereka yang lebih muda dari kita, yang telah meninggal. Satu pengertian terhadap *Pitra Yadnya* yang sarasannya cukup luas yakni upacara yang ditujukan untuk segenap roh keluarga yang telah meninggal (Kaler, 1993: 4).

Pitra Yadnya, secara garis besar sebenarnya bisa dibedakan menjadi dua bagian, yakni penghormatan semasa masih hidup dan penghormatan setelah meninggal. Semasa masih hidup penghormatan itu bisa saja dilakukan dengan misalnya, menuruti dan mengkritisi petunjuk hidupnya, merawat jika dalam keadaan sakit, atau menjamin ketenangan batin dan sejenisnya (Widana, 2007:66). Yang kedua, adalah penghormatan setelah meninggal dunia. Pada hal yang kedua inilah yang menjadi titik perhatian dari tulisan ini. Dimensi upacara yang banyak, rumit, dan berbagai penafsiran, justru terjadi pada hal yang kedua ini.

Dalam beberapa literatur, upacara *Pitra Yadnya* (yang dimaksudkan disini adalah dalam dimensi setelah meninggal dunia), penghormatan terhadap leluhur seperti ini mengandung arti mengembalikan dan menyucikan roh agar kembali menuju ke asalnya, yaitu Sang Hyang Widhi, Tuhan Yang Maha Esa (Wikarman, 2002:19). Ada beberapa tahapan untuk melaksanakan upacara ini sampai pada tingkat terakhir yakni menyatukan *atman* dengan Sang Hyang Widhi, yaitu:

- a. Membersihkan jenazah,
- b. *Mendem* atau mengubur jenazah,

c. *Ngaben* yang disebut juga dengan *Atiwa-tiwa*

d. *Ngeroras* atau disebut juga dengan *Mamukur*.

Membersihkan jenazah, merupakan prosedur umum dan dilakukan oleh setiap anggota masyarakat. Demikian juga halnya dalam tradisi masyarakat Hindu di Bali. Hanya saja, dalam hal upacara *ngaben*, pada akhir dari upacara memandikan ini, jenazah diselimuti dengan *ante*, yang terbuat dari anyaman bambu. Jika misalnya jenazah tidak langsung dikremasi atau dibakar, jenazah tersebut tidak akan diselimuti dengan *ante*, tetapi hanya diselimuti dengan kain kafan.

Mendem atau mengubur jenazah, adalah upacara yang juga biasa dan umum dilakukan oleh anggota masyarakat. Dalam masyarakat Hindu di Bali, upacara penguburan ini bermakna sebagai menitipkannya pada ibu pertiwi sebagai akibat tidak mampu melangsungkan upacara *Pitra Yadnya* dengan segera. Ada bermacam-macam sebab yang membuat upacara tersebut tidak segera dilangsungkan, seperti misalnya tidak ada biaya, ada upacara agama lain di kampung yang sudah dirancang jauh sebelumnya, surat wasiat, pesan, dan sebagainya. Adalah lumrah dalam masyarakat Hindu Bali, seseorang berpesan kepada anggota keluarganya tentang apa yang harus dilakukan jika yang bersangkutan meninggal dunia. Salah satu permintaan tersebut adalah untuk dikubur terlebih dahulu sebelum diaben. Sebelum diselenggarakan upacara penguburan, pasti akan ada upacara pembersihan jenazah.

Ngaben adalah proses upacara tahap pertama dalam kerangka *Pitra Yadnya*. Dengan demikian, setelah pembersihan (permandian) jenazah, akan dilakukan upacara *ngaben*. Upacara *ngaben* merupakan upaya untuk meleburkan unsur *Panca Maha Butha* yang ada di dalam manusia menuju *Panca Maha Butha Agung* yang disebut dengan alam semesta. Secara umum, wujud dari upacara ini adalah dengan melakukan pembakaran jenazah.

Ngeroras atau *Ngerorasin*. Upacara ini merupakan proses kedua dalam *Pitra Yadnya*. Dalam upacara ini, dipandang roh manusia yang telah lepas dari raga yang telah lebur menuju *Panca Maha Butha Agung* tersebut menuju alam *Parama Atma*, yakni alam Tuhan Yang Maha Esa. *Roh* inilah yang diantarkan menuju alam Ketuhanan. *Ngerorasin* ini mempunyai dasar mitologi pada cerita Mahabharata, ketika mereka dibuang selama 12 tahun di hutan.

Dalam konteks keragaman kepercayaan di dalam Hindu Bali, sebenarnya juga ada satu langkah lagi upacara, yaitu menuntun *Pitara* yang sudah disucikan ini menuju tempat persembahyangan keluarga, yakni Sanggah Kemulan. Pada tempat inilah leluhur yang dipandang telah bersatu dengan Tuhan Yang Maha Esa tersebut disembah. Upacara ini disebut dengan *ngelinggihang*. Ada juga yang menyebutkannya dengan upacara *Nuntun Dewa Hyang*, atau *Dewa Pitara Pratistha* (Wiana, 1998:73). Sampai disinilah rangkaian upacara *Pitra Yadnya* tersebut dilaksanakan.

Dengan demikian, upacara *ngaben* hanya merupakan salah satu proses dari upacara penghormatan terhadap anggota keluarga yang telah meninggal dunia, menuju ke alam *Parama Atma*.

2. Ritual dalam Upacara Ngaben

Ngaben dalam beberapa literatur, merupakan upacara simbolis yang bertujuan untuk melebur manusia, jasad kasar manusia yang disebut dengan *Panca Maha Butha Alit*, menuju alam semesta, atau yang disebut dengan *Panca Maha Butha Agung*. Melalui *ngaben* inilah, dalam pandangan kepercayaan masyarakat Hindu di Bali umumnya, jasad manusia tersebut mampu lebur kembali menuju makrokosmos, atau alam semesta (*Panca Maha Butha Agung* tersebut). Logika umum mengatakan bahwa melalui *ngaben* ini manusia dibakar. Dengan dibakar, jasad tersebut dipandang melebur menjadi angin, api, air, tanah, dan menuju luar angkasa yang hampa udara. Baik alam semesta (*Panca Maha Butha Agung* atau makrokosmos) maupun *Panca Maha Butha Alit* (Manusia, dan makhluk hidup pada umumnya), mempunyai karakter yang sama, yakni zat padat, zat cair, angin, panas, dan unsur yang halus seperti ruang hampa udara. Pada manusia, ruang hampa yang sangat halus ini disebut-sebut ada pada rambut dan kuku.

Dengan pemahaman seperti ini, yaitu peleburan antara badan kasar yang ada pada manusia menuju unsur-unsur yang ada di alam semesta itu, maka ditafsirkan cara yang paling cepat untuk melakukan hal itu, dengan membakar jenazah. Melalui pembakaran itulah seluruh badan kasar manusia akan tercepat bersatu dengan alam semesta. Setelah jenazah tersebut menjadi abu, maka setelah diadakan upacara tertentu, abunya segera dibawa menuju sungai atau ke laut untuk *dilarung*. Maka secara sederhana ditafsirkan dalam kepercayaan

anggota masyarakat, pembakaran tersebut menghasilkan debu dan asap, yang semuanya bisa membawa bergabungnya jasad tersebut bergabung menuju tanah dan angkasa sedangkan abu yang dibuang ke laut atau ke sungai, akan segera bergabung dengan air dan jika menguap, akan bergabung dengan angkasa, angin dan sebagainya. Jadi, dipandanglah telah bergabung dengan *Panca Maha Butha Agung*, atau alam semesta.

Masyarakat Hindu di Banyuwangi, Jawa Timur mengenal upacara yang disebut dengan *nyewu*. Upacara ini dilakukan pada hari ke-1000 setelah orang meninggal dunia dan dilakukan secara besar-besaran. Dalam pandangan mereka, pada hari ke-1000, jenazah orang yang meninggal tersebut telah lebur dengan sempurna (Relin D.E, 2008:18). Meski tidak ada penggunaan api dalam proses peleburan tersebut, tetapi hal ini mempunyai persamaan dengan upacara *ngaben* yang pada hakekatnya meleburkan jenazah. Rentang lama waktu yang dipakai memperlihatkan kemiripan pandangan antara *ngaben* dengan *nyewu*. Apalagi pada kedua upacara tersebut, juga diselenggarakan acara dengan besar-besaran.

Manusia terdiri dari dua unsur, yaitu jasmani dan rohani. Menurut agama Hindu, manusia itu terdiri dari tiga lapis, yaitu *raga sarira*, *suksma sarira*, dan *antahkarana sarira*. *Raga sarira* adalah badan kasar, badan yang dilahirkan karena nafsu (*ragha*) antara ibu dan bapak. *Suksma sarira* adalah badan astral atau badan halus yang terdiri dari alam pikiran, perasaan, keinginan dan nafsu (*citta*, *manah*, *indria*, dan *ahamkara*). *Antahkarana sarira* adalah yang menyebabkan hidup atau Sang Hyang Atma.

Ragha Sarira atau badan kasar manusia terdiri dari unsur *Panca Maha Butha*, yaitu *pratiwi*, yang merupakan unsur tanah yang di dalam badan manusia disimbolkan dengan zat padat; *apah*, adalah zat cair, yang di dalam tubuh manusia diperlihatkan oleh zat cair seperti darah, kelenjar dan lainnya; *teja* adalah api atau panas yang di dalam tubuh manusia diperlihatkan oleh suhu badan; *bayu* adalah angin, yang di dalam tubuh manusia diperlihatkan oleh adanya nafas; dan terakhir adalah *akasa* atau ether, yakni unsur badan yang terhalus yang di dalam tubuh manusia diperlihatkan oleh rambut dan kuku.

Proses terjadinya *Ragha Sarira* adalah sebagai berikut. Sari-sari *Panca Maha Butha* yang terdapat pada berbagai jenis makanan terdiri

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

dari enam rasa yang disebut dengan sad rasa, yaitu, *madhura* (manis), *amla* (asam), *tikta* (pahit), *kothuka* (pedas), *ksaya* (sepat), dan *lawana* (asin). *Sad* rasa tersebut dimakan maupun diminum oleh manusia, laki-laki maupun perempuan. Dalam tubuh diproses, disamping menjadi tenaga, ia menjadi kama. *Kama Bang* (sperma wanita) dan *kama putih* (sperma laki-laki). Dalam persenggamaan dua kama ini akan bergabung dan bercampur melalui pengentalan dan menjadilah janin, badan bayi. Sisanya menjadi air *nyom*, darah, *lamas* (*kakere*) dan ari-ari.

Percampuran kedua *kama* ini dapat menjadi janin, bilamana *atma* masuk atau turun ke dalamnya. Konon *atma* ini masuk ke dalam unsur *kama* yang bercampur ini pada saat bapak dan ibu dalam keadaan lupa, dalam asyiknya menikmati rasa. Disamping *Panca Maha Butha* yang kemudian berubah menjadi janin, ikut juga *Panca Tan Matra*, yakni benih halus dari *Panca Maha Butha*. *Panca Tan Matra* ini dalam janin bayi juga memproses dirinya menjadi *Suksma Sarira* (*citta*, *manah*, *indria*, *ahamkara*). *Citta* terdiri dari tiga unsur yaitu *Tri Guna* yang terdiri dari *satwam*, *rajas*, *tamas*. Ketiga unsur ini membentuk akhlak manusia. *Manah* adalah alam pikiran dan perasaan, *indria* adalah alam keinginan, dan *ahamkara* adalah alam keakuan. Alam transparan ini dapat merekam dan menampung hasil-hasil yang dikerjakan oleh badan atas pengendali *citta* tadi. Bekas-bekas ini nantinya merupakan muatan *atma* yang akan pergi ke alam *pitara*.

Ketika manusia itu meninggal, *Suksma Sarira* dan *atma* akan pergi meninggalkan badan kasar. *Atma* yang sudah begitu lama menyatu dengan *Sarira*, atas kungkungan *Suksma Sarira*, sulit sekali meninggalkan badan itu. Padahal badan sudah tidak dapat difungsikan lagi, karena bagian-bagiannya sudah rusak. Hal ini merupakan penderitaan bagi *atma*.

Agar tidak terlalu lama *atma* terhalang perginya, perlu badan kasarnya diupacarakan untuk mempercepat proses kembalinya menuju sumbernya di alam, yakni *Panca Maha Butha* (Agung). Proses inilah yang disebut dengan *ngaben* (Cuplikan utuh dari Wikarman: 2002: 22-24)

Pelaksanaan upacara *ngaben* pada masyarakat Hindu di Bali, sesungguhnya juga dipengaruhi oleh kepercayaan-kepercayaan setempat yang telah berlangsung turun-temurun. Dalam praktik

tersebut, tidak semua upacara *ngaben* itu menggunakan api sebagai sarana pembakar. Masyarakat yang ada di dekat dengan tempat-tempat suci yang disucikan oleh seluruh masyarakat Hindu Bali, tidak menggunakan api sebagai sarana *ngaben*. Ini misalnya terjadi di Desa Wangaya Gede, Kecamatan Penebel, Tabanan dan Tanah Lot, Desa Pakraman Beraban, Kecamatan Kediri, Tabanan. Di Wangaya Gede ada pura yang bernama Pura Batukaru. Di Tanah Lot ada pura yang bernama Pura Tanah Lot. Kedua tempat persembahyangan ini disucikan oleh umat Hindu seluruh Bali. Masyarakat setempat tidak berani melakukan pembakaran terhadap jenazah karena asapnya dipandang bisa mengganggu kesucian pura yang bersangkutan. Karena itu masyarakat di sekitar ini tetap mengubur jenazahnya, hanya untuk menyimbolkan pembakaran tersebut, dipakai air suci atau *tirta*.

Karena itu, dalam konsep Hindu Bali, api untuk pembakaran jenazah itu ada dua, yakni api konkrit dan api niskala. Dalam upacara *ngaben*, sebelum pembakaran jenazah dimulai, api yang digunakan untuk *mantra Agni Pralina* dari pendeta. *Mantra* inilah sesungguhnya yang merupakan esensi dari *ngaben* (Wiana, 1998:40). Api untuk membakar didatangkan dari *griya*, yang merupakan api pemberian dari pendeta. Api ini harus diisi dengan *mantra agni pralina* yang dilakukan oleh pendeta yang melaksanakan upacara. Api yang digunakan disebut dengan *agni pralina*. Maka, jika upacara *ngaben* yang dilakukan dengan membakar jenazah yang bersangkutan, api yang digunakan ada dua, yakni api niskala dalam bentuk *mantra agni pralina* tersebut dan api sekala atau konkrit, berupa api yang dipakai untuk membakar, yang sebelumnya dimulai dengan memakai api yang telah mendapatkan *mantra agni pralina* tersebut.

Wiana juga menyebutkan bahwa dalam upacara *ngaben*, memang ada api, yang secara kongkrit membakar jenazah. Tetapi sesungguhnya yang jauh lebih penting dan kedudukannya lebih tinggi adalah *puja pralina* dari pendeta yang muput upacara tersebut. *Puja pamralina* inilah yang berfungsi untuk melepaskan atma dari ikatan *Panca Maha Butha* (Wiana, 1998:34)

Dengan demikian, masyarakat yang melakukan upacara *ngaben* tidak dengan membakar jenazah, maka yang digunakan adalah api niskala, yaitu *mantra agni pralina* tersebut yang bisa diwujudkan dalam bentuk air suci atau *tirta*. Api inilah yang disimbolkan telah

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

meluluhkan badan kasar manusia, yaitu *Panca Maha Butha Alit* menuju alam semesta atau *Panca Maha Butha Agung*, atau telah membakar segala alat indria (Wiana, 1998:53). Dari konteks ini juga bisa dikatakan bahwa sesungguhnya upacara *ngaben* di Bali tersebut tidak harus dilakukan dengan melakukan pembakaran terhadap jenazah tetapi bisa dilakukan dengan pemercikan air suci sebagai simbol api yang meluluhkan badan kasar menuju alam semesta.

Hal ini pula menyiratkan bahwa peluang untuk menyederhanakan dan memperbarui pola *ngaben* di Bali sangat terbuka. Hanya saja, sampai saat ini, budaya dan tradisi tersebut masih sangat kuat dan kurang ada pihak yang bersedia memelopori cara seperti itu. Disamping itu, pemahaman masyarakat tentang *ngaben* sebagai ritual upacara, khususnya masalah *ngaben* masih sangat minim.

Upacara *ngaben* di Bali mempunyai prosesi awal yang sama dengan upacara penguburan jenazah. Perbedaan yang ada baru kelihatan di saat adanya upacara *mapegat* yakni upacara pemutusan hubungan antara sanak famili dengan jenazah. Dalam pandangan umat Hindu di Bali, orang dikatakan meninggal setelah atmanya dinyatakan terpisah dari alam *Panca Maha Butha Alit* (yaitu tubuh manusia) menuju *Panca Maha Butha Agung*. Ritual *mapegat* merupakan pengesahan atau penyadaran dari pihak keluarga bahwa salah satu anggota familinya telah meninggal karena akan diaben, yakni melepaskan badan kasar menuju badan halus.

Dalam pandangan berbagai macam budaya, setiap manusia mempunyai saat-saat krisis tertentu, ritual digunakan untuk menyeimbangkan keadaan tersebut (Masango, Maake, 2005: 1029).

Secara garis besar, prosesi upacara *ngaben* bisa dibagi menjadi tiga tahap, yaitu pembersihan atau upacara memandikan jenazah, upacara pembakaran jenazah dan upacara pembuangan abu dari jenazah yang sudah dibakar. Setiap tahapan ini mempunyai runtutan seremonial tersendiri.

Upacara ini dimulai dengan melaspas *pepage*, yaitu menyucikan tempat yang akan dipakai untuk memandikan jenazah. Tujuannya adalah meminta pembersihan terhadap tempat yang dipakai untuk memandikan jenazah. Wujud pembersihan ini dilakukan dengan mengusap dengan daun ilalang. Sanak keluarga ikut membersihkan tempat ini dengan cara mengusap memakai rambut. Ini adalah

lambang ketulusan dan hormat keluarga terhadap sanak yang meninggal.

Setelah seremoni ini selesai, barulah jenazah diturunkan menuju *pepage* untuk selanjutnya dimandikan. Proses memandikan jenazah ini sama dengan sistematika mandi pada manusia hidup biasa. Dalam pandangan Wiana (1998), saat jenazah dimandikan ini, tetap dipandang belum meninggal sehingga tetap mengikuti sistematika mandi seperti manusia biasa, berhias, memakai wangi-wangian dan seterusnya. Pada sisi lain, sesungguhnya dari proses memandikan jenazah umat Hindu ini bisa dilihat satu pemahaman tentang bagaimana sistematika dan perlengkapan mandi dari masyarakat Hindu tradisional (masa lalu).

Upacara memandikan jenazah dimulai dengan upacara *mesigsig*, yaitu sikat gigi, keramas, menyisir rambut, memakai lulur, termasuk dengan mengusap dengan telur, membersihkan kuku (yang disimbolkan dengan *mekerik kuku*). Memandikan jenazah menggunakan air yang dicampur dengan daun asam (maksudnya untuk menghilangkan bau).

Setelah tahap mandi ini selesai, dilanjutkan dengan berhias diri. Jenazah dipakaikan pakaian adat, seperti halnya pakaian adat Bali, memakai destar bagi yang laki-laki atau bungan bagi yang perempuan.

Tahapan selanjutnya adalah memerciki dengan air suci atau tirtha. *Tirtha* yang dipakai ada empat jenis, yaitu *tirtha penglukatan* (untuk menghilangkan halangan), *tirtha* pembersihan (agar mempunyai pikiran baik), *tirtha* dari tempat sembahyang keluarga (bisa berupa dari merajan, batur dsb) dan *tirtha* dari *Khayangan Tiga* (Sang Hyang Widhi). Dalam kehidupan sehari-hari, praktik ini adalah sembahyang setelah mandi. Seharusnya ini dilakukan pada paling akhir setelah berbagai tahapan menghias diri selesai.

Setelah selesai, tahapan ini dilanjutkan dengan mengenakan obat-obatan dan berbagai perhiasan. Di setiap titik dalam tubuh diisi dengan obat-obatan (simbolis), seperti alis diisi dengan daun intaran, mata diisi dengan bungan teleng dan kaca mata, hidung diisi dengan bunga menuh, mulut gigi dengan belah pengorengan, dada diisi dengan rempah yang membuat hangat, puser dengan *belahan kekeb* yang telah hancur, kemaluan dengan ketan atau ketan hitam dan daun terung atau sampar, tangan dengan bumbu-bumbuan, betis dengan pudak, muncuk gadung.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Tahapan selanjutnya adalah memberi wangi-wangian. Seluruh titik dalam tubuh seperti rambut, muka, mulut, dada, pusar, tangan, kemaluan, lutut, dan kaki diberi minyak. Tahapan selanjutnya adalah memberikan sirih jeriji, ditaruh di kaki dan tangan, di hidung, kwangen ditaruh di tangan, di pegelangan, dan di kaki. Ini maksudnya adalah sebagai perlengkapan sembahyang. Selanjutnya adalah memakai *itik-itik*, berupa mengikat jempol tangan dan jempol kaki dengan benang, yang mirip dengan angka delapan. Setelah itu merapikan pakaian dan upacara pembersihan telah selesai.

Tahapan selanjutnya adalah menyembahyangkan jenazah dari keluarga. Upacara membersihkan jenazah ini sesungguhnya merupakan adaptasi dari mandi bagi manusia, dalam hal ini adalah masyarakat Hindu tradisional di Bali. Jenazah tersebut masih dipandang sebagai manusia biasa, layaknya manusia hidup. Tentang sistematika memandikan jenazah, sering tidak sama antara satu daerah dengan yang lainnya. Itulah yang membuat dalam praktik permandian jenazah di Bali, sistematika itu tidak berurutan yang membuat acara mandi menjadi tidak logis. Akan tetapi, kesalahan ini hanya merupakan kesalahan praktisi dan pendeta yang memandikan jenazah, yang tidak mau mencoba mempelajari dan memperbaiki urutan upacara yang seharusnya dilakukan. Urutan logis itu adalah mandi dengan berbagai kelengkapannya, membersihkan diri, kemudian memakai handuk, memakai wangi-wangian, termasuk obat-obatan yang diperlukan, sisiran, memakai baju baru kemudian sembahyang.

Prosesi ini dimulai dari tengah malam, yaitu jam 24.00 dini hari (lebih satu detik untuk menandakan telah lewat satu hari), yaitu mencari *tirtha penembak*. *Tirtha* ini hanyalah sekedar simbol kesungguhan dari sanak famili untuk melakukan upacara. Karena itu pencarian di malam hari tengah malam itu merupakan simbol keikhlasan dan keberanian untuk melaksanakan upacara. Manusia biasanya takut dan ragu-ragu jika bergerak di malam hari. Maka, keberanian untuk berjalan di malam hari adalah bukti keberanian dan kesungguhan untuk melakukan upacara. Berani untuk menghadapi tantangan dan ketakutan. Dan ini dibuktikan *tirtha* yang didapatkan pada malam hari. Dalam pandangan Wiana (1998) sebaiknya itu dilakukan sendirian.

Sesampai di rumah, *tirtha* ini diusung untuk diputar sebanyak tiga kali ke kanan, searah dengan jarum jam (*purwa daksina*). Setelah

itu, perlengkapan lainnya adalah *tirtha pralina*. Ini didapatkan dari pendeta. *Tirtha pralina* inilah (dalam pandangan Wiana, 1998) yang merupakan pokok dari upacara *ngaben* karena dengan pemercikan terhadap *tirtha pralina* ini sesungguhnya telah bermakna badan kasar itu hancur dan *Panca Maha Butha Alit* telah menuju *Panca Maha Butha Agung*. *Tirtha Pangentas* itu adalah air suci yang dibuat oleh pendeta yang berfungsi sebagai pemisah antara badan halus (roh, jiwa) dengan badan kasar. *Tirtha pralina* (berhubungan dengan *tirtha pangentas*) juga dibuat oleh pendeta yang berguna untuk melebur unsur *Panca Maha Butha* dan memisahkan dengan rohnya dan mengembalikan kedua unsur itu ke tempatnya masing-masing. Unsur *Angarasarira* (yaitu *Panca Maha Butha Alit*) akan menuju *Panca Maha Bhuta Agung* sedangkan jiwatmannya menuju alam *pitara (bhwah loka)* (Titib, 2001:131)

Prosesi selanjutnya adalah *papegat*. Yakni seremonial dari sanak keluarga untuk menyatakan keterpisahan ikatan lahir antara ia yang meninggal dengan sanak saudaranya. *Mapegat* ini juga merupakan ungkapan selamat dan kegembiraan dari sanak keluarga yang ditinggal karena saudaranya yang meninggal itu dipandang akan masuk ke alam *Swah Loka* yaitu tempatnya Sang Hyang Widhi. Karena itulah saat *mapegat* tersebut diakhiri dengan bersorak, sebagai ungkapan kegembiraan (wawancara dengan Ida Bagus Palgunadi, 2008). Acara selanjutnya adalah *ngutang sok ceg ceg*.

Setelah prosesi ini selesai, mulailah dilakukan prosesi pengangkutan jenazah menuju kuburan, sesuai dengan waktu setempat. *Wadah* atau *bade*, dilengkapi dengan ayam (atau *iber-iber*) dan *ibes-ibes*. Ayam ini bisa juga digantikan dengan burung merpati pada praktik di tempat lain. Ayam akan dilepaskan setelah di kuburan. Pelepasan itu sesungguhnya merupakan simbol lepasnya atman dari badan kasar. Sedangkan burung cenderawasih (*iber-iber*) sebagai simbol penuntun arwah menuju sorga.

Sampai di perempatan, *wadah* diputar tiga kali berlawanan dengan jarum jam. Ini merupakan simbol perpisahan dengan desa *pakraman*. Di setra juga diputar lagi berlawanan dengan jarum jam. Sebelum jenazah diturunkan, harus dilakukan *masegeh* di depan jenazah dan *melaspas* pembasmian ditambah dengan *ngusapin pembasmian* dengan rambut. Setelah jenazah sampai di pembasmian,

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

semua pengikatnya dibuka dengan *timpas*, membuka *ante* dan *tikar*. Setelah semua dilepas, diperciki dengan *tirtha pemanah* dan *tirtha penembak*. Setelah itu ditambah dengan pakaian baru.

Prosesi selanjutnya adalah memerciki dengan *tirtha penglukatan*, *tirtha pangentas* (yang disaring), *tirtha merajan* dan sejenisnya, lalu *tirtha Khayangan Tiga*. Usai pemercikan *tirtha* ini, ditambah dengan *plasa* dan *rurub kajang* yang diwujudkan dengan gambar di kain kasa. Selanjutnya, kembali pembaktian dari keluarga berupa sembah untuk Sang Hyang Widhi. Sebelum dilaksanakan pembakaran, masing-masing anggota keluarga ikut membakar melalui simbol api yang dinyalakan pada dupa. Sedangkan api *agni pralina* akan disulutkan oleh pemimpin upacara di tempat itu, dengan diiringi *mantra pralina*. Pembakaran sudah bisa dimulai. Api yang digunakan adalah *agni pralina*.

Upacara ini dimulai dengan *ngereka*, yaitu membentuk arang sisa pembakaran mirip seperti manusia. Diisi dengan base jeriji baik pada jeriji kaki maupun tangan. Di atasnya ditaruh kirab sinom yang berwarna putih (kepala), merah di bawah dan hitam di tengah-tengah. Lalu menyepit debu itu dengan tangan kiri (mungkin biar tangan kanan bersih, higienis). Yang disepit adalah bagian kepala, badan, dan kaki lalu ditaruh di sesenden (dulang kecil). Dilanjutkan dengan upacara memberikan bekal ditaruh di kelapa muda, persembahyangan keluarga sebelum kemudian abu dihanyutkan menuju pantai atau tempat lain yang airnya menuju ke pantai. Bagi masyarakat yang tempat tinggal atau kuburannya berdekatan dengan pantai, debu akan dibuang ke pantai. Sedangkan masyarakat yang bertempat tinggal jauh dari pantai, debunya akan dihanyutkan di sungai.

3. Jenis dan Ragam Ngaben

Sesungguhnya, dengan adanya berbagai macam lontar dan landasan sastra yang dipakai sebagai patokan upacara, *ngaben* di Bali mempunyai banyak ragam. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari kepercayaan lokal di Bali, yang biasanya disebut dengan *desa*, *kala*, *patra* serta adanya berbagai kebiasaan-kebiasaan lokal yang tetap dipercaya masyarakat. Ini sering disebut dengan *dresta*. Disamping itu juga disebabkan oleh banyaknya pengaruh Hindu yang datangnya bergelombang ke Bali sejak jaman Mpu Kuturan, sampai dengan Dang Hyang Nirartha, yang membuat penafsiran-penafsiran tersebut

beragam (Kaler, 1993:4).

Berdasarkan keadaan jenazah orang yang diaben, upacara ini dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu *sawa wedana*, *asti wedana*, dan *swasta*. *Sawa wedana* adalah upacara *ngaben* dimana yang dibakar tersebut masih ada jenazahnya. Upacara jenis ini, sangat lazim dilakukan. Begitu orang meninggal, jenazahnya tidak langsung dikubur, melainkan langsung dikremasi. Di jaman sekarang, ada kecenderungan jika orang meninggal akan langsung dibakar. *Ngaben* yang dilakukan di krematorium, juga termasuk golongan ini. Perkecualian dilakukan berdasarkan kepercayaan setempat, misalnya ada upacara keagamaan di tempat persembahyangan dimana jenazah tersebut berada. Berdasarkan kepercayaan dan kebiasaan setempat (*dresta*), hal ini pun bisa disiasati. Misalnya dengan memandang bahwa pihak yang meninggal tersebut dipandang masih belum meninggal dan dipandang masih tidur. Wujud simbolis dari hal ini dilakukan dengan cara tidak mengumumkan secara formal meninggalnya yang bersangkutan. Dalam konteks adat yang berlangsung di Bali, formalisasi ada orang meninggal adalah dengan memukul kentongan. Maka untuk menyatakan ketidakformalan tersebut, untuk menyatakan tidak adanya orang meninggal, tidak dilakukan pemukulan kentongan. Dengan demikian, dianggap orang yang bersangkutan masih hidup tetapi dalam keadaan tidur.

Asti wedana, adalah upacara *ngaben* dimana jenazah orang yang akan diaben, ditanam atau dikubur terlebih dahulu, sebelum kemudian tulang-belulangannya diangkut lagi untuk diaben. Ada juga yang menyebutkan bahwa tulang-belulang tersebut tidak perlu dibongkar lagi, melainkan cukup disimboliskan saja. Dalam realitas upacara *ngaben* yang ada di Bali, biaya, baik ekonomi maupun sosial, selalu menjadi pertimbangan utama. Dan biaya ini cukup besar. Karena itu untuk menghindari biaya yang tinggi ini, banyak anggota masyarakat yang mengubur terlebih dahulu jenazah kerabat atau keluarganya dan akan menentukan hari *ngaben* beberapa waktu mendatang. Waktu ini bermacam-macam, bisa dalam hitungan bulan atau tahun. Pesan dan surat wasiat juga banyak mempengaruhi fenomena ini. Seseorang yang telah sakit keras, biasanya sering memesankan kepada sanak keluarganya untuk mengubur terlebih dahulu kepada kerabatnya dengan bermacam-macam alasan, seperti ingin mengabdikan kepada

ibu pertiwi atau kasihan kepada kemampuan ekonomi anggota keluarganya.

Sedangkan *swasta*, adalah upacara *ngaben* dimana jenazah seseorang tidak ditemukan lagi (Wiana, 1998: 35). Ada lagi upacara yang diselenggarakan untuk balita, yang disebut dengan *nglungah*.

Penafsiran lain, berdasarkan atas obyek jenis yang dibakar, ada empat pembagian *ngaben* dibedakan atas empat macam, yaitu *sawa prateka*, *sawa wedana*, *asti wedana*, dan *swasta*. *Sawa prateka* adalah *ngaben*, dimana obyek yang dibakar adalah jenazah. *Sawa wedana*, adalah *ngaben*, dimana obyek yang dibakar adalah jenazah yang telah sempat ditaman atau dikubur terlebih dahulu. Tetapi jenazahnya masih utuh. *Asti wedana*, adalah *ngaben* dengan obyek yang dibakar berupa tulang-tulang. Tulang ini didapatkan dari hasil penggalian terhadap jenazah yang dikubur sebelumnya. Artinya jenazah itu telah lama dikubur sehingga hanya tulang-tulangnya saja yang didapatkan. *Swasta* adalah *ngaben* dimana jenazahnya tidak bisa ditemukan lagi (yang dibakar adalah pengawakannya yang merupakan simbol dari jenazah tersebut).

Berdasarkan kuantitas sarana upacara yang diselenggarakan, sesungguhnya ada sembilan jenis upacara *ngaben*, seperti juga halnya upacara-upacara agama lain di Bali, yaitu *utamaning utama*, *madyaning utama*, *kanistaning utama*. Pada kelompok sedang, ada tiga pembagian, yaitu *utamaning madya*, *madyaning madya*, dan *kanistaning madya*. Sedang dari kelompok yang sederhana juga dikenal ada tiga pembagian, yaitu *utamaning kanista*, *madyaning kanista*, dan *kanistaning kanista*. Ini adalah konsep kuantifikasi upacara *ngaben* yang sebenarnya juga berlaku untuk berbagai upacara keagamaan Hindu Bali. Akan tetapi, sampai sekarang tidak ada buku resmi dan petunjuk resmi tentang bagaimana tanda pembedaan dari masing-masing tingkatan upacara tersebut. Dalam berbagai wawancara yang dilakukan, baik dengan pendeta maupun cendekiawan Hindu di Bali, tidak ada yang mampu memberi jawaban tentang perbedaan tersebut. Karena itu, konsep tingkatan upacara-upacara di atas itu, sesungguhnya boleh dikatakan sebagai pesan bahwa upacara *ngaben* bisa diselenggarakan dalam situasi bagaimanapun, tidak harus bermewah-mewahan dan tidak harus menggunakan berbagai sarana upacara seperti yang terlihat di Bali sekarang.

Jika dikaitkan, tiga jenis *ngaben* yang didasarkan atas wujud jenazah yang diaben tersebut, pelaksanaan upacaranya bisa dilakukan dengan cara memilih salah satu dari sembilan tingkatan upacara tersebut, mulai dengan yang paling mewah (yakni *utamaning utama*), sampai dengan yang paling sederhana, yakni *kanistaning kanista*.

Meski terdapat sembilan pembagian upacara *ngaben*, tetapi itu hanya boleh dikatakan sebagai pembagian imanjiner yang dalam praktiknya sangat susah untuk ditemukan di Bali. Kebanyakan responden mengatakan bahwa sangat sulit untuk menemukan ukuran dari masing-masing *ngaben* tersebut.

Karena itu, lebih mudah untuk menyatakan pembagian *ngaben* itu menjadi tiga jenis, yaitu *ngaben* utama, *ngaben* madya, dan *ngaben* kanista. Dalam beberapa wawancara, misalnya dengan Tugusdek, yang merupakan keturunan dari Ida Anglurah Anom Mayun, bekas penguasa Puri Agung Kerambitan, *ngaben* pada umumnya yang dilakukan di Bali sekarang, berada pada tingkat *madyaning madya*. Sedangkan *ngaben* pada tingkat utama, ada beberapa indikator yang bisa dilihat baik secara sosial maupun tingkatan upacara yang diperlukan.

Indikator sosial maksudnya adalah petanda atau ciri-ciri yang oleh masyarakat banyak dipandang sebagai *ngaben* utama. Dalam hal ini, biasanya dilakukan oleh kalangan puri atau bekas kerajaan-kerajaan di masa lalu yang kini keberadaannya masih ada. Sedangkan dari sekian banyaknya puri yang ada di Bali, mempunyai kebiasaan yang berbeda-beda dalam mengartikan apa yang disebut dengan *ngaben* tingkat utama. Dalam pandangan Puri Kerambitan, beberapa perlengkapan *ngaben* yang bisa dipandang sebagai tingkat utama adalah memakai lembu berkain hitam sebagai tempat pembasmian jenazah, *bade* atau *wadah* yang membawa jenazah menuju kuburan bertumpang sembilan dengan dua *bangkiang* (dua tingkat), dengan dua gambar *bomo* (topeng raksasa) di belakang. Jenazah ditaruh di bale kembar dengan alas kepala kerbau. Semua unsur-unsur di atas bisa dilihat secara langsung oleh masyarakat pada saat prosesi upacara *ngaben* diselenggarakan. Dengan demikian, masyarakat yang menyaksikan prosesi itu juga akan bisa menyebutkan proses tersebut sebagai *ngaben* tingkat utama.

Akan tetapi penafsiran terhadap *ngaben* tingkat utama ini

akan berbeda sesuai dengan daerah dimana puri tersebut berada dan bagaimana latar belakang sejarahnya. Di daerah Ubud, Gianyar misalnya, upacara *ngaben* tingkat utama itu, pada tingkat perlengkapan upacara akan ditandai dengan dipakainya *naga banda* dalam prosesi ritual. Hal yang sama juga diselenggarakan pada prosesi *ngaben* yang ada di Puri Mengwi, Badung.

Pada tingkat alat-alat upacara, di Kerambitan yang disebut dengan *ngaben* tingkat utama adalah apabila *ngaben* tersebut dilengkapi dengan kuantitas alat perlengkapan upacara yang berjumlah lebih banyak dibandingkan dengan *ngaben* madya. Misalnya, dalam hal Puri Kerambitan, jumlah pendeta yang memimpin upacara adalah 5 orang. Pendeta ini masing-masing akan memimpin pelaksanaan upacara prosesi tersebut sesuai dengan tahapan prosesinya. Misalnya untuk memimpin upacara memandikan jenazah pendetanya akan berbeda dengan saat membakar jenazah (wawancara dengan Tugusade, putra dari Anom Mayun, 31 Oktober 2009, 13.00 sampai 14.00).

Dengan demikian, tidak ada ukuran yang jelas dalam praktik apa yang menjadi indikator dari tingkat upacara *ngaben* utama tersebut. Praktik *ngaben* tingkat utama, memang ada di kalangan masyarakat Hindu di Bali. Akan tetapi pelaksanaannya sangat tergantung dari penafsiran masing-masing pihak. Sejauh ini, yang paling banyak melaksanakan upacara seperti ini adalah keluarga dari puri, yaitu mereka yang mempunyai keterkaitan leluhur dengan kerajaan-kerajaan Bali di masa lalu.

4. Aspek Sosial Upacara Ngaben

Sistem sosial dalam masyarakat Bali terwujud dalam berbagai bentuk lembaga tradisionil seperti desa adat, *banjar*, *subak*, *sekaha*, *dadia* yang merupakan bagian dari kebudayaan dan sekaligus lembaga kebudayaan Bali, serta organisasi yang mewadahi berbagai aktivitas kebudayaan (Geriya, 2008:147).

Upacara *ngaben* mengikuti ritual-ritual tertentu yang jumlahnya disesuaikan dengan tingkatan *ngaben*. Banyaknya ritual tersebut tergantung dari posisi sosial dari keluarga yang menyelenggarakan upacara tersebut. Pada masyarakat Hindu Bali, stratifikasi sosial ditentukan oleh banyak hal. Yang paling umum adalah kasta, kemudian silsilah, kemampuan ekonomi, dan juga peran serta posisi keluarga

pada struktur sosial. Hal inilah yang akan menentukan kuantitas dan kualitas ritual yang dilaksanakan dan selanjutnya berpengaruh kepada proses interaksi sosial yang terjadi pada pelaksanaan upacara *ngaben* tersebut.

Kerjasama

Interaksi sosial merupakan ciri dari adanya kehidupan masyarakat. Dalam kehidupan demikian, pasti akan ada komunikasi di antara anggota masyarakat, baik antara individu dengan individu, individu dengan kelompok maupun kelompok dengan kelompok. Adanya komunikasi juga memastikan adanya kontak antara komponen-komponen masyarakat tersebut. Berbagai interaksi sosial yang ada di dalam masyarakat tersebut mempunyai tiga bentuk pada umumnya. Bentuk yang pertama adalah interaksi adalah kerjasama, persaingan (kompetisi), dan yang terakhir adalah konflik (Soekanto, 2003:70).

Ritual upacara *ngaben* yang berlangsung pada masyarakat Hindu di Bali, sesungguhnya merupakan kumpulan atau sistematika kerjasama. Dengan wujud-wujud kerjasama tersebut, upacara ini mampu berlangsung sampai selesai. Etos yang paling kelihatan dari kerjasama tersebut adalah gotong royong. Sebagai kegiatan kepercayaan keagamaan, *ngaben* ini mempunyai pentahapan, misalnya memandikan jenazah, menyembahyangkan jenazah, membakar, dan kemudian membuang abunya ke sungai atau ke laut. Tetapi sebagai sebuah kegiatan kebudayaan, *ngaben* ini penuh dengan pentahapan kerja sosial yang memerlukan kerjasama antar komponen masyarakat. Banyaknya sarana upacara yang dibuat memerlukan pentahapan-pentahapan kerjasama dalam ritual upacara *ngaben* tersebut.

Interaksi sosial yang paling kelihatan pada masyarakat di saat melangsungkan upacara *ngaben* adalah gotong royong. Keseluruhan ritual *ngaben*, mulai dari tahap yang paling awal, yaitu membuat berbagai perlengkapan upacara, memandikan jenazah, membakar jenazah sampai dengan membuang debu ke sungai, adalah proses kerjasama dalam ritual *ngaben*.

Charles H. Cooley menyebutkan bahwa kerjasama timbul apabila orang menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama dan pada saat yang bersamaan mempunyai cukup pengetahuan dan pengendalian pada diri sendiri untuk memenuhi kepentingan

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

tersebut. Kesadaran akan adanya kepentingan-kepentingan yang sama dan adanya organisasi merupakan fakta-fakta yang penting dalam kerjasama yang berguna (Soejono Soekanto, 2003:73).

Ritual *ngaben* merupakan upacara yang pasti dilakukan dalam masyarakat Hindu Bali. Seperti yang telah diutarakan pada bagian awal dalam bab ini, upacara ini mengandung makna mengembalikan jasad manusia menuju asalnya. Asal yang dimaksudkan di sini adalah alam semesta yang dalam konsepsi Hindu Bali disebut dengan makrokosmos. Langkah selanjutnya setelah mengembalikan jasad manusia menuju alam semesta, yakni mengembalikan roh yang telah lepas dari jasad manusia tersebut menuju alam *pitra*, yaitu alam dimana dipandang tempat Tuhan bersemayam. Ini merupakan tujuan akhir dari seluruh kematian dalam konsep Hindu Bali. Karena itu, upacara *ngaben* itu adalah sebuah kepastian dalam masyarakat Hindu Bali.

Sebagai sebuah kebudayaan, *ngaben* terlihat pada ritual dan berbagai kelengkapan ritual tersebut. Ritual ini sangat dipengaruhi oleh adat istiadat setempat, kebiasaan di daerah mana upacara tersebut diselenggarakan dan juga dari identitas sosial keluarga dari pihak yang diaben tersebut. Dua faktor ini, ditambah dengan berbagai sarana yang diperlukan dalam setiap ritual tersebut, membuat upacara *ngaben* di Bali berlangsung rumit yang memerlukan banyak tenaga dan waktu untuk mengerjakannya. Beberapa peralatan dan tahapan-tahapan tentang upacara *ngaben* telah diutarakan di atas.

Dengan melihat konteks demikian, mau tidak mau upacara *ngaben* tersebut sangat tergantung dari bantuan orang lain. Karena upacara *ngaben* merupakan sebuah keharusan dan kepastian dalam kepercayaan masyarakat Hindu Bali, maka setiap anggota masyarakat Hindu pasti akan melakukannya dan pasti akan memerlukan bantuan dari pihak lain. Kondisi inilah yang dalam pandangan Cooley melahirkan kepentingan-kepentingan yang sama sekaligus kesadaran dan pengetahuan tentang kepentingan-kepentingan yang sama tersebut. Bagaimanapun keadaannya, masyarakat akan berusaha untuk menyediakan diri dan waktu untuk ikut terlibat dalam upacara *ngaben* tersebut agar kelak juga diperlakukan dengan cara yang sama oleh orang lain jika kelak melaksanakan upacara *ngaben*.

Penyelenggaraan upacara *ngaben* di Banjar Penyalin, Samsam, Kecamatan Kerambitan, Kabupaten Tabanan misalnya, secara garis

besar terbagi menjadi empat komponen pekerjaan. Yang pertama adalah pembersihan dan penghiasan, pembuatan sarana upacara *ngaben* dan pembuatan serta persiapan sarana boga (makanan). Masing-masing komponen ini juga mempunyai pembagian lagi, misalnya dalam hal pembersihan terbagi menjadi pembersihan di rumah pekarangan pemilik jenazah dan di luar rumah pekarangan. Pembersihan di rumah termasuk membersihkan rumah dan membuat lokasi tamu dan pelayat yang akan datang menuju tempat *ngaben*. Di luar rumah, termasuk membersihkan jalan menuju kuburan, membersihkan kuburan dari semak-semak. Pembuatan sarana upacara *ngaben* lebih banyak lagi jenisnya dan berlapis-lapis. Dan ini memerlukan tidak saja keterlibatan kaum pria tetapi juga wanita. Pembuatan pepaga, yaitu tempat memandikan jenazah, memerlukan lima orang tenaga laki-laki. Membuat sarana upakarnya juga memerlukan lima orang perempuan.

Fenomena seperti ini, tidak saja terjadi di *Banjar* Penyalin, Tabanan tetapi juga telah jamak dimana-mana di lingkungan masyarakat Hindu di Bali dan setiap keluarga Hindu yang melaksanakan upacara *ngaben* pasti akan mengalami dan melakukan hal yang sama. Hal inilah melahirkan kesadaran atas kepentingan bersama tersebut dan kemudian membentuk kesatuan gotong royong pada upacara *ngaben* (dan juga upacara keagamaan lain) pada masyarakat Hindu di Bali. Masyarakat Hindu Bali mengenal konsep kehidupan bersama yang disebut dengan *Sagalak Saguluk*, *Salunglung Sabayantaka*. Arti sosialnya adalah bahwa setiap memecahkan masalah haruslah dilakukan secara bersama-sama dalam suka dan duka. Pekerjaan gotong royong dalam upacara *ngaben* (dan juga upacara keagamaan yang lain) menyungsung konsep tersebut.

Mengutip L.V. Helms, Geertz menyebutkan bahwa pada *ngaben* tersebut ada tiga ledakan energi yang dahsyat, yakni energi sosial, energi estetik, energi alami (Geertz, 2000:227). Geertz menyebutkan energi sosial itu pada arak-arakan yang dilakukan pada saat mengangkut *bade* menuju kuburan. Sedangkan energi estetika disebutkannya menara *bade* yang diangkut beramai-ramai menuju kuburan dan energi alami adalah api yang membakar jenazah di kuburan. Apa yang diungkapkan oleh Helms tersebut sesungguhnya bisa dilebarkan lagi. Energi sosial tersebut tidak lain adalah keterlibatan begitu banyak masyarakat pada

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

upacara *ngaben*. Massa yang terlibat ini tidak hanya pada arak-arakan massa menggotong menara *bade* tempat mengusung jenazah menuju kuburan. Energi massa tersebut juga terlihat di rumah penyelenggara upacara *ngaben*. Misalnya dalam membuat boga (yaitu makanan untuk para pelayat), juga melibatkan massa yang banyak, yang jumlahnya mencapai puluhan orang dan terbagi secara sistematis. Sitematika tersebut mengikuti jenis-jenis makanan yang dibuat. Energi sosial juga muncul dalam pembuatan berbagai sarana upacara. Desa Batuaji Kawan, Kecamatan Kerambitan, Tabanan misalnya membuat sarana upacara ini dengan melibatkan seluruh wanita di desa tersebut. Satu orang wanita wajib bekerja gotong royong dalam mengerjakan sarana upacara ini jika ada kegiatan keagamaan. Ini sudah diatur dalam aturan *banjar*. Demikian juga halnya dengan aturan yang ada di *Banjar Selingsing*, Desa Pangkung Karung, Kecamatan Kerambitan, Tabanan.

Berbagai keragaman dan kompleksitas pekerjaan dalam upacara keagamaan ini diatur oleh organisasi adat. Masing-masing *banjar* atau desa di Bali disatukan dalam organisasi yang disebut dengan *banjar* adat atau desa adat. Organisasi ini, melalui *kelihan* adat (pemimpin organisasi ini) akan membagi masyarakat anggota ke dalam kelompok-kelompok tertentu (yang bisa disebut *kecik* atau juga *tempekan*) dengan tugas-tugas tertentu jika ada upacara adat (seperti misalnya *ngaben*) yang diselenggarakan. Organisasi adat menjadi pemegang kekuasaan dalam mengatur kerja sosial yang ada di desa adat atau *banjar* adat dan anggota masyarakat tunduk dengan aturan yang dibuat tersebut.

Kerjasama dalam upacara *ngaben* tidak hanya bisa berlangsung di dalam upacara *ngaben* itu sendiri tetapi juga berlangsung antara pihak-pihak yang melaksanakan upacara *ngaben*. Dua atau lebih keluarga akan bergabung untuk melaksanakan upacara *ngaben* secara bersama. Pada upacara *ngaben* di Bali, ini sering disebut dengan *ngaben ngerit*, yaitu *ngaben* yang dilakukan oleh banyak keluarga. Dalam konteks *ngaben*, tujuan bersamanya adalah mengembalikan jasad manusia menuju asalnya, yaitu *Panca Maha Bhuta Agung* atau alam makrokosmos. *Ngaben ngerit* pada umumnya merupakan gabungan antara belasan sampai puluhan jenazah yang diaben. Jenazah tersebut bisa berbentuk jenazah yang telah digali dari kuburnya lagi atau hanya merupakan simbol belaka.

Penggabungan ritual upacara seperti ini dipengaruhi oleh dua faktor. Yang pertama adalah norma-norma dalam masyarakat Hindu Bali, seperti adanya keharusan agar setiap kuburan Hindu di Bali bersih jika ada upacara keagamaan di Pura Besakih, yang merupakan tempat persembahyangan umat Hindu terbesar di Bali. Upacara keagamaan yang dipandang besar di tempat persembahyangan tersebut adalah *Eka Dasa Ludra* dan *Panca Wali Krama*. *Eka Dasa Ludra* merupakan upacara yang datangnya 10 tahun sekali sedangkan *Panca Wali Krama* datangnya setiap lima tahun sekali. Kedua upacara ini mempunyai makna penyucian alam. Karena itu, setiap lima tahun sekali umat Hindu akan melaksanakan upacara *ngaben ngerit*. Faktor kedua adalah bertujuan untuk mengirit biaya. Dalam upacara seperti ini, dimungkinkan untuk mengirit biaya ekonomis dari masing-masing peserta *ngaben*.

James D. Thomson dan William J. McEwen menyebutkan koalisi merupakan bentuk dari kerjasama. Koalisi memperlihatkan adanya penggabungan dua organisasi atau lebih yang mempunyai tujuan-tujuan yang sama. Koalisi dapat menghasilkan keadaan yang tidak stabil untuk sementara waktu karena dua organisasi tersebut kemungkinan mempunyai struktur yang tidak sama. Tetapi karena maksud utama adalah untuk mencapai satu atau beberapa tujuan bersama, maka sifatnya adalah kooperatif (Soekanto, 2003:75). Jelas ada perjanjian-perjanjian sebelumnya yang dilakukan antara pihak-pihak yang telah melakukan kerjasama tersebut.

Upacara *ngaben ngerit* ini adalah upaya koalisi karena pada hakekatnya keluarga-keluarga yang bergabung dan bersepakat untuk melakukan *ngaben* itu adalah sebuah organisasi. Dengan demikian, *ngaben ngerit* ini pada pokoknya adalah bentuk koalisi sosial dengan tujuan untuk melaksanakan upacara *ngaben*. Biaya ekonomi yang bisa ditekan cukup signifikan. Pada upacara *ngaben ngerit* yang berlangsung di beberapa banjar di Tabanan tahun 2006, setiap keluarga yang ikut dalam *ngaben* tersebut hanya menyumbang biaya ekonomi sebesar 500.000 rupiah. Biaya ini identik dengan seperseratus dari *ngaben-ngaben* konvensional yang biasanya berlangsung di Bali. Keuntungan lain dari *ngaben* jenis ini adalah mampu ditekannya konflik yang diakibatkan oleh rasa iri atau persaingan antara satu keluarga dengan keluarga lainnya. Tanggungjawab bersama yang diemban oleh

masing-masing pemilik jenazah membuat ritual *ngaben* seperti ini berlangsung lancar. Meski upacara *ngaben* jenis ini mampu menekan biaya ekonomi, tetapi biaya sosial tetap tidak mampu ditekan sampai batas maksimal. Misalnya rangkaian upacara tetap bisa berlangsung sampai lebih dari seminggu, menggunakan kuburan kampung atau upaya kerja sosial yang memakan banyak waktu.

Kepemilikan Bersama

Kepemilikan bersama yang dimaksudkan di sini adalah barang atau benda yang bisa dipergunakan bersama-sama dalam melakukan atau menandai adanya sebuah ritual keagamaan dalam masyarakat Hindu di Bali. Pada masyarakat tradisional Hindu Bali, benda tersebut bisa berbentuk material dan non-material. Aspek materialnya bisa dilihat seperti misalnya kuburan, bale *banjar* (balai rukun warga), kentongan, sarana-sarana yang mampu mempermudah jalannya upacara seperti kompor serta alat lain yang dipakai untuk memasak. Sedangkan aspek non-materialnya berupa aturan normatif dan kesepakatan. Ini misalnya terlihat pada makna bunyi kentongan dan *sebelan* bersama. *Sebelan* bersama ini bermakna pengakuan atas kehilangan secara bersama-sama atas peristiwa kematian. Intinya adalah duka dan solidaritas bersama.

Duka bersama ini diterapkan secara berlapis dan sistematis. Pertama *sebelan* tersebut berlaku untuk keluarga batih, yaitu keluarga inti dari pihak yang meninggal dan melaksanakan upacara *ngaben*. Selanjutnya pada keluarga besar, pada tingkat *dadya* yang dilacak lewat keturunan dengan garis laki-laki sebatas *merajan gede*. Ketiga diterapkan pada komunitas *banjar*, yakni lingkungan kampung dimana mereka berdomisili. Konsep dan praktik *sebelan* ini hanya berlangsung pada masyarakat yang beragama Hindu.

Apabila *sebelan* itu telah diterapkan, maka segenap upacara keagamaan yang berlangsung di pura atau tempat sembahyang yang ada di kampung tersebut, akan dihentikan. Demikian pula, semua pihak yang terkena *sebelan* tersebut, tidak akan melakukan persembahyangan. Berlakunya jangka waktu *sebelan* tersebut, berbeda-beda tergantung praktik kebiasaan setempat. Di Denpasar, jangka waktu itu akan berakhir dua belas hari setelah pelaksanaan upacara pengabenan selesai. Tetapi jangka waktu 12 hari itu hanya

berlaku untuk keluarga batih dan keluarga besar. Tetapi untuk komunitas masyarakat *banjar* adat, itu hanya berlangsung tiga hari. Di *Banjar* Penyalin, Tabanan juga diterapkan hal yang sama.

Suara dan irama bunyi kentongan, mempunyai makna normatif bagi masyarakat Hindu Bali. Dalam hubungannya dengan upacara *ngaben* atau kematian, irama kentongan yang berimana runtut tiga kali yang diselingi jeda, kemudian runtut tiga kali tersebut, merupakan tanda kesepakatan bahwa di wilayah tersebut ada kejadian kematian. Bunyi kentongan tersebut, sekaligus merupakan pertanda awal dari berlakunya sebelan, duka bersama dan solidaritas bersama tersebut dimulai.

Sebagai komunitas yang dibentuk berdasarkan solidaritas bersama dengan asas gotong royong, suka-duka, yang dalam bahasa Bali disebut dengan *segalak seguluk salunglung sabayantaka*, *banjar* adat di Bali mempunyai kekayaan seperti kuburan, bangunan (balai *banjar*) tanah adat, serta alat-alat yang mampu membantu memperlancar jalannya upacara adat. Kepemilikan ini merupakan ciri dasar dari konsep *banjar* yang dalam pandangan Geertz, merupakan perluasan dari *sekehe*. Dalam pandangannya keanggotaan *sekehe* mendapatkan kontribusi kebutuhan yang sama dengan kelompok (Warren, 1993:10). Ketika berlangsung upacara adat atau agama, seperti halnya upacara *ngaben*, sebagian besar, bahkan seluruh sarana tersebut difungsikan dan boleh dipergunakan dalam melaksanakan upacara. Fungsi yang paling pokok adalah kuburan. Setiap anggota *banjar* atau desa adat berhak menggunakan kuburan. Dalam praktik ritual *ngaben*, barang-barang komplemen seperti kompor masak adalah milik bersama dan bisa dipakai oleh siapa saja warga *banjar* yang menggelar upacara. Bagi anggota masyarakat yang tidak mempunyai tempat yang mencukupi untuk menampung kegiatan, maka bale *banjar* akan bisa difungsikan. Di *banjar* atau desa adat di Denpasar, yang komposisi rumahnya telah sesak, penggunaan bale *banjar* ini menjadi sangat signifikan.

Akhir-akhir ini, terutama di daerah perkotaan desa adat atau *desa pakraman* juga mempunyai lembaga simpan-pinjam yang disebut dengan LPD (Lembaga Perkreditan Desa) yang juga mempunyai alat-alat perlengkapan sendiri. Lembaga keuangan ini mempermudah pemberian kredit bagi warga desa yang bersangkutan. Meninggal adalah situasi yang tidak bisa diprediksi, sehingga jika terjadi hal

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

seperti ini dan memutuskan untuk melaksanakan upacara *ngaben*, keberadaan LPD akan menjadi solusi untuk mendapatkan dana.

Keterikatan tradisional ini kelihatan pada hubungan antara masyarakat dengan pendeta. Dalam realitas sosial masyarakat Hindu di Bali, ada keterikatan yang dikonsepsikan dengan *siwa-sisya*. *Siwa* ini merujuk kepada pendeta yang akan dirujuk sebagai pemimpin upacara pada setiap upacara yang dilakukan oleh masyarakat. Masyarakat di sini disebut dengan *sisya*. Hal ini sangat berkaitan dengan tradisi yang ditinggalkan oleh leluhur keluarga tersebut. Kebanyakan generasi penerus keluarga akan melanjutkan tradisi ini.

Dalam konsep Hindu, pendeta mempunyai tiga fungsi, yaitu memimpin upacara, belajar, dan menggali pengetahuan serta melakukan tugas pendidikan (Pendeta Riang Gede, 2008). Dengan konsep seperti ini, seorang pendeta dipandang mempunyai siswa. Siswa inilah yang disebutkan dengan *laval sisya*. Sedangkan konsep *siwa* adalah brahmana yang memberikan ajaran Hindu di Bali. Sejarah munculnya Hindu ke Bali ditandai oleh kedatangan dua pendeta, yaitu pendeta Siwa dan pendeta Budha, dua aliran kepercayaan di masa Majapahit yang kemudian dibawa ke Bali (Wiana, 1998).

Karena berfungsi sebagai pendidik tersebut, maka masyarakat memandang sumber daya dan pengetahuan tentang pelaksanaan upacara keagamaan tetap ada pada pendeta. Setiap ada upacara keagamaan, pendeta tidak hanya akan berfungsi sebagai pemimpin upacara tetapi juga menjadi petunjuk pelaksanaan upacara. Pola ini seperti membuat adanya ketergantungan tradisional dan menetap antara *siwa* dan *sisya* tersebut. Setiap *siwa* mempunyai *sisya* di sejumlah wilayah dan akan selalu melakukan pola seperti itu pada setiap melaksanakan upacara. Meski demikian, ketergantungan seperti ini sesungguhnya sedikit bersikap longgar. Dalam keadaan tertentu, boleh saja meminta pendeta yang berbeda untuk melaksanakan upacara. Misalnya, jika *siwa* yang bersangkutan sedang dalam keadaan sakit atau orientasi griya yang menjadi rujukan tersebut belum mempunyai pendeta.

Dengan demikian, masyarakat masih menggantungkan sumber daya dalam upacaranya kepada pendeta. Sumber daya itu bisa berupa pengetahuan untuk melaksanakan upacara, sarana perlengkapannya dan sumber daya manusia untuk memimpin upacara tersebut.

Kompetisi

Gillin dan Gillin mengatakan bahwa kompetisi merupakan proses sosial, dimana individu atau kelompok-kelompok manusia yang bersaing mencari keuntungan melalui bidang-bidang kehidupan yang pada suatu masa tertentu menjadi pusat perhatian umum (baik perorangan maupun kelompok manusia), dengan cara menarik perhatian publik atau dengan memperjuangkan prasangka yang sudah ada tanpa mempergunakan kekerasan atau ancaman (Soekanto, 2003:91). Persaingan mempunyai dua tipe umum, yaitu yang bersifat pribadi dan tidak bersifat pribadi.

Salah satu bentuk persaingan itu adalah persaingan kedudukan dan peranan. Di dalam diri seseorang maupun kelompok terdapat keinginan-keinginan untuk diakui sebagai orang atau kelompok yang mempunyai kedudukan serta peranan yang terpandang. Keinginan tersebut dapat terarah pada suatu persamaan derajat dengan kedudukan serta peranan-peranan pihak lain atau bahkan lebih tinggi dari itu (Soekanto, 2003:92).

Persaingan mempunyai dua sisi. Yang pertama, adalah persaingan yang bertujuan untuk memburu kemenangan terhadap lawan, atau lebih tegasnya adalah menyingkirkan pihak lawan. Pada titik ini, yang menjadi contohnya adalah persaingan yang disebabkan oleh balas dendam. Dan yang kedua adalah persaingan tanpa upaya menyingkirkan pihak lawan. Pusat perhatiannya adalah tujuan. Misalnya kompetisi dalam olahraga (Soekanto, 2002:352).

Ritual *ngaben* mempunyai ciri keterbukaan secara sosial. Artinya upacara ini, baik tingkatan kualitas ritual, pelaksanaan prosesinya bisa dilihat dan diketahui secara umum oleh masyarakat. Tahapan-tahapan upacara yang dilakukan, wujud sarana yang dipakai, tingkat kehadiran masyarakat yang terlibat, maupun prosesinya akan dapat dilihat secara total oleh lingkungan masyarakat sekitar. Karena itu pada ritual akan terlihat juga kualitas pribadi dan kedudukan sosial serta peranan keluarga yang melaksanakan upacara tersebut. Karena itu *ngaben* akan menjadi pusat perhatian umum yang mau tidak mau gengsi perseorangan atau gengsi kelompok dipertaruhkan di sana. Melalui *ngaben* akan dipertaruhkan nama dan nilai-nilai individu yang membuat upacara ini tidak bisa dilepaskan dari aspek kompetitif.

Melihat aspek kompetitif dalam ritual *ngaben* pada masyarakat

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Hindu Bali, mempunyai kaitan yang sangat erat dengan identitas yang melekat pada masyarakat Hindu Bali pada umumnya. Dalam teori-teori identitas, ini lebih banyak menyangkut adanya integritas, koherensi dan kontinuitas yang melekat pada fenomena atau peristiwa tertentu. Dalam level individu ciri-ciri tersebut mampu dipertahankannya secara konsisten dalam pola-pola kehidupannya dalam berbagai tujuan (Bellah, 1983: 1). Keterulangan dan kontinuitas tersebut bisa dilacak sampai sejarah masa lalu dari fenomena yang bersangkutan. Karena pandangan tersebut, teori identitas kerap sekali berkaitan dengan tradisionalitas meskipun hal tersebut tidak selalu harus berarti demikian. Dalam konteks sosial, identitas tersebut menyangkut tentang struktur seperti kemampuan ekonomi, agama, etnik, gender, usia, dan kependudukan.

Ada dua katagori dalam pemahaman tentang identitas, yaitu orientasi dari penulis (*author oriented*) dan orientasi pada aktor. Pada hal yang pertama, yaitu *author oriented*, ia menyebutkan identitas itu mengacu kepada faktor-faktor yang bersifat struktural seperti agama, pendidikan, politik, budaya, pendidikan, dan seterusnya. Sedangkan yang mengacu kepada aktor, identitas itu dikaitkan dengan keaktifan aktor yang memungkinkannya melakukan interaksi baik secara nasional maupun transnasional yang kemudian mempengaruhi individu.

Dengan demikian, identitas yang terlihat pada anggota masyarakat Hindu Bali yang selalu melekat, terintegrasi, kontinyu dan terkait dengan hal yang bersifat sejarah adalah kasta, silsilah, nama keluarga serta hal-hal yang berkait dengan peristiwa kesejarahan atau masa lalu.

Pelaksanaan upacara *ngaben* juga tidak bisa dilepaskan dengan aspek kesejarahan. Dalam konteks sejarah ini, bahkan aspek kompetitif dalam pelaksanaan ritual *ngaben*, sangat terlihat di lingkungan keluarga batih pada masyarakat Hindu Bali. Misalnya jika seorang sang istri meninggal dan kemudian ritual *ngabennya* berlangsung dengan kualitas tertentu seperti memakai *bade* tumpang sembilan lengkap dengan *bomo*, pada tingkat ritual madya, maka jika sang suami kelak meninggal, akan ada tuntutan kualitas pelaksanaan minimal sama dengan apa yang diselenggarakan pada sang istri. Tuntutan ini bisa datang dari sang suami sendiri juga bisa dari anggota keluarga batih

tersebut, seperti misalnya dari sang anak. Kualitas ritual juga bisa meningkat apabila kemampuan ekonomi keluarga batih tersebut meningkat.

Selama ini, masyarakat mengenal bahwa masyarakat Hindu Bali mempunyai stratifikasi sosial dalam bentuk kasta, yaitu Brahmana, Ksatriya, Wesya, dan Sudra. Akan tetapi, masing-masing kasta ini juga mempunyai sub-kasta yang lain yang diakibatkan oleh proses sejarah, misalnya, sebutan *Ngakan* yang berasal dari kasta Ksatriya dengan sebutan Dewa. Tetapi karena peristiwa tertentu di jaman kerajaan dulu, anggota masyarakat dari kelompok ini dipotong haknya sehingga menjadi *ngakan*. *Ngakan* konon berasal dari kata *pungakan* dalam bahasa daerah Bali yang dalam bahasa Indonesia berarti potongan. Pada masyarakat golongan Brahmana pun ada penggolongan juga yang dikaitkan dengan silsilah leluhurnya. Anggota-anggota sub-kasta sub-kasta seperti ini menarik keturunannya ke atas berdasarkan atas silsilah yang kemudian mengkaitkannya dengan jenis prosesi dan ritual yang dibolehkan dipakai pada upacara *ngaben*.

Aspek kompetitif pada identitas yang lebih luas dari keluarga batih terlihat pada keluarga besar, seperti misalnya klan. Pada masyarakat Hindu Bali, keluarga besar itu terlihat pada *dadya*. *Dadya* merupakan kelompok yang terdiri dari beberapa keluarga yang mempunyai silsilah keturunan yang sama dalam garis laki-laki (*patrilineal*). Simbolis dari kumpulan keluarga *dadya* ini adalah tempat persembahyangan bersama yang disebut dengan *Merajan Agung* atau *Sanggah Gede*.

Pada pelaksanaan upacara *ngaben*, segala bentuk ritual dari anggota-anggota *dadya* ini diupayakan sama dengan apa yang dilakukan oleh anggota *dadya* yang sebelumnya telah melaksanakan upacara *ngaben*. Bentuk yang paling mudah terlihat dari upaya menyamakan diri tersebut adalah pada *bade* yang akan membawa jenazah menuju kuburan. Pada masyarakat yang berasal dari golongan Kapakisan misalnya (salah satu klan masyarakat Bali yang mempunyai akar silsilah keturunan Raja Bali pertama dari Majapahit), dibolehkan memakai *bade* yang memiliki tingkat tujuh. Maka anggota-anggota klan yang sama, memakai *bade* dengan tingkat yang sama, yaitu tujuh tingkatan.

Aspek kompetitif yang relatif mudah terlihat dalam pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali, ada pada pelaksanaan ritual *ngaben* pada

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

keturunan langsung raja-raja di Bali. Pada upacara pengabenan Ngruh Anom Mayun, bekas raja Kerambitan tanggal 20 November 2009, upacaranya berlangsung besar-besaran, memakai lembu warna hitam dengan menara tumpang sembilan serta energi sosial berupa arak-arakan yang melibatkan ribuan orang. Seluruh ruas jalan di Banjar Wani Kerambitan, macet oleh arak-arakan tersebut. Jenazah baru *diaben* satu bulan setelah meninggal dunia. Proses upacara ini, menurut Gus Kade, salah satu putranya, mengikuti pola prosesi yang pernah dilakukan oleh keluarga Puri Agung Kerambitan sebelumnya dan mengikuti garis silsilah (wawancara tanggal 9 November 2009).

Namun demikian, ciri-ciri pengabenan yang dilakukan oleh keluarga kerajaan di Bali juga mirip dengan apa yang dilakukan di Puri Kerambitan Tabanan. Pengabenan terhadap salah satu anggota Kerajaan di Puri Mengwi tahun 2006 juga dilakukan secara besar-besaran. Salah satunya memakai *naga banda*. *Naga banda* ini dipandang sebagai simbol yang akan mengantarkan raja menuju Wisnuloka (Titib, 2000:122). Hanya keturunan raja yang boleh melaksanakan upacara *ngaben* dengan *naga banda*. Ramseyer (1977) menyebutkan bahwa kaum kasta ksatriya juga dibolehkan memakai *naga banda* (hal. 178). Aspek-aspek kompetitif cukup signifikan dalam prosesi upacara antar keturunan kerajaan.

Aspek-aspek kompetisi tersebut juga bisa dilihat dari petulangan yang dipakai untuk meletakkan jenazah di kuburan. Berbagai macam bentuk petulangan tersebut adalah lembu hitam, saya angsa, kerbau putih, gajah yang berbentuk ikan (*gajah mina*). Penggunaan dari petulangan ini akan sangat ditentukan oleh kasta dari masyarakat yang melaksanakan upacara tersebut (Ramseyer, 1977:178). Namun, Basset mengatakan bahwa lembu itu digunakan untuk kaum bangsawan, yang warnanya hitam untuk laki-laki sedangkan putih untuk perempuan. Kaum lain bisa menggunakan binatang khayal seperti harimau bersayap dsb. (Basset, 1990:380).

Dalam pandangan Titib, tingkatan-tingkatan dalam menara *bade* tersebut, disesuaikan dengan leluhurnya. Untuk tingkat 11 bagi keturunan raja, tingkat 9 untuk keturunan menteri, tumpang 7 untuk keturunan mahapatih. Para keturunan Pasek juga menggunakan tumpang tujuh untuk melihat tujuh resi di masa lalu (Titib, 2000:133).

Konflik

Konflik dalam pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali adalah gejala yang selalu hadir. Konflik di sini bisa dibagi menjadi dua, yakni konflik yang sifatnya konstruktif dan konflik yang sifatnya destruktif. Konflik adalah suasana dan sikap pertentangan antara satu pihak dengan pihak lain terhadap suatu masalah atau fenomena (Soekanto 2003: 98-99)

Konflik yang sifatnya konstruktif dimulai dari tingkat paling bawah, yakni pada tingkat keluarga inti pada saat membuat keputusan untuk menentukan jenis pelaksanaan upacara. Dalam kondisi ini, pilihan biasanya berkisar antara mengubur biasa, melaksanakan upacara *ngaben* dengan berbagai tingkatan pilihannya. Pilihan ini biasanya akan berhasil diselesaikan dengan baik melalui musyawarah. Selanjutnya adalah pilihan waktu pelaksanaan. Saat ini konflik bisa berupa tawar-menawar yang melibatkan ahlinya, yang biasanya adalah pendeta. Pendeta akan menunjukkan waktu-waktu yang bisa dipakai untuk melaksanakan upacara. Tawar-menawar dan pilihan juga akan dimungkinkan di sini. Esensi konfliknya terjadi apabila ada waktu yang dibolehkan dengan syarat-syarat tertentu yang beban akibat dan tanggungjawabnya dibebankan kepada pelaksana upacara *ngaben*.

Saat berhadapan dengan masyarakat setempat atau lembaga adat, konflik akan bisa berlangsung konstruktif dan destruktif. Konflik konstruktif akan terlihat pada adanya penentuan kuantitas jumlah kerja sosial yang harus dilakukan *banjar* dan penentuan saat melakukan kerja sosial (gotong royong) di tempat pelaksanaan upacara *ngaben*. Tetapi yang paling membahayakan adalah apabila terjadi konflik destruktif. Konflik seperti ini akan terjadi apabila keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben* dinilai oleh masyarakat sekitar mempunyai nilai-nilai negatif. Penilaian itu bisa berupa malas dalam melakukan kerja gotong royong, tidak pernah datang di saat ada upacara di *banjar*, atau secara umum dipandang telah melakukan pelanggaran terhadap *awig-awig* atau *perarem* (aturan adat) yang ada.

Bentuk konflik ini bisa bermacam-macam seperti, tidak diberikannya kuburan untuk melaksanakan upacara *ngaben*, tidak dihadiri saat melaksanakan upacara atau prosesi dan jalannya upacara

diganggu. Bentuk gangguan ini macam-macam seperti mogok di saat melaksanakan gotong royong. Anggota masyarakat adat akan datang menuju tempat pelaksanaan upacara tetapi hanya diam saja. Bisa berupa masakan yang dirusak kualitasnya (seperti terlalu asin, basi, dan sebagainya), atau prosesi pengangkutan jenazah menuju kuburan dikacaukan sampai dengan penurunan jenazah dan dimandikan di air comberan.

B. Konflik Sebagai Latar

Ritual *ngaben* yang dilaksanakan pada masyarakat Hindu di Bali, mempunyai aspek sosial yang tinggi. Banyaknya rangkaian upacara dan juga banyaknya peralatan upacara yang dipakai, membuat interaksi sosial di dalam ritual tersebut berlangsung beragam. Gotong royong dan kerjasama merupakan kebutuhan yang tidak bisa dilepaskan. Untuk mempermudah pelaksanaan, kerjasama antar berbagai komponen di dalam masyarakat sangat diperlukan. Karena aspek kerjasama itu demikian kental dan solidaritas yang mengikutinya bersifat ketat, maka keterikatan antara anggota masyarakat dengan induk organisasi, dalam hal ini adat atau *pakraman*, sangat kuat. Sebagian besar, bahkan setiap masyarakat Hindu di Bali termasuk mereka yang telah merantau di luar daerah, akan terikat dengan desa adat ini. Karena terikat dengan *desa pakraman* itu, dengan sendirinya juga terikat dengan perangkat normatifnya yang disebut dengan *awig-awig*, yakni peraturan dan kesepakatan untuk mengatur *desa pakraman* tersebut. Aturan ini menentukan berbagai peraturan yang menyangkut banyak hal, mulai dari nilai kemanusiaan, moral, sampai dengan hal yang berhubungan dengan keagamaan. *Desa pakraman* akan menjatuhkan sanksi bagi anggotanya yang dinyatakan melanggar ketentuan-ketentuan yang berlaku. Inilah yang memicu konflik antara anggota *desa pakraman* dengan *desa pakraman*. Dalam beberapa kajian, *desa pakraman* paling banyak mengatur urusan yang berhubungan dengan keagamaan. Di banyak tempat lain, terutama *desa pakraman* yang terdiri dari banyak *banjar pakraman*, urusan *ngaben* ini akan diurus oleh *banjar pakraman* tersebut.

Pada sisi lain perkembangan sosial di Bali, memunculkan kelompok-kelompok elit baru yang mempunyai daya nalar kritis,

berorientasi pembaharu baik dari kalangan intelektual, pengusaha, pendeta maupun perantauan. Mereka-mereka ini melakukan tinjauan ulang, diskusi dan interaksi lain untuk melihat segala hal negatif dari aspek sosial pelaksanaan upacara *ngaben* ini sehingga kemudian melahirkan pemikiran-pemikiran baru terhadap ritual ini, tanpa menyalahi makna *ngaben*.

1. Konflik Fungsional

Model konflik yang menekankan pada fungsional konflik dikemukakan oleh Lewis Coser. Ia memulai menggarisbawahi tentang konflik struktur. Konflik dalam pandangannya terjadi dalam kelompok dan kelompok itu merupakan struktur pada masyarakat. Konflik antar struktur ini mempunyai fungsi positif dan negatif. Konflik positif apabila mampu mempertahankan identitas kelompoknya. Konflik di sini akan membantu mengeratkan hubungan antar anggota kelompok, meningkatkan komunikasi, seperti lebih memahami batas-batas kelompok masing-masing serta memahami kekuatan relatif kelompok mereka. (Ritzer, 2007:159). Konflik negatif, apabila membentuk kelompok baru yang memisahkan dari kelompok sebelumnya. Konteks ini, dalam pembahasan mengenai munculnya *ngaben krematorium* dalam tulisan ini, harus dimulai dari pemahaman dan pemaknaan adat di Bali.

Dalam masyarakat Hindu di Bali, adat bisa dimaknai bermacam-macam. Sebagai sebuah kebiasaan, adat adalah pola aturan menetap yang ditetapkan di suatu tempat. Warren (1993:4) menyebutkan adat tersebut identik dengan kata *dresta*, *sima*, atau tata krama dalam bahasa Bali. Ini menandakan bahwa adat tersebut bisa juga berlangsung tidak hanya pada *desa pakraman*, tetapi juga bisa diterapkan pada kelompok yang lebih kecil, misalnya *banjar*, atau perkumpulan *dadia*. Di antara konsep-konsep tersebut, yang paling dekat dengan konsep adat adalah *dresta*, yakni kebiasaan dari lembaga lokal yang didapatkan dari leluhur yang kemudian dipertahankan melalui ritual. Adat pada akhirnya lebih banyak mengurus soal seremonial yang berkaitan dengan keagamaan dan budaya Hindu di Bali. Desa adat ditandai oleh adanya *Khayangan Tiga* yakni tempat persembahyangan bagi umat Hindu di Bali, sebuah konsep tempat sembahyang yang diciptakan oleh Mpu Kuturan pada abad ke-11.

Adat sebagai sebuah aturan tata krama atau kebiasaan tersebut sesungguhnya berfungsi secara egaliter. Artinya, posisi masyarakat Hindu Bali yang terstruktur dengan berbagai ragam kelompok seperti kasta, *dadia*, fungsional dan sebagainya itu, menjadi sama. Semua kewajiban dan hak anggota masyarakat tersebut sama. Sebagai sebuah kebiasaan yang dipertahankan dari leluhur, adat ini pun ada di *banjar*. Kebiasaan yang berasal dari leluhur ini dituangkan pada aturan-aturan yang disebut dengan *awig-awig*.

Awig-awig, yang berasal dari kata *a-weg* (yaitu tidak robek), memuat tentang hak dan tanggung jawab dari krama anggota. Menurut Warren, isi dari *awig-awig* ini khusus tentang kewajiban yang harus dilakukan terhadap pura yang ada di desa, larangan-larangan ritual dan syarat-syarat yang mempengaruhi sanksi dan keselamatan desa (Warren, 1993:12). Tetapi sesungguhnya *awig-awig* juga mengatur urusan ketertiban desa. *Awig-awig* inilah yang mengatur berbagai persoalan yang menyangkut adat tersebut. *Awig-awig* ada yang berbentuk konvensi atau hukum yang tidak tertulis, dan ada pula yang tertulis, bahkan mulai ditulis pada dekade sembilanpuluhan.

Masyarakat Hindu Bali, sangat menghormati leluhur. Dalam pandangan mereka, leluhur yang sudah *diaben* ini kedudukannya sama dengan *Bhatara* (di sisi Tuhan). Karena itu harus dihormati. Upacara *ngaben* dan kemudian *Ngeluhurang Dewa Hyang*, adalah upaya menempatkan kerabat yang telah meninggal itu berada di sisi Tuhan. Secara sosial, penghormatan kepada leluhur ini diwujudkan dengan menghormati segala peninggalannya tanpa melanggarnya atau memelihara peninggalannya dengan baik. Itulah salah satu alasan ekstrim yang membuat masyarakat Hindu Bali ketakutan untuk, misalnya, membuka lontar-lontar yang berisi tulisan yang penting.

Awig-awig dan kebiasaan sebagai peninggalan leluhur, juga mempunyai perlakuan yang sama. Masyarakat Hindu Bali sangat ketakutan untuk mengubah apa yang telah diwariskan dari leluhur. Pada masyarakat tertentu, pengubahan *awig-awig* ini harus melalui proses yang panjang dan memerlukan ritual trans. Sedangkan *awig-awig* tertulis, meski baru diperkenalkan, tetap melalui proses yang sakral yakni dipasupati. Pasupati ini adalah ritual menuju *Dewa Yadnya*, yakni membuat produk manusia tersebut telah dipandang mendapat persetujuan dari Tuhan. Segala aturan yang ada dalam

awig-awig tersebut dipandang telah mendapat persetujuan Tuhan. Konsekuensinya menjadi luas. Di tingkat manusia, dikenakan kewajiban untuk menaatinya dengan harga mutlak. Pelanggaran, tidak saja mempunyai akibat kepada manusia sendiri tetapi juga kepada Tuhan yang akan dipandang mempunyai risiko dan mengganggu keseimbangan alam. Itulah yang membuat *awig-awig* tersebut menjadi sangat ketat.

Adanya kepercayaan terhadap hasil karya leluhur dan adanya pasupati terhadap *awig-awig* ini, membuat produk manusia tersebut seolah telah benar. Padahal kekurangan *awig-awig* ini cukup banyak. Tidak banyak misalnya *awig-awig* yang memberikan keleluasaan kepada manusia yang berada dalam dilema keseharian. Warren (1993:12) menyebutkan bahwa *awig-awig* yang tertulis lebih menekankan pada hal-hal yang dianggap sebagai pelanggaran hukum, terhadap peraturan yang ada ketimbang pengaturan pada kehidupan sehari-hari. Hal ini tentu saja membuat *awig-awig* tersebut tidak seimbang dan kemudian isinya pada hal-hal yang menakutkan dan menyeramkan anggota masyarakat. Di masa lalu, abad ke-19 dan awal abad ke-20 *awig-awig* itu dipengaruhi oleh eksistensi kerajaan.

Awig-awig itu semakin bertambah kuat karena ada pandangan bahwa *awig-awig* juga mempertahankan warisan leluhur yang dipandang mampu mempertahankan kemakmuran wilayah, biasanya dikait-kaitkan dengan hal keagamaan (Warren, 1993:13). Hal inilah yang memperkuat eksistensi *awig-awig* disamping sanksi-sanksi yang dimuatnya. Dengan begitu, otonomi relatif desa, yaitu *desa, kala, patra*, tidak mampu berbuat begitu banyak dalam mengubah *awig-awig* di suatu tempat. Otonomi desa ini hanya bisa dilakukan untuk masing-masing desa. Artinya desa yang satu mempunyai cara pandang yang berbeda dengan desa lainnya. Hukuman yang dijatuhkan kepada warga atau larangan melaksanakan sesuatu kegiatan yang dilakukannya menjadi bermakna positif bagi desa adat atau *banjar* adat untuk mempertahankan tradisi yang telah dihormati.

Keluarga N, dari sebuah *banjar* di Penebel, Tabanan, melakukan upacara *pengabenan* di Krematorium Mumbul sekitar tahun 2006 yang lalu karena dipandang melanggar ketentuan-ketentuan yang ada di dalam *awig-awig* desa. Dalam pandangan Kelian Adat *Banjar* keluarga ini jarang melakukan kegiatan seperti ikut gotong royong atau

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

membuat sesajen menjelang hari piodalan (hari perayaan berdirinya Pura tempat persembahyangan). Pelanggaran lain yang dipandang dilakukan oleh keluarga N adalah tidak membayar iuran desa sebanyak lebih dari tiga kali seperti yang ditentukan oleh *awig-awig* desa.

Namundemikian, dalam pandangan keluarga N, ketidakhadirannya dalam kegiatan gotong royong, tidaklah dilakukan setiap ada kegiatan berlangsung. Pelanggaran tersebut terjadi karena situasi ekonomi. Artinya ia harus meninggalkan kegiatan tersebut karena harus bekerja serabutan di Denpasar. Jarak antara *Banjar* itu dengan kota Denpasar sejauh sekitar 40 kilometer dan harus ditempuh dengan kendaraan sekitar 2 jam melalui berbagai lika-liku. Ketidakmampuannya untuk membayar iuran juga akibat dari alasan ekonomi. Keluarganya tidak mampu membayar iuran yang jumlahnya besar dan berkali-kali dalam satu tahun.

Pada sisi lain, *Kelihan Adat Banjar* menyebutkan bahwa pihaknya sangat memahami kondisi ekonomi dan sosial dari keluarga tersebut. Sebagian penduduk dari *Banjar* itu berpenghasilan pas-pasan. Tetapi *awig-awig* yang dimiliki oleh *banjar* tersebut telah mencantumkan bahwa akan ada hukuman bagi mereka yang melanggar ketentuan. Rapat dari anggota *banjar* juga telah memberikan kewenangan untuk menghukum keluarga tersebut, dalam bentuk tidak dibolehkan mengubur dan melaksanakan upacara kematian bagi keluarga N di kuburan desa setempat. Inilah yang menyebabkan orangtua mereka dikremasi di Krematorium Mumbul pada tahun 2006.

Konflik yang terjadi di *banjar* ini mempunyai fungsi positif bagi *banjar* tersebut demi tidak memunculkan pelanggaran-pelanggaran bagi penduduk lain yang akan melakukan pelanggaran terhadap tradisi setempat dan secara formal, tidak melakukan pelanggaran terhadap *awig-awig*.

Jika dilihat dari konteks struktur dan kelompok, mereka yang diasingkan dan tidak diperbolehkan menggunakan kuburan kampung itu, merupakan struktur tersendiri yang berada di luar struktur yang anggotanya lebih besar. Struktur yang lebih besar di dalam komunitas *banjar* tersebut, terdiri atas mereka-mereka yang mempertahankan tradisi yang ada dan dalam pertemuan menyetujui adanya upaya mempertahankan tradisi. Dengan cara demikian, mereka mampu melakukan dan mengeratkan kohesifitas kelompok, menjalin

komunikasi, memahami batas kelompok mereka dan memahami kekuatan relatif kelompok mereka.

Munculnya kesepakatan di dalam rapat *banjar* adalah bentuk dari kohesifitas kelompok. Kohesifitas ini terjadi di dalam bentuk kesamaan pendapat untuk mempertahankan tradisi dan menghukum mereka yang melanggar tradisi tersebut. Di dalam rapat terjadi lalu lintas komunikasi tentang bagaimana kesalahan dan kepentingan tradisi yang menjadi pegangan mereka. Bahwa kemudian kelompok yang lebih besar ini mampu melaksanakan hukuman, membuktikan kekuatan mereka terhadap kekuatan-kekuatan lain yang mencoba mengganggu.

Akan tetapi, negatifnya aturan-aturan seperti itu amat mengekang dan tidak sesuai dengan hak asasi manusia dan kurang menghargai eksistensi manusia.

2. Otoritas dan Sumber Daya Manusia

Ralf Dahrendorf mengembangkan teori konflik dengan titik pandang bahwa masyarakat bisa disatukan berdasarkan atas ketidakbebasan yang dipaksakan. Dalam pandangannya, seluruh kreativitas, inovasi, dan perkembangan dalam kehidupan individu, kelompok dan masyarakatnya, disebabkan terjadinya konflik antara kelompok dan kelompok, individu dan individu serta emosi dan emosi di dalam diri individu (Laurer, 2001:281). Dari proposisi inilah kemudian Dahrendorf menekankan pentingnya peran, posisi, dan otoritas yang akan menentukan konflik di masyarakat. Tidak seperti Marx yang menekankan kepemilikan sarana ekonomi, kelas dalam pandangan Dahrendorf muncul dari hubungan kekuasaan (otoritas) ini (Paloma, 2004:134), dan kepentingan pemegang kekuasaan merupakan nilai-nilai yang menjadi keabsahan kekuasaannya, sementara kepentingan kelompok bawahannya akan menjadi ancaman bagi ideologi dan hubungan sosial yang ada di dalamnya.

Dalam hubungan dengan munculnya penolakan untuk memberikan izin kepada anggota masyarakat untuk menguburkan atau melaksanakan upacara kematian di kuburan kampung setempat, tidak juga bisa dilepaskan dari otoritas dari pemegang kekuasaan yang dihubungkan dengan nilai-nilai yang menjadi keabsahan kekuasaannya, sekaligus memandang kekuatan kelompok bawahan

sebagai ancaman.

Di sini kekuatan lembaga adat dan personel-personel yang ada di dalamnya, tidak bisa diabaikan. Di Bali bagian selatan, *banjar* mempunyai fungsi ritual, sosial, dan administrasi masyarakat. *Banjar* mempunyai tugas dalam melaksanakan upacara ritual pada pura pamekasan, dan yang paling utama adalah tentang upacara kematian sampai dengan *pengabenan*. *Banjar* juga menjadi saksi jika ada perkawinan dan menentukan tentang siapa yang berhak soal warisan termasuk juga mempunyai kekuasaan menentukan siapa yang seharusnya menempati tanah pekarangan. Karena begitu padatnya jalinan sosial dan padatnya solidaritas di dalam *banjar*, maka *banjar* menjadi fokus pada aktivitas sosial dan aktivitas ekonomi (Warren, 1993:11). Dalam masyarakat Hindu Bali, *banjar* sering disebut dengan *banjar* suka-duka. Artinya baik di dalam suka maupun duka harus bersama-sama. Salah satu yang menjadi simbol dari konsensus adalah kulkul. Suara kulkul (kentongan) ini adalah suara *banjar*.

Sebagai kesatuan komunitas yang langsung bersentuhan dengan masyarakat, *banjar* mempunyai *power* yang kuat. Fokus kekuatan dari pada desa adalah kuburan dan tempat persembahyangan yang disebut dengan Khayangan Tiga. Dalam hal upacara kematian, tanggung jawab utama dalam pelaksanaan ada pada *banjar*. Seseorang yang tidak menjadi anggota *banjar*, familinya tidak akan dibolehkan menggunakan kuburan. *Banjar* juga mempunyai *patus* sebagai simbol keterikatan antara satu dengan keluarga yang lain. *Patus* mencerminkan bantuan kepada sesama.

Seperti juga halnya desa adat, warga *banjar* juga mempunyai petugas-petugas yang disebut dengan prajuru. Prajuru ini dipilih oleh warga desa *pakraman* setempat dan beberapa tugasnya yang paling penting adalah melaksanakan *awig-awig* desa *pakraman* serta mengatur dan menyelenggarakan upacara keagamaan di desa *pakraman*, sesuai dengan sastra agama dan tradisi masing-masing dan membina kerukunan umat beragama dalam wilayah desa *pakraman* (Pasal 8, ayat a, b dan f. Perda Prov. Bali No. 3 tahun 2001 tentang Desa Pakraman sebagaimana yang telah diubah menjadi Perda No. 3 Tahun 2003).

Dengan tugas seperti itu, prajuru desa dipandang mempunyai otoritas dan kewenangan untuk menentukan keputusan dan sebuah

rapat. Secara tidak langsung keputusan para prajuru bisa menentukan konflik di masyarakat. Pasal 8 ayat e dari Perda Bali No. 3 tahun 2001 tentang Desa *Pakraman* juga menyebutkan bahwa prajuru desa adat mempunyai tugas untuk mengurus dan mengatur pengelolaan harta kekayaan desa *pakraman*.

Poin-poin dalam pasal tersebut juga bisa menjadi nilai-nilai tersendiri yang mampu memperkuat kekuasaan otoritas dari para prajuru desa adat. Misalnya melaksanakan *awig-awig* demi menciptakan tertib masyarakat, mengatur, dan mengelola aset desa *pakraman* serta menjalankan seremonial agama berdasar atas sastra dan tradisi setempat. Inilah yang bisa menjelma menjadi nilai-nilai yang didukung oleh masyarakat setempat. Prajuru desa *pakraman* memperkuat otoritas dan kewenangannya untuk menjatuhkan sanksi demi melaksanakan nilai-nilai tersebut.

“Saya menjalankan itu berdasarkan atas kepercayaan masyarakat di banjar. Buktinya mereka menyetujui adanya pelarangan untuk melaksanakan penguburan terhadap anggota keluarga mereka,” ungkap petinggi adat yang menjadi prajuru *desa pakraman* di salah satu desa Kecamatan Marga.

Dahrendorf menyebutkan peran tersebut bersifat mikro, yaitu pada tataran individu. Kasus konflik yang muncul di pedesaan ini disebabkan oleh individu juga. Pada masyarakat adat Bali ada fenomena yang disebut dengan *suryak siu* atau *beriuik siu*. Fenomena ini memperlihatkan ketidakpercayaan diri masyarakat dalam membuat keputusan sehingga ikut dan menyetujui pendapat orang yang dianggap tokoh. Sikap tersebut juga bisa berupa kuatnya pengaruh perseorangan terhadap suatu keputusan sehingga disetujui secara mutlak oleh sebagian besar peserta rapat tanpa memikirkan dampak dan akibatnya.

Dalam kaitan konflik yang dipicu oleh hubungan struktural, yaitu hubungan antara mereka yang memegang kekuasaan dengan kelompok subordinatnya, Charles F. Andrain dan Randal Collins melihat sumber daya sebagai pengaruh yang signifikan untuk menjalankan kekuasaan dan karena itu akan mampu memicu konflik. Dalam pandangan Andrain, sumber daya yang mampu mempengaruhi kekuasaan tersebut adalah sumber daya yang bersifat normatif. Orang bisa menjalankan kekuasaannya apabila mempunyai kualitas

kebijakan religius, kebenaran moral, dan wewenang yang sah.

Dalam konteks adat di Bali, kekuasaan yang dimiliki oleh lembaga adat atau ketua adat, sangat berimpitan dengan kekuasaan yang bersifat normatif, moral, dan religius tersebut. Karena itu keputusan yang dibuat oleh lembaga adat, sangat terkait dengan sifat normatif, religius, dan moral tersebut.

Perda Bali No. 3 tahun 2001 tentang Desa *Pakraman* pada Bab III yang menyebutkan tugas dan wewenang Desa *Pakraman*, mencerminkan tugas, kekuasaan, dan wewenang dari organisasi ini sangat luas, meliputi kewenangan normatif, moral, ekonomi, kepolisian, legislasi kehakiman dan sebagainya. Prajuru desa *pakraman* adalah petugas yang akan melaksanakan dari kekuasaan dan wewenang desa *pakraman* tersebut.

Dengan demikian, keputusan dari desa *pakraman* baik yang bersifat menghukum, melarang, mempunyai legalitas yang bersifat religius, normatif, dan mempunyai kekuatan moral.

Sumber kekuasaan yang berasal dari sumber daya, dalam pandangan Bierstedt, adalah:

1. Kekuasaan militer, polisi atau kriminal untuk mengendalikan kekerasan,
2. Kekuasaan ekonomi untuk mengendalikan tanah, tenaga kerja, kekayaan maupun produksi,
3. Kekuasaan politik untuk mengendalikan pengambilan keputusan yang sah (atau resmi),
4. Kekuasaan tradisional atau ideologis untuk mengendalikan sistem kepercayaan dan nilai-nilai, agama, pendidikan, pengetahuan khusus, dan propaganda,
5. Kekuasaan devisioner untuk mengendalikan kepentingan hedonis, rekreasi dan pemenuhan kebutuhan sekunder.

Seluruh sumber daya itu dapat dipunyai individu maupun kelompok, dan sumber daya tersebut bisa diterapkan secara sosial (Soekanto, 2002:493).

Lembaga adat mempunyai seluruh sumber kekuasaan seperti yang disebutkan di atas dan tercantum secara legal dalam Perda No. 3 tahun 2001 tentang Desa *Pakraman*. Desa *Pakraman* mempunyai kekuasaan kepolisian untuk mengendalikan kekerasan seperti yang tercantum dalam pasal 6 yang menyebutkan mempunyai wewenang

menyelesaikan sengketa adat dan agama dalam lingkungan wilayahnya dengan tetap membina kerukunan dan toleransi antarkrama desa sesuai dengan *awig-awig* dan adat kebiasaan setempat. Desa *pakraman* juga mempunyai kekuasaan ekonomi karena dalam pasal 5 ayat C Perda No. 3 Tahun 2001 disebutkan Desa *Pakraman* mempunyai tugas mengatur pengelolaan harta kekayaan desa. Sedangkan yang dimaksudkan dengan harta kekayaan desa tersebut, menurut Pasal 9 Perda tersebut adalah benda bergerak maupun tidak bergerak, material dan immaterial serta yang bersifat religius magis.

Desa pakraman juga mempunyai kekuasaan politik untuk mengendalikan pengambilan keputusan yang sah. Ini dilakukan *desa pakraman* melalui rapat-rapat anggota yang bisa dilakukan setiap bulan atau pada waktu yang dipandang penting. Disamping itu, *desa pakraman* juga mempunyai tugas membuat *awig-awig* untuk mengatur warga desa yang menjadi tanggung jawabnya. Sebagai bentuk lembaga tradisional, *desa pakraman* mempunyai kekuasaan untuk mengendalikan sistem kepercayaan nilai-nilai dan agama termasuk pendidikan. Pasal 5 ayat e Perda Provinsi Bali No. 3 tentang *desa pakraman* menyebutkan tugas *desa pakraman* untuk membina dan mengembangkan nilai-nilai budaya Bali dalam rangka memperkaya, melestarikan, dan kebudayaan nasional pada umumnya dan daerah pada khususnya. Sedangkan ayat 'd' menyebutkan tugas bersama-sama dengan pemerintah melaksanakan pembangunan di segala bidang, terutama keagamaan, kebudayaan, dan kemasyarakatan. Perkembangan mutakhir memperlihatkan adanya jenis baru dalam kekayaan *Desa Pakraman*, seperti kepemilikan atas lembaga perkreditan dan juga hiburan yang dikelola sebagai kekayaan dari *desa pakraman*.

Dengan demikian, penjatuhan sanksi, hukuman dan sebagainya kepada pihak warga desa yang dipandang melanggar aturan desa atau *awig-awig* akan berjalan sangat mudah dan dipatuhi oleh warga.

Di salah satu banjar di Kecamatan Kediri, Tabanan *banjar* adat menjatuhkan hukuman pembuangan kepada L karena dipandang suka mengganggu warga. Ketika meninggal karena tabrakan, *banjar* bersangkutan tidak mengizinkan L dikubur atau diaben di pekuburan *banjar*. Bahkan ketika diaben di Krematorium Mumbul, abunya pun tidak diizinkan oleh *banjar* dibuang di pantai Tanah Lot. Keputusan ini

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

merupakan hasil dari pertemuan seluruh warga yang hampir setiap bulan mengadakan pertemuan untuk membahas tindakan yang harus diterapkan kepada L. “Kami sampai membuat perjanjian dengan tandatangan dari setiap warga untuk mengeluarkan L,” ungkap kelihan banjar.

Fenomena ini memperlihatkan bahwa kekuatan adat sangat besar di *banjar* tersebut. *Banjar* adat, seperti yang diutarakan oleh Geertz dan Warrant, mempunyai tugas besar untuk menyelesaikan upacara-upacara keagamaan dan berbagai ritual yang ada di *banjar*. Maka, karena dipandang sering mengganggu keamanan kampung dan tidak pernah ikut bergotong royong saat ada kerja adat, hukuman yang dijatuhkan kepada L sangat berat, sehingga jenazah dan abunya pun tidak dibolehkan dibawa ke kampungnya. Disebutkan juga bahwa penempatan rohnya, juga tidak diperkenankan. Dalam masyarakat Hindu di Bali, ada upacara yang disebut dengan *ngelinggihang*. Upacara ini bermaksud menuntun sang pitara, yaitu roh mereka yang telah meninggal menuju tempat persembahyangan keluarga.

“Masyarakat *Banjar* Adat telah menetapkan tidak memberikan kuburan bagi L, ketika ia meninggal dunia. Dia dipandang berani melawan *banjar* adat. Sebenarnya *banjar* telah berbaik hati ketika mencoba membujuknya untuk pulang. *Pecalang* dan prajuru adat pernah menjemputnya untuk pulang dan meminta maaf. Tetapi ia tidak mau. Itu yang membuat ia dipandang melawan. Dalam ketentuan adat, jika lebih dari enam bulan tidak pernah pulang, maka ia dianggap keluar dan hak miliknya dikuasai *banjar*,” ungkap ketua banjar dari salah satu banjar di Kecamatan Kediri tersebut.

Ungkapan ini menandakan bahwa *banjar* telah menetapkan hukuman tersebut karena dipandang L telah melawan adat, bahkan melawan niat baik adat. Karena itu, izin penggunaan kuburan tidak diberikan kepadanya.

Dengan demikian, munculnya *ngaben* krematorium tidak bisa dilepaskan oleh fenomena konflik yang terjadi pada pelaksanaan *ngaben* konvensional. Konflik yang terjadi berkisar pada hubungan antara desa pakraman dengan anggota desa pakraman itu. Sebagai sebuah lembaga tradisional pada masyarakat Hindu di Bali, desa pakraman mempunyai tugas dan fungsi yang kompleks dan luas. Sejumlah ilmuwan, termasuk peneliti dari luar negeri menggambarkan

bahwa desa pakraman ini mempunyai tugas yang intinya mengurus upacara keagamaan yang berlangsung di desa tersebut, terutama yang berkaitan dengan tempat persembahyangan yang disebut Khayangan Tiga. Desa Pakraman mempunyai tugas untuk mengurus segala kewajiban dan pelaksanaan upacara yang diselenggarakan pada tempat persembahyangan ini.

Akan tetapi, secara formal dan dituangkan di dalam peraturan pemerintah, tugas dan kewenangan desa pakraman ini jauh melebihi dari sekedar mengatur upacara keagamaan yang menyangkut Khayangan Tiga tersebut. Dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3 Tahun 2001, tercantum bahwa tugas dan wewenang Desa Pakraman terbentang mulai dari tugas sosial, kebudayaan, ekonomi, hukum, sampai tugas polisional dengan konsep *paras-paros, sagilik-saguluk, salunglung sabayantaka* (musyawarah dan mufakat). Pada penjelasannya (pasal 7 ayat 1) disebutkan bahwa desa pakraman disamping sebagai kesatuan masyarakat hukum juga sekaligus merupakan suatu organisasi pemerintahan yang berdiri sendiri.

Dengan pemahaman yang sempit terhadap konsepsi musyawarah mufakat tersebut, pelanggaran tertentu yang dilakukan oleh warganya sering kali berakibat fatal dan memunculkan sanksi. Konflik yang dipicu oleh perbedaan kemampuan mengalokasikan waktu dan tenaga untuk menghadiri upacara keagamaan di desa pakraman, atau perbedaan pandangan terhadap suatu hal sering diselesaikan melalui rapat. Dan pihak-pihak yang kalah dalam rapat tersebut, akan mendapatkan sanksi. Karena adanya fenomena *suryak siu*, sering pihak minoritas yang bisa berupa individu atau kelompok, menderita kekalahan meskipun secara logika sesungguhnya mereka benar. Sanksi berat yang muncul adalah disingkirkan dari pergaulan (*kasepekang*) atau tidak diizinkan sembahyang di Khayangan Tiga atau tidak diizinkan menggunakan kuburan. Kalaupun tidak ada sanksi formal dari desa pakraman, sanksi non-formal seperti disingkirkan dari pergaulan oleh kelompok-kelompok atau orang tertentu di masyarakat.

Pada pandangan konflik ini, berupa tidak ditoleransinya hubungan ini mempunyai nilai fungsional untuk mencegah meluasnya perbedaan pandangan tersebut. Dalam hal desa pakraman, hal ini dinilai berguna untuk menjaga nilai-nilai tradisi dan budaya. Tugas

adat adalah menjaga nilai, budaya, dan agama tersebut.

Pada sisi lain, perbedaan pandangan yang menyebabkan konflik dan berakhir dengan sanksi tersebut, mempunyai sifat struktural, yaitu menekan kelompok minoritas. Pada praktik desa pakraman di Bali, kelompok minoritas ini adalah mereka yang mendapatkan suara lebih atau paling rendah dibanding dengan yang lain. Dari sisi inilah posisi dan peran dari tokoh desa akan mempunyai posisi istimewa karena dapat memperkuat posisi yang mayoritas. Tujuannya adalah mempertahankan keajegan posisi tradisi.

Dan dilihat dari sumber daya yang dimiliki oleh desa pakraman, konflik muncul karena kepemilikan sumber daya manusia. Desa pakraman mampu menekan penentangannya karena mempunyai sumber daya yang komplit, mulai dari ekonomi, sosial, budaya, dan politik. Dengan cara seperti itu, desa pakraman akan menghadapi unsur-unsur yang dipandang melakukan pertentangan dan berujung pada sanksi, yang bisa bervariasi mulai dari penyingkiran pergaulan, pembayaran denda sampai dengan pelarangan memakai kuburan.

Alasan-alasan itulah yang mendorong munculnya pelaksanaan upacara ngaben *krematorium*. Disamping tidak diizinkan untuk memakai kuburan, juga akibat kekhawatiran tidak dibantu dalam melaksanakan ritual ngaben yang kompleks ritualnya.

C. Pembaruan Upacara Ngaben

Pembaruan upacara *ngaben* tidak hanya terlihat pada *ngaben krematorium*. Pengenalan terhadap pembaruan juga dilakukan terhadap *ngaben* tradisional. Prosesi upacara *ngaben* di Bali secara garis besar dilakukan dengan tiga tahap, yaitu memandikan jenazah, membakar jenazah, dan terakhir membuang abu jenazah menuju sungai atau laut. Pada masing-masing tahapan tersebut, seperti juga berbagai upacara keagamaan di Bali, pasti menggunakan berbagai sarana dan perlengkapan upacara.

Setidaknya sampai akhir dekade tujuh puluhan, bahkan pertengahan dekade delapan puluhan, unsur-unsur tradisional sangat kental dalam pelaksanaan tersebut. Dari sisi keguyuban sosial, pelaksanaan upacara ini kental dengan budaya gotong-royong. Hampir seluruh perlengkapan upacara tersebut dikerjakan dengan cara

gotong-royong. Dari berbagai upacara *yadnya* yang diselenggarakan oleh umat Hindu di Bali, upacara *ngaben* merupakan salah satu ritual yang paling banyak menghabiskan sarana upacara. Dalam konteks upacara, seperti yang telah disebutkan di atas, secara umum, upacara ini dilaksanakan dalam tiga tahap. Namun demikian, masing-masing tahap tersebut mempunyai tahapan yang berjenjang. Akibatnya memerlukan waktu dan keterlibatan massa yang banyak. Masing-masing jenjang tersebut memerlukan sarana upacara yang dalam bahasa Bali disebut dengan *banten*. *Banten* ini, sesungguhnya adalah bahasa atau kalimat yang ditujukan kepada Tuhan, yang mempunyai makna-makna tertentu.

Dari sisi sosial, upacara *ngaben* dipandang sebagai kesempatan terakhir untuk mengabdikan diri dan menghormati kerabat atau keluarga yang meninggal. Adanya pandangan seperti itu membuat *ngaben* ini diselenggarakan dengan terhormat, tersusun dengan upaya yang cukup sistematis, dan cenderung habis-habisan. Wujud kongkrit dari cara pandang seperti itu, dalam pelaksanaannya *ngaben* diselenggarakan dengan biaya besar-besaran. Dengan cara seperti ini anggota keluarga ingin menghormati sanak keluarganya. Sistematika upacara ini membuat pelaksanaannya berlangsung lama. Setiap tahapan sebisanya berlangsung dengan lancar dan hati-hati.

Dari sisi politik kenegaraan, *ngaben* justru merupakan atraksi pariwisata yang sangat menarik. Sebelum pariwisata Bali dilengkapi dengan pariwisata alam, safari, pantai (laut) seperti yang dikenal sekarang, Bali mengandalkan pariwisata budaya murni. *Ngaben* adalah salah satu atraksi pariwisata yang menarik. Prosesi jalannya jenazah menuju kuburan sering menjadi tontonan turis. Konsekuensinya, pemerintah memandang *ngaben* ini sebagai pendukung pemasukan devisa. Semakin atraktif *ngaben* tersebut, semakin menarik bagi wisatawan yang mengunjungi Bali. Pemerintah Provinsi Bali tidak pernah membuat upaya untuk melakukan pembaharuan terhadap upacara *ngaben* ini, meski sesungguhnya dilihat dari tugas dan kewajiban mestinya ada kewajiban pemerintah untuk itu. *Ngaben* akan menyedot tenaga masyarakat untuk melaksanakannya.

Tradisi upacara *ngaben* ini juga bisa dilihat dari sisi kebudayaan. *Ngaben* merupakan hasil dari kebudayaan masyarakat Hindu di Bali. Sebagai sebuah hasil budaya, di Bali persoalan ini menjadi penting.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Salah satu unsur budaya Bali yang masih ada sampai sekarang adalah penghormatan kepada leluhur. Dalam konsep Hindu Bali, penghormatan tersebut adalah *Pitra Yadnya*, yang dimulai dari upacara *ngaben* itu sendiri dan berakhir pada upacara *mamukur*. Dengan demikian, upacara *ngaben* adalah upacara untuk menghormati leluhur, yaitu mengembalikan jasad manusia menuju *Panca Maha Butha Agung* (alam semesta) yang merupakan kreasi para leluhur itu sendiri. Kenyataan ini membuat tidak banyak masyarakat yang berani melakukan pembaharuan terhadap upacara *ngaben* tersebut.

Kebijakan pemerintah yang menetapkan Bali sebagai daerah tujuan wisata internasional Indonesia membuat perubahan struktural yang cukup signifikan terhadap dunia kerja di Bali. Pembukaan Nusa Dua, Bukit Jimbaran sebagai daerah tujuan wisata pada awal dekade delapan puluhan, membuat hotel-hotel berbintang di Bali semakin banyak. Hotel-hotel berbintang itu dioperasikan oleh jaringan internasional. Pengoperasian oleh jaringan berstandar demikian, membuat pola kerja juga menyesuaikan dengan standar internasional tersebut. Disamping adanya penyesuaian pola kerja sesuai dengan standar internasional itu, berkembangnya pertumbuhan hotel berbintang ini membuat lapangan kerja semakin bertambah dan pada akhirnya menarik masyarakat yang ada di pedesaan (*notabene* pemelihara tradisi yang kuat) untuk bekerja di sektor perhotelan.

Kenyataan inilah yang kemudian secara perlahan-lahan mengubah pola pikir masyarakat untuk mulai membuat pembaharuan terhadap berbagai pelaksanaan upacara keagamaan di Bali. Gejala tersebut dimulai dari sektor perdagangan, yang menjual alat-alat perlengkapan upacara. Ini misalnya terlihat di Pasar Badung pada awal dekade delapan puluhan dengan munculnya kompleks pedagang alat-alat upacara adat. *Ngaben* sebagai salah satu upacara yadnya dalam ritual upacara keagamaan Hindu di Bali, tidak lepas dari upaya-upaya pembaruan tersebut.

Pembaharuan awal yang paling mengesankan dan sekaligus sebagai dasar pemecahan masalah dalam pelaksanaan upacara *ngaben* adalah dipakainya kompor gas dalam pembakaran jenazah. Sesungguhnya pemakaian kompor gas dalam pembakaran jenazah, bukanlah hal yang baru. Krematorium-krematorium yang dipakai oleh masyarakat beragama Kristen dan Budha di Indonesia, bahkan juga di

Bali telah memakai sarana ini untuk pembakaran jenazah. Masyarakat Hindu perantauan Bali yang ada di Jawa (terutama di Surabaya dan Jakarta) juga telah menggunakan krematorium dalam pelaksanaan upacara *ngaben*. Akan tetapi, di Bali hal ini belum pernah ada yang berani melakukan hal seperti itu. Apalagi ada ketentuan di Bali untuk tidak membenarkan adanya tempat pembakaran yang permanen pada kuburan-kuburan Hindu di Bali. Pelarangan ini lebih banyak dilandasi oleh kepercayaan lokal yang memandang bahwa pembuatan tempat pembakaran yang permanen akan mendorong lebih banyak orang meninggal.

Bulan Desember 1981, upaya pembaharuan mendasar ini mulai dilaksanakan untuk pembakaran jenazah Bapak Nuraja di Denpasar. Beliau adalah seorang pengusaha bus yang terkenal di Bali. Jenazah Bapak Nuraja dibakar menggunakan kompor gas di kuburan Badung. Penggunaan kompor ini adalah atas restu dari Pendeta Pemuteran, seorang pendeta pembaharu yang berasal dari Desa Renon, yang berdekatan dengan Desa Sanur, daerah pertama di Denpasar Bali tempat dibukanya hotel internasional, Bali Beach. Pendeta Pemuteran mendapat inspirasi untuk menggunakan kompor gas dalam pelaksanaan pembakaran jenazah ini, justru dari cara orang membakar bata merah di Banjar Temesi, Desa Tulikup, perbatasan antara Kabupaten Gianyar dengan Kabupaten Klungkung. Inilah yang kemudian diperkenalkan untuk membakar Bapak Nuraja dari Denpasar (wawancara dengan Bapak Nengah Merta, 23 Oktober 2009, seorang profesional pembakar jenazah. Wawancara dilakukan di Krematorium, Santhayana, Peguyangan Kangin).

Dengan menggunakan kompor gas dalam pelaksanaan upacara *ngaben* ini, waktu yang dipergunakan untuk membakar jenazah, jauh lebih singkat. Pada masa sebelum digunakannya kompor gas ini, pembakaran jenazah memerlukan waktu sampai sekitar enam jam. Pembakaran yang dimulai pukul 08.00 pagi baru bisa selesai pukul 14.00. Tetapi jika menggunakan kompor gas, rata-rata pembakaran jenazah hanya memerlukan waktu satu setengah jam. Yang paling esensial dari digunakannya kompor gas ini, unsur horor saat pembakaran jenazah bisa ditekan sampai seminimal mungkin. Sebelum penggunaan kompor gas, pembakar jenazah sering menyayat-nyayat atau menonjok-nonjok jenazah agar bisa cepat hancur dan lebih

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

mudah terbakar. Hal ini sangat mengerikan jika dilihat oleh anggota masyarakat di kuburan. Dalam upacara *ngaben*, kerabat dan anggota masyarakat ikut menunggu di kuburan, meski keluarga inti dari pihak yang meninggal diharapkan untuk meninggalkan tempat. Penggunaan kompor gas ini sekarang telah meluas dan total di Bali.

Pada dekade yang sama, juga mulai berkembang usaha di bidang penjualan upakara upacara adat. Setiap perlengkapan upakara upacara adat mulai disediakan pasar, terutama di pasar-pasar tradisional di kota Denpasar. Perkembangan ini kemudian ditindaklanjuti dengan adanya pengusaha yang khusus menjual perlengkapan *ngaben*. Usaha ini dimulai dari usaha kelompok, terdiri dari beberapa orang, yang khusus mengerjakan dan menyediakan jasa untuk membuat berbagai sarana upacara. Usaha jenis ini berlangsung musiman yang berlokasi di desa-desa. Usaha ini merupakan respon ekonomis terhadap begitu banyaknya jenis upacara masyarakat Hindu di Bali. Jadi, jika ada upacara tiga bulanan misalnya, kelompok ini akan berkumpul untuk menyediakan jasa bagi keluarga yang akan menyelenggarakan upacara tersebut. Model usaha seperti ini, tidak hanya ada di satu *banjar* atau desa, tetapi berkembang meluas ke setiap *banjar*. Saat ini, usaha-usaha seperti itu telah menjamur di setiap *banjar* di wilayah perkotaan dan pesisir Bali, terutama di Bali Selatan. Kelompok ini beranggotakan anggota masyarakat yang mempunyai keterampilan dalam pembuatan sarana upacara tersebut, yang biasanya muncul pada kerabat-kerabat pamangku, yakni orang yang dipercaya sebagai pemimpin upacara di pura tertentu.

Munculnya usaha kelompok ini, ternyata kemudian mempunyai tandingan yang lebih besar. Usaha penjualan sarana dan alat-alat upacara tersebut kemudian meluas menuju griya, yakni tempat pendeta, brahmana yang dalam strata sosial pada masyarakat Hindu di Bali mempunyai fungsi sebagai pemimpin upacara. Ada tiga faktor alasan masuknya industri sarana upacara ini masuk griya. Yang pertama adalah faktor kesesuaian sarana dengan keyakinan pendeta dalam menjalankan fungsinya sebagai pemimpin pelaksanaan upacara. Pada masyarakat Hindu Bali, sarana tersebut mendapatkan penafsiran dari pelaksana upacara sehingga dalam menjalankan ritual, kelengkapan upacara tersebut akan sangat dipengaruhi oleh penafsiran sang pemimpin upacara. Karena itu griya sebagai tempat

pembuatan banten, akan membuat sarana upacara sesuai dengan penafsiran atau kebiasaan dari pendeta yang akan memimpin upacara tersebut. Cara seperti ini akan memudahkan dan melancarkan jalannya upacara. Apabila sarana tersebut dibuat oleh pihak lain, kemungkinan kelengkapannya akan berbeda sehingga berpotensi mengganggu lancarnya jalan upacara. Apabila ditemukan kekurangan sarana dalam upacara tersebut, upacara akan tersendat bisa sampai berjam-jam, untuk menunggu dibuatkannya sarana tertentu yang dipandang kurang tersebut.

Faktor kedua, adalah faktor ekonomis. Potensi menghasilkan pemasukan dari penjualan alat perlengkapan upacara ini sangat besar. Setiap *griya* atau Brahmana di Bali, mempunyai *sisya* yang jumlahnya banyak dan menyebar di berbagai wilayah. Fenomena ini adalah tradisi dan historis. Meski dalam menjalankan upacara sesungguhnya masyarakat Hindu di Bali boleh menggunakan Brahmana yang lain, tetapi karena faktor tradisi dan historis, maka *sisya* yang akan melaksanakan upacara akan meminta Brahmana yang menjadi junjungannya untuk memimpin pelaksanaan upacara. Karena itu, hampir setiap hari akan kegiatan memimpin upacara keagamaan yang memerlukan sarana upacara yang banyak. Harga satu paket sarana ini macam-macam dan berentang mulai dari satu juta rupiah sampai ratusan juta rupiah. Ini tergantung dari jenis upacara yang diselenggarakan. Hal ini adalah potensi ekonomi yang menggiurkan.

Karena pendeta dari *griya* ini menjadi pemimpin berbagai macam upacara, termasuk juga upacara besar seperti *ngaben*, maka potensi untuk membuat segala macam produksi sarana upacara juga amat besar. *Griya* dengan demikian juga menyediakan berbagai macam bentuk sarana upacara seperti pembuatan *wadah*, pembuatan lembu dan sebagainya yang digunakan dalam upacara *ngaben*. Bergabungnya berbagai ahli dalam sistem pembuatan banten di *griya* ini juga sangat dimungkinkan. Inilah yang membuat *griya* mempunyai jalinan kerjasama dengan perusahaan-perusahaan lain.

Faktor ketiga adalah pembukaan lapangan kerja. Pembuatan sarana upacara memerlukan banyak orang karena di dalamnya melibatkan aktivitas seperti memasang perlengkapan (memasangkan satu sarana dengan sarana lainnya), mengolah bahan-bahan makanan (misalnya menyembelih ayam), membentuk wujud tertentu

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

(membuat wujud manusia dari kue, atau dari anyam-anyaman). Ini memerlukan banyak orang untuk membantu. Griya, melalui tradisi sisjanya mempunyai banyak anak buah yang bisa digerakkan untuk membantu pekerjaan di griya, terutama pada sisya yang tidak mempunyai pekerjaan.

Secara tradisional *griya* sesungguhnya mempunyai tiga fungsi, yaitu fungsi pemimpin pelaksana upacara, fungsi mengembangkan pengetahuan keagamaan, dan fungsi ketiga adalah mendidik (membentuk asrama guna mendidik umat). Dengan perkembangan jaman sekarang, *griya* mempunyai fungsi keempat, yaitu industrialisasi sarana upacara.

Begitu jamaknya perlengkapan upacara Hindu Bali tersebut, pada akhirnya memunculkan berbagai spesialisasi industri. Spesialisasi yang paling menonjol di bidang industri ini adalah munculnya industri pembuatan sarana wadah dan lembu. Dua sarana ini merupakan perlengkapan utama untuk pengangkatan jenazah pada saat upacara ngaben. Industri ini tidak saja melakukan kerjasama dengan lembaga *griya* tetapi juga dibuat khusus tersendiri. Upacara *ngaben* di Bali sebagian besar menggunakan *wadah* dan sebagian lagi untuk kalangan tertentu, menggunakan lembu sebagai tempat meletakkan jenazah saat dibakar di kuburan. Lembu ini merupakan tiruan bentuk sapi yang oleh masyarakat Hindu dipandang sebagai kendaraan menuju sorga.

Secara ekonomis, industri ini menjanjikan karena harganya mencapai 15 juta rupiah satu unit dan lembu sekitar 10 juta rupiah per unit pada awal dasawarsa pertama abad ke-21, dan mencapai sekitar 20 juta pada dasawarsa kedua. Berbagai industri ini yang tumbuh di Bali mampu mengerjakan antara 10 sampai 15 tenaga kerja dan setiap hari pasti ada pekerjaan. Di Desa Kapal Kecamatan Mengwi Badung, Desa Jegu Kecamatan Penebel Tabanan, dan Kelurahan Sesetan, Denpasar Selatan dan di berbagai pinggir jalan telah mulai berdiri industri-industri seperti ini.

Modernisasi dan rasionalisasi pada bidang perlengkapan upacara tersebut mempunyai pengaruh yang signifikan pada bidang sosial. Pengerahan massa dalam pembuatan sarana upacara tersebut menjadi sangat berkurang dan masyarakat bisa memanfaatkan waktunya lebih banyak untuk keperluan-keperluan yang lain, semisal untuk bekerja di kantor atau bekerja di sektor lainnya. Artinya beban

sosial pada upacara *ngaben* lebih ringan dibanding dengan apa yang diselenggarakan sebelumnya. Waktu yang digunakan untuk melaksanakan upacara menjadi lebih irit.

Modernisasi pada bidang pengadaan sarana upacara ini kemudian diikuti dengan modernisasi teknis. Saat-saat krisis pada upacara *ngaben* sesungguhnya ada pada saat pengusungan jenazah menuju kuburan. Saat-saat krisis tersebut bisa dikelompokkan menjadi dua. Yang pertama adalah sifat krisis sosial yang didasarkan atas upaya untuk merusak citra pelaksanaan upacara *ngaben* yang didasarkan atas sentimen pribadi maupun atas kekeliruan subyektif yang dipandang telah dilakukan oleh ia yang meninggal dunia semasa masih hidup. Inilah yang membuat jalannya pengusungan jenazah menuju kuburan diganggu, baik dengan cara memperlambat jalannya prosesi, atau menggoyang jalannya prosesi tersebut. Kedua adalah susahnya mengkoordinir jalannya prosesi sebagai akibat terlalu banyaknya pihak yang mengusung jenazah. Susahnya mengkoordinir ini membuat pengusungan terasa berat.

Masalah ini kemudian dijawab dengan cara menambah roda pada *bade* yang dipakai mengusung jenazah. Penambahan roda ini merupakan hal yang baru yang belum pernah terjadi di masa-masa sebelumnya. Dan ini dipelopori oleh masyarakat yang ada di Sanur, Jimbaran, dan Kuta. Dengan adanya penambahan roda pada *bade* yang digunakan mengusung jenazah tersebut, prinsip utama pengangkutan *bade* bukan lagi mengusung secara bersama-sama tetapi mendorong secara bersama-sama yang membuat tenaga jauh lebih bisa diirit. Dengan mendorong seperti ini, upaya mengarahkan *bade* menjadi lebih mudah dan lebih mudah mengontrol prosesi upacara. Karena pengontrolan lebih mudah dilakukan, maka gangguan terhadap prosesi menuju kuburan ini bisa ditekan menjadi seminimal mungkin.

Modernisasi yang lebih radikal, justru dilakukan oleh masyarakat pendatang di kota-kota Denpasar, terutama yang berada di sekitar Sanglah dan membentuk banjar baru. Semakin padatnya kota Denpasar juga dengan semakin banyaknya tiang listrik di jalanan, membuat upaya pengusungan *bade* ini dihilangkan sama sekali. Penduduk pendatang yang membuat banjar baru ini, dengan penuh kesadaran menggunakan ambulans untuk mengangkut jenazah menuju kuburan Badung.

Modernisasi-modernisasi tersebut selanjutnya berkembang menuju industri yang terkait dengan upacara ngaben. Misalnya industri catering mencoba masuk untuk memberikan pelayanan kepada para tamu yang hadir. Industri tenda dan penyewaan kursi masuk dengan upaya menggantikan pembikinan *salon* yang dipakai di rumah yang mempunyai hajatan. Dua industri ini telah jamak dipakai oleh pihak-pihak yang mempunyai hajatan *ngaben*, terutama di kota-kota, tidak saja di Denpasar tetapi juga di kota-kota yang lain. Saat ini, industri penitipan jenazah juga telah berkembang, terutama dilakukan oleh rumah sakit seperti Rumah Sakit Umum Pusat Sanglah dan Wangaya di Denpasar. Jasa swasta baru ada satu, yakni Kertha Semadi yang ada di Denpasar. Industri ini ada untuk merespon berbagai adat dan tradisi ketat yang tidak membolehkan adanya jenazah yang masuk menuju banjar atau lingkungan jika di lingkungan itu ada upacara agama yang berlangsung.

D. Pelaksanaan Ngaben di Krematorium

Sampai saat ini, masih belum ada sebutan baku tentang pelaksanaan upacara *ngaben* yang dilangsungkan di krematorium, baik yang dilangsungkan di krematorium di Desa Mumbul maupun di krematorium yang dimiliki oleh mereka yang bersilsilah Pasek di Peguyangan Kangin. Karena pembakaran jenazah ini menggunakan kremasi dan proses tersebut menggunakan segala sarana upacara yang dipakai juga sama dengan upacara *ngaben konvensional* pada masyarakat Hindu di Bali, maka dalam tulisan ini disebut dengan *ngaben krematorium*.

Inti dari pelaksanaan upacara *ngaben krematorium* ini sama dengan upacara *ngaben konvensional*, yakni sebuah proses untuk mengembalikan segala unsur yang ada dalam tubuh manusia menuju asalnya di alam semesta, yakni melebur jasad manusia yang disebut dengan *Panca Maha Bhuta Alit* menuju *Panca Maha Bhuta Agung* melalui pembakaran. Seperti yang telah disebutkan di atas, manusia itu terdiri dari lima unsur yaitu zat cair, zat padat, unsur panas, zat cair, dan unsur-unsur halus. Kelima unsur tersebut juga ada di alam semesta. Dalam pandangan masyarakat Hindu di Bali, untuk mempercepat mencapai alam yang ditempati Tuhan, harus diproses menuju alam

semesta dulu, dan itu dilakukan melalui pembakaran jenazah.

Pandangan ini hampir mirip dengan apa yang diungkapkan oleh para astronom bahwa dunia ini sesungguhnya sama saja dengan debu. Karena itu tidak ada salah jika manusia dikremasi juga. Pada pihak lain, para ahli kimia menyebutkan bahwa manusia sesungguhnya terdiri dari unsur-unsur yang saling jalin menjalin. *Ngaben* sesungguhnya tidak mempunyai perbedaan dengan pendapat tersebut.

Ngaben krematorium sesungguhnya dimulai dari adanya perkumpulan kematian yang didirikan oleh umat Budha yang mendirikan krematorium di desa Mumbul tahun 1970. Perbedaan *ngaben krematorium* dengan *ngaben konvensional* terletak kepada totalitas ketergantungannya dengan modernisasi. Modernisasi akan menggunakan jasa-jasa pihak lain, terutama teknologi, untuk melaksanakan kegiatannya. Dalam hal ini yang dimanfaatkan adalah jasa industri. Hampir seluruh kegiatan upacara yang dilakukan melalui *ngaben* krematorium, menggunakan jasa perusahaan. Perusahaan akan memberikan jasa berupa pendeta. Dalam arti pendeta didatangkan melalui jasa perusahaan yang akan mencarikannya tanpa harus terikat dengan pendeta dimana sebelumnya pihak yang melaksanakan upacara ini menundukkan diri.

Pendeta atau *pedanda* dalam masyarakat Hindu Bali adalah pemimpin pelaksanaan upacara. Sesungguhnya pendeta manapun boleh memimpin upacara untuk pembakaran jenazah. Tetapi pada masyarakat Hindu Bali, dikenal dengan adanya konsep *siwa-sisya*, dimana satu pendeta akan membimbing pelaksanaan upacara terhadap *sisyanya* tersebut. Karena itu biasanya ada golongan masyarakat yang menundukkan diri terhadap pendeta tertentu. Dalam melaksanakan upacara apapun, *sisya* ini akan meminta pendeta junjungannya untuk memimpin upacara.

Ngaben krematorium ini memungkinkan hilangnya hubungan *siwa-sisya* tersebut karena bisa mencari pendeta dari mana saja, sepanjang mendapat persetujuan dari dua belah pihak. Dalam peristiwa-peristiwa *ngaben krematorium*, baik yang berlangsung di Desa Mumbul maupun di Desa Peguyangan Kangin yang dimiliki oleh kelompok masyarakat dari golongan Pasek, pendeta yang memimpin upacara adalah mereka yang telah berhasil menerjemahkan upacara tersebut secara lebih modern.

Disamping “menyewa” pendeta, seluruh sarana upacara yang dipergunakan di dalam upacara *ngaben krematorium* ini didatangkan dengan cara membeli dari perusahaan atau industri *banten*. Tuan rumah atau mereka yang berduka, tidak perlu repot-repot lagi untuk mengerahkan massa atau berlama-lama untuk membuat sarana *banten* tersebut. Pada upacara *ngaben konvensional*, sudah menjadi biasa masyarakat akan bergotong royong untuk membuat sarana *banten* ini, tidak jarang sampai berhari-hari.

Pada *krematorium* yang dimiliki oleh golongan masyarakat Pasek, pemilik jenazah lebih ringan lagi tugasnya karena seluruh kegiatan ini telah ditangani oleh petugas-petugas profesional, mulai dari pembuatan sarana upacara (*banten*) sampai dengan memandikan jenazah. Dengan demikian, tuan rumah pemilik jenazah tidak perlu repot-repot lagi untuk ikut memandikan jenazah anggota keluarganya.

Berbagai pembaruan yang terlihat dalam pelaksanaan upacara *ngaben* di *krematorium* ini dapat dilihat dari hal yang diuraikan di bawah ini.

1. Alat Kremasi

Pada masyarakat Hindu Bali, tempat pembakaran jenazah disebut dengan *pembasmian*. Di masing-masing kuburan di Bali, *pembasmian* tersebut akan ditandai dengan gundukan tanah. Pada masyarakat yang strata sosialnya lebih kompleks, gundukan ini jumlahnya bisa lebih dari satu. Mereka yang berasal dari kasta yang lebih tinggi, akan menggunakan gundukan yang lebih tinggi. Sementara masyarakat biasa akan menggunakan tanah datar dan akan membuat sendiri alat untuk pembakaran. Akan terlihat dengan jelas perbedaan kasta masyarakat melalui tempat pembakaran jenazah yang dilakukan ketika masyarakat menggelar upacara *ngaben*. Daerah-daerah yang mempunyai sejarah sebagai lokasi pusat pemerintahan di jaman kerajaan, akan mempunyai model gundukan demikian. Hal ini misalnya terlihat di kuburan di Gianyar, Kerambitan, atau Mengwi. Semua daerah ini mempunyai sejarah sebagai pusat pemerintahan di jaman kerajaan. Gundukan tanah yang paling tinggi, digunakan untuk membakar jenazah warga yang mempunyai sejarah feodal.

Tetapi *krematorium*, tidak mempunyai bentuk gundukan seperti itu. Di sini *krematorium* dibuat permanen, berupa gua atau lubang

tertutup. Tempatnya juga di sebuah ruangan lebar. Seperti yang terlihat di Krematorium Mumbul, tempatnya permanen dan di dalam ruangan luas seukuran sekitar 20 meter x 30 meter. Ruangan setengah terbuka tersebut (tertutup dengan atap tetapi terbuka bagi sirkulasi udara yang lebar) dilengkapi dengan kursi tempat para kerabat menunggu kremasi jenazah sampai selesai.

Jenazah akan dibakar atau dikremasi di sebuah tempat yang menyerupai gua dan kemudian tertutup dari luar. Berbeda dengan apa yang dilakukan pada pembakaran jenazah di kuburan tradisional, dimana proses pembakaran jenazah bisa dilihat secara kasat mata, pada krematorium hal itu tidak terjadi. Keluarga pihak yang meninggal baru bisa melihat keadaan setelah menjadi abu. Fenomena ini tentu lebih menusiawi dan tidak menimbulkan kesan horor bagi warga yang tidak berani melihat pembakaran jenazah secara langsung. Jadi, di dalam *krematorium* ini, strata sosial tidak kelihatan sama sekali pada proses pembakarannya.

2. Posisi Adat

Keterlibatan total industri dalam *ngaben* krematorium ini, meluas tidak hanya pada pembelian sarana upacara tetapi lebih dari itu. Pekerjaan massa yang melibatkan orang banyak dalam gotong royong, semuanya digantikan dengan sarana modern. Aspek modernitas sangat mempengaruhi pelaksanaan *ngaben krematorium* tersebut. Salah satu aspek modernitas yang terlihat di sini adalah individualisme

Dalam pandangan John Neisbitt dan Patricia Aburdene (Sztompka, 85), kemenangan individual dalam modernisasi itu dimaksudkan sebagai yang memegang peran sentral dalam masyarakat adalah individu, bukan lagi massa, komunitas, kelompok atau suku. Individu bebas dari posisi tergantikan, tidak terikat dari ikatan kelompok, bebas berpindah ke kelompok yang diinginkannya.

Pada *ngaben konvensional*, keterikatan kepada kelompok tersebut sangat kelihatan karena secara langsung penanganan terhadap upacara *ngaben* ini dilakukan oleh *krama adat*. Tetapi pada *ngaben krematorium*, hal itu tidak ada lagi karena keterikatan dengan adat telah tidak ada lagi. Pemilik jenazah menentukan sendiri bagaimana bentuk pelaksanaan upacara yang akan diselenggarakan. Dalam hal ini adalah tidak menginginkan adat untuk membantu penyelesaian

dan pelaksanaan upacaranya.

Pelaksanaan upacara *ngaben krematorium* juga mengandung aspek modernisasi yang lain, yaitu diferensiasi, yakni adanya penyempitan tenaga kerja dalam bentuk spesialisasi tenaga kerja (Sztompka, 1993:86). *Ngaben krematorium* mempraktikkan hal seperti ini. Industri yang terlibat di dalamnya, tidak hanya pembakaran jenazah tetapi juga industri pembuatan upakara *banten*. Pembuatan *banten* ini tidak ditangani oleh pengelola *krematorium* secara langsung, tetapi dikerjakan oleh sub-industri lain. Petugas *krematorium* hanya menjadi penghubung untuk membeli *banten* di tempat lain. Cara seperti ini tidak hanya memperlihatkan pola diferensiasi tetapi juga rasionalisasi. Rasionalisasi di sini diartikan sebagai efisiensi.

Di jaman modern, deffrensiasi juga bermakna sebagai pemisahan pembuatan barang produksi akan tetapi kemudian disatukan lagi menjadi produk tertentu. *Ngaben krematorium* memperlihatkan fenomena demikian, hampir secara total. Perusahaan jasa *krematorium* menjadi muara bagi berkumpulnya berbagai hasil difrensiasi tersebut untuk disatukan menjadi sarana upacara *ngaben*. Spesialisasi produksi tersebut akan dikumpulkan saat *ngaben*. Misalnya sarana *banten*, pendeta, sarana pengangkutan jenazah, profesional tukang bakar, pengangkutan debu jenazah akan terkumpul menjadi satu saat *ngaben krematorium* ini diselenggarakan.

Ngaben krematorium tidak bisa dilepaskan dari unsur-unsur ekonomi. Beberapa ciri ekonomi modern yang masuk ke dalam *ngaben* ini adalah terkonsentrasinya tenaga kerja di perusahaan, pentingnya peran manajer dan penggunaan tenaga tidak bernyawa untuk menggerakkan industri (Sztompka, 1993: 87). Jasa *krematorium* sesungguhnya adalah sebuah perusahaan. Di sini banyak terkonsentrasi tenaga kerja yang akan melayani segala kebutuhan kremasi. Dan itu diatur oleh seorang manajer. Pemimpin inilah yang mengatur bagaimana gerak-gerik anak buahnya dalam mengurus arus kepentingan saat *pengabenan* ini diselenggarakan. Dan penggantian tenaga bernyawa, yang paling jelas pada *ngaben krematorium* adalah tidak adanya penggotongan *bade* oleh masyarakat menuju kuburan. Pada *ngaben konvensional* atau tradisional, puluhan, bahkan mungkin ratusan tenaga manusia yang akan dikerahkan untuk mengangkut *bade* yang akan membawa jenazah menuju kuburan. Tetapi pada

ngaben krematorium ini, hanya diperlukan ambulans untuk membawa jenazah menuju tempat kremasi.

3. Tirtha

Tirtha, adalah air suci yang dipakai dalam upacara *ngaben*. Setidaknya keseluruhan jumlah *tirtha* yang dipakai dalam upacara *ngaben*, sebanyak tujuh macam, yakni *tirtha pangentas*, *tirtha penembak*, *tirtha pralina*, *tirtha Puseh*, *tirtha Dalem*, *tirtha pura Desa*, dan *tirtha* dari tempat persembahyangan keluarga. Pada *ngaben konvensional*, seluruh *tirtha* tersebut diambil dari pendeta dan tempat persembahyangan di tempat dari mana jenazah tersebut berasal. Akan tetapi, pada *ngaben krematorium* seluruh *tirtha* tersebut bisa dibuat oleh pendeta yang dipilih untuk memimpin upacara. Dalam pandangan Pendeta Ida Pedanda Gde Anom Jalakarana Manuaba, pendeta mempunyai hak prerogatif dalam membuat seluruh *tirtha* yang digunakan. Beliau mendasarkan pada *lontar Sastro Dharmaning Kwikon* (wawancara bulan Maret 2010).

Di Surabaya, *krematorium Jala Pralaya* didirikan pada tahun 2003 untuk memenuhi keperluan masyarakat Hindu di Surabaya dan kota-kota yang berdekatan seperti umat Hindu yang berasal dari Bali yang tinggal di Mojokerto, Sidoarjo, Gresik dan kota-kota yang dekat dengan Surabaya. *Krematorium* ini mendapat sumbangan dari pemerintah, dalam hal ini TNI Angkatan Laut, dengan posisi tepat di pinggir laut di Pangkalan Angkatan Laut di Juanda dengan luas sekitar satu hektare. *Krematorium* ini berdampingan dengan kuburan bagi masyarakat Kristen dengan luas yang sama, dan kuburan masyarakat dari golongan Islam dengan luas sekitar 2 hektare.

Seperti juga halnya masyarakat Hindu di Bali, masyarakat Hindu yang ada di Surabaya, terutama bagi mereka yang berasal dari Bali, membentuk peguyuban yang disebut dengan *banjar*. Setiap bulan masyarakat yang menjadi anggota peguyuban tersebut dikenai dana Rp. 5000,- (tahun 2010) untuk segala keperluan umat beragama. Ini dikordinasikan oleh *banjar* yang secara struktural kemudian terbagi menjadi *banjar* yang lebih kecil yang ada di berbagai wilayah kota Surabaya dan sekitarnya.

Ketika misalnya ada kematian, para pengurus *banjar* akan memberikan uang sebanyak Rp. 5.000.000,- kepada keluarga

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

pihak yang mendapatkan kematian dan kemudian menanyakan bagaimana prosesi kematian yang dipilih. Masyarakat Hindu yang ada di Surabaya, dan juga di perantauan lain, masih terikat emosional dengan Bali sebagai daerah asal. Karena itu kemungkinan untuk menguburkan anggota keluarganya di Bali, masih sangat besar. Tetapi apabila kemudian pihak kematian tersebut memilih di Surabaya, maka *krematorium* merupakan pilihan yang dipandang paling rasional. Pada saat inilah uang sebanyak Rp. 5.000.000,- tersebut akan dimanfaatkan untuk melaksanakan krematorium.

Dalam pandangan Ida Pendeta Gde Anom Negara Jalakarana Manuaba yang tinggal di Griya Kenjeran, uang sejumlah itu telah cukup untuk melaksanakan upacara *ngaben*. Beliau mengatakan bahwa minat umat Hindu, khususnya di Surabaya, melaksanakan upacara *ngaben krematorium* di Krematorium Jala Pralaya bisa dibedakan menjadi tiga. Yang pertama adalah jarak antara Bali dengan Surabaya terlalu jauh sehingga tidak perlu lagi melaksanakan upacara kematian di Bali, meski asal-usul mereka di Bali. Kedua, telah ada jarak sosial mereka dengan tempat asalnya di Bali. Jarak sosial ini mengandung arti bahwa mereka-mereka itu telah lama merantau sehingga tidak ikut mengemong adat yang ada di Bali. Kekhawatirannya, mereka tidak diberikan hak untuk memakai kuburan karena kuburan dimiliki oleh adat. Disamping itu, juga ada kekhawatiran tidak akan ada *krama* yang ikut datang menjenguk atau membantu upacara karena telah lama hilang kontak. Ketiga, alasan praktis dan rasional. Mereka-mereka yang memilih alasan terakhir ini telah memahami makna *ngaben* sehingga dengan cara memakai krematorium di Surabaya, tujuan untuk *ngaben* telah tercapai.

Prosesi *pengabenan* di Krematorium Jala Pralaya mempunyai ritual yang sama dengan ritual *ngaben krematorium* di Bali. Jika jenazah belum dibersihkan atau dimandikan di rumahnya, maka jenazah ini akan dimandikan di *krematorium*. Ritual permandian ini sama dengan apa yang dilakukan pada *ngaben* tradisional/konvensional di Bali maupun *ngaben krematorium* di Bali. Secara sederhana, upacara permandian itu adalah tiruan dari model mandi tradisional Bali yang memakai bahan-bahan tradisional sebagai pelengkap mandi dan berhias. Misalnya memakai telur untuk lulur, memakai minyak wangi atau bedak untuk berhias.

Setelah berhias selesai diselenggarakan upacara persembahyangan jenazah, yang maknanya berupa penghormatan dan pendoaan para sanak famili kepada jenazah ke hadapan Tuhan. Selanjutnya, diadakan upacara persembahan nasi angkeb. Upacara ini bermakna penghormatan sanak keluarga kepada anggota keluarganya yang akan pergi meninggalkan alam fana ini menuju alam baka (meninggal). Ini simbolisasi pemberian terakhir dari keluarga untuk sang anggota keluarga yang akan pergi menuju alam baka. Selanjutnya adalah upacara *narpana saji*. Upacara ini sesungguhnya merupakan simbolisasi makan bersama antara anggota famili dan kerabat dengan anggota keluarga yang akan pergi meninggalkan alam fana. Maknanya adalah saling menghormati di antara anggota keluarga baik yang masih hidup di alam fana maupun yang akan segera pergi menuju alam baka. Upacara simbolisasi ini terselenggara karena dalam pandangan masyarakat Hindu Bali, anggota keluarga yang dimandikan tersebut, dipandang masih belum meninggal, masih akan berjalan menuju alam baka.

Setelah ritual tersebut diselenggarakan, ritual selanjutnya adalah *mapegat*. *Mapegat* ini berarti pemutusan hubungan (atau ucapan selamat jalan) dari pihak keluarga kepada anggota keluarganya yang akan menuju alam semesta untuk selanjutnya menuju alam pitara. Karena berupa ucapan selamat jalan dan pergi menuju alam yang lebih baik (yaitu alam baka), maka anggota keluarga menyambutnya dengan gembira. Upacara *mapegat* ini diakhiri dengan bersorak.

Fenomena bersorak ini diakhiri dengan langkah balik kanan dari anggota keluarga. Peristiwa balik kanan ini bisa diterjemahkan sebagai pemutusan hubungan. Ini sesungguhnya agak bertolak belakang dengan kepercayaan bahwa mereka yang dipandang meninggal itu sesungguhnya harus dilepas dengan gembira karena pergi menuju alam yang lebih baik. Karena itu, haruslah ia dilihat dan diberi selamat, tanpa harus ada upacara balik kanan seperti itu.

Ritual pembakaran jenazah dilangsungkan setelah upacara *mapegat* ini selesai. Inti dari upacara pembakaran jenazah itu adalah *mantra pralina*, yang diwujudkan di dalam api atau di dalam air suci. Sedangkan pembakaran jenazah itu lebih bermakna duniawi. Artinya secara emperik jenazah ini akan hancur dibakar api, terbawa asap menuju angkasa, menjadi abu bergabung dengan tanah, unsur

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

halusnya telah lenyap dan bergabung dengan air ketika abunya dihanyutkan di sungai atau laut. Padahal *mantra pralina*, juga bermakna seperti itu. Setelah proses inilah dalam kepercayaan Hindu Bali, manusia itu dipandang telah *pralina* yang kemudian disebutkan sebagai meninggal, mati.

Upacara selanjutnya setelah pembakaran ini adalah menghanyutkan abu ke sungai atau ke laut. Di Krematorium Jalapralaya, Juanda, Surabaya, penghanyutan abu jenazah ini dilakukan secara mudah karena berdampingan dengan laut. Tidak perlu lagi prosesi jauh menuju sungai seperti yang dilakukan di Bali.

Ngaben krematorium ini adalah modernisasi dari *ngaben* konvensional. Penggunaan tungku pembakaran (kremasi) dengan alat pembakaran yang memakai teknologi baru, merupakan unsur modern dari upacara tersebut. Pada *ngaben* konvensional, tidak ada tungku tempat pembakaran yang permanen. Gedung tempat pembakaran yang permanen ini juga tidak diizinkan, meski telah dipakai sarana kompor gas untuk pembakaran. Kepercayaan tradisional membuat tungku yang sifatnya permanen tersebut, dilarang untuk didirikan secara permanen. Banyak yang berpendapat bahwa jika dibuat tungku pembakaran permanen akan merangsang munculnya kematin baru. Ini adalah kepercayaan masyarakat.

Pola manajemen pengelolaan yang dijalankan oleh perusahaan adalah bentuk dari modernisasi juga. Demikian juga dengan berbagai penyederhanaan yang dibuat. Hanya saja modernisasi tersebut masih memakai kearifan lokal untuk membangunnya. Artinya segala pelaksanaan dari upacara *ngaben* ini bersumber pada kepercayaan lokal sehingga acara itu bisa terselenggara. Misalnya masyarakat Hindu di Bali mempunyai kearifan yang disebut dengan *desa*, *kala*, *patra*. Maksudnya, segala upacara yang diselenggarakan bisa disesuaikan dengan keadaan tempat, waktu, dan keadaan di tempat. Upacara *ngaben krematorium* diselenggarakan akibat dari keadaan yang dihadapi oleh tuan rumah yang mempunyai jenazah. Karena itu, tidak keliru jika *ngaben* tersebut mengambil cara-cara modernisasi, terutama dengan menggunakan alat teknologi dan manajemen yang memungkinkan upacara berlangsung lebih cepat dan efisien.

4. Transformasi Peran

Dengan demikian, *ngaben krematorium* ini telah memberikan perubahan yang mendasar di dalam struktur dan fungsi dari struktur di dalam sistem adat atau desa pakraman di Bali. Secara tradisional, *ngaben konvensional* itu memakai *desa pakraman* sebagai sarana untuk menjalankan pelaksanaan upacara. Akan tetapi, pada upacara *ngaben krematorium* ini, fungsi dan peran dari lembaga desa pakraman telah diambil alih oleh lembaga korporasi atau perusahaan yang bergerak di bidang jasa kematian. Pemilik jenazah bisa menyerahkan jenazahnya kepada perusahaan jasa kematian ini. Selanjutnya perusahaan itulah yang akan menangani keseluruhan jalannya upacara.

Perusahaan jasa kematian yang ada di Denpasar, mempunyai metode yang hampir sama dalam melayani kematian masyarakat Hindu di Bali, yang melaksanakan upacara di perusahaan tersebut. Di Krematorium Santayana yang dioperasikan oleh kelompok masyarakat yang berasal dari keturunan Pasek, jenazah akan dijemput menuju rumah sakit atau rumah duka, kemudian akan mengangkutnya menuju krematorium yang ada di Desa Peguyangan Kangin dengan menggunakan mobil ambulance milik jasa kematian tersebut. Dalam pelaksanaan ritual, seperti memandikan jenazah, pengurus krematorium juga bersedia melaksanakannya sendiri jika pihak keluarga duka meminta. Pemilihan pendeta, pembuatan sarana upacara, sampai membuang abu hasil pembakaran menuju sungai, akan dilakukan oleh pihak perusahaan jasa kematian. Cara seperti ini juga dilakukan oleh dua perusahaan jasa kematian yang lain, yaitu KITA dan Kertha Semadhi.

Dengan adanya perusahaan jasa kematian yang mengambil alih tugas pelaksanaan *ngaben* ini, tugas desa atau banjar pakraman sebagai penyelenggara upacara keagamaan dan adat, dalam kasus ini, menjadi tidak ada lagi, atau dapat diminimalkan. Secara tradisional salah satu, menurut Perda Provinsi Bali No. 3 Tahun 2001 (seperti yang telah diubah menjadi Perda No. 3 Tahun 2003) tentang Desa Pakraman, adalah melaksanakan pembangunan di bidang keagamaan. Pada tingkat *banjar*, pembangunan bidang keagamaan ini diwujudkan dan diselenggarakan oleh organisasi suka dan duka, yaitu *Banjar Pakraman*.

Pada kasus tertentu, peran *Pura Khayangan Tiga* di desa juga bisa berubah. Pada *ngaben konvensional*, air suci yang harus dipercikkan

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

pada upacara *ngaben* ini harus dicari di desa masing-masing. Salah satu tempat dimana air suci ini harus didapatkan adalah *Pura Khayangan Tiga*. Tempat ini merupakan tempat persembahyangan umat Hindu di Bali yang merupakan simbol-simbol dari tiga manifestasi Tuhan, yaitu sebagai *Dewa Brahma* yang dimanifestasikan sebagai Sang Pencipta, *Dewa Wisnu* sebagai pemelihara, dan *Dewa Siwa* sebagai pelebur. Ketiga manifestasi Tuhan tersebut, berturut-turut disimbolkan melalui tempat yang disebut *Pura Desa*, *Pura Puseh*, dan *Pura Dalem*. Kesatuan inilah yang disebut dengan *Pura Khayangan Tiga*. Setiap anggota masyarakat Hindu di Bali yang melaksanakan upacara *ngaben*, disamping mencari air suci di tempat lain, harus mencari air suci dari *Pura Khayangan Tiga* ini.

Tetapi dalam kasus *ngaben krematorium*, terutama bagi mereka yang melaksanakan upacara tersebut disebabkan oleh konflik dan dikeluarkan dari anggota *Banjar Pakraman* atau *Desa Pakraman*, air suci itu akan didapatkan di tempat berlangsungnya upacara *pengabenan* dengan bantuan pendeta yang memimpin melaksanakan upacara. Demikian pula air suci yang disebut dengan *toya panembak*. *Toya panembak* ini sesungguhnya hanya simbol ketulusan dari pihak keluarga dalam melaksanakan upacara *ngaben*.

Dalam praktik upacara *ngaben* di Bali bagian selatan, *toya panembak* itu dicari di sumber air yang ada di desa. Tetapi apabila tidak bisa datang menuju desa, air tersebut bisa didapatkan di tempat kremasi berlangsung.

Untuk mendapatkan air suci tersebut, sesungguhnya tergantung juga pada pihak keluarga duka yang melaksanakan upacara *ngaben*. Bagi keluarga yang menginginkan upacara yang praktis atau yang kampung halamannya jauh, mereka lebih suka mendapatkan seluruh air suci tersebut di tempat pelaksanaan *ngaben krematorium* dengan menggunakan jasa perusahaan kematian. Artinya perusahaan inilah yang akan merekonstruksi air suci tersebut dengan bantuan pendeta yang memimpin upacara. Pada kasus *pengabenan* suami dari Ibu Manuarti, yang beralamat di Banjar Mandung Tabanan, seluruh air suci tersebut diperoleh di tempat krematorium dengan alasan demi kepraktisan pelaksanaan upacara. Sedangkan pada pelaksanaan upacara *ngaben krematorium* keluarga N dari Kecamatan Penebel, Tabanan, keluarga S dari Kecamatan Kerambitan, Tabanan, dan

keluarga L dari Kecamatan Kediri, Tabanan, air suci itu didapatkan dari tempat kremasi karena mereka memutuskan tidak mencari ke kampung halaman sebagai akibat adanya konflik terhadap keluarga mereka.

Terjadinya perubahan peran dari desa atau *banjar pakraman* sebagai pelaksana upacara *ngaben* dan juga perubahan peran desa atau tempat asal atau Pura Khayangan Tiga sebagai lokasi pencarian air suci, adalah perubahan kualitatif peran struktural di dalam sistem sosial. Perubahan tersebut menimbulkan perubahan juga di dalam sistem interaksi sosial. *Desa pakraman* atau *banjar pakraman* yang sebelumnya berfungsi melaksanakan upacara, kini diambalalih oleh perusahaan jasa kematian. Dengan perubahan tersebut masyarakat anggota *desa pakraman* atau *banjar pakraman*, tidak perlu harus sehari-hari ikut melakukan gotong royong. Organisasi *desa pakraman* hanya berperan sebagai saksi dalam pelaksanaan upacara atau sama sekali tidak bertindak di dalam upacara tersebut, jika misalnya mereka yang melakukan upacara tersebut mempunyai status dikeluarkan dari *desa pakraman*.

Dalam pandangan Sztompka, perubahan kualitatif itu biasanya menyangkut perubahan struktur bersamaan dengan perubahan penting dalam jaringan hubungan di dalam sistem sosial atau bidang sosial kultural. Perubahan kualitatif ini juga bisa berarti perubahan fungsi yang diiringi dengan perubahan cara beroperasinya sistem sosial (Sztompka, 2007:17). Perubahan yang mendasar seperti inilah yang dalam pandangan Buckley diistilahkan dengan perubahan *morphogenesis*.

Dalam pandangan Reeler, perubahan yang terjadi pada struktur sosial menyebabkan terjadi transformasi dalam interaksi sosial. Perubahan ini memperlihatkan adanya adaptasi terhadap nilai-nilai dan cara-cara baru. Reeler menyebutkan hal ini sebagai perubahan tranformatif. Perubahan sosial seperti ini disebabkan oleh adanya krisis yang sudah berlangsung dalam waktu yang cukup lama yang mengganggu perkembangan. Dari hal inilah kemudian masyarakat mengadaptasi ide-ide baru, nilai baru, cara-cara baru dan sebagainya.

Munculnya pelaksanaan *ngaben krematorium*, tidak bisa dilepaskan dari hal-hal yang bersifat krisis di dalam masyarakat. Krisis dalam pelaksanaan upacara *ngaben* konvensional yang merupakan

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

merupakan salah satu pendorong munculnya *ngaben krematorium* ini. Beberapa krisis tersebut misalnya adalah adanya konflik dan pertentangan di dalam masyarakat untuk melaksanakan *ngaben*. Konflik bisa berupa pelarangan pelaksanaan upacara *ngaben* di kuburan desa terhadap anggota masyarakat yang dipandang melakukan kesalahan. Krisis juga bisa diakibatkan oleh adanya cara pandang yang berbeda antara pihak keluarga duka dengan kebiasaan yang berlangsung di desa. Misalnya tidak dibolehkannya melaksanakan upacara *ngaben* pada dalam jangkauan waktu tertentu (semisal satu minggu) di antara hari pelaksanaan upacara keagamaan di *pura* desa tertentu. Bahkan krisis pun bisa muncul sebagai akibat dari adanya beban ekonomi dan tenaga yang dihabiskan pada upacara *ngaben* konvensional. Anggota masyarakat yang berpandangan praktis, akan memandang cara-cara lama dalam melaksanakan upacara *ngaben* terlalu memberatkan.

Dari sinilah kemudian dipilih cara-cara baru dalam melaksanakan upacara tersebut. Penggunaan krematorium untuk membakar jenazah, merupakan cara baru bagi pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali. Meski saat ini di kuburan-kuburan Hindu masih belum ada didirikan tempat pembakaran permanen, tetapi Krematorium Santayana, yang dimiliki oleh masyarakat Hindu dari golongan Pasek, telah mempunyai bangunan permanen sebagai lokasi untuk membakar jenazah. Penggunaan mobil ambulans untuk mengangkut jenazah menuju kuburan juga merupakan cara baru dalam tradisi *ngaben* di Bali. Seluruh keluarga duka yang melaksanakan *ngaben* di krematorium, menggunakan ambulans untuk mengangkut jenazah menuju kuburan. Pada *ngaben konvensional*, pengangkutan jenazah dilakukan dengan tempat khusus yang disebut dengan *wadah*, dengan bentuk yang disesuaikan dengan asal-usul keturunan mereka. Cara menginapkan jenazah di tempat penitipan jenazah atau di rumah sakit, juga merupakan cara yang baru.

E. Intisari

Upacara *ngaben* merupakan upacara ritual keagamaan masyarakat Hindu di Bali. Tujuan dan makna dari upacara ini adalah pelepasan jasad atau badan kasar manusia menuju alam semesta. Badan kasar manusia disebut dengan *Panca Maha Butha Alit* sedangkan

alam semesta disebut dengan *Panca Maha Butha Agung*. Masyarakat Hindu di Bali memandang baik badan manusia maupun alam semesta mempunyai unsur-unsur yang sama, yaitu zat cair, zat padat, unsur panas, angin, dan unsur-unsur halus. Di alam semesta, unsur halus itu adalah ruang hampa sedangkan pada badan manusia unsur tersebut diidentikkan dengan kuku dan rambut.

Inti dari upacara *ngaben* adalah *mantra pralina*, yakni *mantra* untuk melebur jasad manusia tersebut. Dengan mengucapkan *mantra* ini, pemimpin upacara, yang biasanya seorang pendeta, jasad manusia tersebut dipandang telah lebur atau bergabung dengan alam semesta. Tetapi sebagian besar masyarakat Hindu di Bali memandang bahwa upaya peleburan itu, dalam wujud emperiknya dilakukan dengan membakar jenazah. Tetapi berdasar atas konsep inti pada *mantra pralina* tersebut, maka ada juga kelompok masyarakat yang tidak melakukan upacara *ngaben* dengan membakar jenazah, tetapi dengan memercikkan air suci dengan pengantar *mantra pralina*.

Dalam konteks *Pitra Yadnya*, yakni korban suci yang ditujukan kepada leluhur, *ngaben* ini hanya merupakan upacara tahap pertama sebelum ada upacara berikutnya yang disebut dengan *mamukur*, yakni upacara yang dipercayai oleh masyarakat Hindu Bali untuk mengantarkan roh menuju sisi Tuhan.

Sebagai upacara tradisi, upacara *ngaben* tidak bisa dilepaskan dari aspek sosial dengan berbagai faktor subyektifnya. Faktor inilah yang membuat upacara tersebut berbeda-beda dari sisi pelaksanaan. *Ngaben* akan bisa berlangsung mewah, sedang atau sederhana. Tidak juga bisa dilepaskan bahwa pelaksanaan upacara ini dihiasi dengan konflik, persaingan, jor-joran dan sebagainya. Aspek-aspek sosial yang bersifat negatif ini kemudian mendorong munculnya *ngaben* krematorium, yakni upacara *ngaben* yang penyelenggaraannya dikendalikan oleh perusahaan jasa kematian dan dilangsungkan tidak di kuburan desa dari mana jenazah tersebut berasal, tetapi di tempat khusus yang mempunyai alat kremasi.

Dari sisi makna, tujuan, dan inti upacara, baik *ngaben* konvensional maupun *ngaben* krematorium tidak mempunyai perbedaan. Perbedaan tersebut kelihatan pada ritual dan aspek-aspek sosial yang melekat padanya. *Ngaben* krematorium berlangsung lebih simpel dan jauh dari gangguan sosial yang bisa mengganggu

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

pelaksanaan upacara.

Secara lebih khusus, perbedaan dan persamaan antara *ngaben* konvensional dengan *ngaben* krematorium, ditampilkan pada matriks di bawah ini.

Perbedaan Fenomena *Ngaben* Konvensional dan *Ngaben* Krematorium

No.	Indikator	<i>Ngaben</i> Konvensional	<i>Ngaben</i> Krematorium	Keterangan
1.	Makna Upacara	Melebur badan kasar menuju <i>Panca Maha Butha</i> Agung	Melebur badan kasar menuju <i>Panca Maha Butha</i> Agung	Sama. <i>Panca Maha Butha</i> adalah lima unsur di dalam alam, yaitu zat cair, zat padat, panas, angin, halus.
2.	Sikap terhadap kuburan	Kuburan adalah milik desa adat. Karena itu melaksanakan upacara harus di kuburan desa adat.	Kuburan milik umum. Melaksanakan upacara tidak harus di kuburan adat.	Krematorium yang ada di Denpasar bisa digunakan oleh umat dari berbagai agama.
3.	Sikap terhadap hari baik.	Tidak boleh pada hari tertentu.	Bisa dilakukan asal menggunakan sarana tambahan yang berfungsi sebagai pemberitahuan.	
4.	Sikap terhadap siwa/pemimpin upacara.	Pada umumnya masih memandang siwa sebagai tradisi patron-klien. Karena itu haruslah siwa yang memimpin upacara.	Sebagian besar tidak terikat dengan siwa. Pemimpin upacara bisa dari pendeta mana saja.	Pada <i>ngaben</i> krematorium, jasa perusahaan kematian telah menyediakan sekalian pendeta.
5.	Sikap terhadap adat	Terikat. Lembaga adat lah yang akan melaksanakan upacara.	Tidak terikat. Desa <i>pakraman</i> bisa sebagai saksi pelaksanaan upacara.	

6.	Sikap terhadap Khayangan Tiga	Harus mendatangkan tirtha (air suci) dari Khayangan Tiga.	Jika bisa didatangkan dari Khayangan Tiga. Jika tidak, bisa dengan <i>ngayat</i> atau menyerahkan kepada hak prerogatif pendeta.	<i>Khayangan Tiga</i> adalah manifestasi dari Sang Hyang Widhi dalam wujud Brahma, Wisnu, dan Siwa. Pura ini dimiliki oleh setiap Desa <i>Pakraman</i> .
7.	Peringkat Upacara	Bisa dipilih dari utama sampai kanista (mewah sampai sederhana)	Bisa dipilih dari Utama sampai kanista (Mewah sampai sederhana)	Tidak ada indikator yang pasti tentang pemingkatan ini. Karena itu sifatnya sangat subyektif.
8.	Kompleksitas sarana upacara	Harus lengkap dengan memanfaatkan gotong royong lembaga adat sebagai penyelenggara.	Harus lengkap, tetapi menggunakan <i>mantra</i> pendeta sebagai pelengkap akhir.	
9.	Kualitas penyelenggaraan upacara	Gotong royong.	Profesional.	Penyelenggaraan upacara pada <i>ngaben</i> konvensional mengandalkan lembaga adat dan penyelenggaraan upacara pada <i>ngaben</i> krematorium, sepenuhnya dari biro jasa kematian.
10.	Kualitas solidaritas	Mekanis	Organik	

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Bentuk Instrumen Pelaksanaan Ritual Ngaben Konvensional dengan Ngaben Krematorium

No.	Indikator	Ngaben Konvensional	Ngaben Krematorium	Keterangan
1.	Menginapkan jenazah	Di rumah, pada tempat khusus yang disebut bale gede atau bale tengah.	Bisa ditiptkan di rumah sakit	
2.	Lokasi memandikan jenazah	Di rumah, di halaman di samping bale gede.	Bisa dilakukan di krematorium.	
3.	Prosesi memandikan jenazah	Mengikuti periode memandikan dan berhias	Mengikuti periode memandikan dan berhias.	<i>Mantra</i> dan urutan untuk memandikan jenazah untuk kedua jenis <i>ngaben</i> ini sama.
4.	Instrumen utama pengangkutan jenazah	<i>Wadah</i> atau <i>bade</i> sesuai dengan tradisi leluhur.	Bisa dengan <i>bade</i> tetapi di areal krematorium, mobil ambulans	Pada <i>ngaben</i> krematorium, terkadang digunakan juga <i>bade</i> atau <i>wadah</i> tersebut, tetapi diangkut di sekitar krematorium saja.
5.	Instrumen Pembakaran	Lembu, ikan, petulangan atau simbolis binatang lainnya sesuai dengan keturunan.	Krematorium.	Pada <i>ngaben</i> krematorium, terkadang juga ada pelaksana yang memakai lembu. Tetapi kemudian jenazah diturunkan saat dimasukkan menuju krematorium.
6.	Kehadiran perangkat gambelan.	Sebisanya hadir.	Bisa hadir, bisa tidak.	Kebanyakan pelaksana pada <i>ngaben</i> krematorium, tidak menghadirkan gamelan.

7.	Kelengkapan tirta.	Tirta pangentas, tirta panembak, tirta <i>pralina</i> , tirta Khayangan Tiga, dan tirta dari tempat persembahyangan keluarga.	Tirta pangentas, tirta panembak, tirta <i>pralina</i> , tirta <i>Khayangan Tiga</i> dan tirta dari tempat persembahyangan keluarga.	Pada <i>ngaben</i> krematorium, semua tirta tersebut dapat dibuat oleh pendeta yang memimpin pelaksanaan upacara berdasarkan hak prerogatif. Sedang tirta dari tempat persembahyangan keluarga langsung dibawa dari rumah atau diayat dari krematorium.
8.	Api <i>pralina</i>	Dipakai dan dibuat oleh pendeta yang memimpin upacara.	Dipakai dan dibuat oleh pendeta yang memimpin upacara.	Api ini digunakan sebagai sumber api untuk membakar jenazah.

Ritual Hubungan Keluarga-Jenazah pada Ngaben Konvensional dengan Ngaben Krematorium

No.	Jenis Ritual	Ngaben Konvensional	Ngaben Krematorium	Keterangan
1	Memandikan Jenazah	Menggunakan pepaga, mengikuti periode menyucikan (memandikan) dan selanjutnya periode berhias.	Menggunakan pepaga, mengikuti periode menyucikan (memandikan) dan selanjutnya periode berhias.	Sarana seperti daun intaran, daun teleng, base jeriji, lauk pauk, minyak wangi, bedak, sisir, baju adat dan lain-lain sarana prosesi dipakai pada kedua jenis <i>ngaben</i> ini.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

2.	Persembahyangan keluarga untuk menghormati sang jenazah	Dilakukan usai memandikan jenazah.	Dilakukan usai memandikan jenazah.	Pada <i>ngaben</i> konvensional, mengikuti kebiasaan desa setempat. Ada yang melaksanakan langsung setelah usai memandikan jenazah, ada juga yang melaksanakannya di kuburan, sesaat sebelum membakar jenazah.
3.	Tradisi Muspa	Dilakukan berdasarkan tradisi. Dilakukan pada upacara <i>ngaben</i> yang dipandang minimal utamaning madya.	Tidak ada ritual seperti ini.	
4.	Ritual Narpana Saji	Dilakukan pada hari tertentu sebelum upacara pembakaran jenazah.	Dilakukan usai memandikan jenazah di areal krematorium.	Narpana saji adalah tiruan dari makan bersama keluarga dengan melibatkan ia yang meninggal dunia. Ini adalah simbol kerukunan keluarga. Segala perselisihan yang pernah terjadi telah dihilangkan pada ritual ini.
5.	Ritual Mapegat	Dilakukan usai sembahyang keluarga. Lokasinya di rumah.	Dilakukan usai sembahyang keluarga di krematorium.	Makna mapegat adalah kerelaan keluarga melepas kepergian jenazah menuju alam lain.

6.	Ritual pencarian air suci	Dilakukan di rumah, dengan berbagai ritual. Misalnya untuk mencari tirta panembak dilakukan tengah malam di sumber air desa.	Dapat dibuat dan direkayasa oleh pendeta yang memimpin pelaksanaan upacara di krematorium.	
7.	Ritual Ngereka	Dilakukan usai pembakaran	Dilakukan usai pembakaran.	Maknanya adalah penghormatan keluarga.
8.	Nganyut.	Dilakukan setelah ngereka	Dilakukan setelah ngereka.	Tempat nganyut bisa di sungai atau di laut. Tergantung pilihan keluarga.

Potensi Konflik Sosial Ngaben

No.	Potensi kepemilikan adat / desa <i>pakraman</i>	Potensi konflik	Korban	Wujud Tekanan	Wujud Konflik
1.	Kuantitas jumlah anggota.	Struktural	Individu, kelompok minoritas.	Suara terbanyak. (Pendapat suara terbanyak akan menekan pendapat minoritas)	Skorsing, tidak diajak bicara, denda, kasepekang, tidak dijenguk saat mempunyai perhelatan, tidak diperkenankan memakai kuburan

NGABEN DI KREMATORIUM
(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

2.	Nilai, norma, moral.	Fungsional	Individu, kelompok.	<p>Formal:</p> <p>-Ketentuan <i>awig-awig, perarem.</i></p> <p>-Fungsi untuk mempertahankan tradisi, nilai-nilai adat, moral, kepercayaan agama.</p> <p>-Mencegah pembangkangan atau penyimpangan yang lebih banyak.</p>	Sama dengan atas
3.	Sumber daya adat seperti ekonomi, polisional, tradisional, politik, devisioner.	Konflik yang berkaitan dengan sumber daya.	Individu, kelompok	<p>Penguasaan atas sumber daya.</p> <p>(Memakai satu macam atau perpaduan sumber daya untuk melakukan tekanan)</p> <p>.</p>	Sama dengan atas
4.	Elit/pengurus	Peran/ Posisi	Individu/ Kelompok	<p>Pengaruh.</p> <p>(Dengan posisi strukturalnya pada organisasi adat, mempunyai potensi mempengaruhi pendapat dan pandangan anggota desa <i>pakraman</i>)</p>	Sama dengan atas

III

PERTIMBANGAN DAN ALASAN MENUJU PILIHAN NGABEN DI KREMATORIUM

PILIHAN untuk melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium, disamping disebabkan oleh adanya konflik ketentuan adat yang ketat dan hukuman yang harus diterima oleh warga *banjar*, juga didorong oleh pemikiran-pemikiran kritis oleh warga masyarakat, terutama menyangkut tentang aspek sosial yang memberatkan dari upacara *ngaben*. Dalam pemikiran tersebut ada upaya untuk melakukan kajian ulang terhadap makna ritual *ngaben* dan unsur-unsur kepraktisan dan dalam pelaksanaan upacara. Kepraktisan itu dinilai memberikan keuntungan dan hasil maksimal bagi pihak yang melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium.

Masyarakat mencoba menafsirkan lagi praktik sosial, dalam hal ini *ngaben*, agar mampu mendapatkan pemahaman yang lebih baik dan cocok untuk kehidupan kekinian, tetapi tidak meninggalkan makna yang sudah ada. Inilah yang kemudian dalam bidang sosiologi dapat dikatakan sebagai internalisasi.

Dalam pandangan Peter L. Berger, internalisasi disebut sebagai peresapan kembali realitas oleh manusia dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subyektif. Di sinilah oleh Berger manusia itu disebut sebagai produk masyarakat. Internalisasi disebutkan juga sebagai penyerapan ke dalam kesadaran dunia yang terobyektivasi sedemikian rupa sehingga struktur dunia ini menentukan struktur subyektif kesadaran itu sendiri (Berger, 1991:19). Masyarakat kini berfungsi sebagai pelaku formatif bagi kesadaran individu.

Dalam artian bahwa segala yang terlihat oleh manusia di dalam kehidupan masyarakatnya (eksternalisasi dan obyektivasi), kembali ditafsirkan oleh manusia. Pada saat seperti ini ada kemungkinan-

kemungkinan tafsiran dari manusia atas apa yang dilihat dan dirasakannya dan kemudian dibuat semacam kesimpulan baru lagi, melalui eksternalisasi mereka.

Berger menyebutkan bahwa internalisasi itu adalah penafsiran dari kenyataan-kenyataan obyektif yang telah diobyektifikasi oleh masyarakat menuju kenyataan subyektif yang ada pada diri manusia. Jadi, merupakan penafsiran terhadap fenomena-fenomena yang ada di masyarakat sesuai dengan pengetahuan subyektif yang ada dalam diri manusia (Berger, 1991:19). Internalisasi dengan demikian merupakan penafsiran ulang dari kenyataan yang sudah ada di masyarakat, dipakai sebagai tindakan sosial oleh masyarakat, berdasarkan pada pengetahuan yang dimiliki oleh individu.

Semakin berkembangnya pilihan untuk melaksanakan ngaben di krematorium oleh masyarakat, dapat ditelusuri dari pemahaman-pemahaman sosiologis seperti yang diungkap oleh Berger tersebut. Kini, pada dasawarsa kedua abad ke-21 melaksanakan ngaben di krematorium sudah semakin lumrah dan menjadi pilihan banyak orang.

A. Sosialisasi

Untuk mempertahankan kenyataan subyektif, yaitu suatu kenyataan sosial yang sudah dipraktikkan, sosialisasi sangat penting. Sosialisasi tersebut ada dua, yaitu yakni sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder. Percakapan merupakan hal yang penting sebagai wahana untuk melangsungkan dan mempertahankan kenyataan subyektif ini. Artinya, melalui diskusi dengan rekan-rekan yang sesuai akan mampu mempertahankan kepercayaan terhadap kenyataan obyektif tersebut. Terputusnya percakapan, akan membuat inkonsisten terhadap kenyataan subyektif. Berger menyebutkan bahwa kualitas percakapan juga menentukan kesinambungan yang mampu menghilangkan ancaman terhadap kenyataan obyektif.

“Orang mungkin hanya bisa bertemu dengan kekasihnya sekaligus sebulan, namun percakapan yang berlangsung pada kesempatan itu mempunyai intensitas yang cukup untuk mengimbangi kejarangannya yang relatif. Percakapan-percakapan tertentu

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

juga bisa didefinisikan dan dilegitimasi secara eksplisit sebagai memiliki status istimewa, seperti percakapan seseorang dengan pastur yang menerima pengakuan dosanya, dengan psiko-analinya, atau dengan tokoh ‘otoritas’ yang serupa. Otoritas dalam hal ini terletak dalam status kognitif dan normatif yang lebih tinggi yang diberikan kepada percakapan-percakapan tersebut” (Berger, 1991:221).

Apa yang diungkapkan oleh Berger menandakan bahwa dialog dan diskusi bahkan saling bertemu untuk membahas masalah-masalah tertentu, termasuk juga berdialog dengan tokoh-tokoh pada bidang-bidang tertentu (agama misalnya) akan mampu memelihara kenyataan subyektif tersebut untuk berkesinambungan. Praktik kehidupan sosial dan kebudayaan sehari-hari akan mampu terpelihara dengan baik, apabila ada diskusi-diskusi yang dilakukan antar berbagai pihak.

Ngaben merupakan peristiwa kebudayaan yang sangat lumrah terjadi di Bali. Akan tetapi diskusi-diskusi mengenai hakekat dan makna dari upacara ini sangat jarang dilakukan di Bali, terutama pada masa dekade sebelum sembilan puluhan. Akibatnya, masyarakat hanya mengerti upacara ini dari pelaksanaan saja tanpa mengetahui hakekat dan makna yang sesungguhnya dari upacara tersebut. Pada upacara *ngaben* konvensional di Bali, pemimpin upacara, dalam hal ini pendeta, lebih banyak berfungsi sebagai pemimpin upacara tanpa memberikan penjelasan kepada masyarakat tentang makna dari pelaksanaan upacara *ngaben* tersebut. Juga dalam upacara-upacara persembahyangan keagamaan yang lain, tidak ada acara *upanisad* (ceramah pencerahan agama) yang dilakukan sebelum upacara dilaksanakan. Meskipun acara demikian diselenggarakan pada upacara persembahyangan Hindu di luar Bali, terutama di Jawa, tetapi hal seperti itu amat jarang dilakukan di Bali, terutama di bawah periode dekade sembilanpuluhan. Pencerahan atau ceramah seperti ini, adalah sebuah diskusi atau percakapan. Meskipun dalam ceramah tersebut hanya berlangsung dialog satu arah, tetapi efek dari ceramah tersebut akan bisa membawa suasana dialog dan diskusi di kalangan peserta ceramah.

Hal ini kemudian membawa dua konsekuensi. Yang pertama, masyarakat menerima begitu saja upacara *ngaben* tersebut sebagai begitu adanya tanpa berupaya untuk mempertanyakan lagi hakekat upacara tersebut. Golongan masyarakat seperti ini, dalam kenyataan sehari-hari, menempati jumlah yang paling banyak pada masyarakat Hindu di Bali. Mereka melaksanakan upacara *ngaben* dengan mengikuti pola dan aturan yang diberikan oleh pendeta.

Penerimaan tersebut tidak semata-mata terhadap berbagai pelaksanaan ritual yang telah ada dan dipraktikkan sebelumnya, tetapi juga terhadap berbagai interaksi sosial yang menyertai upacara *ngaben*. Generasi yang lahir di tahun 1930-an dan mereka yang kurang melakukan kontak budaya dengan budaya lain, akan menerima begitu saja baik pelaksanaan dan segala aspek sosial yang terlihat pada upacara *ngaben*.

Seperti yang diungkapkan oleh Bapak Made Suarna (bukan nama yang sebenarnya) di Banjar Tegal Baler Griya, Denpasar. Menurutnya, *ngaben* itu berasal dari kata *ngabehin* yang artinya total. Karena itu akan sangat wajar apabila masyarakat datang bergotong royong untuk mengerjakan. Dikatakan, jika dahulu tidak ada orang yang ikut gotong royong, maka mereka akan dijemput memakai gong atau menyiramnya dengan air, meski itu dengan cara guyonan.

Ungkapan dari bapak ini memperlihatkan pemahaman *ngaben* secara tradisional yang menerima aspek sosial *ngaben* seperti yang ditemuinya pada praktik-praktik *ngaben* di masa lalu. Pak Made saat ini berusia sekitar 70 tahun, mempunyai lima anak yang telah dewasa dan jarang melakukan perjalanan keluar. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Bapak Gede Duarta, (bukan nama sebenarnya) yang menjabat sebagai tokoh adat di sebuah banjar di Penebel, Tabanan. Ia menerima *ngaben* dengan segala konsekuensi sosialnya tersebut demi melestarikan budaya. Karena itu, *ngaben* krematorium dipandang sebagai merusak tradisi yang ada di Bali. (Wawancara tanggal 30 Maret 2010).

Sedangkan konsekuensi yang kedua, muncul masyarakat yang akan dengan mudah dipengaruhi oleh orang lain yang berpengaruh terhadap upacara ini. Orang-orang yang berpengaruh tersebut bisa berupa intelektual atau pendeta yang secara intensif menekuni makna

upacara *ngaben* dengan berbagai konsekuensi sosial dari pelaksanaan ritual upacara tersebut. Orang ini akan membawa pembaruan dalam bentuk penyederhanaan upacara.

Kekosongan percakapan yang berkualitas terhadap upacara *ngaben*, dalam arti yang membahas makna dan upacara tersebut melalui diskusi, membuat pemahaman tentang *ngaben* menjadi kosong. Kekosongan pengetahuan ini merupakan potensi ancaman terhadap kenyataan subyektif tentang upacara *ngaben* dan segala aspek sosial dari upacara tersebut. Kenyataan subyektif tentang upacara *ngaben* tersebut adalah praktik sosial dari pelaksanaan upacara *ngaben*. Orang yang berpengaruh akan mudah memanfaatkan hal ini, jika upacara tersebut menghadapi hal-hal yang tidak masuk akal. Berger menyebutkan bahwa landasan dan proses sosial tertentu yang masuk akal diperlukan untuk memelihara kenyataan subyektif tersebut (Berger, 1991:221). Boleh dikatakan bahwa apabila ada proses sosial dan kondisi sosial tertentu yang tidak masuk akal, akan menjadi pengganggu dari kenyataan subyektif tersebut.

Dalam upacara *ngaben* pada masyarakat Hindu di Bali, ada hal-hal yang tidak masuk akal muncul dalam pelaksanaan upacara tersebut. Pada konteks sosial, pelaksanaan upacara *ngaben* bisa berlangsung menakutkan bagi pihak penyelenggara karena adanya upaya gangguan atau ancaman pemogokan terhadap prosesi. Gangguan tersebut bisa berupa pengacauan terhadap jalannya prosesi jalannya jenazah menuju kuburan. Dalam keadaan normal, jalannya *bade* pengangkut jenazah ini bisa berjalan tertib. Tetapi upaya pengacauan membuat jalannya *bade* ini bisa miring ke kiri atau kanan, dikocok, atau maju mundur sehingga mengancam jatuhnya jenazah dari posisi semula. Sedangkan pemogokan bisa berbentuk masyarakat tidak bersedia mengangkut *bade* jenazah menuju kuburan sehingga jenazah terancam terdiam dan tidak terangkut menuju kuburan. Disamping peristiwa-peristiwa tersebut, upaya sabotase sering menjadi ancaman psikologis bagi pihak pelaksana *ngaben* di Bali.

Upacara *ngaben* dalam masyarakat Hindu Bali mempunyai makna yang tinggi karena dipandang sebagai jalan tercepat dari badan kasar manusia menuju alam semesta, yang harus dilakukan sesuai dengan konsepsi keagamaan mereka. Upacara ini juga mengandung

penghormatan yang tinggi kepada mereka yang meninggal (sanak saudara, orangtua dan sebagainya) karena upacara *ngaben* merupakan jalan awal penempatan roh menuju alam *Pitra* (Ketuhanan). Itulah yang membuat acara ini berlangsung dalam konteks sosial umumnya orang Hindu Bali, besar-besaran. Mereka mengundang kerabat dan tamu yang dipandang penting untuk hadir. Karena itu upacaranya harus berlangsung hidmat dan terhormat. Gangguan terhadap upacara ini menjadi gangguan terhadap kehormatan dan bisa membikin malu keluarga.

Gangguan terhadap upacara ini menjadi hal yang tidak masuk akal jika dikaitkan dengan arti penting *ngaben* bagi masyarakat Hindu pada masyarakat tradisional Bali. Ketidakmasukakalan ini pada akhirnya tidak saja membuat pihak yang menyelenggarakan upacara *ngaben* tersebut berpandangan negatif, tetapi perasaan ini akan meluas di tengah-tengah masyarakat. Melalui berbagai interaksi sosial yang terjadi di tengah masyarakat, segala ketidakmasukakalan tersebut menjadi menyebar dan kemudian menimbulkan ketakutan jika *ngaben* mendapatkan gangguan seperti itu.

Dalam sebuah perkembangan di salah satu desa di Tabanan, tahun 1995, sebagian anggota keluarga dari seorang guru masuk agama lain karena mempunyai kenangan buruk terhadap *pengabenan* orangtuanya. Masyarakat di *banjar* tersebut (*banjar adat*), tidak bersedia mengangkut jenazahnya karena dipandang kurang rajin dalam melaksanakan gotong royong. Di sini adat mempunyai kekuatan yang besar untuk memaksa perilaku seperti itu.

Ketika jenazah diusung menuju kuburan, masyarakat yang mengusung *bade* dengan jenazah tersebut memporakporandakan *bade* pengusung. Situasi sosial pada saat pengangkutan jenazah ini sangat mengerikan. Masyarakat sekitar yang melihat adegan seperti itu mempunyai pendapat yang terpecah dua. Sebagian berpendapat bahwa hal itu dilakukan karena pihak keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben* tidak pernah datang saat ada upacara di kampungnya. Akan tetapi sebagian masyarakat mengatakan bahwa hal itu merupakan tindakan yang tidak masuk akal untuk upacara yang dipandang suci.

”Jika memang jantan, maka segala kesalahannya harus dicari

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

pada saat mereka hidup, bukan pada saat mati harus dikacaikan seperti ini,” ungkap seorang saksi.

Ungkapan itu merupakan penggambaran dari ketidakmasukakalan yang terjadi pada saat upacara *ngaben*. Situasi-situasi ketidakmasukakalan seperti inilah yang kemudian melalui berbagai interaksi sosial di masyarakat menyebar ke berbagai daerah, melintasi perbatasan, yang kemudian menanamkan rasa takut kepada masyarakat Hindu sendiri terhadap pelaksanaan upacara *ngaben*. Ketidakmasukakalan dalam pelaksanaan upacara *ngaben* pada akhirnya justru menciptakan kondisi konflik di dalam masyarakat. Konflik adalah adanya pertentangan antara apa yang seharusnya berlaku dalam norma kemanusiaan dengan realitas yang terjadi di lapangan. Fenomena demikian, membuat keberlangsungan dari kenyataan subjektif terhadap *ngaben* tersebut menjadi terganggu di dalam kesadaran seseorang.

Ketidakmasukakalan seperti itu, tidak saja berupa adanya berbagai gangguan terhadap upacara ini. Bagi masyarakat tradisional yang berada di Bali, ketidakmasukakalan itu bisa dilihat dari bentuk dan wujud gangguan yang terjadi di saat prosesi upacara. Tetapi bagi masyarakat Hindu Bali perantauan atau mereka yang intelektual, ketidakmasukakalan tersebut justru terlihat pada pelaksanaan upacara *ngaben* itu sendiri. Masyarakat yang berkualifikasi seperti ini akan mempertimbangkan banyak hal, terutama dalam unsur-unsur rasionalitas. Dengan pertimbangan rasionalitas tersebut, ketidakmasukakalan dalam upacara ini menjadi banyak hal, yakni pertimbangan waktu, biaya yang dihabiskan untuk upacara, sampai dengan pertimbangan kognitif terhadap upacara *ngaben* itu sendiri. Pertimbangan-pertimbangan kognitif dalam upacara itu dimaksudkan sebagai pencarian makna dari *ngaben* itu sendiri.

Seperti yang telah diungkapkan pada bab sebelumnya, *ngaben* tersebut adalah upacara simbolisasi pengembalian jasad manusia menuju alam semesta atau disebut dengan pengembalian *Panca Maha Bhuta Alit* menuju *Panca Maha Butha Agung*. Simbolisasi ini sesungguhnya bisa dilakukan dengan cara memercikkan air suci yang disebut dengan *tirtha pamralina* atau juga cukup dilakukan dengan *mantra* yang disebut dengan *mantra pralina* (Wiana 1998). Dengan

demikian, pelaksanaan upacara besar-besaran seperti yang terjadi di Bali hanyalah merupakan ritual budaya saja dan berbagai penampakan seperti biaya, pengerahan massa adat serta berbagai atribut upacara tersebut adalah sebuah ketidakmasukakalan jika dibawa ke ranah pemikiran rasional. Pelaksanaan upacara *ngaben* yang dilakukan kepada seorang pendeta Hindu di Jakarta, hanya menggunakan *daksina*, yakni perlambang alam semesta dan simbolisasi Tuhan. Pelaksanaan upacara ini dimuat dan disebarakan oleh media massa, Raditya (2008).

Berger menyebutkan bahwa jika sosialisasi itu tidak berhasil menginternalisasi sekurang-kurangnya makna paling penting dari masyarakat tertentu, maka masyarakat tersebut menjadi sulit untuk dipelihara sebagai suatu usaha yang layak. Terutama, masyarakat semacam itu tidak akan berada pada posisi untuk membentuk tradisi yang akan menjamin kelestarian masyarakat itu sendiri (Berger, 1991: 20).

Secara garis besar, apa yang dikatakan Berger bisa dikatakan sebagai adanya ancaman terhadap tradisi apabila terdapat ketidakpahaman dari praktik sosial yang dilakukan. *Ngaben* dan segala praktik sosialnya terlihat masih belum dipahami secara utuh oleh masyarakat Hindu di Bali. Seharusnya banyak penafsiran dan makna yang muncul dari fenomena ini, termasuk pula dengan segala aspek sosial yang terjadi dalam upacara *ngaben*.

Pergaulan lintas budaya antar perantauan dan pembacaan terhadap buku-buku suci Hindu, akhirnya memunculkan pandangan bahwa dari sisi rasionalisasi, pelaksanaan upacara *ngaben* tradisional di Bali yang berbiaya besar tersebut menjadi tidak masuk akal, setidaknya dalam biaya, waktu, dan tenaga.

1. Peran Tokoh Berpengaruh

Ngaben yang dilangsungkan di krematorium di Bali bisa dilacak sejak tahun 1996 ketika istri dari Anak Agung Ngurah Jelantik, dikremasi di krematorium Mumbul. Meskipun di luar Bali, *ngaben* seperti ini telah lazim dilakukan di Jakarta atau Surabaya, tetapi pelaksanaan di Bali ini mempunyai pengaruh yang besar secara sosial. Anak Agung Ngurah Jelantik adalah seorang intelektual dan aristokrat. Sebagai

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

seorang intelektual, ia adalah seorang dokter dan pendiri dari Fakultas Kedokteran Universitas Udayana, pendiri lembaga pendidikan Institut Seni Indonesia Denpasar serta sempat menjadi duta besar di berbagai negara. Sebagai seorang aristokrat, ia adalah keturunan terakhir dari Raja Karangasem, wilayah yang ada di bagian Timur Pulau Bali.

Ketika melaksanakan upacara ngaben krematorium terhadap istrinya, banyak muncul kontroversial di Bali. Tetapi dalam pandangan keluarga tersebut, *ngaben* dengan cara seperti ini lebih memudahkan dari sisi pelaksanaan dan mempunyai tujuan yang sama, yaitu melepas jasad manusia menuju alam semesta (dari *Panca Maha Butha* Alit menuju *Panca Maha Butha* Agung). Cara seperti ini akan membuat keluarga dari Anak Agung Jelantik yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia dan negara asing ini, lebih bisa memanfaatkan waktu untuk mengkoordinir upacara tanpa melibatkan masyarakat adat. Dalam tradisi feodal Bali dan secara empirik telah dilaksanakan oleh berbagai keturunan raja di Bali, upacara yang diselenggarakan oleh kerabat kerajaan dapat berlangsung lama dari sisi waktu dan menghabiskan banyak biaya dan tenaga. Upacara ini sukses diselenggarakan.

Sebagai intelektual dan keturunan raja, pelaksanaan upacara ini bisa dikatakan sebagai percontohan dan ide yang dalam hal ini kemasukakalan, yang selanjutnya berpengaruh kepada masyarakat. Pelaksanaan upacara *ngaben* di krematorium yang berlangsung di luar Bali, seperti di Jakarta dan Surabaya, sebenarnya juga bisa dikatakan sebagai sebuah laboratorium sosial, untuk melihat bagaimana taktis dan masuk akal nya upacara tersebut dan juga tentang bagaimana lebih sederhana pelaksanaannya. Posisi Anak Agung Ngurah Jelantik dalam hal ini adalah sebagai orang berpengaruh atau elit yang menjadi perantara bagi masyarakat banyak untuk memasuki ranah pembaruan tersebut. Orang berpengaruh tersebut merupakan pemandu menuju kenyataan baru (Berger, 1990:225). Posisinya sebagai keturunan raja, seorang intelektual yang mendirikan Fakultas Kedokteran dan pernah menjadi Duta Besar Republik Indonesia, adalah unsur-unsur yang jelas memperlihatkan posisinya sebagai orang yang berpengaruh. Upacara *ngaben* krematorium yang dilaksanakan di Mumbul tersebut boleh dikatakan merupakan perkenalan upacara demikian kepada masyarakat luas.

Pendirian Krematorium Santhayana oleh masyarakat keturunan Pasek yang ada di wilayah Peguyangan Kangin (Jalan Cekomaria) Kecamatan Denpasar Utara, dipelopori oleh seorang dokter, yang pernah menjabat sebagai Rektor Universitas Udayana yang sebelumnya juga menjadi Dekan Fakultas Kedokteran Universitas Udayana, Prof. Dr. I Wayan Wita. Dengan jabatan tersebut, ia adalah orang yang berpengaruh dan mudah diakses informasi, banyak orang yang mengenalnya. Warga Pasek merupakan penduduk Bali dengan jumlah kuantitatif yang paling banyak. Dalam pandangan tokoh yang lain, Prof. dr. I Gusti Ngurah Nala, mendirikan krematorium tersebut merupakan suatu alternatif upacara yang akan mampu mengatasi berbagai konflik yang ada di kampung, tanpa mengurangi makna upacara. Konflik-konflik perebutan kuburan, banyak sekali akhir-akhir ini muncul di Bali dan dalam kenyataannya alternatif tersebut memakai krematorium Pasek untuk melakukan upacara *ngaben*. Dengan fungsinya yang mampu mencegah meluasnya konflik, upacara *ngaben* krematorium tersebut mendapatkan posisi kemasukakalannya.

Tokoh-tokoh tersebut merupakan tokoh yang berpengaruh pada masyarakat Hindu di Bali. Sebagai universitas negeri dan paling besar di Bali, Universitas Udayana merupakan perguruan tinggi panutan. Sehingga jika tokoh puncaknya melakukan pembaharuan, akan mendapatkan panutan dari masyarakat. Imbas pembaharuan yang dilakukan akan lebih mendalam lagi, apabila ada unsur kesamaan peran dan predikat yang disandang tokoh tersebut dengan bidang transformasinya. Berger menyebutkan bahwa struktur kemasukakalan ini akan diantarkan oleh orang-orang yang berpengaruh yang dengannya ia harus mengadakan pengidentifikasian afektif yang kuat (Berger 1990:225). Dalam hal ini, identifikasi afektif tersebut ada pada bidang keagamaan. *Ngaben* adalah kenyataan subyektif yang masuk ke dalam ranah keagamaan masyarakat Hindu di Bali. Maka transformasi yang memerlukan resosialisasi paling bagus, haruslah dilakukan oleh tokoh-tokoh yang berkaitan dengan agama Hindu di Bali. *Ngaben* krematorium mendapat dukungan dari intelektual agama dan juga pendeta-pendeta agama Hindu yang berpengaruh di Bali. Prof. Dr. I Made Titib dan Drs. I Ketut Wiyana, M.Si adalah dua orang tokoh intelektual Hindu yang mendukung diselenggarakannya *ngaben*

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

krematorium ini. Titib adalah seorang doktor teologi tamatan India dan kembali mendapat gelar doktor kebudayaan di Fakultas Sastra Universitas Udayana. Sempat menjabat sebagai Rektor Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar. Sedangkan Wiana adalah dosen di Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar. Dalam pandangannya, krematorium yang didirikan oleh masyarakat dari golongan Pasek tersebut adalah bentuk penyederhanaan dari upacara *ngaben* yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Hindu. Pelaksanaan upacara dengan cara demikian, justru memberikan alternatif sekaligus solusi terhadap berbagai macam permasalahan kuburan yang menghangat akhir-akhir ini di Bali. Ia juga menyebutkan dengan bangga bahwa meski warga Pasek yang mendirikan krematorium tersebut, kenyataannya berbagai warga, golongan, dan wangsa, termasuk Brahmana juga bisa dan telah melaksanakan upacara di krematorium Peguyangan Kangin tersebut.

Yang paling penting dari krematorium tersebut adalah adanya dukungan dari pendeta-pendeta Hindu yang berpengaruh. Pendeta Hindu yang cukup berpengaruh dan berpandangan intelektual di Bali adalah salah satunya Ida Pedanda Sebali Tianyar Arimbawa. Pendeta-pendeta tersebut dalam konteks agama Hindu di Bali, melakukan pembaharuan dan tafsir terhadap ritual-ritual yang ada. Bentuk dukungan dari pendeta ini adalah dengan tidak ragu-ragu ikut membantu pelaksanaan upacara di berbagai krematorium yang ada di Denpasar dan Badung serta memberikan ceramah-ceramah tentang transformasi dan penyederhanaan upacara *ngaben*. Pendeta ini juga membuat metode baru dalam saat memimpin upacara *ngaben* krematorium, yaitu dengan memberikan ceramah tentang berbagai makna *ngaben* dan makna alat-alat yang dipergunakan.

Tokoh-tokoh berpengaruh terhadap transformasi itu tidak mesti harus disebutkan seperti tokoh dengan predikat di atas. Peran sosial, struktur sosial dan ekonomi dari mereka-mereka yang melaksanakan upacara *ngaben* krematorium ini juga mampu memberikan pengaruh kepada pihak lain. Dalam upacara *ngaben* yang dilakukan di krematorium Mumbul maupun yang di Jalan Cekomaria (Peguyangan Kangin) milik warga keturunan Pasek tersebut, mereka-mereka yang melakukan upacara dari segi ekonomi mempunyai posisi penghasilan

yang tinggi.

Seorang ibu, istri dari almarhum Nyoman Retha yang beralamat di Jalan Padang Udayana, Denpasar adalah istri dari pensiunan angkatan bersenjata dan mapan, memiliki rumah berlantai dua dengan seorang anak pengusaha kayu. Bapak Made Budarman yang beralamat di Dalung Permai adalah seorang pegawai negeri yang menduduki posisi sebagai kepala bagian di Departemen Perkebunan Provinsi Bali. Ibu Made Sari yang berasal dari Pejeng adalah istri dari seorang jaksa yang mempunyai usaha pompa bensin di Semarang, Ibu Suci di Jalan Anyelir, Denpasar adalah seorang pensiunan pegawai BRI dan istri dari bekas pejabat di kantor gubernuran Nusa Tenggara Barat, memiliki rumah lantai dua di Denpasar.

Dalam bidang pendidikan, mereka-mereka tersebut semuanya berpendidikan tinggi. Bapak Nanok merupakan pegawai Bank Niaga dengan posisi yang sudah mapan dan berpendidikan sarjana.

Secara sosial, jika dihubungkan dengan struktur kasta di Bali, mereka-mereka yang melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium berasal dari seluruh kasta yang ada, baik dari kasta Brahmana sampai dengan kasta Sudra. Tidak ada pengelompokan sosial dalam pemilihan untuk melaksanakan *ngaben* di krematorium. Di Peguyangan Kangin, Krematorium Santayana yang didirikan oleh warga kelompok Pasek, masyarakat yang berasal dari golongan Brahmana justru tidak ragu-ragu melaksanakan upacara. Hal ini penting untuk digarisbawahi karena kuburan-kuburan tradisional di Bali secara tradisi telah membagi-bagi wilayahnya untuk tempat penguburan berdasarkan kasta. Misalnya, posisi utara ditempati oleh kaum Brahmana, posisi yang paling selatan ditempati oleh golongan masyarakat dari kasta Sudra. Demikian juga dengan tempat dan posisi untuk pembakaran jenazah. Golongan Brahmana mendapatkan posisi yang paling tinggi, kecuali di daerah yang mempunyai tradisi kerajaan. Keluarga kerajaan mendapat posisi tempat kuburan paling tinggi. Dan yang paling tinggi adalah raja. Pelaksanaan *ngaben* di krematorium, semua posisinya sama, tidak ada perbedaan.

2. Keterpisahan dengan Daerah Asal

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Munculnya pemilihan kepada *ngaben* krematorium tidak bisa dilepaskan dari adanya keterpisahan individu yang memilih melaksanakan upacara tersebut. Keterpisahan ini bisa dalam arti luas. Berger menyebutkan keterpisahan itu bisa berarti keterpisahan fisik dan juga keterpisahan yang didefinisikan oleh kelompoknya. Dengan demikian pemisahan ini bisa berarti pemisahan fisik, pemisahan secara ideologi, prinsip, cara pandang dan seterusnya.

Secara fisik bisa diartikan tidak pernah atau jarang bertemunya individu yang bersangkutan dengan kelompok dimana ia tinggal sebelumnya. Dengan kondisi demikian, dialog-dialog antara individu dengan kelompoknya itu sangat jarang dan bahkan tidak pernah terjadi. Sebaliknya, sangat mungkin bagi individu ini melakukan lebih banyak kontak, diskusi atau komunikasi dengan individu atau kelompoknya di tempat yang baru. Berger menyebutkan bahwa penyerapan akan berlangsung lebih baik di dalam kelompok (Berger 1990:226).

Dilihat dari sisi keterpisahan fisik, pemilihan terhadap *ngaben* krematorium ini dilakukan oleh mereka-mereka yang sudah terpisah dari kelompok asal, dalam hal ini adalah *banjar* adat yang bersangkutan. Keterpisahan itu berupa merantau ke tempat yang terpisah dari *banjar* asalnya. Perantauan ini tidak hanya di daerah lain yang ada di Bali, tetapi juga merantau ke luar wilayah Bali. Keterpisahan tersebut membuat kontak komunikasi individu yang bersangkutan telah lama tidak terjalin. Sebagai sebuah perumpamaan, Berger menyebutkan bahwa kontak komunikasi mungkin bisa berlangsung maksimal, meski hanya sekali sebulan. Ia mencontohkan pada orang yang pacaran.

Akan tetapi dalam kasus adat, budaya, dan agama di Bali, kontak demikian tidak efektif karena dalam budaya Hindu di Bali, kontak akan lebih dinilai secara fisik. Artinya kehadiran dalam sebuah ritual lebih diperhatikan ketimbang kontak non fisik. Jadi, orang yang datang dalam sebuah upacara ritual, lebih berharga dibanding dengan orang yang memberikan sumbangan, apalagi yang hanya kontak lewat telepon. Perantauan mungkin juga pulang dalam waktu-waktu tertentu, tetapi tidak efektif untuk membicarakan atau mendiskusikan berbagai perkembangan acara adat agama.

Ibu Suci menyebutkan bahwa keberadaannya di Lombok yang

sudah puluhan tahun, membuat dirinya tidak tahu lebih jelas tentang bagaimana kesibukan-kesibukan yang ada di kampung asalnya di Singaraja. Kalaupun ia membawa jenazah suaminya ke kampung, itu akan merepotkan masyarakat kampung. Dia menyebutkan sarana upacara di Denpasar sangat kompleks, berbeda dengan apa yang dilihat di tempat lain.

Pendapat ini memperlihatkan bahwa jarak telah ada antara Ibu Suci dengan kampung halamannya dan juga dengan Bali pada umumnya. Ibu ini melaksanakan upacara *ngaben* di Krematorium Kertha Semadhi untuk mengkremasi jenazah suaminya. Jarak fisik tersebut cukup lama karena keluarga itu telah merantau ke Lombok sejak 20 tahun yang lalu. Ibu Sari yang berasal dari Pejeng juga mengatakan hal yang senada. Dia telah merantau sejak puluhan tahun sejak suaminya bertugas sebagai jaksa di Sumbawa, sampai ke Padang, Semarang sampai kemudian kembali ke Bali.

Upacara keagamaan umat Hindu di Bali sangat kompleks. Ada lima jenis upacara yang dilaksanakan bagi umat Hindu di Bali, yang disebut dengan *Panca Yadnya*. Pelaksanaan upacara ini, tidak hanya dilakukan di satu individu, tetapi bisa juga untuk satu keluarga, satu kelompok kerabat bahkan satu kampung. Dengan upacara demikian, maka dalam satu bulan di satu kampung itu kemungkinan ada lebih dari satu upacara yang secara moral-etik harus dihadiri oleh kerabat kampung.

Bagi para perantauan, adalah hal yang mustahil untuk datang ke kampung setiap bulan untuk menghadiri upacara seperti itu. Disamping alasan jarak, kebanyakan para perantauan ini terikat dengan pekerjaan kantor yang tidak mungkin bisa diabaikan begitu saja. Pernyataan ini menandakan bahwa telah tercipta jarak antara kampung asal dengan lokasi tempat kerja yang menyatakan telah adanya keterpisahan jasmani.

Dalam kasus Ibu Suci, keterpisahan jarak tersebut telah berlangsung puluhan tahun. Selama itu keluarga mereka hanya mampu pulang kampung enam bulan sekali atau setahun sekali dari Lombok, sesuai dengan libur cuti dari kantor. Dengan kondisi demikian, komunikasi dengan kampung sudah sangat minim sekali. Ibu Suci ketika memutuskan pulang ke Bali dari perantauan, juga

tidak memutuskan pulang ke kampung asalnya. Keluarganya memilih tinggal di Denpasar.

Hal yang sama juga dirasakan oleh Bapak G.A. yang berasal dari Tabanan. Meskipun perantauannya hanya sampai di Denpasar, tetapi Bapak ini sudah jarang kontak dengan rekan-rekannya di kampung sehingga tidak tahu lagi perkembangan di kampung. Berbeda dengan yang lain, Bapak G.A. memahami *ngaben krematorium* tersebut setelah membaca-baca buku agama Hindu dan kemudian mencari kesimpulan-kesimpulan dari hasil bacaannya, sehingga memandang *ngaben krematorium* ini sebagai sarana yang tidak berbeda dengan upacara *ngaben konvensional*. *Ngaben krematorium* kemudian menjadi sintesa antara kejarangannya kontak dengan masyarakat di desa asalnya di Tabanan dengan sifat praktis yang dilihatnya pada *ngaben krematorium*.

Bapak W.S. yang melaksanakan *ngaben krematorium* di Peguyangan Kangin telah sejak sekitar 20 tahun tinggal di Denpasar. Ketika ibunya telah sakit-sakitan, ia boyong ke Denpasar. Dalam pengakuannya, ia sudah tidak tahu bagaimana lagi tata krama dan aturan yang ada di kampung.

Keterpisahan cara berfikir atau ide juga bisa dimasukkan dalam kategori ini. Kontak dengan masyarakat lain dan berbagai komunikasi serta bacaan memungkinkan munculnya jarak antara masyarakat kampung dengan individu yang telah terdidik dan telah merantau atau telah terpisah dari komunitasnya terdahulu. Dalam kehidupan masyarakat Hindu di Bali, terutama di pedesaan, masih terikat dengan *awig-awig*. Sebagian besar *awig-awig* yang ada di Bali saat ini, masih mencantumkan cara-cara tradisionil dalam pelibatan masyarakat untuk melaksanakan berbagai upacara *yadnya* di kalangan masyarakat Hindu di Bali. Dalam arti demikian, pola-pola kewajiban kehadiran fisik, denda bagi mereka yang tidak pernah datang atau aturan-aturan ketat tentang pelaksanaan kuburan masih tetap dipakai.

Pola-pola tradisionil ini menjadi sangat tidak relevan jika misalnya dikaitkan dengan pengalaman dan pemikiran dari anggota masyarakat yang telah melakukan kontak sosial atau mempunyai pengetahuan dalam pemikiran untuk melaksanakan upacara *ngaben*. Salah satu contoh misalnya, sampai saat ini pelaksanaan pembakaran jenazah

di kuburan tradisional, masih dilakukan secara terbuka. Tidak ada kuburan yang memberikan sarana penutup pada tempat pembakaran. Keadaan ini akan memberikan konsekuensi tertentu. Misalnya, jenazah yang dibakar akan terlihat oleh mata telanjang yang bisa menakutkan mereka-mereka yang melihatnya. Meski sejak dekade delapanpuluhan telah dimulai menggunakan kompor gas dalam melaksanakan pembakaran jenazah, tetapi tetap masih bisa dilihat bagaimana jenazah tersebut akan ditonjok-tonjok untuk dihancurkan bagian-bagian tertentu yang sukar dilalap api. Pemandangan ini akan terlihat mengerikan jika dilihat oleh orang-orang yang sensitif.

Hal inilah yang mendorong Istri dari Nyoman Retha yang tinggal di Padang Udayana, Padang Sambian untuk memilih *ngaben* *krematorium* untuk upacara suaminya.

”Saya ngeri melihat jenazah tersebut ditonjok-tonjok oleh pembakar. Memang benar ia telah meninggal. Tetapi nampaknya itu tidak manusiawi. Karena itu saya membakar mengkremasi jenazah suami saya di krematorium Mumbul. Saya juga telah memesankan hal seperti ini kepada anak-anak saya jika kelak saya meninggal,” ungkap Ibu ini.

Ini menandakan bahwa ibu tersebut mengkritik cara penanganan jenazah yang dibakar pada kuburan biasa dan mengkritik tempat yang digunakan untuk membakar jenazah tersebut yang tidak memakai penutup. Cara pandang dalam memperlakukan jenazah menjadi titik perhatian dari Ibu ini. Sebagai seorang istri tentara yang biasa berdisiplin dan menghormati suaminya sebagai pencari nafkah dan juga berprestasi, ia mempunyai cara pandang yang berbeda dalam memperlakukan jenazah agar lebih terhormat.

”Melaksanakan upacara *ngaben* di Mumbul, saya merasa lebih tenang karena jenazah ditutup dan tidak ada cara-cara kekerasan yang dilakukan kepada jenazah. Saya tidak bisa melihat suami saya dicabik-cabik demikian. Kalau di Mumbul, saya tidak melihat suami saya dibakar dan saya akan melihat abunya saja setelah dinyatakan usai dibakar.”

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Ada kepercayaan mitologis bagi masyarakat Hindu di Bali, bahwa jika kuburan diisi dengan tempat pembakaran yang permanen, akan mendorong munculnya kematian yang lain di kampung yang mempunyai kuburan tersebut. Tetapi kepercayaan ini hanya bersifat mitologis. Alasan yang lebih kuat untuk melarang pembuatan tempat pembakaran jenazah permanen dan melindungi pembakaran jenazah dari pandangan luar, adalah masih banyaknya kuburan yang terbagi-bagi menjadi sekian kelompok, sesuai dengan banyaknya pembagian kasta di dalam *banjar* tersebut. Jika dalam satu desa adat hanya terdapat satu kuburan dan desa adat tersebut terdiri dari banyak *banjar adat*, maka kuburan yang bersangkutan akan terbagi-bagi menjadi sekian petak, tergantung dari jumlah *banjar* yang membentuk desa adat tersebut. Pembuatan tempat pembakaran permanen akan mendorong banyaknya berdiri bangunan demikian di dalam satu kuburan. Kuburan Badung atau Kuburan Tabanan adalah contoh dari satu kuburan yang dipakai oleh banyak *banjar*.

Keterpisahan ide juga bisa dilihat dari cara pandang pelaksanaan upacara *ngaben* konvensional. Pemahaman akan pengetahuan serta adanya berbagai peristiwa yang pernah menyertai acara ini di masa lalu, akan membuat cara pandang yang berbeda terhadap upacara *ngaben* bagi anggota masyarakat yang telah mengenyam pendidikan yang tinggi atau telah banyak melakukan kontak pengalaman dengan orang lain atau malah telah mempunyai pengetahuan tentang *ngaben*. Secara tradisional, upacara ini di Bali pasti melibatkan banyak pihak, di antaranya anggota *banjar* adat. Dari sisi sosial, kehadiran anggota masyarakat ini mempunyai dua arti penting. Yang pertama adalah pernyataan bahwa anggota *banjar* tersebut adalah kerabat, anggota keluarga yang lebih meluas. Di Bali, kelompok *banjar* ini sering disebut dengan *suka-duka*, yang dalam pengertian lebih jauh bisa dikatakan sebagai wahana untuk saling membagi duka dan saling membagi kesukaan. Terlibat di dalam kelompok itu artinya memahami dan mengakui keberadaan kelompok, termasuk juga mengakui keberadaan para anggotanya. Jika ada suasana kematian, yang bermakna kesedihan, kesedihan ini juga dibagi bersama kelompok dalam bentuk saling bantu mempersiapkan upacara. Sebaliknya, kegembiraan juga mesti dibagi, misalnya dalam bentuk pesta atau

kenduri bersama, semisal dalam upacara pengantin.

Akan tetapi, keberadaan kelompok seperti ini juga memperlihatkan kelemahan, yaitu mengharuskan para anggotanya untuk selalu hadir dalam setiap kegiatan tersebut. Kelemahan yang lain adalah pengorganisasian massa yang susah, memerlukan banyak biaya untuk mengurusnya dan juga memerlukan waktu yang banyak untuk pengelolaannya. Pada sisi lain, sebagian besar dari massa ini tidak mempunyai keterampilan dan kesadaran dalam bekerja di dalam kelompok. Kelemahan lain dari sistem pelibatan kelompok *banjar* ini dalam kegiatan-kegiatan adat atau *yadnya*, adalah tidak adanya manajemen profesional dalam melaksanakan tugas, terutama dalam kuantitas tenaga yang diperlukan untuk pekerjaan tertentu. Disamping itu, profesionalisme atau keahlian juga tidak ada untuk menangani pekerjaan-pekerjaan tertentu. Sebagai akibatnya, sering satu bidang pekerjaan tertentu (misalnya memasak) kelebihan tenaga. Di sinilah biasanya muncul gesekan-gesekan yang bisa menimbulkan berbagai macam dampak negatif. Muncul kecurigaan malas atau komentar tidak bisa bekerja dan sebagainya yang bisa menimbulkan gangguan psikologis.

Pada sisi lain, sebagai daerah tujuan pariwisata, Bali sangat kental dengan berbagai etos profesional terutama yang terlihat pada kantor-kantor perhotelan, restoran-restoran, ataupun bisnis lain yang melibatkan para profesional asing. Mau tidak mau hal ini juga mempengaruhi cara pandang sebagian masyarakat Bali yang terdidik dan banyak bersentuhan dengan dunia tersebut sehingga mempunyai pandangan yang berbeda terhadap acara-acara seremonial keagamaan. Bapak Nengah Mertha, seorang pegawai Hotel Bali Beach di Sanur memilih melaksanakan *ngaben* krematorium terhadap saudara perempuannya di Mumbul dengan alasan kepraktisan. Ia tidak hanya memilih sarana krematorium untuk upacara tersebut, tetapi juga menitipkan jenazah saudara perempuannya tersebut di rumah sakit sebelum kemudian dibakar.

Bapak Mertha telah bekerja selama 25 tahun di Hotel Bali Beach, yakni hotel bertaraf internasional milik Pemerintah Indonesia. Sentuhan-sentuhan dari peradaban Barat terlihat dari Bapak ini. Cara-caranya untuk mengelola kehidupan juga demikian, terlihat dari

caranya memilih hidup di flat yang disediakan oleh hotel, termasuk juga memberikan kebebasan bagi anak-anaknya untuk memilih jalur yang bebas untuk bekerja.

Penghinaan terhadap jenazah ataupun kerabat yang meninggal sudah menjadi pembicaraan umum di Bali sejak lama. Konon dekade lima puluhan, *bade* untuk mengangkut jenazah tersebut dihancurkan di tengah jalan, demikian pula hal ini sering terjadi hingga sekarang. Di Kabupetan Jembrana, jalannya *bade* sering kali lambat menuju kuburan karena dipermainkan saat berjalan menuju kuburan. Oleh masyarakat hal ini dipandang biasa dan telah menjadi tradisi. Padahal cara-cara demikian justru bisa menimbulkan bahaya kengerian, seperti misalnya jatuhnya jenazah dari tempatnya ke tanah. Oleh masyarakat Hindu di Bali, jika terjadi hal seperti ini, tanah tersebut dipandang *leteh* (kotor) yang harus dibersihkan dengan upacara lagi.

Fenomena seperti ini telah menimbulkan ketidakpuasan bagi anggota masyarakat Hindu yang telah mempunyai pengalaman atau tingkat pengetahuan tentang kebudayaan dan keberagamaan, yang kemudian mengubah caranya beragama. Kesadaran inilah yang dimiliki oleh Bapak Putu Riawan, suami dari Ibu Suci. Ia adalah seorang perantauan yang sudah 20 tahun tinggal di Lombok dan berkarir sebagai petinggi di gubernuran (Nusa Tenggara Barat). Tetapi sebelum dia meninggal dunia, Bapak ini melakukan tindakan yang belum pernah dilakukan oleh orang Hindu manapun. Ia merancang upacara pengabenannya dengan berpesan kepada istrinya agar dikremasi di kuburan Mumbul. Pesannya yang lain adalah agar memakai sarana upacara yang sederhana, dan memberikan petunjuk dan alamat kepada istrinya untuk membeli segala macam makanan yang akan disuguhkan kepada para tamu saat dirinya dikremasi kelak. Hal yang sama juga dilakukan oleh suami Ibu Lastriani di Tabanan yang memesankan kepada istri, saudara kandung dan sepupunya agar diaben di Mumbul apabila kelak meninggal dunia.

Menurut Ibu Suci yang menjadi istri Bapak Putu Riawan, sikap suaminya tersebut adalah merupakan respon suaminya atas berbagai sikap negatif yang mengiringi berbagai upacara kematian di Bali. Sikap-sikap negatif tersebut seperti misalnya terlalu banyak mengandalkan massa sehingga bukan saja menekan tuan rumah,

tetapi juga mengganggu waktu kerja masyarakat. Yang paling tidak disetujui adalah sikap yang mengganggu dan menghinakan jenazah yang hendak diprosesi menuju kuburan. Sikap bapak ini telah mencerminkan adanya keterpisahan ide tentang pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali. Setelah meninggal, istrinya dengan patuh memenuhi tuntutan dari suaminya tersebut.

Cara pandang yang mirip dengan apa yang dilakukan oleh Pendeta Ida Ratu Bhagawan Agni Lokahita Aditi dari Jalan Sekar Tunjung Denpasar. Mereka tetap mengusung agama Hindu tetapi sangat tidak setuju dengan berbagai unsur negatif yang menyertai pelaksanaan upacara keagamaan di Bali. Ketika anggota keluarganya meninggal pada tahun 2009 yang lalu, yaitu anak dan orangtuanya, mereka memilih krematorium Mumbul sebagai tempat pelaksanaan upacara dengan dipimpin oleh pendeta sendiri. Pendeta ini mengatakan bahwa di masyarakat ada model-model hukuman yang tidak layak, seperti kasepakang dan sebagainya. Seharusnya itu tidak dilakukan dan tidak benar dilakukan. Ada cara yang lain untuk menghukum mereka, bukan cara kasepakang itu (wawancara 30 Maret 2010)

Keterpisahan juga bisa didefinisikan oleh pihak *banjar* atau kelompok masyarakat dimana individu tersebut menjadi anggota. Mereka yang bukan anggota, terpisah dari mereka yang menjadi anggota. Dari sinilah muncul pengertian orang luar dan orang dalam. Masyarakat Hindu Bali tradisional, tersusun atas kelompok-kelompok yang mempunyai sistematika tertentu. Kelompok yang paling besar yang mengatasi lainnya adalah desa adat. Desa adat ini mempunyai wilayah yang cukup luas, terkomposisi atas *banjar-banjar* dan terikat oleh tempat persembahyangan yang namanya Khayangan Tiga. Di bawah desa adat, adalah *banjar*. *Banjar* adat ini tersusun terdiri atas beberapa keluarga yang bersepakat membentuk *banjar* adat. Di dalam *banjar* pun ada kelompok-kelompok yang lebih kecil yang disebut *kecik* atau *tempekan*. Kelompok terakhir ini berbentuk fungsional yang lebih banyak difungsikan pada saat diselenggarakannya upacara adat agama. Sebenarnya ada kelompok fungsional lain yang eksistensinya bisa lintas *banjar* atau hanya di lingkungan *banjar* saja. Kelompok ini bersifat fungsional, misalnya kelompok pemburu bajing, kelompok memetik padi atau yang paling baru adalah kelompok wirama, yaitu

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

mereka yang mempersembahkan nyanyian suci di saat ada upacara adat agama. Yang paling terkenal dan legendaris adalah kelompok subak.

Masing-masing kelompok ini mempunyai peraturan yang mengikat kelompok, yang pada awalnya adalah tidak tertulis, yang disebut *awig-awig*. *Awig-awig* inilah yang menentukan in-grup dan out-grup dari kelompok tersebut. Mereka yang terikat dan bersedia mematuhi aturan yang ditetapkan, masuk dalam in-group kelompok itu, dan demikian sebaliknya.

Awig-awig adat atau *banjar* mempunyai pengaruh yang besar dalam hubungan dengan ritual kematian. Seluruh *banjar* atau adat akan terlibat di dalam prosesi kematian tersebut. *Banjar* akan memandang bukan anggota kepada individu tertentu yang menyatakan diri tidak tunduk kepada *awig-awig* yang bersangkutan. Atau sebaliknya, *banjar* akan mengeluarkan keanggotaan individu yang bersangkutan apabila melakukan berkali-kali pelanggaran yang melalui *paruman* dinyatakan telah tidak bisa diperbaiki lagi. Salah satu konsekuensi dari dikeluarkannya anggota adat dari krama *banjar* adalah tidak diperkenankannya memakai kuburan jika keluarga tersebut mempunyai anggota keluarga yang meninggal. Ini adalah salah satu sisi yang paling buruk dari sistem sosial dan hukum masyarakat Hindu Bali tradisional. Sisi buruk yang lain adalah *kasepekang*, yakni tidak diajaknya bertegur sapa anggota keluarga yang *disepekang* tersebut.

Hal inilah yang terjadi pada keluarga S dari satu *banjar* di Kecamatan Penebel Tabanan. Dari sisi sosial, keluarga ini termasuk keluarga yang tidak mampu. Karena kesulitan ekonomi, dan jauh dari pemukiman keluarga ini sering tidak datang jika ada acara-acara adat keagamaan di *banjar*. Dalam tradisi masyarakat Hindu di Bali, disamping memakan waktu yang cukup banyak, upacara dan gotong royong kerja adat itu, masing-masing anggota keluarga akan membawa bantuan berupa beras, dupa, gula, dan atau uang. Menurut istri S, kewajiban itu termasuk menjadi beban ekonomi yang berat. Dalam wawancara yang dilakukan tahun 2008, mereka mengakui bahwa upacara adat *Manusia Yadnya* dan *Dewa Yadnya* di kampungnya termasuk padat. Kepadatan itulah yang tidak mampu dipenuhinya karena setiap upacara harus menyertakan sumbangan dengan biaya yang banyak. *Awig-awig* yang mengatur adat

di *banjar* tersebut, tidak mengatur tentang keringanan kepada anggota masyarakat yang dipandang tidak mampu. Ketidakhadirannya di *banjar* itulah yang membuat ia dipandang telah keluar dari anggota adat.

Akan tetapi menurut petinggi adat di *banjar*, sesungguhnya keluarga tersebut dahulu mampu. Tetapi perilakunya yang tidak pernah datang menghadiri gotong royong dan berbagai kegiatan *banjar* (desa) membuat masyarakat memandangnya telah keluar dari adat. Itu yang menyebabkan keluarganya tidak diberikan hak untuk memakai kuburan saat orangtuanya meninggal dunia.

Tahun 2008 orangtuanya meninggal dunia. Orangtuanya ini tidak mempunyai masalah tetapi karena merupakan orangtua dari mereka yang telah dikeluarkan dari anggota *banjar*, maka dalam penafsiran *banjar*, sang bapak juga terkena akibat. Akibatnya, keluarga S ini tidak berhak mendapatkan kuburan di kuburan desanya. Itulah yang membuat kemudian janazah orangtuanya langsung diaben di krematorium Mumbul.

Istri Bapak S mengatakan bahwa pihaknya menerima keputusan seperti itu karena tidak mampu membayar pungutan dan juga melaksanakan kerja bakti. Ia mengaku lebih ringan dengan melaksanakan upacara seperti itu (*ngaben* di krematorium) dan mendapat banyak simpati dari teman-teman lain.

Keputusan adat terhadap warganya ini memperlihatkan telah adanya jarak, perbedaan pandangan antara S dengan *banjar* adat. Memang kenyataannya demikian. Beberapa masyarakat di kampung tersebut menyayangkan adanya keputusan seperti itu. Padahal, orangtuanya yang meninggal tersebut tidak mempunyai sifat yang buruk di mata masyarakat. Akan tetapi, *awig-awig* telah menyatakan demikian sehingga tidak banyak yang bisa berbuat untuk membantu orang seperti ini. Masyarakat memandang bahwa hal itu dikarenakan aturan dalam *awig-awig* dan tidak ada ketentuan lain yang memberikan pembelaan terhadap orang yang kemampuan ekonominya kurang seperti keluarga tersebut. Inilah kontroversi dan ketidakadilan sosialnya dari aturan itu.

Penggunaan kuburan juga tidak diperbolehkan bagi orang-orang yang tidak terikat dengan *awig-awig* tersebut. Meskipun ada penduduk yang tinggal di *banjar* yang bersangkutan tetapi tidak menyatakan

tunduk dengan *awig-awig*, maka apabila anggota keluarga atau individu yang bersangkutan tidak terikat dengan *awig-awig*, tidak akan diperkenankan memakai kuburan.

Awig-awig yang dibuat oleh masyarakat Hindu di Bali, pada pokoknya mengatur tentang ketentuan-ketentuan dan tata tertib yang menyangkut tempat persembahyangan (Warren, 1993). Jika itu *awig-awig* desa, berarti ketentuan itu menyangkut *Khayangan Tiga* dan apabila itu *banjar* adalah ketentuan tentang tempat persembahyangan di *banjar* tersebut. Umat Hindu tradisional mempunyai peraturan dan ketentuan yang ketat tentang pengaturan persembahyangan ini. Memasuki tempat sembahyang, penggelaran persembahyangan, harus dilandasi oleh pikiran yang suci dan terkonsentrasi. Dan pikiran yang suci itu didapatkan dari pikiran yang seimbang. Pemikiran-pemikiran ini kemudian diterjemahkan kepada hal-hal yang menyangkut keberadaan manusia. Wanita yang sedang hamil, wanita yang sedang datang bulan dipandang sebagai orang yang terganggu keseimbangannya karena menanggung beban kesakitan. Ketidakseimbangan ini dipandang akan mampu memunculkan potensi tidak konsentrasi dalam melakukan persembahyangan. Kematian juga dipandang demikian. Ditinggal oleh sanak kerabat dekat, dalam konteks manusia emperik, adalah sebuah kesedihan. Karena itu dalam ujaran bahasa Bali, mereka yang mengalami hal seperti ini disebut dengan *sebel* atau *sebelan*. Keluarga yang mengalami hal seperti ini tidak diperbolehkan masuk tempat sembahyang, apalagi untuk bersembahyang. *Awig-awig* pada seluruh *banjar* adat desa adat di Bali menyatakan hal tersebut. Untuk menyatakan solidaritas *banjar* dalam kerangka sebagai kelompok suka-duka, *banjar* juga ikut terkena *sebel*.

Dengan demikian, jika ada upacara keagamaan di dalam satu *banjar* atau desa adat ada persembahyangan di pura yang menjadi tanggung jawab desa adat yang bersangkutan, seluruh masyarakat harus berkonsentrasi, pikirannya terpusat dan tidak boleh ada kesedihan atau *kesebelan*. Dengan demikian, secara konseptual juga tidak boleh ada kematian yang bisa membuat konsentrasi terganggu. Upacara *odalan* di *pura*, apalagi di desa yang menganut paham tradisional (biasanya berlokasi di pedesaan atau pegunungan) berlangsung sehari-hari, bahkan bisa sampai satu bulan. Dengan

demikian, selama satu bulan itu tidak boleh orang dinyatakan meninggal. Apabila ada orang meninggal di kampung, hal ini dinyatakan dengan tidak membunyikan kentongan atau tidak mengumumkan secara formal ada orang meninggal di kampung. Tidak boleh juga ada orang menjenguk orang meninggal ini. Jika ada yang meninggal di luar kampung, tidak boleh jenazahnya dibawa pulang dan tidak boleh dikuburkan. Jika tidak bersedia mematuhi peraturan seperti itu, maka ia dianggap sebagai orang luar desa adat dan dibolehkan memilih kuburan yang dikehendaki.

Fenomena inilah yang dialami oleh Bapak Luwus di Pejeng (bukan nama sebenarnya) yang diharuskan menunggu lama untuk melaksanakan upacara penguburan anggota keluarganya. Dengan perhitungan lama menunggu di rumah sampai upacara di *pura* selesai, maka ia memutuskan untuk melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium Mumbul. Cara ini akan lebih meringankan keluarga dibanding harus menunggu lama, sekitar sepuluh hari selesainya upacara tersebut. Dalam masyarakat Hindu Bali tradisional, ada hari-hari tertentu yang tidak dibolehkan untuk melakukan upacara *pengabenan*. Sehingga jika kemudian diperhitungkan sampai dengan selesainya upacara persembahyangan tersebut, belum tentu segera setelah persembahyangan bisa melakukan upacara *pengabenan*. Tetapi harus menunggu petunjuk pendeta (siwa) yang menjadi pemimpin upacara keluarganya secara tradisional.

Dalam pelaksanaan upacara di Mumbul, meski ada ketentuan, tetapi jauh lebih sederhana ketentuannya. Pada papan pengumuman, hanya dikatakan bahwa hari raya besar Hindu dan hari raya nasional yang tidak boleh melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium Kertha Semadhi, Mumbul.

Bapak Wayan Sariana adalah sebaliknya. Orangtuanya meninggal di Denpasar. Karena di desanya di Karangasem ada upacara di *pura*, jenazah tidak boleh dibawa pulang. Daripada menunggu hari baik yang jatuh sekitar 15 hari lagi, ia memilih untuk menjadi 'orang luar desa' dengan melakukan *pengabenan* di krematorium Pasek (Santhayana). Dengan cara seperti ini, mereka mampu menyalasi masalah yang dihadapi di kampung halamannya yang sedang menggelar upacara tersebut. Juga bisa mempersingkat kerepotan yang ada di rumahnya.

Keluarga ini juga menitipkan jenazah orangtuanya di tempat penitipan jenazah di Kertha Semadhi, Denpasar.

3. Legitimasi Sosial

Legitimasi merupakan persyaratan penting bagi berlangsungnya transformasi kenyataan subyektif tersebut. Dengan legitimasi segala bentuk baru dari hasil internalisasi ini akan mendapat pembenaran. Legitimasi paling awal adalah adanya tokoh berpengaruh yang mampu menjelaskan bentuk-bentuk pembaruan tersebut.

Dalam *ngaben* krematorium, tokoh tersebut adalah pendeta dan pamangku yang memimpin pelaksanaan upacara. Meskipun ini merupakan upacara *ngaben* di luar tradisional atau di luar kebiasaan yang berlaku, tetapi pendeta-pendeta yang memimpin upacara pelaksanaan *ngaben* krematorium tersebut, juga bersedia dipuput oleh pendeta yang sering memimpin upacara *ngaben* tradisional. Ada beberapa pendeta Hindu di Bali yang tidak bersedia memimpin upacara apabila kelengkapan dari sarana *banten* upacara tersebut dinilai kurang atau tidak lengkap.

Pada satu sisi, kesediaan pendeta tradisional tersebut memimpin upacara *ngaben* krematorium, itu merupakan legitimasi sosial dan bermakna pesan bagi masyarakat bahwa sesungguhnya *ngaben* krematorium tersebut tidak bertentangan dengan praktik agama dan kebudayaan Hindu di Bali. Pada sisi lain, kesediaan pendeta tradisional itu menunjukkan bahwa tidak ada yang kurang dari sarana upacara yang dipakai pada *ngaben* krematorium ini. Artinya upacara itu pun sesungguhnya sama dengan upacara *ngaben* tradisional.

Dalam konteks pembaharuan, sesungguhnya *ngaben* konvensional telah mengalami pembaharuan yang cukup signifikan. Dari sisi penggunaan teknologi dan efisiensi, *ngaben* tradisional di Bali sekarang sudah tidak ada lagi yang menggunakan kayu bakar sebagai sarana untuk membakar jenazah. Seluruh upacara *ngaben* konvensional di Bali sekarang telah menggunakan kompor gas sebagai sarana untuk membakar jenazah. Dalam pembuatan sarana *banten*, banyak pihak yang menggunakan jasa perusahaan pembuat *banten* untuk melaksanakan upacara *ngaben* tradisional. Alat-alat lain, seperti pembuatan *bade*, *lembu* pada *ngaben* tradisional juga

sekarang tidak menggunakan metode gotong royong lagi, melainkan langsung membeli dalam satu paket dengan peralatan upacara lainnya. Secara sosial, beban gotong royong masyarakat adat juga tidak terlalu banyak. Perusahaan-perusahaan catering yang membuat nasi pesanan dan perusahaan persewaan alat-alat pesta telah banyak dipakai dalam upacara *ngaben* konvensional. Bahkan di kota-kota besar seperti Denpasar, tempat pengusungan jenazah menuju kuburan kini tidak lagi murni diusung oleh tenaga manusia yang berasal dari warga adat yang bersangkutan, tetapi kini telah dibantu dengan teknologi roda kendaraan. Cara ini mempermudah jalannya *bade* tersebut menuju kuburan. Upacara *ngaben* tradisional yang diselenggarakan oleh keluarga-keluarga kerajaan yang memakai *bade* besar dan bertumpang sebelas, juga menggunakan bantuan roda. Di pemukiman-pemukiman padat di Denpasar, sebagian masyarakat yang menyelenggarakan *ngaben* tradisional tidak lagi menggunakan *bade*, tetapi langsung diangkut dengan ambulans menuju kuburan. Para pengiring dan alat gambelan yang dipakai juga diangkut dengan kendaraan menuju kuburan.

Dengan demikian, sesungguhnya *ngaben* tradisional pun (konvensional) telah banyak menerapkan pembaharuan-pembaharuan yang juga secara jelas dipakai dalam *ngaben* krematorium. Pada titik ini, perbedaan antara *ngaben* krematorium dengan *ngaben* konvensional hanya terlihat pada penggunaan kuburan dan penggunaan pemimpin upacara. *Ngaben* tradisional tetap menggunakan kuburan desa dan menggunakan pendeta yang merupakan warisan dari leluhurnya. Sedangkan *ngaben* krematorium kuburan itu dimiliki oleh pemilik krematorium dan pendetanya bebas ditentukan berdasarkan kontak yang dilakukan oleh pemilik krematorium. Pembaharuan yang terjadi pada *ngaben* tradisional tersebut, bisa menjadi legitimasi kuat terhadap pelaksanaan *ngaben* krematorium karena sesungguhnya perbedaan pelaksanaannya tidak terlalu banyak.

Yang paling penting harus dilihat adalah penjelasan dari orang-orang yang berpengaruh. Orang-orang seperti ini bisa saja pemimpin upacara yang memimpin upacara saat berlangsungnya *ngaben* krematorium itu. Pemimpin upacara ini bisa berupa pendeta atau pamangku. Orang berpengaruh lain adalah tokoh masyarakat

atau pusat serta tokoh-tokoh yang memahami tentang pelaksanaan upacara agama Hindu di Bali.

Ada dua metode yang terlihat dipakai sebagai momen untuk menjelaskan proses upacara ini. Beberapa pendeta yang sering memimpin upacara ini, akan memberikan penjelasan secara langsung kepada para kerabat dan famili yang menghadiri upacara. Dia menjelaskan tentang makna *ngaben*, fungsi berbagai sarana yang dilakukan serta sarana mana yang merupakan pokok atau inti dari upacara tersebut. Penjelasan seperti ini akan mampu diserap oleh sanak famili dari pihak yang melaksanakan upacara. Keterbukaan sangat dijaga disini karena disediakan waktu untuk saling bertanya jawab juga, jika hal itu memungkinkan. Acara seperti ini rutin dilakukan jika pendeta ini memimpin upacara *ngaben* krematorium. Metode kedua, adalah dengan memberikan penjelasan tidak secara langsung. Artinya pemimpin upacara akan memberikan penjelasan kepada pihak keluarga inti tentang makna *ngaben*. Metode seperti ini dilakukan oleh pamangku yang memimpin upacara di Krematorium Santhayana di Jalan Cekomaria, Peguyangan Kangin. Diskusi dua arah akan berlangsung jika ada pihak-pihak yang bertanya mengenai manfaat dan makna *ngaben*. Disamping itu juga akan dijelaskan tentang pembaruan-pembaruan yang dilakukan pada upacara *ngaben* krematorium ini serta manfaat sosial *ngaben* tersebut. Terungkap misalnya dalam ceramah, bahwa *bade* dengan berbagai bentuknya, atau lembu yang dipakai sarana tempat jenazah untuk mengusung menuju kuburan atau tempat menjelang dibakar, hanyalah merupakan sekedar tempat saja yang bisa dipersepsikan dengan segala macam arti sesuai dengan latar belakang sosial pihak yang menyelenggarakan upacara tersebut. Sarana tersebut bukanlah inti dari upacara *ngaben*.

Dengan adanya berbagai penjelasan tersebut, legitimasi *ngaben* krematorium tersebut semakin kuat dan mendapatkan dukungan semakin banyak dari hari ke hari. Semakin banyak orang yang memilih melaksanakan *ngaben* dengan cara seperti ini. Disamping itu, ikutnya tokoh-tokoh intelektual Bali, seperti Prof. Dr. I Wayan Wita, Prof. I Made Titib, Drs. I Ketut Wiana, M.Si memperkuat legitimasi sosial dari *ngaben* ini. Dilihat dari pihak keluarga yang melaksanakan upacara seperti ini, seperti para dokter, keturunan raja, direktur rumah sakit,

petinggi perbankan dan sejenisnya, akan mendapatkan legitimasi lebih kuat lagi yang akan memperkuat keberadaan krematorium tersebut di Bali.

Mereka memaknai *ngaben* krematorium itu sama dengan *ngaben* konvensional, yaitu melaksanakan peleburan jasad manusia menuju alam semesta atau yang disebut dengan *Panca Maha Butha Agung*. Perbedaan yang ada hanyalah dalam instrumen ritual serta beberapa tahapan ritual yang bisa disederhanakan pada *ngaben* krematorium. Penyederhanaan ini dilakukan dengan berbagai pertimbangan dan penafsiran yang dilakukan terhadap aspek pelaksanaan upacara.

B. Rasionalisasi

Dengan konteks demikian, teori pilihan rasional juga dipakai untuk menjelaskan keputusan warga untuk memilih *ngaben* krematorium sebagai cara untuk melaksanakan upacara kematian. Dalam pandangan James C. Coleman, unsur yang harus diperhatikan pada teori pilihan rasional adalah adanya interaksi dua aktor yang sama-sama mempunyai sumber daya dan sama-sama mendapatkan keuntungan maksimal dari pelaksanaan sebuah kegiatan. Sumber daya yang dimaksudkan itu adalah sesuatu yang bisa dikendalikan aktor (Ritzer, 2004:399)

Pada pelaksanaan *ngaben* krematorium ini, dua aktor yang bertindak sehingga pelaksanaan upacara itu bisa diselenggarakan adalah perusahaan jasa yang menyelenggarakan kremasi di kuburan dan pihak keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben* tersebut. Dua aktor ini pasti akan berinteraksi demi terselenggaranya upacara *ngaben* di krematorium. Di Bali, perusahaan jasa yang melaksanakan kremasi ini ada tiga, yakni perusahaan jasa kematian 'KITA' yang beralamat di Jalan Cokroaminoto, Denpasar. Pendirian perusahaan tersebut sesungguhnya juga pada awalnya dikhususkan untuk melayani upacara jasa kematian bagi masyarakat Bali yang beragama Budha. Perusahaan yang lain adalah Perkumpulan Kematian Kertha Semadi yang mempunyai alamat kantor di Jalan Kartini, Denpasar. Seperti juga Perusahaan Kematian 'KITA', Perkumpulan Kematian 'Kertha Semadi' ini juga dimiliki oleh komunitas umat Budha di Bali

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

yang dikoordinir Bapak Anom Jaya, pemilik beberapa toko di Bali.

Sedangkan perusahaan ketiga adalah Krematorium 'Santhayana', jasa kematian yang dimiliki oleh warga keturunan Pasek di Bali dengan markas di Jalan Cekomaria, Peguyangan Kangin, Denpasar. Perusahaan ini murni dimiliki oleh masyarakat beragama Hindu keturunan Pasek yang dibentuk dengan kesadaran sendiri. Inisiatif pendirian perusahaan kematian ini dimunculkan oleh tokoh-tokoh intelektual di Bali di antaranya, Prof. Dr. I Nyoman Wita, seorang dokter ahli jantung yang pernah menjabat Rektor Universitas Udayana. Diperkuat oleh Prof. Dr. I Made Titib, seorang intelektual Hindu yang sempat menjabat sebagai Rektor Institut Hindu Dharma Negeri, Denpasar. Tokoh lainnya adalah Prof. Dr. I Gde Pitana, dosen Fakultas Pertanian Universitas Udayana

Sebagai perusahaan, masing-masing perusahaan jasa kematian tersebut mempunyai sumber daya yang bisa dikendalikannya. Sumber daya yang paling utama adalah krematorium tempat mengkremasi atau membakar jenazah. Dengan tungku pembakaran itu, perusahaan-perusahaan ini mampu menyelesaikan tugasnya untuk membakar jenazah menjadi abu. Tungku ini bersifat permanen dan menetap, berbeda dengan kuburan-kuburan tradisional masyarakat Hindu di Bali, tungku pembakaran jenazah bentuknya tidak permanen dan harus dibangun jika ada upacara *ngaben*.

Pada awalnya, biro Jasa Kematian Kertha Semadi mempunyai dua tungku pembakaran di Pemakaman umum di *Banjar* Mumbul, Jimbaran. Sedangkan Jasa Kematian 'KITA' mempunyai satu tungku pembakaran di Pemakaman umum Mumbul, dengan status menyewa dari masyarakat Kristen. Sedangkan Jasa Kematian yang dimiliki oleh masyarakat Hindu keturunan Pasek, mempunyai tempat pembakaran di *Banjar* Peguyangan Kangin. Tungku pembakaran yang dioperasikan oleh Jasa Kematian 'KITA' dan Kertha Semadi berbentuk lebih modern yang mampu melindungi perasaan takut bagi warga yang tidak berani secara langsung melihat jenazah yang sedang dibakar. Ketiga tungku tersebut, disamping permanen juga mempunyai pintu penutup sehingga jenazah yang sedang dibakar tidak kelihatan. Pintu akan dibuka apabila jenazah telah berubah wujud menjadi abu. Sedangkan pada tungku Krematorium 'Santhayana' yang dioperasikan oleh

masyarakat keturunan Pasek, tungkunya masih tradisional dan jenazah yang dibakar terlihat secara kasat mata. Kini, jumlah tungku-tungku itu telah bertambah dan semakin modern

Bentuk sumber daya lain yang dipandang menguntungkan bagi keluarga yang melaksanakan upacara adalah bangunan permanen yang berfungsi sebagai ruang tunggu. Dengan ruang tunggu tersebut, para pengantar jenazah atau pelayat atau sanak keluarga bisa duduk dengan tenang, berindung dari sinar matahari sambil menunggu proses pembakaran selama sekitar satu setengah jam. Hal ini sangat berbeda dengan kuburan tradisional, yang sangat jarang mempunyai bangunan formal sebagai tempat untuk menunggu pembakaran jenazah. Masyarakat atau anggota keluarga akan menunggu sambil lesehan di kuburan.

Sumber daya lain yang dimiliki oleh perusahaan jasa kematian berupa karyawan. Seluruh jasa kematian yang mengoperasikan *pengabenan* krematorium tersebut, mempunyai karyawan yang mempunyai pembagian tugas kerja yang sistematis. Karyawan itu mendapatkan gaji dan mendapatkan insentif tertentu jika ada pembakaran jenazah. Secara garis besar, sistematis pekerjaan dari perusahaan kematian ini ada tiga, yaitu administrasi yang mencatat segala aktivitas yang berkaitan dengan kremasi. Kedua adalah karyawan yang bertugas mengangkut jenazah. Karyawan ini biasanya terdiri dari sopir ambulans dan pengangkut peti/jenazah dan ketiga adalah petugas pembakar.

Dua perusahaan jasa kematian, yaitu 'Kertha Semadi' dan 'KITA' mempunyai ketiga sistematis tersebut dan mempunyai mobil angkut ambulans sendiri dengan armada lebih dari satu, untuk menjemput dan mengangkut jenazah dari tempat manapun di Bali. Mobil ambulans adalah sumber daya juga. Petugas pembakar jenazah juga bisa mempunyai tugas lain, berupa memandikan jenazah sebelum dibakar menuju tungku pembakaran.

Sumber daya yang ketiga adalah jaringan kerjasama dengan institusi lain. Pada masyarakat Hindu Bali, kompleksitas upacara bersumber pada banyaknya sarana upacara yang dipakai. Sarana inilah yang kemudian menentukan akumulasi tenaga yang mesti disiapkan, akumulasi waktu yang dihabiskan sampai kemudian pada jumlah dana

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

yang diperlukan. Seluruh biro jasa kematian yang melaksanakan *ngaben krematorium* tersebut, mempunyai jaringan kerjasama dengan lembaga-lembaga lain. Jaringan itu meliputi jaringan untuk tempat menitipkan jenazah, tempat untuk memesan sarana upacara, griya tempat pendeta yang akan memimpin upacara, dan juga perusahaan makanan ringan atau nasi untuk makan siang bagi para anggota keluarga yang menunggu pembakaran jenazah. Sistem jaringan ini telah berlangsung dalam satuan waktu yang cukup lama sehingga koordinasinya lebih mudah dilakukan. Perusahaan ini juga akan menyewakan gong apabila pihak keluarga menginginkannya.

Bagi pihak keluarga sebagai aktor dalam interaksi sosial ini, sumber daya yang dimiliki adalah dana untuk membayar jasa dari perusahaan kematian tersebut. Dana ini bisa dikendalikan oleh anggota keluarga tersebut. Jika perusahaan-perusahaan jasa kematian tersebut memiliki berbagai sumber daya seperti tungku pembakaran, karyawan, profesionalisme yang menjadi daya tarik bagi keluarga yang hendak melaksanakan upacara *ngaben*, pihak keluarga mempunyai dana sebagai sumber daya yang menjadi daya tarik bagi perusahaan jasa kematian. Bertambahnya jumlah perusahaan jasa kematian yang mengelola acara *ngaben* krematorium membuat posisi tawar pihak keluarga yang hendak melaksanakan *ngaben* krematorium, semakin tinggi dibanding sebelumnya. Jasa Kematian KITA dan yang dimiliki oleh umat Hindu keturunan Pasek, muncul belakangan dibanding dengan Jasa Kematian Kertha Semadhi. Tahun 1996 pada waktu Dr. Jelantik melaksanakan upacara *pengabenan* krematorium, jasa kematian yang ada hanya Kertha Semadhi. Pada waktu itu, posisi tawar dana dari pihak yang hendak melaksanakan upacara *ngaben* krematorium masih lemah karena tidak ada pilihan lain.

Karakter kedua dari teori pilihan rasional adalah tindakan untuk mendapatkan manfaat maksimal dan meminimkan biaya. Dalam bertindak untuk mendapatkan manfaat maksimal tersebut, aktor memakai pertimbangan-pertimbangan kognitif. Daren Sherkat menyebutkan bahwa kemampuan kognitif ini berhubungan dengan kemampuan mengolah akumulasi informasi yang berasal baik dari teman, lingkungan atau pihak manapun guna mendukung keuntungan maksimal tersebut. John Scott menyebutkan bahwa prinsip-prinsip

seperti waktu, informasi, persetujuan, dan prestise akan menjadi pertimbangan dalam teori pilihan rasional.

Manfaat maksimal yang didapatkan pada *ngaben krematorium*, dalam hal ini bisa disistematika menjadi tiga bagian yakni dilihat dari konteks sosial, ekonomis, dan tujuan dari pelaksanaan upacara *ngaben*.

1. Konteks Sosial

Dilihat dari konteks sosial, sesungguhnya bermakna meminimalan tekanan dari segala aspek sosial terhadap keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben*. *Ngaben krematorium* ini menjamin tidak adanya tekanan-tekanan sosial yang bisa didapatkan oleh keluarga yang melaksanakan upacara, semisal mengganggu jalannya prosesi menuju kuburan.

Dalam sistem kehidupan adat di Bali, sebagian besar upacara akan dilakukan bergotong-royong. Mead menyebutkan bahwa hampir dalam setiap aspek, masyarakat Hindu Bali bekerja bersama-sama, meskipun individu yang bersangkutan tidak terampil dalam suatu pekerjaan, tetapi itu akan tetap dilakukan. Geertz (1993) menyebutkan bahwa fenomena bekerja kelompok itu akan melahirkan suasana ramai dan ribut sehingga disebut dengan *mebebek-bebekan* (bersuara seperti bebek). *Ngaben* merupakan upacara tradisi yang kompleks karena merupakan upacara terakhir dan bermakna mengantarkan arwah menuju alam *Panca Maha Bhuta Agung* sebelum menuju alam *pitara*. Karena itu, upacara *ngaben* ini pasti akan menimbulkan keramaian yang lebih besar dan waktu yang lebih banyak dibanding dengan upacara-upacara lainnya.

Pengorganisasian upacara *ngaben* konvensional terletak di tangan *banjar* adat, di bawah komando kelihan (ketua) adat. Dalam pandangan Warren (1993:28), (Picard, 2006:17), fungsi paling esensial dari *banjar* adalah melaksanakan ritual keagamaan. Picard menyebutkan bahwa komunitas sesungguhnya ada di *banjar*, yang merupakan suatu kesatuan sosial berdasarkan tempat tinggal yang tidak hanya memiliki otonomi yang luas terhadap desa, tetapi juga berwenang dalam hal hukum, pajak, dan ritual. *Banjar* terutama mengutus hal-hal yang berkaitan dengan kontrol sosial, ketertiban umum,

dan jenis kerjasama antar warga yang berkenaan dengan kepentingan umum dan kewajiban agama. *Banjar* khususnya berwenang untuk penguburan dan pembakaran mayat.

Ngaben oleh masyarakat Hindu di Bali dipandang sebagai upacara ritual keagamaan. Seorang kelihan adat harus sedikit banyak mengetahui jalannya dan runtutan upacara agama. Hal ini mengindikasikan bahwa sebagai ketua adat, ia akan memimpin pengorganisasian rangkaian upacara adat dan mensistematika pekerjaan yang harus diberikan kepada warganya di saat ada upacara keagamaan di *banjar* tersebut. Meski pelaksanaan upacara tersebut diselenggarakan oleh *banjar* adat di bawah koordinasi dari kelihan *banjar*, tetapi kelancaran dari pelaksanaan upacara sangat tergantung dari pihak keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben*. Kelancaran ini ditentukan oleh sikap dari keluarga, misalnya sikap keluarga terhadap anggota *banjar* yang bisa dilihat dari cara berbicara, menyapa, menyediakan konsumsi, menyediakan dana termasuk kelancaran mengeluarkan dana tersebut.

Pelaksanaan upacara *ngaben* pada masyarakat Hindu Bali, akan sangat ditentukan oleh hari baik. Hari penentuan ini pada umumnya ditentukan oleh pendeta. Karena pelaksanaan upacara ditentukan oleh adanya hari baik tersebut, maka seringkali upacara *ngaben* bisa diselenggarakan jauh-jauh hari setelah kematian. Rentang waktu itu bisa mencapai sampai satu minggu dua minggu atau malah lebih dari satu bulan. Dalam hubungannya dengan interaksi sosial, selama durasi waktu tersebut, pihak tuan rumah juga harus melayani tamu-tamu dari berbagai tempat dan juga harus melayani kehadiran anggota *banjar* yang bertugas sebagai penjaga malam.

Hal-hal seperti ini sering memberatkan tuan rumah yang hendak melaksanakan upacara *ngaben*. Waktu yang terlalu lama sering membuat koordinasi menjadi lemah dan tuan rumah kelelahan secara mental dan fisik sehingga konsentrasi untuk melayani warga *banjar* menjadi berkurang. Keadaan ini sering menimbulkan salah ucapan, salah tindakan yang tidak jarang membuat ketersinggungan. Ketersinggungan terhadap *banjar* membuat dampak yang besar. Misalnya, makanan yang tersaji bisa menjadi basi atau terlalu pedas dan sebagainya. Meskipun ini ulah-ulah oknum tertentu di dalam

warga *banjar*, tetapi mengontrol beberapa orang cukup sulit di tengah kerumunan pekerja yang bisa mencapai seratus orang dalam satu kali kerja.

Ibu Suci, istri dari almarhum Putu Riawan yang tinggal di Denpasar mengutarakan bahwa ia menjalankan perintah suaminya ketika sang suami meninggal.

“Sebelum meninggal, pada saat sedang sakit, suami saya memberi pesan agar diaben di Mumbul. Suami saya juga memberi petunjuk-petunjuk kepada saya tentang apa yang harus saya lakukan apabila dia meninggal. Sampai saya diberi tahu alamat untuk memesan nasi, tempat membeli kue yang akan disajikan jika ia meninggal. Saya sempat memperingatkannya agar tidak terlalu memikirkan soal itu dan konsentrasi untuk penyembuhan. Tetapi saya tahu pemikiran itu muncul karena upacara kita ini rumit, apalagi mengurus *banjar*. Saya tinggal lama di Lombok, dan ketentuan yang ada di sini sangat berbeda. Mungkin ia bermaksud meringankan tugas saya,” ungkap Ibu Suci.

Ungkapan dari Ibu Suci ini, memberikan gambaran bahwa sang suami, Putu Riawan telah memahami bagaimana konteks sosial pelaksanaan upacara pengabenan tersebut begitu berat karena meski koordinasi untuk melaksanakan upacara dilakukan oleh *banjar* adat tetapi tanggung jawab untuk itu tetap ada di tangan tuan rumah. Sebagai seorang perantauan dan meninggalkan istri, pesan yang disampaikan oleh almarhum Putu Riawan mencerminkan kekhawatiran atas tanggung jawab sosial tersebut. Apalagi ia telah lama tidak pulang kampung. Ibu Suci kemudian melaksanakan pesan dari sang suami, melakukan *ngaben* di Krematorium Kertha Semadi, Mumbul dan memesan segala makanan dan minuman untuk tamu dari perusahaan. Keluarga ini memiliki dua anak dan semuanya perantauan.

Alasan yang sama juga diungkapkan oleh Bapak Nengah Mertha yang tinggal di Denpasar. Keluarga ini berasal dari Klungkung dan bekerja sebagai karyawan di hotel. Hubungan dengan *banjar* yang ada di Klungkung, sekitar 40 kilometer ke arah Timur Denpasar, masih

baik. Bahkan ia juga sering melakukan kerja bakti gotong royong di rumahnya di kampung. Tetapi demi alasan praktis dan tidak terlalu memberatkan *banjar*, Nengah Merta memilih melakukan pengabenan terhadap saudara perempuannya, Ni Ketut Nurasih, di Krematorium 'Kertha Semadi' di Mumbul. Saudarinya ini tidak menikah dan sebagai saudara kandung, Bapak Nengah Mertha yang mengemban tanggung jawab terhadap kehidupannya. Tetapi, dalam hubungan dengan konteks sosial di dalam proses kematian, pilihannya untuk menitipkan jenazah saudaranya di rumah sakit menjadi menarik.

Bapak Mertha menyebutkan bahwa dengan menitipkan jenazah saudaranya di Rumah Sakit Wangaya, Denpasar akan terawat dengan baik karena ditaruh di kamar jenazah dengan peti es. Ini disebabkan karena dia harus menunggu hari baik yang agak lama saat itu. Kalau diajak ke Klungkung, akan memakan biaya sosial yang banyak. Ada pihak yang harus menunggu setiap malam dan harus mengganti es setiap hari. Dengan menitipkannya di kamar jenazah di RS Wangaya, dia tidak terlalu memberatkan *banjar* (wawancara tahun 2008).

Dalam hubungannya dengan keberadaan *banjar* adat, ungkapan Bapak Nengah Mertha ini berupaya tidak ingin mengganggu kesibukan *banjar*. Namun jika dikaitkan dengan sistem kekerabatan yang ada di Bali, apabila *banjar* melaksanakan kerja gotong royong kepada keluarga yang melaksanakan upacara adat, pihak tuan rumah harus mendampingi. Dengan kata lain, kehadiran Bapak Nengah Mertha diperlukan pada setiap kehadiran warga *banjar* untuk menjaga jenazah saudaranya. Bapak Nengah Mertha melaksanakan upacara *ngaben* di Krematorium Kertha Semadi Mumbul. Meski demikian, perwakilan *banjar* adat dari kampungnya di Klungkung juga hadir menyaksikan. Tetapi kehadiran warga *banjar* ini hanya pada saat pelaksanaan upacara *ngaben* tersebut.

Narasumber di atas juga mempertimbangkan akumulasi waktu yang dihabiskan apabila menyerahkan pelaksanaan upacara *ngaben* kepada organisasi *banjar*. Sudah bukan rahasia lagi, bahwa upacara keagamaan pada masyarakat Hindu di Bali sangat kompleks dan menghabiskan banyak waktu. Secara umum, dipandang bahwa praktik keagamaan masyarakat Hindu di Bali berlangsung menjelimet, yang membuat pelaksanaannya makan waktu yang banyak.

2. Keuntungan Ekonomi

Secara ekonomi, upacara *ngaben* di Bali menghabiskan banyak biaya. Uang 25 juta rupiah dinilai sebagai jumlah minimal yang diperlukan untuk melaksanakan upacara *ngaben*. Nilai ini merupakan angka yang tinggi di tengah kemampuan masyarakat yang kini sedang menurun secara ekonomi. Dana besar demikian sebagian habis untuk membiayai tamu-tamu yang datang atau biaya konsumsi untuk anggota *banjar* yang datang untuk bergotong royong yang bisa berlangsung berhari-hari.

Disamping itu, biaya besar juga dihabiskan untuk membeli peralatan upacara seperti *bade* atau *wadah*, yakni sarana yang akan dipakai untuk mengangkut jenazah menuju kuburan serta lembu yang dipakai sarana saat pembakaran jenazah. Biaya pembelian *wadah* dapat mencapai 20 juta rupiah, sedangkan lembu mencapai 15 juta rupiah. Upacara banten untuk upacara kini dapat mencapai sekitar 20 juta. Biaya keluar yang lain bisa berupa sewa gong, pemberian *sesari* kepada pendeta pelaksana upacara.

Sebenarnya ada solusi yang bisa dipakai untuk lebih mengirit biaya. Secara tradisional, masyarakat Hindu Bali mempunyai cara *ngaben* yang disebut dengan *ngaben ngerit*, yaitu *ngaben* massal yang dilakukan secara bersama-sama. Puluhan sampai ratusan jenazah bisa dikumpulkan dan dibakar secara bersamaan. Dengan cara seperti ini, biaya bisa ditekan secara maksimal.

. Tetapi *ngaben* seperti ini hanya bisa berlangsung lima atau sepuluh tahun sekali sesuai dengan upacara besar Panca Wali Krama yang ada di Pura Besakih. Parisadha Hindu Dharma Indonesia mempunyai kebijakan bahwa apabila ada upacara seperti itu, seluruh kuburan di Bali harus bersih. Kebijakan inilah yang mendorong munculnya *ngaben* massal (*ngarit*) tersebut. Menunggu waktu yang terlalu lama ini menjadi kelemahan *ngaben ngerit* disamping tetap menghabiskan tenaga yang banyak karena mengerahkan massa *banjar* untuk melaksanakannya.

Alternatif kedua adalah adanya kebijakan *banjar* adat yang menetapkan ketentuan biaya upacara dengan menekan biaya melalui kebijakan tidak memberikan konsumsi kepada warga *banjar*. Biaya konsumsi mengambil porsi sebagian dari total biaya yang diperlukan

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

pada upacara *ngaben*. Tetapi model upacara seperti ini hanya bisa dilakukan di *banjar-banjar* yang menerapkan aturan seperti itu. Tidak banyak *banjar* di Bali mempunyai ketentuan seperti itu. Di Kabupaten Tabanan, yang tercatat mempunyai kebijaksanaan seperti ini adalah *Banjar Selingsing* di Kecamatan Kerambitan. Jika ada upacara *pengabenan*, maka seluruh aktivitas warga *Banjar Selingsing* akan terpusat pada *pengabenan* dan tidak melakukan aktivitas lain. Cara seperti ini akan membuat pelaksanaan upacara *ngaben* bisa dilangsungkan hanya dalam waktu satu hari atau tiga hari setelah meninggal, kecuali jika ada hari buruk. Biaya yang diperlukan tidak lebih dari satu juta rupiah (Wawancara dengan Pak Puarsa, 2008).

Pada *ngaben* Krematorium, jumlah dana yang diperlukan bervariasi. Ketiga perusahaan jasa kematian yang melaksanakan upacara *ngaben* krematorium tersebut, telah menyediakan daftar harga pelaksanaan upacara sesuai dengan tingkatan upacara yang diinginkan oleh keluarga yang hendak melaksanakan upacara *ngaben*. Pokok dari upacara ini, yaitu pembakaran jenazah antara tiga perusahaan jasa kematian tersebut, mematok harga berbeda. Tahun 2008, jasa kematian mematok harga 2,5 juta rupiah sampai 4 juta rupiah.

Biaya lain yang bisa diirit oleh mereka yang memilih upacara *ngaben* di krematorium adalah biaya sosial-ekonomi dan biaya upacara. Biaya sosial yang dimaksudkan disini adalah biaya yang dipergunakan untuk memberikan konsumsi kepada anggota adat, terutama apabila pelaksanaan upacara menunggu berhari-hari. *Ngaben* krematorium tidak menggunakan massa adat dalam pelaksanaannya dan melakukan penafsiran yang lebih fleksibel dalam menentukan hari pelaksanaan upacara. *Ngaben* Krematorium memakai pendeta yang mempunyai pikiran lebih luas dan pembaharu dalam konteks upacara Hindu di Bali. Biaya berhasil diirit karena hari pelaksanaan upacara bisa dipercepat.

Pada *ngaben* krematorium, sarana seperti *wadah*, lembu, atau *naga banda* tidak selalu diperlukan. Kalaupun ada yang memilih, dipersilahkan kepada tuan rumah pemilik jenazah untuk membelinya. Sarana *wadah* telah digantikan oleh mobil ambulans dan lembu telah digantikan oleh krematorium. *Pepaga*, *ante* dan sebagainya yang dipakai pada upacara *ngaben* tradisional, tidak selalu diperlukan pada

upacara ini. Dengan cara demikian, banyak biaya yang berhasil diirit pada upacara tersebut.

Keuntungan itu tidak hanya bisa dinikmati oleh masyarakat dari golongan ekonomi yang cukup mampu, tetapi juga bisa didapatkan oleh mereka yang berasal dari golongan ekonomi lemah. Ibu Made Sari di Pejeng adalah warga Hindu yang berasal dari golongan ekonomi mampu. Almarhum suaminya adalah seorang jaksa yang pernah bertugas di berbagai daerah di Indonesia, seperti Sumbawa, Jawa Tengah dan Sumatera, termasuk golongan ekonomi mampu.

Keberhasilan menekan biaya murah, tidak lain karena beberapa sarana upacara yang pada *ngaben* konvensional seperti *wadah* atau lembu, itu tidak dipakai pada upacara *ngaben* di krematorium. Disamping itu, penafsiran terhadap hari baik oleh pendeta yang memimpin upacara, membantu mempercepat hari pelaksanaan upacara sehingga tidak memerlukan banyak waktu untuk biaya konsumsi. Faktor yang signifikan untuk mengirit biaya adalah tidak melibatkan warga adat dari desa dimana asal dari keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben* krematorium ini.

Pemilihan untuk melaksanakan *ngaben* di krematorium, tidak dilepaskan dari adanya cara pandang positif bagi mereka yang melaksanakan. Aspek itu bisa dilihat dari biaya ekonomi yang tidak terlalu banyak, memenuhi syarat dikatakan sebagai upacara *ngaben* serta aspek sosial yang tidak terlalu memberatkan.

Dalam pandangan Ida Ratu Bhagawan Agni Lokahita Aditi, seorang pendeta muda yang tinggal di Denpasar, upacara kegamaan dalam konteks Hindu bisa dikatakan lengkap apabila mengandung tiga unsur, yaitu pemimpin upacaranya, pemilik upacara dan penyediaan terhadap ritual *yadnya*. Tiga hal itulah yang sangat menentukan lengkap tidaknya upacara. Apabila di dalam upacara (*banten*) tersebut secara kasat mata terlihat ada kekurangan dari aspek upacaranya, maka pemimpin upacara (*Purohito*) yang akan melengkapinya. Dalam pandangan pendeta ini, *mantra* akan menjadi pelengkap upacara apabila terdapat kekurangan-kekurangan pada kelengkapan upacara. *Mantra* itulah yang diucapkan oleh pemimpin upacara atau *purohita*.

Pendeta ini juga menyebutkan bahwa dalam upacara tersebut,

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

yang menentukan adalah kemurnian hati, yang disebut *satwika*. Dihubungkan dengan nafsu dalam diri manusia, kemuliaan dari upacara itu bisa dilihat dari tiga aspek. Yang pertama adalah *Rajasika*. Jika upacara agama dilandasi oleh aspek ini, maka upacara agama akan bisa berlangsung menghebohkan, besar-besaran, dilandasi oleh nafsu ego pelaksana yang berusaha ingin terkenal. Yang kedua adalah aspek *Tamasika*, upacara bisa berlangsung dilebih-lebihkan dari konteks yang seharusnya dilaksanakan. Dan yang ketiga adalah aspek *Satwika*. Aspek ini menekankan kesederhanaan dan ketulusikhlasan dalam melaksanakan upacara. Bisa juga dikatakan sesuai dengan proposisi yang sebenarnya atau dengan kemampuan sendiri.

Dalam konteks sosial, pendeta ini menekankan bahwa ketika memilih upacara di Krematorium Mumbul tersebut, ia mendapat dukungan banyak pihak. Desa dinas yang ada di tempatnya tinggal juga mendukung, demikian juga keluarganya yang tinggal di desa di Singaraja. Tetapi ia tidak memaksakan orang untuk harus datang ketika anaknya dikremasi di Mumbul. Dalam pandangannya, ia lebih menekankan pada masyarakat untuk tetap bekerja. Kalaupun ingin mengucapkan selamat dan berbela sungkawa, itu bisa dilakukan kapan saja dalam waktu yang telah ditetapkan. Dengan cara demikian, pilihan untuk memanfaatkan waktu akan tersedia secara maksimal. Masyarakat tidak akan terganggu waktunya untuk bekerja dan mampu melaksanakan pekerjaan hariannya dengan baik, dan kemudian mempunyai kesempatan memilih waktu untuk mengunjungi tempat tinggal pendeta di Denpasar untuk menyatakan bela sungkawa.

Ibu Made Latriani (bukan nama sebenarnya) yang tinggal di Tabanan, menyebutkan bahwa suaminya semasih hidup memandangi upacara pengabenan di krematorium itu dipandang bagus dan praktis sehingga semasih dia sehat, sering mengutarakan hal itu kepada dirinya sebagai istri, saudara-saudara kandung dan para sepupunya. Suami dari Ibu ini meninggal secara mendadak karena sakit jantung dan diupacai *ngaben* di Krematorium KITA di Mumbul pada tahun 2008.

“Suami saya sering kali sambil guyon mengatakan ingin dikremasi di Mumbul jika meninggal kelak. ‘Nafas ini kita pinjam,

kita tidak tahu kapan akan diambil. Nanti kalau hal itu terjadi, upacara saja saya di Mumbul. Disitu praktis dan tidak terlalu memberatkan anak-anak. Kasihan anak-anak masih kecil' begitu yang sering diucapkan oleh suami saya," kata Ibu ini (wawancara 30 Maret 2009).

Apa yang dikatakan oleh suami dari Ibu Lastriani sama dengan pendapat yang diungkapkan oleh suami Ibu Suci di Denpasar. Keduanya memandang bahwa upacara *pengabenan* yang dilaksanakan di krematorium, lebih praktis dan lebih sederhana. Aspek praktis ini juga diperkuat oleh seorang polisi yang menjadi kerabat Ibu Lastriani yang bertugas di Polres Tabanan. Polisi ini meninjau aspek perlengkapan upacara yang disajikan dalam upacara tersebut. Dalam pandangannya seluruh perlengkapan upacara tersebut baru, bukan merupakan stok lama. Sifat baru dari perlengkapan upacara itu memberikan nuansa segar dan meyakinkan dalam melaksanakan upacara.

3. Otonomi Individu

Keputusan dalam pelaksanaan upacara *ngaben krematorium* ini juga akan memberikan keuntungan berupa penghargaan atas otonomi individu atau kelompok atau pihak yang mempunyai jenazah untuk dikremasi tersebut. Otonomi pribadi atas orang lain ini merupakan komponen kunci dalam melaksanakan pilihan yang rasional. Kemampuan untuk mengontrol otonomi pribadi ini, akan sangat menentukan keberhasilan dalam memperoleh keuntungan maksimal sesuai dengan kepentingan pribadi. Otonom pribadi itu tidak mungkin akan bisa dicapai tanpa adanya kemampuan kognitif dan intelektual untuk membuat keputusan.

Meskipun dalam pembuatan keputusan dalam *ngaben krematorium* ini dilakukan melalui rapat antar anggota keluarga, tetapi individu tetap memegang pengaruh yang besar dalam pembuatan keputusan tersebut. John Scott menyebutkan individu yang paling berpengaruh ini sebagai aparatur. Bapak Wayan Sariana yang bekerja di sebuah bank di Denpasar yang melaksanakan *ngaben krematorium* di Peguyangan Kangin milik warga Hindu keturunan Pasek, membuat keputusan demikian di hadapan para keluarganya.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Ia berposisi sebagai laki-laki satu-satunya dari tiga saudaranya. Tetapi dalam rapat keluarga, juga dihadiri oleh kerabat-kerabat yang lain. Sebagai seorang pegawai bank swasta yang bekerja penuh waktu dari pukul 08.00 sampai 20.00, merupakan waktu yang sulit baginya untuk membagi waktu jika harus pulang ke kampung jika ada kegiatan gotong royong.

Hal inilah yang kemudian dipakai untuk memperkuat kedudukan otonomi dirinya untuk melaksanakan upacara *ngaben* tersebut melalui krematorium, meski di Denpasar juga ada kuburan yang sesungguhnya bisa dipakai untuk mengubur jenazah ibunya (yaitu kuburan umum Badung pada sisi barat daya yang ada di *Banjar Tegal*, Denpasar). Tetapi pilihan terhadap *ngaben* krematorium ini akan memungkinkan banyak kemudahan yang bisa dilakukan. Ia tidak repot juga keluarganya, yang membuat pekerjaannya sehari-hari menjadi tidak terganggu. Tentu saja keputusan tersebut bisa berjalan diikuti oleh persetujuan dari peserta rapat. Dalam pembuatan keputusan yang dilakukan oleh bapak ini, seluruh anggota keluarga menerima keputusan tersebut.

Urusan waktu juga menjadi penting. Pertimbangan efektivitas waktu yang dipakai menjadi pertimbangan utama juga dalam pembuatan keputusan rasional. Otonomi individu bisa diperluas pemahamannya menjadi otonomi keluarga. Rasionalitas itu tidak hanya bisa diterapkan kepada individu saja. Tetapi juga kelompok. Meski dalam pembuatan keputusan tetap ada satu orang yang paling berpengaruh, tetapi sebagai sebuah keluarga, ia juga bisa dikatakan sebagai otonomi keluarga tersebut. Keluarga mempunyai cara pandang sendiri dalam membuat keputusan dibandingkan dengan keluarga yang lain. Dalam pembuatan keputusan *ngaben krematorium* bagi suami Ibu Suci, ini merupakan keputusan keluarga. Sebagai seorang perantau dengan suami bekerja sebagai petinggi gubernuran di Mataram, dan sebagai pensiunan pegawai bank pemerintah, sudah sulit baginya untuk pulang kampung dan menyesuaikan diri dengan apa yang ada di kampungnya. Sebagai penghormatan terhadap kampung, ia mengutarakan kepada kelihan atau tetua adat di kampung tentang pelaksanaan upacara *ngaben* suaminya di Denpasar. Keputusan untuk melaksanakan pengabenan ini disetujui oleh anak-anaknya yang kebetulan semuanya perempuan dan juga semua perantauan.

Kondisi dan cara pandang seperti ini kemudian membawa kenyataan subyektif dalam *ngaben* tersebut menjadi terancam dan membuat posisi *ngaben tradisional* ini menjadi marjinal.

Surat wasiat bisa dikatakan sebagai bentuk otonomi individu dalam melaksanakan keputusan akhirnya. Dengan surat wasiat tersebut, seseorang akan dipenuhi permintaannya saat meninggal dunia. Bapak P di Denpasar melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium karena mendapatkan surat wasiat dari sang Ibu setelah meninggal. Meskipun tetap aktif dan pulang kampung jika ada kegiatan bergotong royong, tetapi karena ada surat wasiat tersebut, membuat ia melaksanakan upacara *ngaben* terhadap Ibunya di Pekuburan Mumbul. Pesan pribadi dari almarhum semasih hidup adalah jelas-jelas otonomi pribadi yang bisa dipakai untuk alasan rasional. Suami Ibu Lastriani di Tabanan dan suami Ibu Suci di Denpasar membuat pesan tersebut sebelum ia meninggal dunia.

Di Banjar Mandung, Desa Sembung Gede, Kecamatan Kerambitan, Kabupaten Tabanan, Ibu Ketut Manuarti melaksanakan upacara *ngaben* krematorium terhadap suaminya di Krematorium Santhayana di Peguyangan Kangin. Dalam pandangan Ibu Manuarti, seorang pensiunan pegawai negeri, *ngaben* yang dilaksanakan itu merupakan pilihannya pribadi dengan harapan bisa berlangsung lebih praktis dan tidak terlalu merepotkan diri dan orang banyak. Ibu ini juga tidak membawa jenazah suaminya ke rumah tetapi menitipkannya di Rumah Sakit Sanglah selama empat hari. Pilihan itu merupakan pertimbangannya karena ia tidak mempunyai anak laki-laki. Satu-satunya anak perempuan yang telah dimilikinya telah menikah ke luar desa.

Intisari

Munculnya fenomena *ngaben krematorium* ini disebabkan oleh tidak berlangsungnya sosialisasi secara bagus terhadap pelaksanaan upacara *ngaben* pada umumnya di Bali. Ini membuat pengetahuan tentang upacara tersebut sangat berkurang di masyarakat. Jarang para tokoh-tokoh agama memberikan pemahaman terhadap pelaksanaan dari upacara ini. Akibatnya, ketika ada persoalan sosial yang menyangkut masalah *ngaben*, masyarakat akan membuat

penafsiran-penafsiran terhadap makna ritual tersebut. Masyarakat Hindu Bali yang berada di perantauan atau mempunyai kemampuan intelek yang lebih baik, akan melaksanakan penafsiran itu berdasarkan diskusi dan kontak sosial yang mereka lakukan. Penafsiran inilah justru memunculkan pemahaman tentang makna upacara *ngaben* sehingga mereka berani melaksanakan upacara yang berbeda dengan *ngaben konvensional* tanpa bergeser dari makna *ngaben* sesungguhnya.

Munculnya tokoh-tokoh agama yang juga bersedia melakukan upacara *ngaben* krematorium dan dipimpin oleh pendeta-pendeta Hindu, membuat upacara ini menjadi terlegitimasi secara sosial.

Faktor yang juga ikut munculnya *ngaben* krematorium ini terletak pada pemikiran-pemikiran rasional dan pemaknaan terhadap upacara *ngaben* itu sendiri. Pemikiran demikian berasal dari elit-elit masyarakat yang cukup berpengaruh di kalangan masyarakat Hindu di Bali. Tokoh itu berasal dari kalangan intelektual, orang yang secara ekonomi termasuk kaya serta mereka yang mempunyai pengaruh dalam struktur sosial, seperti anak raja atau pendeta. Mereka-mereka inilah yang kemudian memberikan legitimasi terhadap berlangsungnya upacara *ngaben krematorium*.

Rasionalisasi sikap itu diperlihatkan dengan cara mengkaji melalui buku-buku dan diskusi dengan beberapa ahli terhadap pelaksanaan upacara *ngaben* sebelumnya. Berdasarkan hal inilah kemudian dipertimbangkan faktor yang paling mendapatkan manfaat maksimal dalam pelaksanaan upacara *ngaben*. Dalam hal pengeluaran biaya, yang berhubungan dengan manfaat ekonomi, tokoh-tokoh ini mampu memberikan pemikiran untuk meminimalkan biaya dengan cara penafsiran makna dari ritual tersebut. Misalnya, melaksanakan upacara *ngaben* tanpa lembu atau *bade* bertumpang akan mengirit biaya cukup signifikan. Sebab, *lembu* dan *bade* hanyalah instrumen upacara yang bisa digantikan dengan krematorium dan ambulans. Kedua instrumen ini berfungsi sebagai peletak jenazah di kuburan dan pengangkut jenazah menuju kuburan.

Pemikiran rasional juga muncul untuk menghadapi berbagai beban berat lainnya yang tidak saja di bidang ekonomi, tetapi juga pada bidang sosial. Pemilihan pelaksana upacara kepada biro jasa kematian, memberi peluang terhadap terhindarnya konflik dengan

desa adat, menghindari biaya fisik yang akan dihabiskan jika harus berurusan dengan banyak orang. Dalam *ngaben konvensional* tuan rumah yang tidak mempunyai ilmu manajemen, seolah dipaksa untuk menjadi manajer mengelola upacara yang terkadang berlangsung sampai berminggu-minggu.

Munculnya tokoh-tokoh yang melaksanakan upacara secara rasional dan melakukan penafsiran terhadap makna ritual upacara *ngaben* pada akhirnya menjadi legitimasi bagi masyarakat kalangan biasa sehingga tidak ragu-ragu dalam mengambil keputusan untuk melaksanakan upacara *ngaben krematorium*.

IV

KEARIFAN TRADISIONAL DALAM MODERNISASI NGABEN KREMATORIUM

A. Tradisi-Modern

Dalam pelaksanaan upacaranya, *ngaben krematorium* banyak menyerap unsur-unsur modernisasi. Artinya menggunakan alat-alat yang mampu mempermudah pekerjaan manusia tanpa harus melibatkan massa yang banyak. Dari sisi perlengkapan, pelaksanaan upacara ngaben konvensional membutuhkan cukup banyak sarana. Pada umumnya, praktik masyarakat Hindu Bali menempatkan jenazah di sebuah *bale* yang disebut dengan *bale tengah* sebelum diangkut menuju kuburan. Baik untuk upacara *ngaben* maupun upacara penguburan, jenazah akan ditempatkan pada *bale tengah*. Sebagian besar keluarga masyarakat Hindu Bali, terutama yang hidup di pedesaan mempunyai bangunan seperti ini. Bangunan tersebut berbentuk rumah yang hanya mempunyai satu ruangan dan terletak di tengah-tengah areal perumahan.

Akan tetapi, masyarakat yang melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium, tidak mesti menggunakan tempat seperti ini karena mereka dapat memilih rumah sakit sebagai tempat untuk menyimpan jenazah keluarganya. Menyimpan jenazah di rumah sakit, sebelum diangkut menuju kuburan (krematorium) dipandang lebih murah, lebih aman, dan tidak merepotkan masyarakat anggota *banjar*. Di Rumah Sakit Wangaya, Denpasar bisa menitipkan jenazah hanya dan mendapatkan perawatan berupa dilindungi dengan es. Tentu juga ada biaya penitipan. Hal yang sama juga berlaku di Rumah Sakit Sanglah, Denpasar.

Bagi masyarakat yang mempunyai modal uang yang lebih banyak, penitipan bisa dilakukan di rumah khusus tempat penitipan

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

jenazah yang dimiliki oleh Perusahaan Jasa Kematian Kertha Semadhi. Rumah penitipan yang beralamat di Jalan Kargo Permai, Denpasar ini menyediakan areal yang cukup luas, sekitar 500 meter persegi, tertata dengan rapi, dilengkapi dengan bangunan untuk menyemayamkan jenazah, ruang tidur, dan ruang penunggu. Meski tempat ini sesungguhnya banyak digunakan bagi mereka yang beragama Budha atau Kristen, tetapi juga bisa digunakan untuk masyarakat yang beragama Hindu. Pengelola dari rumah penitipan jenazah ini juga membangun *padmasana*, sebagai tempat upacara agama Hindu.

Peralatan lain yang memperlihatkan bentuk modernisasi adalah digunakannya ambulans untuk mengangkut jenazah. Masing-masing pengelola krematorium mempunyai ambulans sendiri untuk menjemput jenazah yang akan dikremasi di krematoriumnya. Mobil ambulans akan bersedia mengangkut jenazah baik dari rumah duka maupun dari rumah sakit menuju krematorium. Cara seperti ini akan sangat memudahkan mengangkut jenazah menuju kuburan. Pada masyarakat Hindu Bali tradisional, sarana pengangkutan jenazah dilakukan dengan *wadah* atau *bade* yang disesuaikan dengan derajat sosial dari keluarga duka atau mereka yang meninggal. Penggunaan sarana seperti ini mempunyai risiko cukup banyak. Penggunaan *bade* menuju kuburan memakai massa yang banyak sehingga sukar mengkoordinirnya. Paling tidak ada dua puluh orang yang harus mengusung sarana ini menuju kuburan. Banyak kuburan masyarakat Hindu di Bali yang lokasinya terpencil dengan jalan yang tidak tertata, seperti kemiringan sampai 60 derajat, atau kondisi jalannya terbuat dari tanah sehingga licin di waktu hujan. Kondisi ini sangat menyusahakan untuk jalannya prosesi.

Disamping itu, dalam banyak kasus, prosesi jalannya jenazah menuju kuburan sering mendapat gangguan, misalnya digoyang oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab. Jalannya jenazah menuju kuburan merupakan salah satu prosesi yang paling ditakutkan oleh masyarakat Hindu Bali jika hendak melaksanakan upacara *ngaben*. Orang-orang yang mempunyai hubungan sosial tidak baik dengan keluarga duka akan memanfaatkan kesempatan ini untuk melampiaskan dendamnya.

Lokasi *ngaben* krematorium tidaklah di kuburan yang ada di

kampung-kampung tradisional tetapi ada di daerah perkotaan. Akan tetapi, pemilihan penggunaan mobil ambulans dan juga *ngaben krematorium*, juga disebabkan oleh kekhawatiran masyarakat akan peristiwa-peristiwa merusak pada prosesi pengangkutan jenazah di kampung. Dengan mobil ambulans, banyak kemudahan yang bisa dipetik seperti misalnya mudah mengorganisasikan pengangkutan jenazah, lebih cepat sampai di kuburan, dan mampu menghindari hal-hal negatif yang bersifat merusak oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab.

Dimungkinkannya modernisasi dalam pelaksanaan ngaben ini, adalah karena adanya pandangan bahwa sebagian perlengkapan yang dipakai untuk upacara *ngaben*, hanyalah berupa alat saja yang sifatnya sementara, bukan bersifat asasi. Dalam pandangan Ida Pandita Mpu Nabe Perama Yogi Suara dari Gria Gede Bendesa Manik Mas, Gerokgak Gede Tabanan, *wadah*, seperti yang digunakan pada umumnya oleh masyarakat Hindu di Bali, hanya merupakan alat sementara saja dan mengandung curahan atau simbol seni dan budaya saja (Media Spiritual, Juni 2009:19). Dalam praktik kebanyakan masyarakat Hindu Bali, wadah ini memang hanya digunakan untuk mengangkut jenazah dari rumah menuju kuburan saja. Setelah di kuburan, wadah tersebut akan dibakar setelah pembakaran jenazah selesai. Secara ekonomis, biaya pembuatannya juga sangat mahal, dan boleh dikatakan mengambil biaya sebesar setengah dari jumlah total biaya *ngaben*. Karena itu, menggunakan *ambulans* sebagai alat pengangkut jenazah menuju kuburan, disamping mampu menghindari kekhawatiran akan gangguan-gangguan prosesi, juga mampu mengirit biaya dalam jumlah yang relatif besar.

Dari sudut pandang modernisasi, pemilihan terhadap tempat penitipan jenazah sebagai sebuah pilihan mencerminkan adanya kebebasan individu untuk melakukan pilihan. Sikap rasional dengan memanfaatkan institusi tertentu juga merupakan salah satu dari ciri modernisme (Sztompka, 2007, 86) Tidak seluruhnya dari mereka yang memilih tempat penitipan jenazah di rumah sakit atau di tempat penitipan jenazah Kertha Semadi, disebabkan oleh faktor konflik. Sebagian dari mereka memilih cara itu berdasarkan perhitungan-perhitungan biaya ekonomi-sosial dan atas dasar kebebasan pribadi

untuk menjatuhkan pilihan. Penitipan jenazah baik di rumah sakit maupun di Kertha Semadi akan mampu mengirit biaya ekonomi. Secara tradisional, menginapkan jenazah di rumah akan melibatkan desa atau banjar pakraman untuk menjaganya. Pihak keluarga duka akan menyediakan biaya ekonomi kepada desa pakraman tersebut. Tentu juga diperlukan biaya sosial, dalam arti pihak keluarga duka harus memperlihatkan sikap normatif dan ikut juga melakukan penjagaan. Kegagalan memperlihatkan sikap normatif, akan bisa berdampak fatal bagi penyelenggaraan prosesi upacara. Dirusaknya prosesi perjalanan jenazah menuju kuburan, salah satu sebabnya terletak pada kegagalan keluarga duka untuk memelihara sikap yang normatif ini. Sikap yang berperhitungan untuk mengurangi biaya sosial demi mengurangi risiko gangguan dari orang-orang yang tidak bertanggung jawab dalam melaksanakan prosesi ngaben ini adalah sikap yang rasional.

Modernisasi juga mensyaratkan adanya penggunaan benda yang tidak bernyawa sebagai pengganti tenaga massal dalam menyelesaikan pekerjaan serta terlibatnya berbagai temuan teknologi di dalam setiap aspek kehidupan sosial (Sztompka, 2007:87). Pelaksanaan upacara *ngaben* krematorium mengadaptasi pola-pola ini. Krematorium adalah tempat pembakaran jenazah yang menggunakan kompor gas sebagai alat pembakarannya. Baik Krematorium Mumbul, dimana jasa kematian KITA dan Kertha Semadi melakukan pembakaran jenazah, maupun Krematorium Santhayana, menggunakan kompor gas dalam membakar jenazah. Meskipun penggunaan kompor gas dalam membakar jenazah telah dilakukan pada *ngaben konvensional*, tetapi tetap pola ini memperlihatkan hal yang sifatnya modern. Sampai dengan akhir dekade 70-an, seluruh upacara *ngaben* di Bali menggunakan kayu bakar untuk membakar jenazah. Cara ini menghabiskan waktu yang sangat banyak karena jenazah baru bisa habis terbakar menjadi abu dalam waktu sekitar 4-5 jam. Tetapi dengan menggunakan teknologi kompor gas, waktu yang dihabiskan dalam membakar jenazah berkisar antara 1 sampai 1,5 jam.

Penggunaan mobil ambulans merupakan transformasi yang bersifat fungsional. Pada *ngaben konvensional*, diperlukan sekitar 20-30 orang untuk mengangkut jenazah yang menggunakan *bade* menuju

kuburan. Dengan mobil ambulans, penggunaan tenaga manusia tidak bersifat massal. Diperlukan satu orang sebagai pengemudi kendaraan dan empat orang untuk menaikkan dan menurunkan jenazah menuju dan dari mobil ambulans.

Modernisasi mempunyai dua sisi. Dalam arti modernisasi yang terlalu mengedepankan pola seperti yang diterapkan oleh negara-negara Barat, seperti menggunakan teknologi dan pengembangannya, tidak terlalu memberi efek positif bagi masyarakat terutama bagi negara-negara berkembang. Penggunaan teknologi kimia dalam menyuburkan tanah justru memberikan efek negatif dalam jangka panjang. Tanah tidak akan bisa produktif lagi. Karena itu, untuk menghindari kelemahan-kelemahan yang diperlihatkan oleh modernisasi klasik ini, muncul teori yang memperbarui modernisasi. Suwarsono dan Alvin Y. So menyebutkannya dengan teori modernisasi baru (Suwarsono dan So, 1991:89).

Teori modernisasi baru ini tidak mempertentangkan antara apa yang bersifat modern dengan tradisionalisme tetapi justru melihat dan memakai nilai-nilai tradisional untuk menjelaskan adanya modernisasi, dalam arti adanya saling dukungan antara nilai-nilai tradisional dengan nilai-nilai Barat. Perkembangan kemajuan akan terjadi manakala adanya interaksi antara dua nilai-nilai budaya tersebut. Dan untuk itu peran sejarah akan diperhatikan (Suwarsono dan So, 1991:90). Disini terlihat tidak tertutup kemungkinan kejadian-kejadian di dalam sejarah yang mampu mendorong atau mempermudah hidup manusia akan dipakai sebagai salah satu contoh atau tonggak di dalam melaksanakan modernisasi. Sztompka menyebutkan teori ini dengan istilah neo-modernisasi (Sztompka, 2007:159). Dalam pandangannya, meski seluruh perhatian tertuju pada pertumbuhan ekonomi, namun makin besar pula perhatian terhadap nilai, sikap, makna simbolis, atau kode kultural atau singkatnya, perhatian kepada faktor yang tak teraba dan tak dapat diperkirakan, sebagai syarat keberhasilan modernisasi. Kecenderungan antitradisionil teori modernisasi terdahulu dikoreksi dengan menunjukkan bahwa tradisi asli mungkin saja menyimpan tema pro-modernisasi yang penting (Sztompka, 2007:162). Selanjutnya ia menyebutkan bahwa tradisi-tradisi ini bisa saja dipandang sebagai pelegitimasi dari modernisasi tersebut.

Modernisasi yang terjadi pada *ngaben krematorium* tidak hanya terlihat pada pemakaian benda-benda tidak bernyawa atau memakai bantuan teknologi untuk mempercepat proses pelaksanaan upacara. Hal yang menonjol dari pelaksanaan itu adalah adanya adaptasi dari nilai-nilai, ajaran-ajaran, atau nasihat-nasihat tradisional yang muncul sebagai pelegitimasi upacara tersebut. Tidak ditinggalkan juga adanya peristiwa-peristiwa sejarah yang dipakai perbandingan oleh keluarga duka untuk melaksanakan upacara *ngaben krematorium*.

Yang pertama dan paling menjadi patokan adalah konsepsi dan pemahaman *desa, kala, patra*. Konsepsi ini merupakan cara pandang tradisional yang menjadi solusi terhadap beberapa persoalan dalam melaksanakan upacara *yadnya*. Dalam pandangan Pendeta Mpu Nabe Perama Yogi, konsepsi tersebut merupakan kepercayaan yang sifatnya bisa individual maupun sosial. Artinya konsepsi ini mengandung nilai-nilai yang bisa dipakai sebagai patokan individu maupun masyarakat yang membentuk kepercayaannya untuk melaksanakan upacara *yadnya*. Konsepsi itu tidak hanya mengandung pemahaman tentang luwesnya pelaksanaan *yadnya* tetapi sekaligus nasihat religius untuk mempermudah pelaksanaan agama. Dalam Bhagavat Gita, sloka disebutkan bahwa tidak ada kewajiban masyarakat Hindu untuk menggelar *yadnya* besar yang melewati kemampuan pribadinya. Jika masyarakat telah mempercayai hal itu, maka dengan landasan pikiran yang tulus, dimanapun dan bagaimanapun sederhananya *yadnya* bisa dilakukan.

Meski Warren mengatakannya sebagai otonomi desa, tetapi konsepsi tersebut sesungguhnya merupakan nilai-nilai tradisional berupa menyesuaikan kemampuan masyarakat sesuai dengan keadaan, lokasi dan waktu dalam menjalankan pelaksanaan *yadnya*. Karena *yadnya* merupakan kewajiban bagi masyarakat Hindu, konsepsi *desa, kala, patra* itu bertujuan agar tidak terlalu memberatkan umat dalam melaksanakannya. Artinya *yadnya* bisa dilakukan dalam keadaan bagaimanapun, misalnya dalam keadaan tidak mempunyai dana, dalam keadaan darurat di tempat yang berbeda dari desa asal dan dalam keadaan waktu yang juga tidak mendukung untuk mempersembahkan *yadnya* yang sesuai dengan kebiasaan desa asal.

Pelaksanaan upacara *ngaben* di krematorium mempertimbangkan

keadaan waktu dan lokasi yang berada dalam keadaan darurat. Bagi masyarakat yang mempunyai konflik di kampung, yang berakibat pada dilarangnya mereka melaksanakan upacara kematian di kuburan desa, *ngaben krematorium* sesuai dengan konsepsi *desa* dan *kala*. Mereka mempunyai masalah dengan lokasi dalam menyelenggarakan upacara kematian terhadap kepala keluarganya. Tidak ada pilihan lain karena takut jenazah tidak mendapatkan kepastian penguburannya, maka upacara kematian dilakukan di Krematorium Santayana, Peguyangan Kangin, Denpasar. Persoalan waktu pada akhirnya menjadi pertimbangan untuk melaksanakan upacara di tempat tersebut.

Mereka yang memilih secara sukarela pelaksanaan upacara *ngaben* di krematorium, dihadapkan pada masalah bentuk atau *patra*, dalam melaksanakan upacara. Persoalan bentuk upacara ini bersifat subyektif, tergantung kepada penafsiran dari masing-masing anggota masyarakat. Pelaksanaan upacara *ngaben* konvensional di Bali mempunyai berbagai macam tingkatan, tergantung dari kebiasaan dan kepercayaan dari pihak keluarga duka. Secara umum, biaya yang dikeluarkan untuk upacara ini cukup tinggi. Dasawarsa pertama tahun 2000-an, diperlukan biaya lebih dari 40 juta rupiah. Di kalangan puri atau kerabat kerajaan, biaya itu jauh lebih besar. Dari segi tenaga, upacara ini mengerahkan ratusan orang dari seluruh banjar-banjar yang ada. Selama masa tersebut, banyak anggota masyarakat yang terjun melaksanakan ronda pada keluarga duka. Hal ini merupakan biaya sosial yang cukup tinggi. Secara umum, prosesi upacara *ngaben* konvensional mengikuti pola-pola yang rumit demikian. Karena itulah sebagian anggota masyarakat Hindu Bali, memandang wujud dari pelaksanaan upacara *ngaben* konvensional ini berat. Mereka kemudian melakukan pilihan melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium.

Dengan pilihan tersebut, konsepsi *desa*, *kala*, *patra* ini secara langsung berinteraksi dengan modernisasi karena pilihan itu membuat keluarga duka berhubungan dengan pemanfaatan teknologi, seperti kompor gas untuk membakar jenazah, tenaga tidak bernyawa seperti penggunaan mobil ambulans, bersentuhan dengan pasar (ekonomi) seperti memilih tempat untuk membeli nasi kotak guna disuguhkan kepada pelayat di krematorium serta prinsip-prinsip ekonomi dengan membayar seluruh rangkaian upacara ini kepada perusahaan jasa

kematian. Pelaksanaan upacara yang melibatkan perusahaan jasa kematian ini juga menggunakan manajemen modern. Salah satu unsur penting dari modernisasi adalah adanya *diffrensiasi* tugas. Perusahaan jasa kematian membagi tugas untuk melaksanakan pembakaran jenazah ini. Di krematorium Mumbul, ada petugas yang khusus membakar jenazah, petugas yang menjemput jenazah, petugas yang memandikan jenazah, petugas yang mencari *banten* (sarana upacara), sampai dengan petugas yang mencatat administrasi kematian. Masing-masing petugas ini mempunyai bayaran dengan tingkat yang berbeda-beda (wawancara dengan Ibu Yuli, petugas krematorium Kertha Semadhi, Denpasar, 2009). Pelaksanaan ngaben krematorium itu sendiri merupakan *diffrensiasi*, sebab, apabila diminta, keluarga duka tinggal datang dan tidak melaksanakan pekerjaan apapun kecuali menyaksikan upacara dan mendoakan arwah keluarga yang diaben. Seluruh rangkaian upacara telah dilakukan oleh perusahaan jasa kematian. Baik jasa kematian KITA, Kertha Semadi maupun Santayana menerapkan pola tersebut.

Nilai-nilai tradisional yang juga mendukung pelaksanaan *ngaben krematorium* adalah konsepsi *ngayat*. Konsepsi ini berasal dari ungkapan menghayati, yang maknanya memahami keberadaan Sang Hyang Widhi, sebutan Tuhan bagi masyarakat yang beragama Hindu di Bali. Konsepsi *ngayat* ini menembus berbagai pemahaman tentang keberadaan Tuhan karena secara langsung memahami, mengakui konsepsi kebesaran, kekuasaan, kesaksian, dan kemutlakan Tuhan. *Ngayat* berarti pengakuan bahwa Tuhan itu menguasai tempat dan waktu sehingga kita umat dari manapun bisa menghadapnya. Pendeta Rai dari Griya Kapal menyebutkan bahwa Tuhan itu ibarat angin (wawancara dengan Pendeta Rai, di desa Kapal 2008). Di dalam sebutan daerah Bali, ini disebut dengan *wyapi wyapaka*, ada dimana-mana. Pemahaman demikian sekaligus menjadi legitimasi untuk melaksanakan upacara *yadnya* dari mana saja apabila waktu dan tempat membuat situasinya dilaksanakan tidak di kuburan desa. Bahasa lain di Bali, terutama di sekitar Badung dan Denpasar, *ngayat* ini disebut dengan *nyawang*.

Dengan melaksanakan konsepsi tersebut, segala hambatan untuk melaksanakan prosesi jalannya upacara pengabenan bisa

dilakukan dari tempat krematorium, jarak jauh, dengan waktu yang jauh lebih cepat. Dalam melaksanakan upacara *ngaben*, umat Hindu di Bali memerlukan air suci (*tirtha*), yang dipercikkan kepada jenazah sebelum dibakar. Dalam hubungannya dengan air suci yang dicari di kampung, air suci suci tersebut ada beberapa jenis, yaitu *tirtha Khayangan Tiga*, yang dicari dari tiga tempat persembahyangan di desa, *tirtha kamulan* yang dicari dari tempat persembahyangan keluarga, *tirtha panembak*, dan *tirtha pemanah*. Seluruh *tirtha* ini bisa didapatkan dari tempat *ngaben krematorium*. Dari tempat inilah *tirtha* tersebut disucikan dengan *mantra* tertentu, yang menyimbulkan seluruh tempat persembahyangan yang ada di desa. Pendeta akan menggunakan simbol-simbol tertentu, seperti *daksina*, sebagai media penghubung antara tempat persembahyangan di desa dengan kondisi yang ada di tempat kremasi. *Daksina* adalah simbolisasi alam semesta dengan kekuasaan Tuhan.

Simbolisasi alam semesta dengan kekuasaan Tuhan itu, konsepsi *ngayat* serta bantuan dari pendeta yang melaksanakan upacara *ngaben krematorium* dalam mengkonstruksi air suci tersebut, merupakan legitimasi yang meyakinkan masyarakat bahwa pelaksanaan *ngaben krematorium* tidak mempunyai perbedaan makna dengan *ngaben konvensional*.

Dengan demikian, nilai-nilai tradisionil yang telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Hindu di Bali, justru menjadi landasan yang mendorong pelaksanaan *ngaben krematorium* semakin menjadi pilihan. *Ngaben krematorium* memperlihatkan unsur-unsur modern dalam pelaksanaannya. Pemahaman modernisasi baru, seperti yang diungkapkan oleh Suwarsono dan Alvin Y. So maupun oleh Sztompka, terlihat dalam praktik pelaksanaan *ngaben krematorium*.

B. Sikap Sosial

Satu dimensi yang perlu diperhatikan untuk melihat perubahan sosial adalah konsekuensi dari perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat. Masyarakat terdiri dari banyak keyakinan dan ide, karena itu setiap perubahan sosial mendapatkan tanggapan yang beragam di dalam masyarakat. Masyarakat Hindu Bali dikenal sebagai masyarakat

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

tradisi yang mempertahankan nilai-nilainya selama generasi bergenerasi. *Ngaben* dengan polanya yang konvensional merupakan tradisi yang sudah terpelihara secara turun-temurun. Karena itu ketika ada perubahan dalam pelaksanaannya, tanggapan dan reaksi pun tidak bersifat tunggal. Haferkamp dan Smelser menyebutkan bahwa dalam elemen-elemen perubahan sosial sosial tersebut akan dijumpai efek dan konsekuensinya pada masyarakat. Lingkup konsekuensi dan efek ini termasuk di dalam elemen arah dari perubahan sosial (Haferkamp dan Smelser, 1992:2).

Pelaksanaan *ngaben* di krematorium merupakan perwujudan baru sebagai sebuah alternatif *ngaben* yang ada di Bali. Pelaksanaannya yang praktis berbeda dengan *ngaben* konvensional, merupakan pilihan bagi anggota-anggota masyarakat yang berpikiran kritis, berorientasi pembaharuan dan lebih banyak yang telah bergaul secara lintas budaya. Para perantauan Bali adalah pemilih paling banyak terhadap *ngaben* krematorium ini. Kelompok masyarakat yang mempunyai permasalahan di kampungnya, dalam arti terlibat konflik, juga menjadi pemilih dari *ngaben* jenis ini. Akan tetapi, sifat praktis dari pelaksanaan upacara *ngaben* ini justru kemudian membuat beberapa orang yang menghadiri pelaksanaan upacara tersebut, kemudian justru memilih cara ini jika kelak melaksanakan upacara *ngaben*. Hal ini misalnya secara jelas diungkapkan oleh Ibu Made Lastriani di Tabanan. Ia memilih melaksanakan upacara *ngaben* suaminya di Krematorium Mumbul karena pesan dari suaminya semasih hidup agar diupacarai *ngaben* di Mumbul jika kelak meninggal. Sang Suami sebelumnya sempat menghadiri prosesi demikian di kuburan tersebut (wawancara dengan Ibu Lastriani, Maret 2010)

Kelompok yang tidak setuju terhadap pelaksanaan *ngaben* krematorium ini datang dari kaum tradisional. Kaum tradisional ini berasal dari kelompok masyarakat yang memegang struktur sosial tradisional Bali. Dalam struktur kasta, itu datang dari pendeta yang sering memimpin pelaksanaan upacara tradisional. Sedangkan dari struktur sosial yang lain, datang dari mereka yang memegang posisi di desa pakraman. Sebagaimana besar kaum pendeta masih mempunyai aliran tradisional karena kelompok ini yang mempunyai peran sebagai pemimpin upacara. Sedangkan Desa Pakraman adalah perangkat

struktural tradisional di Bali. Mereka memandang bahwa ngaben krematorium terlalu menggampangkan budaya yang membuat budaya Bali kelak bisa tergerus secara perlahan-lahan. Dalam pandangan mereka, budaya Bali itu harus mendapat perhatian untuk diperhatikan.

Secara kelompok, penentangan ini juga pernah terjadi di Banjar Pengembungan di Pejeng, Gianyar. Masyarakat di banjar ini tidak memberikan izin kepada kelompok warga yang hendak melaksanakan upacara ngaben di krematorium. Dalam pandangan masyarakat Banjar Pengembungan, upacara kematian harus dilakukan di kuburan banjar yang bersangkutan. Masyarakat memandang bahwa upacara kematian yang dilakukan di krematorium itu identik dengan aliran kepercayaan (Bali Post, 8 Oktober 2009). Fenomena ini memperlihatkan bahwa masyarakat masih menginginkan agar tradisi sosial yang telah berlangsung di wilayah tersebut tetap dipertahankan.

Akan tetapi, protes yang menentang pelaksanaan kremasi ini juga pernah terjadi di areal kuburan tempat krematorium itu berada. Krematorium Mumbul pada awalnya juga sempat didemonstrasi oleh masyarakat yang ingin mempertahankan tradisi. Demikian pula dengan krematorium Santayana di Peguyangan Kangin. Tetapi, masih tetap bertahannya krematorium ini membuktikan bahwa tidak seluruh komponen masyarakat menentang. Berdirinya krematorium Santayana di Peguyangan Kangin, memperlihatkan bahwa secara umum masyarakat keturunan Pasek menyetujui adanya krematorium tersebut. Masyarakat yang berasal dari keturunan Pasek merupakan mayoritas dari masyarakat Hindu di Bali. Parisadha Hindu Dharma Indonesia, juga tidak mengambil tindakan apa-apa terhadap keberadaan krematorium ini. Itu menandakan bahwa pihaknya tidak mempermasalahkan berdirinya krematorium tersebut.

C. Pendapat dan Usulan

Fenomena munculnya *ngaben* krematorium sebagai pilihan pelaksanaan upacara *ngaben* pada masyarakat Hindu di Bali, menandakan telah adanya perubahan sosial pada tatanan masyarakat.

Perubahan yang terlihat dengan munculnya *ngaben* krematorium

itu berupa adanya perubahan transformasi kualitatif yang terjadi pada struktur sosial. Perubahan ini mendasar karena mengubah fungsi unsur-unsur di dalam struktur sosial. Perubahan ini juga mengubah bentuk-bentuk interaksi sosial yang sebelumnya dipakai dan terjadi pada *ngaben konvensional*. *Ngaben krematorium* mentransformasi fungsi aktor pelaksana upacara dari desa atau *banjar pakraman* menuju aktor korporat atau perusahaan jasa kematian. Pada *ngaben konvensional*, sebagian besar atau seluruh pelaksanaan upacara *ngaben* itu diserahkan oleh keluarga duka kepada desa atau *banjar pakraman*. Sedangkan pada *ngaben krematorium*, pelaksanaan upacara itu sebagian atau seluruhnya diambilalih oleh perusahaan jasa kematian, seperti Kertha Semadhi, KITA atau Santhayana.

Transformasi kualitatif seperti itu pada langkah selanjutnya mengubah pola-pola interaksi sosial yang dipraktikkan pada *ngaben konvensional*. Pola gotong royong merupakan gambaran utama dari *ngaben konvensional*. Sedangkan pada *ngaben krematorium* pola tersebut menjadi hubungan rasional-praktis, dengan menyerahkan tanggung jawab pelaksanaan kepada aktor korporat berupa perusahaan jasa kematian tersebut.

Hubungan rasional praktis ini kemudian menjadi nilai-nilai baru dan sekaligus temuan baru bagi mereka-mereka yang melaksanakan upacara tersebut. Sebagian besar dari mereka yang melaksanakan upacara *ngaben krematorium* ini melaksanakan pilihannya berdasarkan atas informasi yang didapatkan dari kalangan lain atau sebelumnya pernah melihat upacara ini secara langsung. Praktik upacara *ngaben konvensional* yang dalam pandangannya menghabiskan banyak tenaga waktu dan secara ekonomi lebih mahal, membuat mereka membuat pertimbangan rasional dan praktis dengan memilih *ngaben krematorium*.

Dilihat dari pemahaman tersebut munculnya *ngaben krematorium* sebagai pilihan dalam upacara keagamaan di Bali disebabkan oleh beberapa hal. Yang pertama, adalah munculnya berbagai konflik sosial di dalam masyarakat tersebut. Konflik fungsional muncul dari pandangan bahwa konflik itu mempunyai legitimasi pada desa *pakraman* (desa adat) yang secara struktural memegang posisi lebih besar dalam masyarakat. Melalui *awig-awig* desa *pakraman* atau *banjar*

pakraman mempunyai wewenang untuk menentukan dan melarang upacara pengabenan dilakukan oleh warga di kuburan mereka sendiri. *Awig-awig* misalnya melarang penguburan bagi orang yang meninggal di luar kampung, melarang pembakaran atau penguburan jenazah jika ada upacara di tempat persembahyangan, atau melarang orang yang dipandang di luar komunitas desa *pakraman* yang bersangkutan. Orang di luar komunitas itu bisa berupa pendatang atau pelanggar *awig-awig* dari desa atau *banjar pakraman*. Pelarangan ini membuat upacara penguburan yang mestinya dilaksanakan di kuburan desa, bergeser menuju krematorium. Bagi desa *pakraman*, hal ini wajar dan konflik itu wajar sebab apabila dibiarkan, akan semakin banyak terjadi pelanggaran-pelanggaran terhadap *awig-awig*. Konflik ini bertujuan untuk mempertahankan tradisi.

Konflik fungsional ini, juga bisa dilihat dari sisi struktural. Masyarakat Hindu di Bali terkomposisi dari berbagai struktur sosial yang membentuk satu kesatuan. Kasta, kemampuan ekonomi, profesi, fungsional, ide dan sebagainya merupakan sebagian dari komponen dari struktur sosial di Bali. Desa adat atau desa *pakraman* serta *banjar pakraman* dengan demikian juga tersusun atas komponen yang terstruktur demikian. Pembuatan keputusan dalam rapat desa atau *banjar pakraman* tidak jarang dihasilkan dari komposisi struktur seperti itu. Suara terbanyak yang didapatkan pada keputusan ini, juga merupakan wujud dari struktur sosial tersebut. Suara terbanyak yang muncul dari rapat desa *pakraman* sering kali berlangsung tidak rasional. *Suryak siu*, dalam arti ikut menyetujui keputusan pihak yang paling banyak tanpa perhitungan, sering kali menjadi pola gambaran dalam pengambilan keputusan di desa *pakraman* di Bali. Dalam satu kasus, kelompok Brahmana yang menduduki posisi minoritas harus rela membongkar kembali kuburan salah satu warga karena diputuskan oleh desa *pakraman*. Konflik yang muncul adalah ketidaksepakatan tentang asal-usul dari kaum Brahmana ini sehingga tidak dibolehkan melaksanakan upacara kematian di kuburan tersebut.

Dalam konteks demikian, kekuatan, dan otoritas para pejabat desa adat mempunyai peranan juga dalam membuat keputusan yang menguatkan putusannya untuk melarang penguburan atau pelaksanaan upacara kematian di pekuburann desa *pakraman*. Dalam

sistem masyarakat desa *pakraman* di Bali, kepala desa akan membuat keputusan berdasarkan atas suara yang paling banyak, meskipun misalnya dasar-dasar moral dan logika belum menyentuh keputusan tersebut.

Kekuatan lembaga adat sangatlah besar di Bali. Kekuatan tersebut tidak hanya berada pada jumlah keanggotaan, suara terbanyak, landasan pembentukan, dan fenomena *suryak siu* yang sering menjadi landasan pembuatan, tetapi juga sumber daya yang dimilikinya. Dengan jumlah keanggotaan yang banyak dan fenomena *suryak siu*, hampir jarang individu yang menentang keputusan adat. Landasan pembentukan desa *pakraman* adalah *Tri Hita Karana*, yaitu tiga pola hubungan hidup dari manusia, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan lingkungan, dan hubungan manusia dengan manusia. Dengan konsepsi *Tri Hita Karana* tersebut, manusia dituntut untuk solider dan bersepakat bersama dalam menentukan langkah. Konsep itu membuat hampir setiap keputusan berlangsung bulat. Sumber daya membuat posisi desa *pakraman* semakin kuat.

Desa atau *banjar pakraman* di Bali, mempunyai seluruh kekuatan ini. Munculnya konflik struktural baik antara kelompok maupun individu dengan Desa *Pakraman*, tidak bisa dilepaskan dari kekuatan sumber daya yang dimiliki oleh desa *pakraman* ini.

Hal kedua yang mendorong munculnya *ngaben* krematorium pada masyarakat Hindu di Bali, didahului oleh adanya upaya pemahaman terhadap makna ritual *ngaben*. Masyarakat Hindu di Bali, terutama yang bersikap kritis dan mempunyai pengalaman lintas budaya, melakukan penafsiran ulang terhadap makna ritual *ngaben* yang berlangsung di Bali. Penafsiran ini muncul sebagai akibat dari aspek sosial *ngaben* konvensional yang cukup banyak memberatkan, baik secara ekonomi maupun sosial.

Munculnya fenomena *ngaben* krematorium ini bisa dilacak dari kurangnya sosialisasi tentang *ngaben* itu sendiri. Transformasi pengetahuan terhadap makna upacara *ngaben* sangat jarang terjadi pada masyarakat Hindu Bali. Ini membuat adanya kekosongan terhadap makna upacara tersebut. Akibatnya masyarakat akan mudah mencontoh upacara-upacara yang dalam pandangannya mempermudah dirinya untuk melaksanakan ritual.

Masyarakat Hindu Bali yang melaksanakan *ngaben* krematorium ini kebanyakan telah mempunyai jarak sosial dengan kampung asal. Mereka telah merantau selama puluhan tahun di luar kampung, baik di Bali sendiri maupun di luar Bali. Hal ini membuat hubungan sosial antara keluarga dengan kerabat di kampung menjadi renggang. Hal inilah yang membuat mereka melakukan penafsiran ulang, diskusi dengan ahli untuk memahami makna upacara *ngaben*. Melalui diskusi inilah mereka mendapatkan pengetahuan dan melaksanakan pembaharuan terhadap upacara. Hasil dari hal itu berupa menyederhanakan beberapa ritual, tanpa mengurangi makna yang paling hakiki dari upacara *ngaben*.

Munculnya tokoh-tokoh elit dalam melaksanakan *ngaben* krematorium memberikan legitimasi tersendiri bagi pelaksanaan upacara ini. Tokoh-tokoh itu bisa dari kalangan intelektual, mereka yang mempunyai kemampuan ekonomi tinggi sampai dengan tokoh-tokoh agama yang terlibat dalam upacara ini.

Ngaben krematorium adalah perubahan morfogenesis. Fungsi sosial dari desa adat diganti pada *ngaben* krematorium. Tidak ada lagi fungsi adat sebagai penyelenggara upacara ini melainkan telah digantikan oleh korporasi yaitu perusahaan jasa kematian. Fungsi adat yang sebelumnya secara sosial sebagai penyelenggara, penentu jumlah biaya yang dihabiskan, melalui *ngaben* krematorium fungsi tersebut berubah hanya sebagai pihak penyaksi upacara.

Selanjutnya adalah adanya pemikiran rasional. Pemikiran muncul tidak bisa dilepaskan oleh munculnya tokoh-tokoh elit, kreatif, dan cerdas pada masyarakat Hindu di Bali. Mereka mempunyai karakter terdidik, intelek, dan kritis terhadap pelaksanaan upacara keagamaan di Bali. Tokoh-tokoh tersebut berlatar belakang sebagai dosen, pendeta, pengusaha, dan perantauan. Dengan memanfaatkan kearifan-kearifan lokal mereka mendukung modernisasi dan sikap rasional terhadap pelaksanaan upacara *ngaben* di Krematorium. Sikap rasional itu bisa dikelompokkan menjadi beberapa bagian.

Yang pertama adalah rasional dengan konteks mendapatkan manfaat maksimal. Manfaat maksimal itu bisa digolongkan lagi menjadi manfaat ekonomi, manfaat sosial, dan manfaat pemaknaan agama.

Secara ekonomi, keuntungan maksimal yang didapatkan adalah mengetahui dengan pasti biaya yang diperlukan untuk melaksanakan upacara *ngaben*. Dengan tingkat kepastian tersebut memudahkan mereka untuk mempersiapkan dana yang diperlukan dan langkah-langkah yang bisa dilakukan untuk mempersiapkan diri. Bagi masyarakat golongan menengah ke atas, pengetahuan ini penting karena akan mampu menyajikan kualitas acara yang lebih baik bagi pelayat, misalnya dengan menyediakan pilihan sarana pengangkutan (transportasi) pelayat, pilihan konsumsi sesuai dengan kemampuan ekonomi yang ada. Bagi masyarakat kurang mampu, akan mampu secara mudah memilih tingkatan upacara yang diselenggarakan. Secara sosial, keuntungan ini akan bisa memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk memanfaatkan waktu lebih banyak, tanpa terikat oleh kerja sosial seperti yang ada pada *ngaben* krematorium. Bagi penyelenggara, hal ini bisa berimplikasi psikologis, yaitu bebas dari ketakutan akan hukuman-hukuman adat yang sering terjadi pada *ngaben* konvensional. Mereka yang melaksanakan *ngaben* krematorium, juga akan mendapatkan pengetahuan yang lebih banyak tentang makna *ngaben* yang sesungguhnya. Sebelum melaksanakan upacara *ngaben* krematorium, mereka-mereka yang hendak melaksanakan upacara ini melakukan diskusi atau tukar pengalaman atau mencari pemahaman tentang makna ritual *ngaben* yang sesungguhnya. Diskusi dan berbagai pertimbangan tersebut secara langsung akan memberikan gambaran makna dari upacara *ngaben*, sekaligus juga memahami makna-makna ritual yang diselenggarakan. Disamping mendapatkan pengetahuan melalui diskusi tersebut, juga langsung mendapatkan dari pendeta yang memberikan ceramah sebelum upacara *ngaben* krematorium diselenggarakan.

Rasionalitas yang berhubungan dengan penghematan tenaga. Penyelenggaraan upacara *ngaben* krematorium ini diselenggarakan oleh perusahaan jasa kematian. Keluarga yang mempunyai kematian, tidak akan dibebani beban tenaga pikiran untuk mengelola segala ritual dan aspek sosial dari upacara ini karena seluruhnya bisa dilakukan oleh perusahaan jasa kematian. Meski perusahaan jasa kematian mempunyai kapasitas untuk menyelenggarakan seluruh rangkaian upacara tersebut, tetapi tetap akan menanyakan kepada

pihak keluarga tentang batas-batas rangkaian upacara yang akan dipegang oleh pihak keluarga.

Rasionalitas yang kedua adalah tingkat otonomi individu. Disini ditekankan pada kebebasan individu untuk memilih melaksanakan upacara. Otonomi ini termasuk kebebasan pribadi pada melihat hal-hal yang dipandang merugikan pada dirinya. Dalam *ngaben* krematorium, keluarga yang melaksanakan *ngaben* tidak harus terikat dalam menggunakan pendeta sesuai dengan tradisi yang diselenggarakan oleh keluarga ini sebelumnya. Pendeta bebas dipilih atau bisa memilih melalui perusahaan jasa kematian. *Ngaben* krematorium tidak terikat oleh kuburan kampung yang secara tradisi menjadi tempat upacara proses kematian pada masyarakat Hindu di Bali. Hal ini akan bisa menghindari konflik-konflik yang terjadi, jika misalnya keluarga tersebut mempunyai permasalahan dengan desa *pakraman*. Di Denpasar dan Badung terdapat tiga krematorium dan tiga penyelenggara upacara kematian yang bisa dipilih oleh warga yang hendak melaksanakan upacara ini, yaitu Krematorium 'Kertha Semadi' yang diselenggarakan oleh perusahaan jasa kematian Kertha Semadi, Krematorium 'KITA' yang dioperasikan oleh perusahaan jasa kematian 'KITA', dan Krematorium 'Santhayana' yang dioperasikan oleh jasa kematian yang diselenggarakan oleh warga Hindu keturunan Pasek.

Otonomi ini juga termasuk pada kebebasan menginapkan jenazah. Keluarga yang hendak melaksanakan upacara *ngaben* krematorium tidak terikat oleh rumah dalam menitipkan jenazah. Mereka akan bisa menitipkannya di rumah sakit atau rumah penitipan jenazah yang dimiliki oleh jasa kematian Kertha Semadi. Disamping penitipan jenazah pemilik jenazah juga bisa memilih sebagian atau seluruh penggarapan prosesi kematian ini kepada pihak penyelenggara jasa kematian. Dalam arti, menjemput, menurunkan sampai memandikan jenazah akan bersedia dilakukan oleh biro jasa kematian.

Arah perubahan dari *ngaben konvensional* menuju *ngaben krematorium*, memperlihatkan pola modernisasi. Artinya perubahan tersebut menuju kepada modernisasi terhadap pelaksanaan upacara *ngaben*. Modernisasi yang dimaksudkan disini adalah modernisasi baru. Artinya arah tersebut, disamping menerapkan pola-pola yang sifatnya

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

rasional-praktis dan penggunaan teknologi di dalam pelaksanaannya, ngaben krematorium ini juga memakai nilai-nilai dan simbol-simbol tradisional sebagai pendukung modernisasi. Keterlibatan nilai-nilai tradisional di dalam pembaharuan inilah yang disebut dengan modernisasi baru.

Ngaben krematorium memakai mobil ambulans mengangkut jenazah, memakai kompor gas dan krematorium untuk membakar jenazah, menggunakan jasa perusahaan untuk pelaksanaan dan memberi pelayanan kepada tamu. Ini adalah pola modernisasi.

Tetapi dalam pelaksanaan upacara, untuk melakukan hubungan dengan hal-hal yang sifatnya religius, pada *ngaben krematorium* menggunakan nilai dan simbol tradisional demi mendorong modernisasi itu. Misalnya dengan memakai konsep *desa, kala, patra*, sebagai legitimasi dalam pelaksanaannya. Demikian juga memakai konsep *ngayat* untuk membentuk dan mencari air suci yang ada di kampung asal. Dengan cara demikian, mereka cukup mencari air suci dari tempat kremasi tanpa harus datang ke kampung halaman, seperti yang dilakukan *ngaben konvensional*.

Pelaksanaan *ngaben krematorium* mendapat dukungan dari mereka-mereka yang mempunyai pendidikan yang lebih baik atau mempunyai pergaulan yang lebih luas.

Ngaben krematorium yang dilaksanakan di Bali memberikan implikasi teoritis yang penting dan mendasar bagi teori perubahan sosial, terutama pada aspek konflik sosial yang menjadi mekanisme pendorong munculnya fenomena ini. Pada fenomena *ngaben krematorium* yang dilaksanakan oleh masyarakat Hindu di Bali, konflik yang bersumber pada kekakuan *desa pakraman* (desa adat) tersebut berdimensi lebih banyak. Konflik di sini tidak hanya berdimensi konflik fungsional tetapi juga berdimensi struktural, sekaligus juga konflik yang disebabkan oleh sumber daya. *Desa pakraman* sebagai sebuah sumber pendorong konflik, mempunyai komposisi struktural, terutama karena keanggotaannya yang massif. Konflik struktural muncul apabila sebagian besar anggota masyarakat menyetujui pelarangan penguburan jenazah di kuburan adat. Ini merupakan konflik struktur karena sebagian besar anggota yang menyetujui dan menekan kepada mereka yang beranggotakan lebih kecil. Akan tetapi,

konflik tersebut dalam konteks adat justru bersifat fungsional untuk mempertahankan nilai-nilai tradisional yang dilindungi. Misalnya ketentuan *awig-awig* atau melindungi kesucian kepercayaan agama. Ketika mayoritas anggota menyetujui sebuah keputusan, ketua adat yang mempunyai otoritas langsung mengesahkannya. Konflik disini berdimensi otoritas karena telah disetujui oleh ketua adat. Kekuatan keputusan yang dikeluarkan oleh adat itu terjadi karena adat atau desa pakraman mempunyai sumber daya yang banyak, mulai dari sumber daya moral, formal, ekonomi, sosial sampai politik. Inilah yang membuat keputusan dari desa *pakraman* sering kuat dan kaku.

Dengan demikian, konflik dalam konteks ini berdimensi komplisit yang menjadi pendorong munculnya *ngaben* krematorium yang diselenggarakan oleh masyarakat Hindu di Bali. Pendekatan konflik Lewis Coser yang menekankan bahwa konflik itu diakibatkan oleh struktur masyarakat, pada penelitian ini bisa digabungkan dengan Charles F. Andrain dan Bierstedt yang menekankan pada aspek sumber daya sebagai sumber konflik

Dari sudut mekanisme perubahan, kebanyakan teori-teori perubahan sosial memperlihatkan perubahan alami seperti penduduk, perubahan yang bersifat alam seperti banjir, gempa dan sejenisnya sebagai pendorong perubahan sosial. Akan tetapi dalam fenomena munculnya *ngaben* krematorium yang diselenggarakan oleh masyarakat Hindu di Bali, rasionalitas justru bisa menjadi pendorong kuat untuk munculnya perubahan sosial tersebut. Orang berpengaruh, cerdas dan kritis adalah pembawa dari dimensi rasionalitas ini. Melalui penafsiran dan pembelajarannya terhadap berbagai fenomena sosial yang muncul dari *ngaben* konvensional yang dipraktikkan sebelumnya di Bali, serta berbagai diskusi yang dilakukan, mereka mendorong perubahan sosial yang bertumpu pada modernisasi peralatan dan penyederhanaan upacara, tanpa menghilangkan makna *ngaben* sendiri. Mereka mengangkat semboyan kearifan lokal untuk melakukan terobosan ini, seperti misalnya terbatasnya waktu (kala), tempat (desa), dan patra (keadaan).

Pemahaman tentang waktu, tempat, dan keadaan ini memperkuat teori modernisasi baru yang lebih cocok diterapkan di negara-negara berkembang. Edward Tiryakian mengungkapkan bahwa teori

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

modernisasi klasik mempunyai kelemahan-kelemahan jika diterapkan di negara-negara berkembang, terutama karena akan mampu menghilangkan tradisi yang telah ada di negara tersebut. *Ngaben* krematorium justru memperlihatkan modernisasi yang bertolak dari pandangan tradisional, yaitu memanfaatkan kearifan lokal yang disebut dengan *desa, kala, patra*. Mereka tetap melaksanakan tradisi Hindu di Bali, yaitu *ngaben* tetapi segala kekurangan yang terjadi akibat pelaksanaan upacara di luar kampung halaman, mereka akan menyasiasi melalui kearifan tersebut untuk mengatasinya. Misalnya, mencari air suci tidak harus dengan mencari ke sumbernya tetapi dilakukan lewat *mantra* dari pendeta yang memimpin upacara.

Rasionalisasi menjadi pendorong perubahan sosial yang memunculkan fenomena *ngaben* krematorium di Bali. Pada masyarakat Hindu Bali, munculnya proses perubahan akumulatif yang terjadi pada *ngaben* konvensional, juga menjadi pendorong munculnya *ngaben* ini. Misalnya keterikatan aktor korporat seperti munculnya industri banten yang justru berpusat di *griya*, telah ada pada *ngaben-ngaben* konvensional sebelumnya. Ini mendorong orang untuk berpikir bahwa *ngaben* krematorium juga tidak mempunyai perbedaan dengan pelaksanaan *ngaben* konvensional. Pemanfaatan aktor korporat tidak hanya dilakukan oleh mereka-mereka yang melaksanakan upacara *ngaben* di krematorium. *Ngaben* konvensional juga memakai aktor korporat seperti misalnya membeli sebagian besar peralatan upacara *pengabenan*, termasuk juga untuk mengusung jenazah menuju kuburan. *Ngaben* krematorium bergerak lebih maju dari hal itu dengan tidak memakai kuburan tradisional yang dimiliki kampung serta menggunakan pendeta secara bebas.

Beragamnya faktor yang menyebabkan perubahan sosial tersebut, memperkuat pendapat yang dikemukakan oleh Piotr Sztompka yang menyatakan bahwa tidak mungkin bisa menjelaskan perubahan sosial dengan satu teori dan satu faktor saja. Ada banyak teori yang diperlukan untuk menjelaskan terjadinya perubahan sosial.

Dari aspek fungsional *desa pakraman*, *ngaben* krematorium melakukan langkah terobosan dengan menghilangkan atau meminimalkan hal tersebut. Pelaksanaan *ngaben* krematorium tidak menggunakan *desa adat* atau *banjar* sebagai pelaksanaannya. Aktor

pelaksanaan telah digantikan oleh korporat, yaitu perusahaan jasa kematian. Inilah perubahan morfogenesis yang ada pada fungsi adat, dimana transformasi fungsi tersebut dialihkan menuju perusahaan jasa kematian.

Tulisan ini memberikan saran dan rekomendasi kepada Parisada Hindu Dharma Indonesia Bali untuk lebih memberikan pemahaman tentang hakekat dan makna dari *ngaben* krematorium tersebut kepada masyarakat dan lembaga-lembaga sosial dan keagamaan. Tidak ada perbedaan makna antara *ngaben* konvensional dengan *ngaben* krematorium. Keduanya mempunyai tujuan untuk mengembalikan jasad manusia menuju alam semesta (*Panca Maha Butha*). Pemberian pemahaman ini sangat penting untuk mengurangi dan menghilangkan kecurigaan dari masyarakat tentang pelaksanaan *ngaben* krematorium tersebut. Sampai sekarang, masih banyak anggota masyarakat yang masih curiga dan masih belum memahami makna pelaksanaan *ngaben* krematorium.

Disamping Parisada Hindu Dharma Indonesia, yang perlu juga menanggapi perkembangan *ngaben* krematorium ini adalah *desa pakraman* dan *banjar pakraman* baik di tingkat majelis alit di kecamatan, majelis madya di tingkat kabupaten maupun pada tingkat utama di provinsi. Kecenderungan masyarakat untuk melaksanakan *ngaben* krematorium semakin hari semakin banyak. Karena makna *ngaben* ini tidak berbeda, maka demi menghindari kesalahtafsiran yang muncul, majelis *desa pakraman* perlu menyikapi perkembangan ini dengan pendekatan formal. Memberikan saran kepada setiap *desa pakraman* di Bali untuk memasukkan *ngaben* krematorium sebagai bagian dari adat dan budaya Bali perlu dilakukan. Dengan cara demikian, maka tugas dan wewenang *desa pakraman* di dalam pelaksanaan *ngaben* krematorium bisa ditentukan dengan jelas pada *awig-awig* atau *perarem*. Hal ini akan mampu menghilangkan konflik dan kecurigaan masyarakat terhadap pelaksanaan *ngaben* krematorium.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Agung Gde Agung, 1987, *Bali Abad Kesembilan Belas*, Jakarta, Gunung Agung
- Andrain, Charles, F., 1992, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Basset, Caterine, 1990, *Bali Abianbase*, Jakarta, Total
- Berger, Peter L., Hartono (Terj.), 1991, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, 1994, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES.
- Bellah, Robert. M., 1983, "Cultural Identity and Asian Modernization", dalam *Identity and Asian Modernization in Asian Countries*, Institute for Japanese Culture and Classics, kokugakuin University.
- Couteau, Jean, et al, 2005, *Bali 2Day Modernity*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia
- Covarrubias, Miguel 1973, *Island of Bali*, Hongkong: Periplus.
- Eiseman Jr., Fred B, 1988, *Skala Niskala*, Hongkong, Periplus Editions
- Geertz, Clifford, 2000, *Negara Teater*, Yogyakarta: Bentang.
- Geriya, I Wayan, 2008, *Transformasi Kebudayaan bali: Memasuki Abad XXI*, Surabaya: Paramita

- Haverkamp, Hans, Smelser, Neil J., (Ed.), 1993, *Social Change and Modernity*, California, The Regents of The University of California.
- Kaler, I Gusti Ketut, 1993, *Ngaben: Mengapa Mayat Dibakar?*, Denpasar: Yayasan Dharma Naradha
- Lauer, Robert H., Alimandan (terj.), 2001, *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Mabbett, Hugh, 2001, *People in Paradise: The Balinese*, Singapura, Paper Publications.
- Maswinara, I Wayan, 1996, *Konsep Panca Sraddha*, Surabaya: Paramita
- Pasek Swastika, I Ketut, 2005, *Suputra: Bhakti Kepada Leluhur*, Denpasar, Kayumas Agung.
- Paloma, Margaret M., 2004, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Pichard, Michel, 2006, *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia.
- Ramseyer, Urs, 1977, *The Art And Culture of Bali*, Oxford University Press.
- Ritzer, George, Goodman, Douglas, J., 2007, *Teori Sosiologi Modern* (terj.), Jakarta: Kencana Prenada Media Grup. Pent. Sigit Jatmiko)
- Singgih Wikarman, I Nyoman, 1999, *Ngaben Sederhana*, Surabaya; Paramitra.
- _____, 2002, *Ngaben: Upacara dari Tingkat Sederhana Sampai Utama*, Surabaya, Paramita.
- Soekanto, Soerjono, 2003, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Soeka Gde, 1989, *Tri Rnam*, Denpasar: Kayu Mas
- Suastawa Darmayuda, I Made, 2001, *Kesatuan Hukum Adat di Propinsi Bali*, Denpasar, Upada Sastra
- Suwarsono, So, Alvin Y., 1991, *Perubahan Sosial dan Pembangunan di Indonesia: Teori-Teori Modernisasi, Dependensi dan Sistem Dunia*, Jakarta, LP3ES.

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Sztompka, Piotr, 1993, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media Group.

Titib, I Made, 2000, *Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*, Surabaya, Paramita.

Tohjaya, I Nyoman Gde Bendesa K. 1991, *Riwayat Mpu Kuturan*, Denpasar: Ria.

Warren Carrol, 1993, *Adat and Dinas: Balinese Communities in The Indonesian State*, Oxford University Press.

Wiana, 1998, *Berbakti Pada leluhur Upacara Pitra Yadnya dan Upacara Nuntun Dewa Hyang*, Surabaya, Paramita.

Makalah dan Tulisan Artikel

Abdullah, Irwan, 2008, “Teori dan Metodologi Studi Agama: Menuju Penelitian

Agama yang Kontekstual”, dalam *Pustaka: Jurnal Ilmu-Ilmu Budaya*, Volume VIII, Nomor 1, Th. 2008, Denpasar: Guna Widya, Fakultas Sastra Unud v

Mantik, Agus, S., 2008, “Nyandran di Majapahit dan Ngaben di Bali”, dalam *Raditya*, edisi 126, Januari 2008 v

Relin D.E., 2008, “Filosofis Upacara Nyewu di Banyuwangi”, dalam *Raditya*, 126, Januari 2008 v

Sumarta, Ketut, Sucipta, Wayan, 2005, “Bersitegang Meraih Setra,”, dalam *Sarad*, 68. V

Tari Puspa, Ida Ayu, 2008, “Krematorium Jaman Modern”, dalam *Raditya*, 126, Januari 2008

Triguna, Yudha I B G, “Perubahan Karakter dan Penurunan ‘Social Kapital’ Masyarakat Bali, *Orasi Ilmiah*, Denpasar, 4 Oktober 2004)

Widana, I Gusti ketut, 2007, *Lima Cara Beryadnya*, Denpasar: Bali Post v

Media Massa Cetak

Balipost, 12 September 2009

_____, 14 September 2009

_____, 8 Oktober 2009

Media Spiritual, Juni 2009: 19

Raditya, Edisi 126, Januari 2008

Sarad, No. 68 Tahun 2005

Wawancara

Dr. IGP Sudiana, Ketua Parisadha Hindu Dharma Indonesia Bali.

Dr. I Nyoman Budiana, cendekiawan.

Gde Duarta (bukan nama sebenarnya), tokoh adat dari Penebel

Jean Couteau, doktor asal Prancis yang 20 tahun telah tinggal dan mengamati hubungan sosial di Bali

Prof. Dr. I.B.G. Yudha Triguna, Rektor Universitas Hindu Indonesia dan Dirjen Bimas Hindu-Budha.

Prof. Dr. I Made Titib, Rektor Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri Bali.

Prof. dr. Ngurah Nala, dosen Unhi dan Fakultas Kedokteran Unud.

Prof. Dr. I Wayan Wita, sesepuh keluarga Pasek.

Pedanda Gde Telabah dari Desa Sanur. Nabe (guru) dari pendeta-pendeta Bali-Lombok.

Ibu Yuli, petugas kantor krematorium Kerta Semadi.

I Ketut Puarsa, petani dari warga Penyalin.

I Gusti Putu S., dari Banjar Jelae

NGABEN DI KREMATORIUM

(Fenomena Perubahan Sosial di Bali)

Ida Bagus Wiyana, Brahmana dari Desa Sanur.

Ni Nyoman Darti, pedagang dari *Banjar* Penyalin.

I Nyoman Sukarno, sopir angkot, warga Penyalin, berasal dari *Banjar* Pangkung Karung.

Bapak Adi (bukan nama sebenarnya) perangkat teras adat di Kecamatan Penebel.

I N perangkat banjar di Kecamatan Penebel.

I Nengah Merta, pembakar jenazah di Krematorium Santhayana

Ida Bagus Palgunadi, cendekiawan

Made Suarna (bukan nama sebenarnya) dari Tegal Baler Griya, Denpasar.

Pendeta Rai dari Griya Kapal

Pendeta Riang Gede

Pendeta Ida Pedanda Gde Anom Jalakarana Manuaba di Surabaya

Pendeta Ida Ratu Bhagawan Agni Lokahita Aditi di Denpasar

I Nengah Merta, keluarga almarhum Ni Ketut Nuriasih, di Sanur.

Bapak R.B, di Kabupaten Badung.

Keluarga Almarhum Ni Made Ganti.

Made S. keluarga almarhum L., di Kecamatan Kediri, Tabanan.

Bapak G.A., di Sanglah, Denpasar.

I Gde Dian Wijaya, keluarga almarhum Nyoman Retha di Padang Udayana, Denpasar.

I Made Widana, keluarga almarhum Putu Riawan di Denpasar.

Bapak Luwus di Pejeng, mengkremasi anggota keluarga di Mumbul.

Ibu Suci, keluarga (istri) almarhum Putu Riawan

N. di Kecamatan Marga, Tabanan..

Made L, mengkremsi sang suami, di kota, Tabanan.

I Wayan Sariana, mengkremsi sang Ibu, di Denpasar.

Ibu Made Sari (bukan nama sebenarnya) mengkremsi suami, di Pejeng..

Ni Ketut Manuarti, mengkremsi sang suami, dari Mandung, Tabanan.

S., mengkremsi ayah, asal dari Kecamatan Kerambitan, Tabanan.

D. Ketua Banjar di Kecamatan Kediri

Bapak Made Budarman, di Badung

Bapak P. di Sanglah, Denpasar

INDEX

Adat, 2,3,4,7,8,11, 15,16, 117
Awig-awig, 3, 5,11,12,17,18,19,45, 46, 53,94,96,97, 98,201
Bade, 65, 75,90, 91,160
Banjar, 3,4,5,7,8,13, 14,15,17,18,43
Banten, 13, 50, 107,116
Bendesa, 24
Bhatara, 96
Dadia,80, 91,96
Dresta, 3
Griya, 111, 112
Itik-itik, 74
Kala, 97,122,200
Kapakisan, 25
Kasepekang, 156
Kasta, 23, 24,25,52,91
Kelihan, 98
Khayangan Tiga, 6,7, 9,44, 73,45,46
Krama, 120
Krematorium,93,106,110, 115,119,120,121
Mantra Pralina, 71,121, 122
Manyi, 16
Mamukur, 108
Nagabanda 62,92
Narpana Saji, 121
Ngaben, 22, 53,60,61, 62,64,68, 78, 79, 90, 163, 171
Ngayat, 188, 198

Ngerit, 171
Nglungah, 78
Nyandran, 62,64
Nyewu, 69
Pakraman, 102,103,105,182,193,194,
Palebon, 61
Panembak, 74
Panca Maha Bhuta 71,72,75,114, 127,163
Pasupati, 96
Pasek, 24, 92
Patra, 97,122, 200
Perarem, 93
Pitra Yadnya: 55, 56,57,58,61,64,65,66
Purohita, 173
Rangda, 26, 27
Sagilik-saguluk, 105
Salunglung sebayantaka, 105
Sanggah Gde, 91
Sekehe, 4,46
Sima, 3
Sisya, 88,115
Sradda, 63, 64
Suka-duka 152
Suryak siu, 193
Tirtha, 71,73,74,119
Yadnya, 153,156, 186
Wadah, 79,112,126, 172, 173,183

RIWAYAT PENULIS

Penulis saat ini bekerja sebagai dosen sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Universitas Udayana. Sebelumnya penulis mengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Prodi Hubungan Internasional di Universitas Airlangga, Surabaya sejak tahun 1990 sampai 1994. Tahun 1994 pindah ke Fakultas Hukum Universitas Udayana dan mengajar sampai tahun 2010, sebelum kemudian mengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Udayana setelah berdirinya fakultas ini. Sejak tahun 2007 bersama Prof. Dr. dr. I Made Bakta, Sp.PD. (KHOM) sebagai pembimbing-pendiri, dan Prof. Dr. I Wayan Suandi, SH, ikut mendirikan FISIP Universitas Udayana. Tahun 2016 sedang menjabat sebagai dekan di fakultas ini.

Lahir tahun 1964 di Banjar Penyalin, Desa Samsam, Kecamatan Kerambitan, Tabanan, Bali. Menyelesaikan pendidikan di SD No. 1 Penyalin, SMP Negeri 1 Tabanan, SMA Negeri 1 Tabanan. Pendidikan S1 ditempuh di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga, Prodi Hubungan Internasional (1990), S2 di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga, Prodi Ilmu-ilmu Sosial (2004) dan S3 di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga, Prodi Ilmu-Ilmu Sosial (2010).

Menikah dengan I Gusti Agung Mas Rwa Jayantiari, SH, M.Kn, mempunyai dua anak, masing-masing I Gusti Ayu Agung Putri Indria Saraswati dan I Gusti Bagus Rama Raditya Mahardika. Disamping menulis buku, penulis juga aktif melakukan penelitian sosial, survey, dan pengamatan sosial, serta telah menulis ribuan artikel di koran sejak tahun 1987.
