



Seri Penerbitan

Forum Arkeologi

ISSN 0854 - 3232

- Purusa Mahaviranata
Celak Kontong Lugeng Luwih . . . 1
- I Made Jaya
Bangunan suci keagamaan pada masa Bali Kuna . . . 9
- Ayu Kusumawati
Konsepsi dalam penguburan penganut Marapu di Sumba . . . 18
- I Made Sutaba
Peninggalan-peninggalan arkeologi dan spiritualitas masyarakat Bali . . . 26
- I Wayan Badra
Sebuah catatan tentang arca Durga Mahishasuramardini di Kutri, Gianyar . . . 32
- I Dewa KOMPIANG Gede
Arca bercorak megalitik merajan Pasek Mengwi Badung . . . 38
- I Made Geria
Ritus memendak Taulan, salah satu aspek budaya kesatuan wilayah Tamblingan Kuno . . . 45
- A. A. Gde Bagus
Makna hiasan ular pada arca Çiwa Bhairawa di Pura Kebo Edan, Pejeng . . . 54
- I Nyoman Sunarya
Kelompok Pande dalam beberapa prasasti Bali . . . 64
- I Wayan Suantika
Çri Maharaja Haji Jayapangus, raja yang cakap dan bijak . . . 71
- I Gusti Made Suarbhawa
Migrasi pada masyarakat Bali Kuna . . . 78

Nomor I/1992 - 1993

Maret 1993

CELAK KONTONG LUGENG LUWIH

Oleh :

Purusa Mahaviranata

I. Pendahuluan

Berjuta tahun lamanya manusia mengembara mempertahankan hidup, untuk menghindari kepunahannya di dunia ini. Manusia berkembang bertambah banyak, sehingga sangat menyulitkan gerakan berpindah-pindah. Muncullah kemauan untuk membudidayakan tanaman-tanaman terutama yang langsung mendukung kelangsungan hidup mereka.

Dalam hidup menetap dan mulai berhasilnya mereka membudidayakan tumbuhan-tumbuhan dan hewan akan mempengaruhi pula tata cara mereka hidup dalam kelompok pemukiman. Pada masa inilah muncul pikiran-pikiran untuk mengucapkan syukur kepada yang memberikan kehidupan, sebagai contoh matahari dipuja karena secara langsung memberikan sinar kehidupan pada tumbuhan-tumbuhan. Gejala lain yang menyangkut kehidupan manusia, adalah pemujaan terhadap roh suci leluhur yang dianggap memberikan berkah dalam kelangsungan kehidupan manusia. Dari hal-hal tersebut di atas muncullah upacara-upacara kesuburan dan upacara-upacara pemujaan roh nenek moyang pada tempat-tempat yang mereka buat sesuai dengan kemajuan alam pikirannya saat itu. Hal ini tidak terlepas dari unsur lain yang mempengaruhi pula kehidupan manusia seperti alam lingkungannya, yang ikut menentukan corak kebudayaan yang kemudian dilahirkannya. Suatu contoh munculnya pemukiman nelayan, akan melahirkan budaya laut dan banyak lagi hal-hal lain seperti kehi-

dupan di pegunungan tentu menghasilkan budaya lingkungan di pegunungan, penyembahan terhadap batu-batu besar dan kecil yang sengaja disusun untuk sarana pemujaan.

Penelitian terhadap sebaran budaya seperti ini sudah lama dirintis, yang memunculkan persoalan seperti pengertian megalitik itu sendiri, karena kepercayaan ini tidak saja menyangkut kepada benda-benda yang berbentuk besar, namun kadang-kadang benda kecilpun mempunyai nilai kepercayaan yang sama. Hasil-hasil penelitian yang pernah dilakukan terhadap tradisi megalitik, menunjukkan persebaran yang cukup luas seperti di Flores, Nias, Toraja, daerah Indonesia Timur dan sebagainya (Heine Geldern, 1945). Pendapat dan pandangan ini diperkuat oleh van Heekeren, bahwa menyebutkan di beberapa daerah di Indonesia tradisi megalitik masih berlangsung sampai saat sekarang ini (van Heekeren, 1958). Berdasarkan corak peninggalan megalitik yang ditemukan, maka dapat dikatakan di beberapa daerah muncul tempat-tempat yang disebut pusat-pusat tradisi megalitik, seperti di Pasemah, yang oleh van der Hoop dalam bukunya *Megalithic Remains in South Sumatera* yang telah diklasifikasikan ke dalam beberapa jenis (van der Hoop, 1932). Pada pengamatan awal di daerah Bali menyangkut hal ini, ditemukan beberapa daerah yang mungkin dapat dikategorikan sebagai pusat-pusat megalitik, seperti daerah Kalembang, Sumataya Penebel dan lain-lainnya.

Temuan peninggalan megalitik yang beragam bentuknya tersebar hampir di seluruh Nusantara. Dalam tulisan ini ingin kami ketengahkan salah satu peninggalan megalitik di daerah pegunungan pulau Bali yaitu di Desa Munduk, Kayu Putih dan sekitarnya yang mempunyai keunikan tersendiri dalam bentuk dan fungsinya. Pembicaraan dan pengolahan data pada kesempatan ini kami batasi pada peninggalan-peninggalan yang ada di Bali, tentu tidak dapat dilepaskan dengan munculnya peninggalan-peninggalan megalitik di luar pulau Bali sebagai comparative study. Sebutan "Celak Kontong Lugeng Luwih" adalah suatu sebutan lokal yang dipakai di daerah pegunungan pulau Bali khususnya di daerah Munduk dan Kayu Putih (lihat gb. 1). Kedua daerah ini berada pada suatu pegunungan di tengah-tengah membelah pulau Bali. Pengamatan awal ini kami mencoba untuk mengadakan pengamatan arkeologis dan ternyata benda-benda tersebut tidak terlepas dari peninggalan arkeologis yang bertujuan untuk memohon kesuburan. Kedua benda tersebut di atas berada pada salah satu Pelinggih di Pura masing-masing desa tersebut. Usaha pengamatan lebih dalam terhadap benda-benda ini tentu diperlukan waktu dan kesempatan yang lebih luas sehingga memunculkan data-data yang kemudian dapat dikembangkan dalam memperkaya kasanah budaya bangsa.

II. Celak Kontong Lugeng Luwih

Perkembangan kebudayaan megalitik mencakup hampir seluruh Nusantara ini. Berbagai corak ragam peninggalan megalitik yang kita warisi sampai sekarang, khususnya di pulau Bali, amat berpengaruh

dan kemudian mewarnai kehidupan agama Hindu di Bali. Sisa-sisa kebudayaan megalitik dijumpai dalam berbagai bentuk monumen, maupun situs-situs upacara yang pada hakekatnya berpangkal pada suatu konsep kepercayaan kepada pemujaan roh nenek moyang yang pada umumnya bertempat tinggal di puncak gunung (Soejono, 1975). Bangunan yang beraneka ragam tersebut, kadang-kadang sebuah pura dihubungkan dengan bentuk-bentuk megalitik seperti dengan teras berundak (Sutaba, 1981).

Sebutan lokal peninggalan megalitik yang kami sebutkan di atas berada pada Pura Dalem Tamblingan berbentuk batu monolit dengan lubang disertai satu batu berbentuk selinder tertancap pada lubang tersebut. Kepercayaan masyarakat terhadap bangunan ini adalah untuk meminta hujan apabila sudah waktu musim penghujan belum juga turun hujan. Fungsi lain, ialah kalau ada hama yang menyerang hampir seluruh desa, maka dihaturkan puja dan pujiannya untuk meminta air suci, kemudian dipercikkan kepada tanaman yang terserang hama. Hal-hal seperti ini sangat dipercayai oleh umat penyungsu pura tersebut. Masih banyak bentuk-bentuk lain yang diperuntukkan untuk menjaga kesuburan tanaman seperti yang dikenal di desa Batungsel, Pupuan, Kabupaten Tingkat II Tabanan diwujudkan dalam bentuk arca sederhana yang disebut arca "Dadong Taulan" dipuja untuk menjaga keamanan tegalan dari gangguan hama perusakan babi hutan dan binatang perusak lainnya (Purusa, 1984). Bangunan megalitik yang sederhana di tepi Danau Tamblingan ini memberikan corak kesederhanaan cara berpikir mereka, se-

hingga dalam memberikan namapun muncul kesederhanaan tersebut. Nama "Celak Kontong Lugeng Luwih", tersebut kalau sementara boleh diartikan secara sederhana pula tidak lain adalah sebutan "Celak" sama dengan simbol kemaluan laki-laki, sedangkan pada lubang yang disebut "Lugeng Luwih" adalah simbol perempuan. Hal ini pula tampak pada masa klasik sebagai pertemuan Lingga Yoni atau pertemuan Purusa Pradana yang melambangkan kesuburan. Dalam kepercayaan agama Hindu di Bali hal ini sangat diyakini, sehingga kadangkala memunculkan berbagai simbol-simbol dalam kepercayaan agama (Ginarsa, 1979). Untuk suatu keberhasilan panen padi di Bali dikenal dengan simbol seikat padi dengan sebutan Dewi Sri. Di Pulau Jawa mitos asal mula padi ataupun tanaman-tanaman yang sangat penting bagi kehidupan sehari-hari dikenal dengan cerita Dewi Sri atau Nyi Pohaci-Sang Hyang Sri (Sunda) (Hariani Santiko, 1977). Pemujaan terhadap hal-hal yang menyangkut kesuburan dianggap memegang peranan yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat agraris dengan harapan akan lebih berhasilnya panen mereka. Memohon hujan, adalah hal yang dianggap penting berhubungan dengan kesuburan. Dalam tradisi megalitik ini ada dua aspek yang menonjol, yang mempengaruhi kehidupan manusia yaitu physical life dan spiritual life. Aspek pertama mencakup pertanian dan komoditas, sedangkan aspek kedua menimbulkan upacara keagamaan dan bangunan megalitik, seperti dolmen dan sebagainya (Haris Sukendar, 1988). Kemantapan dalam hidup manusia sangat besar kemungkinan munculnya kepercayaan-kepercayaan tersebut di atas, sehingga muncul ide-ide untuk memilih pemimpin

upacara pada satu kelangsungan upacara untuk mencapai tujuan spiritual.

Satu deretan pegunungan di daerah Munduk di desa Kayu Putih pada Pura Desa Bale Agung disebutkan satu pelinggih "Dewa Gede Celak Kontong" (lihat foto 1). Peninggalan ini berbentuk batu silinder yang di ujungnya digambarkan bentuk kemaluan laki-laki secara naturalis kemudian dimasukkan ke dalam batu berlubang berbentuk lesung. Pelinggih ini mempunyai pemimpin upacara (Pemangku) khusus yang disebut "kabayan", sehingga untuk pura ini terdapat dua pemangku dengan tugasnya masing-masing. Pelinggih dan simbol batu yang dipuja di tempat ini disebut "Dewa Gede Celak Kontong" (lihat foto 2), yang mengingatkan kita kepada pelinggih yang ada di pura Dalem Tamblingan yang mempunyai penamaan, bentuk dan fungsi yang hampir sama pula. Pelinggih ini sangat penting artinya dalam alam kepercayaan masyarakat sehingga pada waktu upacara "ngusaba" dan upacara "nangluk merana" dan diadakan upacara dihadapan pelinggih ini dan sebelumnya diadakan "mendak tirta" ke Pura Munduk Luhur yang dianggap oleh masyarakat sebagai tempat memberikan kesuburan; ke Pura Agung sebagai penguasa daerah dan ke Pura Lawan Agung. Ketiga tirta ini dilinggihkan di tempat pelinggih "Dewa Gede Celak Kontong", barulah masyarakat mengadakan upacara tersebut di atas. Semua masyarakat penyungsuannya meminta air suci tersebut untuk dipercikkan kepada tegalan garapannya dengan harapan akan memperoleh kesuburan dan terhindar dari hama penyakit. Air tirta ini disebut "Tirta Beboret". Upacara ini dilaksanakan pada waktu purnama Sasih Kenem, sedang-

kan nangklik merana yang disebut upacara "memega" dilakukan pada hari tilem. Kemudian kalau tanaman tersebut sudah berhasil, mereka menghaturkan sesajen yang disebut "ngaturang Sarin Tahun" ke Pura Dalem Tamblingan dan Pura Endek Tamblingan. Hal ini pula memberikan gambaran betapa erat hubungan antara Pura Tamblingan dengan Pura Desa di desa Kayu Putih yang menyimpan "Dewa Gede Celak Kontong". Desa Kayu Putih masih banyak menyimpan misteri kehidupan lama yang sebenarnya tiada lain adalah warisan tradisi nenek moyang yang ditinggalkan kepada kita dan kita sebagai pewaris wajib dan harus dapat melestarikan warisan budaya yang tak ternilai harganya.

III. Kesimpulan

Manusia hidup mengembara berpindah-pindah dalam mempertahankan hidupnya tentu soal makan merupakan hal yang utama. Alam pada mulanya menyediakan bahan makanan, tetapi karena kelompok makin bertambah besar, maka persediaan makanan makin menipis. Manusia diciptakan makhluk yang mempunyai akal yang berkembang, sehingga ia berusaha untuk menciptakan kemudahan-kemudahan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Mereka tidak lagi mengembara dan mengumpulkan persediaan makanannya, namun pada suatu saat manusia mulai membudidayakan kebutuhan hidupnya. Hidup menetap memunculkan sistem pertanian dari tingkat yang sederhana sampai ke sistem subak yang kita kenal sekarang. Sejalan dengan perkembangan pertanian pada waktu itu dan dibarengi dengan keberhasilan, maka mulailah muncul ide-ide untuk mengucapkan terima kasihnya dan syukurnya terutama

kepada hal-hal yang memberikan kehidupan dalam rangka mempertahankan hidup di dunia ini.

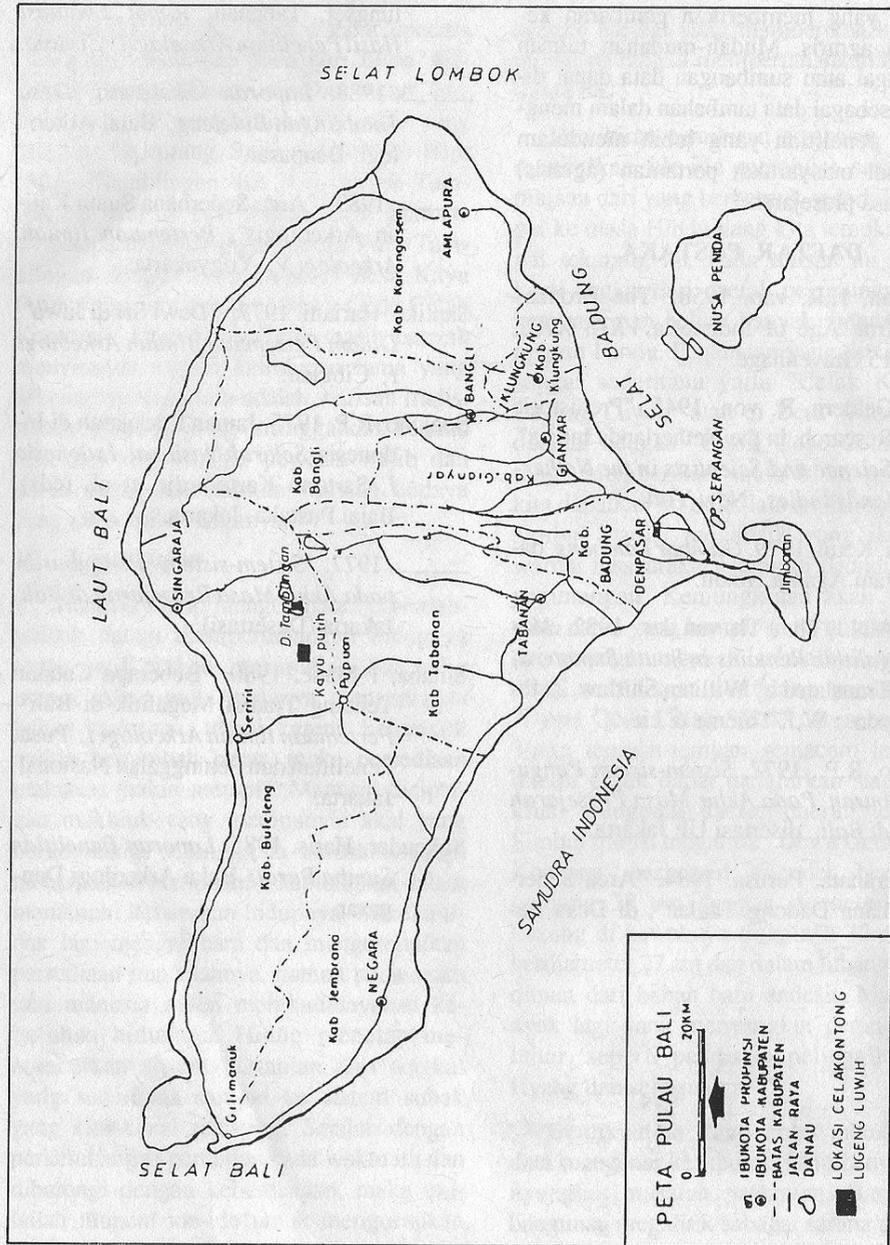
Pemikiran-pemikiran semacam ini memunculkan ide-ide membuat sarana pemujaan dari yang berbentuk sederhana sampai ke masa Hindu yang kita temukan sampai sekarang ini. Pada tulisan ini sengaja kami angkat dari daerah pegunungan yang kemungkinan belum banyak mendapat pengaruh Hindu. Penamaan yang ditampilkan sangat sederhana yaitu "Celak Kontong Lugeng Luwih" atau di Desa Kayu Putih dikenal dengan "Dewa Gede Celak Kontong" memberikan suatu bukti apa yang kita dapatkan ini tidak lain adalah salah satu simbol tradisi megalitik yang ikut mewarnai masyarakat Hindu di daerah-daerah pegunungan. Kemungkinan akan muncul pada nama yang hampir sama untuk daerah-daerah pegunungan di sekitarnya, mungkin pada suatu saat ada yang menamakan "Dewa Gede Celak Sakti" dan sebagainya. Tentu temuan-temuan semacam ini perlu diteliti untuk dapat melahirkan satu konklusi mengenai daerah-daerah tersebut. Simbol tradisi megalitik "Dewa Gede Celak Kontong" berbentuk silinder, berukuran panjang 32 cm dengan diameter 9 cm. Lesung di bawahnya tingginya 32 cm, dan berdiameter 27 cm dan dalam lubang 18 cm, dibuat dari bahan batu andesit. Masih banyak lagi yang menyangkut pemujaan leluhur, seperti pendirian pelinggih Dewa Hyang dan sebagainya.

Demikianlah kami coba memberikan data mengenai kesuburan yang banyak menyangkut masalah pertanian. Bangunan-bangunan megalitik sebagai sarana pemujaan ritual meminta hujan merupakan hal

penting yang memberikan gambaran kehidupan agraris. Mudah-mudahan tulisan ini sebagai atau sumbangan data dapat dianggap sebagai data tambahan dalam mengadakan penelitian yang lebih mendalam mengenai masyarakat pertanian (agraris) pada masa prasejarah.

DAFTAR PUSTAKA

- Heeckeren, H.R. van. 1958. The Bronze-Iron Age of Indonesia, VKI; XXII, 15 Gravenhage.
- Heine Geldern, R. von, 1945, "Prehistoric Research in the Netherlands Indies", *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, New York.
- Ginarsa, Ketut. 1979. *Gambar Lambang dalam Agama Hindu*.
- Hoop, A.N.J. Th. à Th. van der. 1932. *Megalithic Remains in South Sumatera*, Translated by William Shirlaw, Zutphen : W.J. Thieme & cie.
- Soejono, R.P., 1977, *Sistem-sistem Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah di Bali*, disertasi UI, Jakarta.
- Mahaviranata, Purusa. 1984. "Arca Sederhana Dadong Taulan", di Desa Batungsel, Tabanan, *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi I*, Cisarua.
- _____. 1988. *Laporan Ekskavasi Desa Tamblingan Buleleng*, Balai Arkeologi Denpasar.
- _____. 1989. "Arca Sederhana Suatu Kajian Arkeologis", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V*, Yogyakarta.
- Santiko, Hariani. 1977. "Dewi Sri di Jawa", *Dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*, Cibulan.
- Soejono, R.P. 1975. Jaman Prasejarah di Indonesia, *Sejarah Nasional Indonesia I*, Sartono Kartodirdjo et al. (eds), Balai Pustaka, Jakarta.
- _____. 1977. *Sistem-sistem Penguburan pada Akhir Masa Prasejarah di Bali*, Jakarta (Desertasi).
- Sutaba, I Made. 1980. "Beberapa Catatan Tentang Tradisi Megalitik di Bali", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*, Pusat Penelitian dan Peninggalan Nasional, Jakarta.
- Sukendar, Haris. 1985. *Laporan Penelitian Sumba Barat*, Balai Arkeologi Denpasar.



Gb. 1. Lokasi penelitian.



Foto 1. Pelinggih Dewa Gede Celak Kontong di Pura Desa/Bale Agung Desa Kayu Putih, Kecamatan Banjar Kabupaten Karangasem.

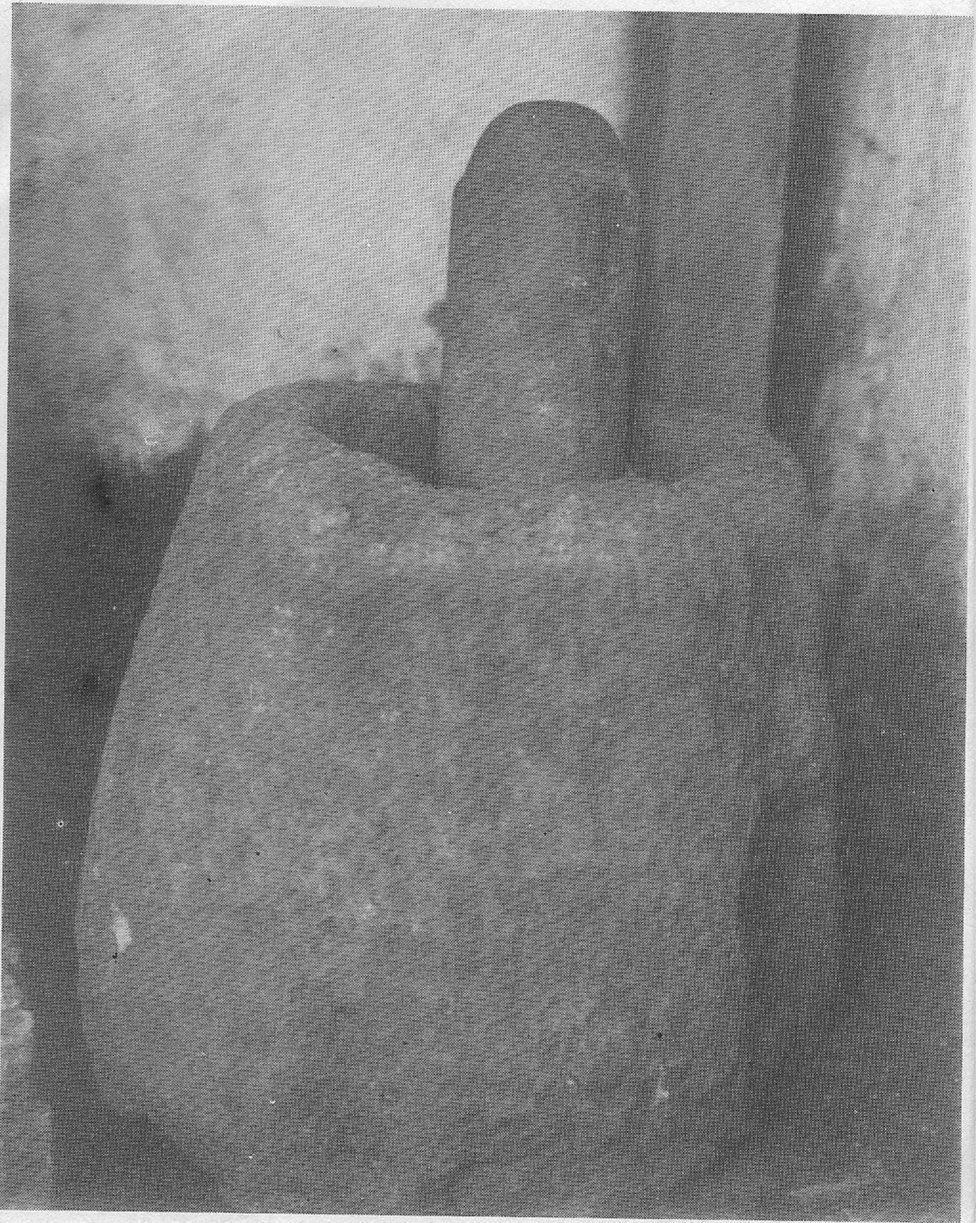


Foto 2. Dewa Gede Celak Kontong.

BANGUNAN SUCI KEAGAMAAN PADA MASA BALI KUNA

Oleh : I Made Jaya

I. Prasasti sebagai salah satu peninggalan purbakala merupakan sumber sejarah yang autentik. Dalam prasasti biasanya tersirat dan tersurat deretan-deretan nama pelaku sejarah, di samping keterangan-keterangan tentang berbagai aspek sosial seperti tentang hukum, sistem pemerintahan sistem kemasyarakatan, sistem perekonomian, sistem perpajakan, sistem keagamaan dan sebagainya. Sistem keagamaan dimaksudkan adalah sarana dan prasarana keagamaan, seperti upakara keagamaan, tata cara upacara, pelaku-pelaku dalam agama, dan masalah-masalah yang menyangkut hukum agama. Dalam hal ini sarana lebih ditekankan kepada tempat aktifitas keagamaan itu dilaksanakan, sedangkan tempat aktifitas keagamaan cenderung diidentifikasi dengan tempat-tempat suci, atau bangunan-bangunan suci keagamaan.

Jika diperhatikan kembali lebih seksama keadaan di Bali, tampaknya bangunan suci yang dapat dilihat sekarang, tidak sedikit merupakan sisa-sisa hasil kebudayaan lampau. Tidak saja bentuk bangunan suci tersebut, tetapi juga benda-benda peninggalan berupa arca-arca yang tersimpan dalam bangunan itu sendiri kebanyakan berasal dari masa tradisi megalitik dan menurut kenyataan masih dipuja sampai sekarang. Hal tersebut di atas sebagai pertanda bahwa masyarakat Bali saat ini tidak mudah melepaskan hasil-hasil budaya dari jaman sebelum Hindu.

Melihat eratnya jalinan antara hasil kebudayaan lama dengan kebudayaan Hindu yang berkembang belakangan, maka melalui kesempatan ini akan dicoba untuk meneliti kembali jenis-jenis bangunan suci keagamaan dalam sejumlah prasasti Bali Kuna, baik yang menggunakan bahasa Bali Kuna maupun yang berbahasa Jawa Kuna.

II. Secara umum telah disadari bahwa ilmu pengetahuan dilatarbelakangi oleh agama, adat istiadat dan kepercayaan. Di lain pihak agamapun ditunjang dan dilandasi oleh ilmu pengetahuan. Kedua unsur ini tumbuh subur dan senantiasa hidup berdampingan. Di dalam ajaran Hindu dikenal 5 pokok kepercayaan yang disebut Panca Sradha, yaitu :

- a) Brahma (percaya adanya Tuhan).
- b) Atman (percaya adanya roh).
- c) Samsara (percaya adanya kelahiran kembali).
- d) Karmaphala (percaya adanya hukum karma).
- e) Moksa (percaya adanya kehidupan yang kekal abadi).

Dengan 5 pokok kepercayaan ini stabilitas keagamaan belum dapat dikatakan sempurna, jika tidak disertai dengan 5 pokok pelaksanaan upacara yang disebut Panca Yadnya (Dewa Yadnya, Rsi Yadnya, Manusa Yadnya, Pitra Yadnya dan Bhuta

Yadnya). Dari sini akan muncul sistem keagamaan yang benar-benar dilandasi oleh ilmu pengetahuan. Sebagaimana diketahui bahwa manusia pada masa lampau sudah melandasi dirinya dengan unsur-unsur Panca Yadnya dan Panca Sradha. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya sarana dan prasarana dalam aktifitas keagamaannya. Sarana dimaksudkan adalah tempat mereka mengkonsentrasikan diri menyatu dengan Tuhan, dan prasarana merupakan alat yang digunakan sebagai persembahan. Secara lebih jelas sistem yang dipakai manusia masa lampau melaksanakan aktifitas keagamaannya sampai saat ini belum diketahui. Memang dalam sejumlah prasasti Bali Kuna banyak disebutkan tempat-tempat atau bangunan-bangunan suci keagamaan, tetapi tidak pernah menyebutkan teknis pelaksanaan upacaranya. Berdasarkan penjelasan-penjelasan dari beberapa prasasti memberikan asumsi bahwa bangunan-bangunan suci yang masih ada sekarang paling tidak berfungsi sebagai tempat manusia masa lampau untuk melakukan aktifitasnya.

Di bawah ini akan diungkap beberapa prasasti yang memuat tentang bangunan-bangunan suci keagamaan, sebagai berikut :

a. Prasasti Sukawana A I (840 Çaka).

Prasasti ini berisi tentang pemberian ijin kepada beberapa bhiksu agar membangun pertapaan dan pesanggrahan di daerah perburuan raja di bukit cinta-mani mmal. Para bhiksu dibebaskan dari segala macam pajak. Prasasti itu berbunyi sebagai berikut :

IIb. 1. "....., ana krāṅgan 2 ampung ya, maranghadan padangayanña yathāña marumah ditu, māś pirak, kangçabha-

jana, tambrabhajāna hulun rbwang, karambo, sampi mulyan mā 3 saka 4 alapan marhantwangna sesan yalapna mahantwangna paneken di hyang api kajadyan atithi anada huma, parlak, padang ma 4 kajadyan tmuan hyang tanda tathāpi tua bilang, paneken ditu di satra pyunyanangku kajadyan pamli, palu, tiker,"

Terjemahannya :

IIb. 1. "....., apabila ada dua orang yang tidak mempunyai anak, maka segala peralatan rumah tangganya yang dimiliki seperti emas, perak, mangkuk dari perunggu dan dari tembaga, budak belian kerbau, sapi seharga 4 masaka, 3 diambil untuk biaya upacara kematiannya dan harus dipersembahkan kepada Hyang Api sebagai atithi. Kalau ada sawah ladang tegalan dan kebun, 4 maka semuanya itu dipersembahkan kepada Hyang Tanda untuk pesanggrahan yang akan dipakai membeli palu, tikar-tikar," (Goris, 1954 : 53-54).

b. Prasasti Sembiran A II (886 Çaka).

Prasasti ini dikeluarkan oleh Sang Ratu Sri Janasadhu Warmadewa berisi pemberian tugas-tugas kepada penduduk di desa Julah, Indrapura, Hiliran, Buwudalem, secara bergantian memperbaiki setiap kerusakan baik menimpa bangunan suci, kuburan, pancuran, tambak, prasada dan jalan raya baik di bagian utara, maupun di bagian selatan.

Prasasti itu berbunyi : "..... kunang yan ada durbalan Sang Hyang Parhyangan, mapandem pancuran pasbwan pra-

sadha, jalan raya, denan lodan, panghurupangnab banwa di julah, di indrapura, buwandalem, hiliran, kabeyanna,"

Terjemahan :

"..... apabila bangunan suci atau kuburan, pancuran, tambak, prasada, jalan raya ada yang rusak, di sebelah utara, maupun yang di selatan, maka semua itu serentak harus diperbaiki secara bergantian oleh penduduk desa Julah, Indrapura, Hiliran, Buwandalem (Goris, 1954 : 77).

c. Prasasti Bebetin A I (818 Çaka).

Prasasti ini berisi pemberian ijin kepada nayaka pradhana dan para bhiksu agar membangun tempat suci seperti Hyang Api, di desa Banuabharu. Kewajiban bagi penduduk untuk memelihara bangunan suci itu kemudian akan dibebaskan dari segala macam pajak. Prasasti itu berbunyi sebagai berikut :

Ib. 2. "..... tua hetu syuruhku nayaka pradhana kumpi ugra mabhiksu widya ruwana bangunan jnganangan hyang api, simayangña, hangga minanga kangin, hangga bukit mang, 3, kandang kalod, hangga tukad batang karuh hangga tasik, kadya tathapi, tuanak mati mataruhin kuta, matarah amin bunin, tani parangsan, tani parburuktanahan, 4, me anak madanga ditu, yathāña taman marumah di kuta tkapan dangana di hyang api kajadyan athiti (Goris, 1954: 54).

Terjemahannya sebagai berikut :

Ib. 2. "..... itulah sebabnya saya menyuruh nyaka pradhana bernama kumpi

ugra dan bhiksu Widya Ruwana, membangun Hyang Api dan Pertapaan, batas-batas sima itu ditetapkan sebagai berikut. 3. batas sebelah timur Minanga, sebelah selatan sampai Manghadang, ke barat sungai Batang, ke utara sampai ke laut. Tetapi warisan penduduk yang mati pada waktu terjadi perampokan di desa itu yaitu perampokan Amin Bunin, tidak dibagi dan tidak diperburuktanahan. 4. akan alat dapur bagi mereka yang sempat tinggal di sana beserta peralatan rumah tangganya yang ada di sana harus semua diserahkan ke pura Hyang Api sebagai persembahan"

d. Prasasti Trunyan A I (833 Çaka).

Prasasti ini berisi ijin membangun suatu bangunan suci kepada desa Trunyan sebagai tempat Bhatara Da Tonta. Di samping itu pembebasan pajak dari raja karena penduduk telah dibebani tugas-tugas memelihara bangunan yang ada. Bhatara Da Tonta dalam prasasti disebut sebagai penerima waris, sedangkan kalau ada sisanya, akan dipersembahkan kepada Hyang Api yang terletak di desa Hasar. Prasasti Trunyan berbunyi sebagai berikut :

IIIa. 1. "....., kunang yan ūparata to banwa di turuñan, sahadan padangayanna, rggap marumah ditu bhi. 2. ksu suddha ganitriña, mas ma 2 pi 4 ana grama ya, ma 2 pi 6 angçayangna, paneken di sanghyang di turuñan, tmwan ku lupati, pratikāya kupang 3 hurupanna, 3 banwa kupang 2 masaka kupang 1 mañuratang me hulu kayu kupang 1 hupanñam hulu kayu luhur kupang 1, kunangangça banwa di hasar, di guras di pungsu 4, di panumbahan, bhiksu suddha

ganitrinā maçaka 2 pi 4 ana grama ya masaka 2 kupang 2 paneken di hyang api di ha. 5. sar ana krāngan mawalu ya suhunan tanggungan ulih umatur dr̥bya-ñā” (Callenfels, 1926 : 21; Goris, 1954 : 57).

Terjemahannya :

IIIa. 1. "....., apabila terdapat kematian di desa Trunyan, terutama seorang bhiksu laki-laki yang tidak mempunyai istri, maka sebagian dari miliknya seharga 2 masaka 4 piling emas diambil untuk biaya upacara kematiannya. 4. Panambahan bagi seorang bhiksu yang belum kawin meninggal diambil 2 masaka dan 4 piling sedangkan bagi seorang bhiksu yang telah kawin diambil 2 masaka dan 2 kupang, dan harus dipersembahkan kepada bangunan suci di Trunyan, dan sisanya dipersembahkan kepada bangunan suci Hyang Api di Hasar (Goris, 1954 : 123 - 124).

e. Prasasti Pura Kehen A.

Prasasti berjumlah 1 lempeng, memuat tentang pemberian ijin kepada para bhiksu dan penduduk di Simpat Bunut, di bawah mantri hutan, agar membangun pertapaan di pura Hyang Karimama. Karena itu penduduk dibebaskan dari segala macam pajak. Batas-batas kerajaan ditentukan oleh raja yang berkuasa. Dalam prasasti ini disebutkan 3 bangunan suci, yaitu Hyang Karimama, Hyang Api, Hyang Tanda, dan ketiganya mempunyai fungsi yang berbeda-beda. Hyang Api ada kaitannya dengan harta benda, sedangkan Hyang Tanda adalah aturan untuk orang yang masuk

ke dalam bangunan suci (Goris, 1954 : 184).

Tiga bangunan suci disebutkan dalam prasasti ini antara lain ialah Hyang Api, Hyang Karimama, dan Hyang Tanda mempunyai hubungan yang sangat erat, sebagaimana yang dapat dilihat sekarang adanya Kahyangan Tiga. Adapun bunyi prasasti itu adalah sebagai berikut :

4. "....., pamasamahyan wangunan pertapanān di hyang karimama jnganangan hyang api, yathañña kadan tka yan anak kasamah manumbuh ditu," (memerintahkan untuk membangun pertapaan di Hyang Karimama untuk jnganangan Hyang Api. Permohonan tersebut datang dari semua penduduk desa yang sudah *menyungung* di sana (Goris, 1954 : 126).

12. "....., ana krāngan ampung ya marang pangayanña yathañña marumah ditu mās pirak kangsabhājana tambrabhājana hulun rbwang karāmba sampi, mulyan mas 13. ma 4 alapanna marhantwangya, sesan yalap marhantwangya paneken di hyang api kajadyan athiti, anada huma parlak padangamel kajadyan athiti, hyang tanda," (Callenfels, 1926 : 53-54; Goris, 1954 : 60).

Terjemahannya :

12. "....., jika ada seorang penduduk yang tidak mempunyai anak (krāngan ampung) meninggal semua harta kekayaannya yang ia miliki sewaktu ia masih hidup dan bertempat tinggal di sana seperti emas, perak, mangkuk dari perunggu, mangkuk dari tembaga,

budak-budak, kerbau, sapi, diambil seharga 13. 4 māsaka untuk biaya untuk upacara kematiannya dan sisa dari yang diambil untuk biaya kematiannya di-haturkan kepada Hyang Api sebagai atithi; kalau ada sawah ladang, tanah tegalan, itu merupakan bagian yang diserahkan kepada Hyang Tanda" (Goris, 1954 : 127).

f. Prasasti Batuaja A I (Çaka 855).

Prasasti ini berisi pemberian ijin atas permohonan penduduk desa Haran dan para bhiksu yang ada di sana untuk membangun pesanggrahan dan kuil Hyang Api. Pajak yang selama ini dipungut oleh para petugas kini dibebaskan, dan sebagai gantinya desa tersebut diwajibkan untuk memelihara dan melakukan upacara di bangunan suci tersebut pada saat-saat yang telah ditentukan. Apabila ada utusan raja yang datang untuk bersembahyang di sana mereka harus menjamunya. Batas-batas desa itu ditetapkan (Goris, 1954 : 185). Di dalam prasasti disebutkan sebagai berikut : IIb. 1. // 0 // yumu pakatahu sarba kumpi anug, dinganga astra, nāyakan makarun kulang-kaling mañuratang ajña, nandan kesawa, percintayangku man tua setra me - 2. hyang api di manasa di batwan, ramparaspara kanakañña, tanyada titen anak atar jalan katba kadahulu, tua hetu syuruhku anak banwa di hara- 3. n maka sahlukayu, hulukayu bhiksu padmadewa,"

Terjemahannya :

IIb. 1. kamu sekalian harus tahu seluruh orang tua dan orang muda dinganga

astra, nayaka makarun Kulang-kaling, penulis Nanda dan Kesawa, tentang perintahku membangun biara dan 2. pura Hyang Api Manasa, wilayah desa Batwan. Telah dirundingkan secara sek-sama oleh penduduk di sana, tidak diatur bagi orang berkelompok hilir mudik. Itulah sebabnya saya memerintahkan kepada penduduk desa Haran. 3. Yang berada di bawah pengawasan hutan, pengawas hutan bhiksu Padmadewa," (Goris, 1954 : 68).

III. Dari prasasti-prasasti Bali Kuna yang menyebutkan bangunan suci, maka melalui kajian ini dicoba untuk mengungkapkan tempat-tempat yang tersebut dalam prasasti di atas sebagai bangunan suci keagamaan. Berdasarkan data-data yang tercantum dalam prasasti Sukawana AI, Sembiran AII, Bebetin AI, Trunyan AI, Pura Kehen A, Batuaja AI, maka yang paling banyak disebut-sebut sebagai tempat suci adalah Hyang Api. Memang selain Hyang Api juga disebutkan Hyang Karimama, Hyang Tanda dan sebagainya. Hal ini dikuatkan oleh penelitian yang dilakukan Gusti Ngurah Tarawiguna, bahwa bangunan suci seperti Hyang Api merupakan suatu hadiah dari raja berdasarkan permohonan penduduk suatu desa.

Tentu saja pemberian hadiah serupa ini atas dasar kerja keras untuk membangun dan kemudian memelihara bangunan-bangunan suci tersebut (Ngurah Tarawiguna, 1984 : 99).

Dengan adanya tanggung jawab pemeliharaan, maka raja membebaskan penduduk desa bersangkutan dari segala jenis pajak. Bukti-bukti untuk mengidentifikasi

tempat suci Hyang Api, berdasarkan hasil penelitian terhadap beberapa pura di Bali yang sampai saat ini masih menggunakan nama Hyang Api, adalah seperti yang terdapat di desa Tembuku, Kabupaten Bangli, di desa Abian Tuwung, Kabupaten Tabanan, desa Bitra, Kabupaten Gianyar, dan di tempat lainnya. Menurut kenyataan dewasa ini, pura-pura yang diberi nama Hyang Api sampai sekarang masih dipuja, oleh masyarakat tertentu sebagaimana mestinya. Melihat fungsinya, pura Hyang Api dianggap sebagai tempat bersemayamnya Dewa Api yang menciptakan kesejahteraan antara lain kehidupan, kebahagiaan dan ketentrangan bagi setiap pemujanya. Di lain pihak ada pula yang menganggap pura Hyang Api sekarang sebagai tempat pemujaan terhadap manifestasi Sang Hyang Widhi (Ngurah Tarawiguna, 1984 : 99).

Dari data prasasti Sembiran AII, yang dikeluarkan oleh Ratu Sri Janasadhu Warmadewa pada tahun çaka 886 dikatakan bahwa di Bali Utara (Kabupaten Buleleng) sudah pula dikenal adanya beberapa bangunan suci selain Hyang Api, yaitu bangunan suci Prasadha. Prasadha merupakan bangunan suci yang secara keseluruhan dibuat dari batu bata. Pada bangunan terdapat ruangan yang berfungsi sebagai tempat menyimpan arca-arca. Kalau dilihat jumlah bangunan suci Prasadha pada beberapa pura di Bali, ternyata berbeda-beda, ada yang 2 buah, ada yang 3 buah, dan ada pula dalam satu wilayah pura hanya terdapat sebuah saja. Di pura Maospahit yang terletak di desa Tonja, Kabupaten Badung, terdapat dua bangunan Prasadha dalam ukuran yang berbeda. Yang satu bentuknya tambun, dan satu lagi lebih kecil. Pura yang dilindungi

oleh Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala sampai sekarang tetap dipuja serta diupacarai oleh segenap lapisan masyarakat desa bersangkutan.

Di samping data-data tersebut di atas, prasasti juga menyebut beberapa istilah atau deretan nama bangunan suci yang sebagian belum dapat diketahui bagaimana wujud dan fungsi yang sebenarnya. Dalam prasasti Klungkung A, terbaca Hyang Wihara. Kalau dilihat konteks kalimatnya memang ada kaitannya dengan bangunan suci. Mungkin yang dimaksud dalam hal ini, ialah Wihara yang sebagai tempat suci keagamaan bagi umat Budha sekarang, atau bangunan Budhistis yaitu asrama para pendeta agama Budha yang dilengkapi dengan tempat persembahyangan (Made Sutaba dkk, 1978 : 52).

Di bagian lain Prasasti Klungkung juga menyebut istilah Silunglung, kamulan, padmak, patapan dan sebagainya. Kata silunglung lebih dekat jika dihubungkan dengan pengertian sebuah bangunan darurat dibuat dari bambu, beratap alang-alang yang berfungsi sebagai peristirahatan roh menjelang upacara pembakaran mayat (ngaben). Kata kamulan oleh para ahli diinterpretasikan sebagai sanggah kamulan atau sanggah kawitan, yang terdapat pada setiap perumahan di Bali saat ini.

Dari sekian banyak prasasti memberi data mengenai bangunan suci dan kemudian kesinambungannya sampai sekarang, kiranya menambah keyakinan kepada kita bahwa pada jaman Bali Kuna kehidupan keagamaan menduduki posisi yang sangat penting. Di samping itu dari data-data prasasti besar kemungkinan pada jaman Bali

Kuna bangunan suci keagamaan sudah muncul di Bali secara merata. Memang pada kenyataan dalam prasasti bangunan suci Hyang Api paling banyak disebutkan selain Hyang Karimama, Hyang Tanda, kamulan, partapan, wihara, dan sebagainya (lihat lampiran). Kemudian bukti lainnya berupa peninggalan-peninggalan yang masih ada sekarang seluruhnya merupakan warisan dari kepercayaan pada masa lampau.

IV. Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa tempat-tempat suci seperti Hyang Api, Prasadha, Patapan, Kamulan, Wihara, dan sebagainya mempunyai peranan yang sangat penting dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Bali pada masa lampau. Melihat fungsinya, Hyang Api hampir bersamaan dengan fungsi Prasadha dan tempat-tempat suci lainnya yang di-

sebutkan dalam prasasti. Hyang Api yang setiap kali disebutkan dalam prasasti, fungsinya sebagai tempat pemujaan terhadap manifestasi Hyang Widhi (Tuhan Yang Maha Esa), sedangkan Prasadha adalah tempat memuja arwah para raja. Demikian pula halnya dengan pertapaan, kamulan, wihara dan sebagainya, dapat dinyatakan sebagai tempat suci keagamaan dan wihara merupakan tempat persembahyangan agama Budha (lihat tabel).

Makna lain yang dapat ditarik dari uraian prasasti di atas bahwa keberadaan bangunan-bangunan suci merupakan hadiah raja, karena penduduk dianggap berjasa. Di samping itu pembebasan pajak-pajak terhadap penduduk yang diwajibkan memelihara kesinambungan bangunan-bangunan suci di atas.

DATA PRASASTI TENTANG BANGUNAN SUCI DI BALI

NO.	SUMBER PRASASTI	BANGUNAN SUCI							%											
		Hyang Api	Hyang Kari-mama	Hyang Tanda	Pras-dha	Kamu-lan	Wihara	Parta-pan		Silung-lung										
1.	Pr. Sukawana AI, Ç 840	ada	-	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %	
2.	Pr. Sembiran AII, Ç 886	-	-	-	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
3.	Pr. Bebetin AI, Ç 818	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
4.	Pr. Trunyan AI, Ç 833	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
5.	Pr. Pura Kehen A	ada	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
6.	Pr. Batuaja AI, Ç 855	ada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
7.	Pr. Klungkung A, Ç 994	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ada	14 %
	J u m l a h	71 %	14 %	29 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %	14 %

DAFTAR PUSTAKA

Ardana, I Gusti Gede. 1971. *Pengertian Pura di Bali*, proyek pemeliharaan dan pengembangan kebudayaan Daerah Bali, Denpasar.

Goris, R. 1948. *Sejarah Bali Kuna*, Perce-takan Bali, Singaraja.

_____. 1954. *Prasasti Bali I dan II*, NV. Masa Baru.

Kempers, Bernet, A.J., *Bali Purbakala, Pe-tunjuk tentang peninggalan-peninggalan purbakala di Bali*, disalin oleh Drs. R. Soekmono, Seri Tjandi 2, Tjct. 2, Penerbit Balai Buku "Icthiar" Jakarta.

Soekmono, R. 1974. *Candi, Fungsi dan Pe-ngertiannya*, Disertasi Universitas In-donesia, Jakarta.

Tarawiguna, I Gusti Ngurah. 1984. *Status dan Fungsi Hyang Api*, *Majalah Wi-dya Pustaka No. 2*, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar, ha-laman 90 - 102.

Tim Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah. 1978. *Sejarah Daerah Bali*, Departemen Pendidikan dan Kebu-dayaan, Jakarta.

Woyowasito, S. 1977. *Kamus Kawi - Indo-nesia*, Pn C.V. Pengarang.

KONSEPSI DALAM PENGUBURAN PENGANUT MARAPU DI SUMBA

Oleh : Ayu Kusumawati

A. Latar Belakang.

Dalam masyarakat Sumba istilah Marapu didefinisikan sebagai kepercayaan yang bertumpu pada pemujaan arwah nenek moyang. Mereka percaya bahwa arwah nenek moyang yang telah meninggal masih tetap hidup dan menentukan kehidupan masyarakat yang ditinggalkan. Oleh karena itu, dalam kehidupan masyarakat Marapu, perlakuan-perlakuan terhadap seorang pemimpin atau penguasa yang meninggal sangat istimewa. Perlakuan terhadap mayat seorang pemimpin tidak terlepas dari upacara-upacara besar yang memakan biaya banyak. Mereka membuat "reti" (dolmen) dan "penji" (menhir) yang tinggi dengan pola hias yang beraneka ragam. Bekal kubur (funeral gifts) yang mahal dengan bentuk yang indah disertakan dalam penguburan. Hal ini semata-mata untuk menghormati dan memperlakukan secara layak, agar arwah nenek moyang dapat memberikan pertolongan pada mereka yang memujanya.

Perlakuan dengan rentetan upacara penguburan dilaksanakan secara rapi. Hal ini berarti, bahwa tahapan-tahapan upacara dan perawatan mayat sebelum dikuburkan dilaksanakan dengan penuh khidmad dan lengkap sesuai dengan aturan yang berlaku. Upacara-upacara pertama sejak meninggal sampai dengan penguburan, merupakan suatu kegiatan sakral yang biasanya berkaitan dengan pemberian petunjuk-petunjuk

kepada arwah agar tidak sesat dalam perjalanannya ke dunia arwah. Nasehat-nasehat tersebut mencakup pula petunjuk si arwah harus minum dan makan, istirahat dan lain sebagainya. Nasehat dan saran-saran ini tercermin dalam upacara-upacara yang diikuti nyanyian-nyanyian pada malam hari, seperti yang kami saksikan pada tahun 1983 di situs Pau, Melolo, Kabupaten Sumba Timur.

Perlakuan terhadap mayat pada waktu penguburan pada masyarakat Marapu ternyata menarik untuk dibahas, melalui pendekatan etnoarkeologi atau analogi etnografi mengenai cara penguburan masa prasejarah yang banyak ditemukan di berbagai situs di Indonesia. Dalam hal ini akan dicoba untuk melihat latar belakang penguburan, khususnya yang berkaitan dengan konsepsi masyarakat prasejarah. Tinjauan ini kami anggap penting, karena latar belakang yang berkaitan dengan konsepsi penguburan mayat prasejarah, belum banyak yang dapat ditampilkan.

Dengan melakukan analogi etnografi di Sumba ini, maka diharapkan akan dapat mencari perbandingan-perbandingan dan dapat mengungkapkan tentang konsepsi penguburan masa prasejarah yang mempunyai persamaan dengan cara penguburan masyarakat Marapu di Sumba. Perlakuan terhadap mayat tampaknya mencakup konsepsi yang dalam dan akan dicoba disoroti dalam artikel ini.

B. Ruang lingkup dan masalah.

Pembahasan tentang konsepsi dalam penguburan masyarakat Marapu di Sumba akan dibatasi pada lingkup yang tidak terlalu luas yaitu penguburan dengan dolmen dengan posisi mayat terlipat serta beberapa kegiatan yang berhubungan dengan penguburan. Menurut suatu informasi, penguburan mayat dalam dolmen kecuali dalam posisi terlipat, ada juga yang dilakukan dalam posisi terbujur lurus. Penguburan mayat dengan posisi yang tersebut terakhir masih dilakukan oleh penganut Marapu di situs Wundut, Kecamatan Lewa, Kabupaten Sumba Timur, seperti dijelaskan oleh informan kami pada tahun 1981.

Cara penguburan dengan posisi mayat terlipat tampaknya mempunyai kaitan dengan konsepsi yang bersifat universal yang berlaku di Indonesia, bahkan di luar negeri. Dalam pembahasan akan dicoba mengkaitkan data tersebut dengan cara penguburan di tempat lain yang sama baik pada situs prasejarah maupun yang masih berlangsung.

Pembahasan cara penguburan yang berkaitan dengan konsepsi masih jarang dijumpai, oleh karena itu maka dalam penulisan ini tentu ada masalah-masalah dan dicoba untuk dibahas.

Penguburan dengan dolmen yang dilakukan dalam posisi terlipat, mengingatkan kepada beberapa cara penguburan terlipat dalam tempayan yang berasal dari masa perundagian. Penguburan dengan cara terlipat, telah banyak dibahas oleh para peneliti arkeologi dan di antaranya ada yang berpendapat bahwa cara penguburan terlipat berkaitan dengan konsep hidup, mati

dan lahir kembali. Van Heekeren dalam tulisannya menyinggung tentang penguburan dengan cara terlipat berkaitan dengan gambaran bayi dalam kandungan ibunya (Heekeren, 1958, 43). Pendapat yang sama juga disampaikan oleh R.P. Soejono dalam disertasinya yang berjudul "Sistim-sistim Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah Di Bali", bahwa penguburan dengan cara terlipat berkaitan dengan gambaran bayi dalam kandungan atau dalam stadium janin (Soejono, 1977 : 141).

Bertolak dari pendapat tersebut, maka timbullah masalah yang berkaitan dengan penganut Marapu di Sumba sebagai berikut :

- a) Apakah cara penguburan terlipat pada masyarakat Marapu tersebut, merupakan kelanjutan dari cara penguburan masyarakat prasejarah, khususnya masa perundagian.
- b) Apakah ada kesamaan dan perbedaan konsepsi antara adat penguburan Marapu dan penguburan terlipat dari masa prasejarah.
- c) Sampai seberapa jauh pemikiran masyarakat MARAPU tentang konsep kelahiran kembali.

Masalah-masalah tersebut di atas akan dikaji melalui studi etnoarkeologi, berdasarkan hasil penelitian lapangan yang penulis lakukan tahun 1983, 1985 dan 1990 di wilayah Sumba Timur dan Sumba Barat.

C. Adat Penguburan Masyarakat Marapu.

Cara-cara penguburan pada masyarakat

Marapu di daerah Sumba Barat dan Timur telah dibahas oleh Oe Kapita (1976). Dalam buku ini diuraikan tentang berbagai cara penguburan pada berbagai golongan yaitu dari *maramba* sampai dengan *ata* yaitu golongan dari atas sampai golongan terbawah (budak). Ada juga aspek lain yang belum dibahasnya, ialah tentang posisi mayat pada waktu ditanam dalam kubur-kubur batu dolmen di Sumba, seperti dalam *watupawesi*, *watumanyoba*, *kurukata*, dan *kuruluwa*. Demikian juga Van Heekeren dalam tulisannya hanya menyebutkan tentang kubur tempayan yang ditemukan di Sumba Timur khususnya di situs Melolo (Heekeren, 1956). Keempat jenis kubur batu tersebut di atas diperuntukkan bagi golongan-golongan tertentu yang ada dalam masyarakat Marapu.

Adapun yang menjadi perhatian penulis dalam hal ini ialah bagaimana penganut Marapu merawat mayat sampai dengan teknik-teknik penguburannya dalam kaitannya dengan adat dan kebiasaan masyarakat prasejarah. Penulis telah berhasil mengamati adat penguburan itu, ketika melakukan penelitian pada tahun 1990 di Anakalang tepatnya di desa Bodomaroto, Sumba Barat (Photo 1) (Haris Sukendar dan Ayu Kusumawati, 1990 : 17). Pada saat itu, di situ terjadi kematian dan penguburan bagi penganut Marapu. Berdasarkan wawancara dengan ketua-ketua adat dan sesepuh masyarakat di desa Bodomaroto yang melibatkan J. Mude (Kasi Kebudayaan Sumba Barat) dan Djamatagumara (Penilik Kebudayaan), maka dapat diketahui bahwa anggota keluarga yang meninggal dunia, wajib melaksanakan persiapan-persiapan sebagai berikut :

- a) Mencari pohon-pohon yang lurus sebagai sarana untuk membuka kubur batu tempat mayat akan dikuburkan. Pohon tersebut biasanya dipergunakan sebagai pengungkit maupun penyangga batu penutup kubur yang berat itu (Photo 2).
- b) Mengirim utusan untuk memberitahukan kepada seluruh sanak keluarga tentang terjadinya kematian.
- c) Mempersiapkan binatang-binatang baik yang diperuntukkan sebagai konsumsi maupun sebagai sarana kurban demi keselamatan si mati.
- d) Mempersiapkan sarana untuk perawatan mayat misalnya pelepah pinang, tali, tikar, kain adat dan lain-lain.
- e) Pembagian tugas untuk memasak, menyembelih binatang, membagi-bagi daging untuk sanak keluarga, dan tugas-tugas lainnya.

Penguburan mayat di Bodomaroto merupakan penguburan mayat dalam posisi terlipat, yang tampaknya merupakan sistem penguburan yang bersifat universal di pulau Sumba ini. Hal ini dapat diketahui dalam peristiwa penguburan raja Pau di Melolo, Sumba Timur yang juga dilakukan dengan sistem terlipat. Pada waktu mayat akan dibungkus, terlebih dahulu dimandikan dengan upacara kecil. Si mayat kemudian dibawa ke balai-balai untuk dibentuk dalam posisi terlipat. Agar mayat dapat terlipat, biasanya dipergunakan tali yang dibuat dari pelepah daun nipah. Setelah mayat diikat dalam posisi terlipat kemudian di-

bungkus dengan pelepah pinang. Mayat dibungkus dengan menggunakan pelepah pinang, agar bau atau air mayat tidak keluar. Setelah dibungkus dengan pelepah pinang dengan rapat, kemudian dibungkus dengan tikar. Mayat kemudian ditempatkan pada tempat tertentu dan kemudian dibungkus dengan kain adat. Keluarga si mati, dapat memberikan penghormatan dengan menambah kain adat sebagai pembungkus mayat. Dengan demikian, maka dapat terjadi bahwa mayat akan terbungkus oleh puluhan kain adat. Hal ini tentunya tergantung kepada tinggi rendahnya martabat si mati dalam masyarakat.

Pada hari penentuan penguburan, biasanya tamu berdatangan, baik dari keluarga maupun dari tetangga. Upacara tersebut dimulai sejak pagi hari. Rombongan berdatangan dengan membawa binatang untuk kurban atau konsumsi seperti kerbau dan kuda yang biasanya dibawa oleh sekeluarga atau kabisu-kabisu lain yang ikut berpartisipasi. Biasanya keluarga atau kabisu-kabisu yang lain membawa kerbau sebagai sumbangan dengan diiringi tabuh gong. Setelah sampai di tempat keluarga si mati diadakan upacara, kerbau diserahkan langsung kepada keluarga yang berduka cita. Pada saat serah terima itu diadakan sedikit perjanjian kecil dengan diaduhui makan sirih pinang. Perjanjian itu berisi hal-hal yang akan dilakukan pihak keluarga si mati me-

ngenai imbalan jasa nanti kepada pihak yang membawa kerbau. Kerbau tersebut kemudian dipancung pada tempat khusus yang disebut dengan "Natara". Binatang kurban berupa kuda jantan juga disembelih di tempat yang sama. Daging kerbau yang dipancung kemudian dibagi-bagikan kepada semua yang hadir, sedangkan daging kuda tidak dibagi-bagi, tetapi siapa yang berminat dapat meminta kepada orang yang menyembelih.

Arwah kuda dimaksudkan sebagai tunggangan pada waktu arwah si mati menuju ke dunia arwah. Setelah kuda disembelih sebagai binatang kurban yang terakhir, beberapa orang bersiap untuk mengungkit tutup kubur batu dengan kayu-kayu besar. Sebagian lagi mengambil mayat dari tempatnya. Mayat dalam posisi terlipat tersebut kemudian dimasukkan ke dalam wadah kubur. Secara perlahan tutup kubur batu diturunkan (ditutup kembali). Untuk menjaga bau mayat yang timbul dari dalam dolmen, maka pada sisi-sisi dolmen antara wadah dan tutup dolmen diberi kotoran kerbau yang berfungsi sebagai perekat. Bersama-sama mayat itu disertakan berbagai bekal antara lain benda-benda kesayangan si mati. Jika yang meninggal perempuan diikutsertakan gelang maupun kalung serta kain-kain adat, tempat sirih pinang dan hiasan-hiasan lainnya. Benda-benda tajam seperti parang, belati, pisau tidak diperbolehkan untuk disertakan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa informan dikatakan bahwa posisi mayat tertekuk atau terlipat pada penganut Marapu di Desa Bodomaroto khususnya di daerah Anakalang pada umumnya, berkaitan dengan kelahiran kembali. Dengan melihat peristiwa penguburan dalam kubur batu dolmen di Bodomaroto ini, maka tampaknya ada keterkaitan atau paling tidak ada kesinambungan sistem penguburan dari masa prasejarah. Penguburan mayat dalam posisi terlipat ditemukan juga di Bali yaitu dalam sistem penguburan dalam sarkofagus di Nongan dan Angantiga (R.P. Soejono 1977, foto 6 dan gambar 23; Heekeren 1958 : 21).

Pemberian bekal kubur kepada si mati di Sumba, ditemukan juga dalam sarkofagus di Bali berupa beraneka ragam benda antara lain ialah tajak perunggu, cincin dan gelang perunggu, berbagai bentuk manik-manik dari kaca dan batu (Heekeren, 1958 : 54-58). Tampaknya pemberian bekal kubur pada penguburan mayat pada masa prasejarah memang berlaku umum, seperti dapat dilihat dari hasil ekskavasi di Plawangan, Anyar, Melolo, Lambanapu dan lain-lainnya.

Dengan melihat cara-cara penguburan yang dilakukan pada masa prasejarah di Bali dan daerah lain serta cara penguburan terlipat dalam kubur-kubur batu (reti) di Sumba, maka terdapat persamaan-persamaan yang menonjol. Adanya kesamaan-kesamaan tersebut, berarti kedua tradisi penguburan tersebut tampaknya mempunyai pertalian yang erat dan kemungkinan tradisi penguburan penganut Marapu di Sumba dengan posisi mayat terlipat, merupakan kelanjutan dari tradisi prasejarah. Atau pa-

ling tidak cara Penguburan di Sumba ini mempunyai ciri-ciri prasejarah, karena wadah yang dipergunakan sebagai tempat penguburan berupa dolmen, dihasilkan oleh pendukung tradisi megalitik (Heine Geldern, 1945, 152).

Persamaan-persamaan lain yang tampak pada cara penguburan di Sumba dengan cara penguburan prasejarah yaitu munculnya benda bekal kubur. Pada masa prasejarah benda bekal kubur yang disertakan pada penguburan, bertujuan untuk menjamin kesejahteraan arwah pada kehidupan setelah mati.

Dalam penguburan adat Marapu, benda bekal kubur yang disertakan merupakan bekal di perjalanan bagi arwah agar selamat sampai di dunia arwah. Demikian juga tentang mayat yang dikubur secara terlipat pada masa prasejarah dikaitkan dengan kelahiran kembali. Konsep ini juga berlaku bagi penganut Marapu, sebagai wujud kepercayaan adanya kelahiran kembali, seperti yang disaksikan dalam cara penguburan di Desa Bodomaroto.

D. Kesimpulan.

Berdasarkan hasil penelitian penulis di Sumba Tahun 1983, 1985, dan 1990, maka dapat diketahui bahwa penguburan dengan posisi mayat terlipat merupakan gejala umum. Penguburan semacam ini diilhami oleh kepercayaan akan kelahiran kembali yang merupakan konsepsi dari masa prasejarah.

Dengan studi analogi etnografi di Sumba dan dengan membandingkan budaya masa lalu di Bali dan temuan kubur terlipat di tempat lain, maka dapat diambil simpulan, bahwa kemungkinan tradisi penguburan

dengan cara terlipat merupakan kelanjutan dari tradisi prasejarah. Hal ini menunjukkan pula bahwa konsepsi penguburan terlipat yang bertumpu pada kepercayaan adanya kelahiran kembali, masih terus bertahan sampai sekarang di Sumba.

DAFTAR PUSTAKA

Haris Sukendar dan Ayu Kusumawati. 1990. Laporan Penelitian Megalitik Sumba Barat.

Heekeren, H.R. van, "The Urn Cemetery at Melolo, East Sumba", *Bulletin of the*

Archaeological Service of Indonesia, 3, Jakarta.

——— "The Bronze Iron Age of Indonesia", *VKI*, XXII, 's Gravenhage.

Heine Geldern R. Von. 1945. "Prehistoric Research in the Netherlands Indie" *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, New York.

Soejono, R.P., 1977, *Sistem-sistem Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah di Bali*, disertasi UI, Jakarta.

Oe Kapita. 1976. *Masyarakat Sumba dan adat istiadatnya*, Percetakan Bpk Gunung Mulia.

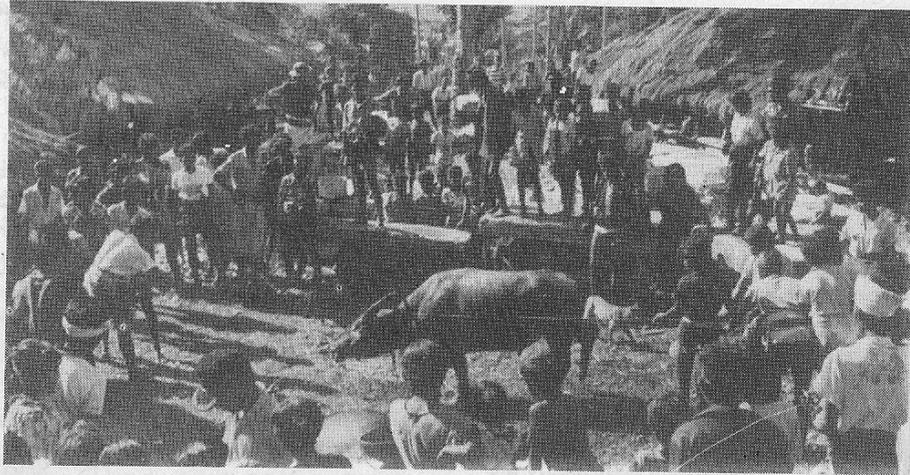


Foto 1. Salah satu binatang kurban (kerbau siap di pancung di "Natara" (depan rumah Marapu).

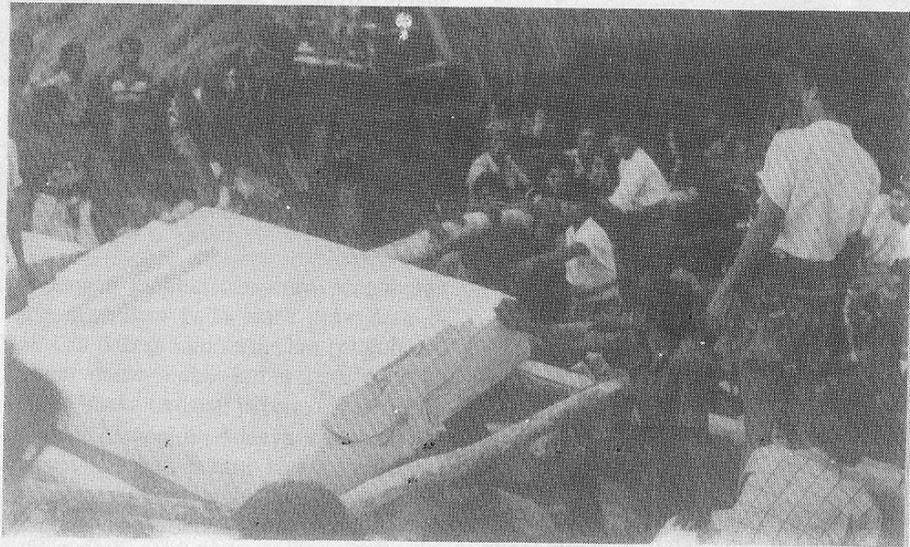
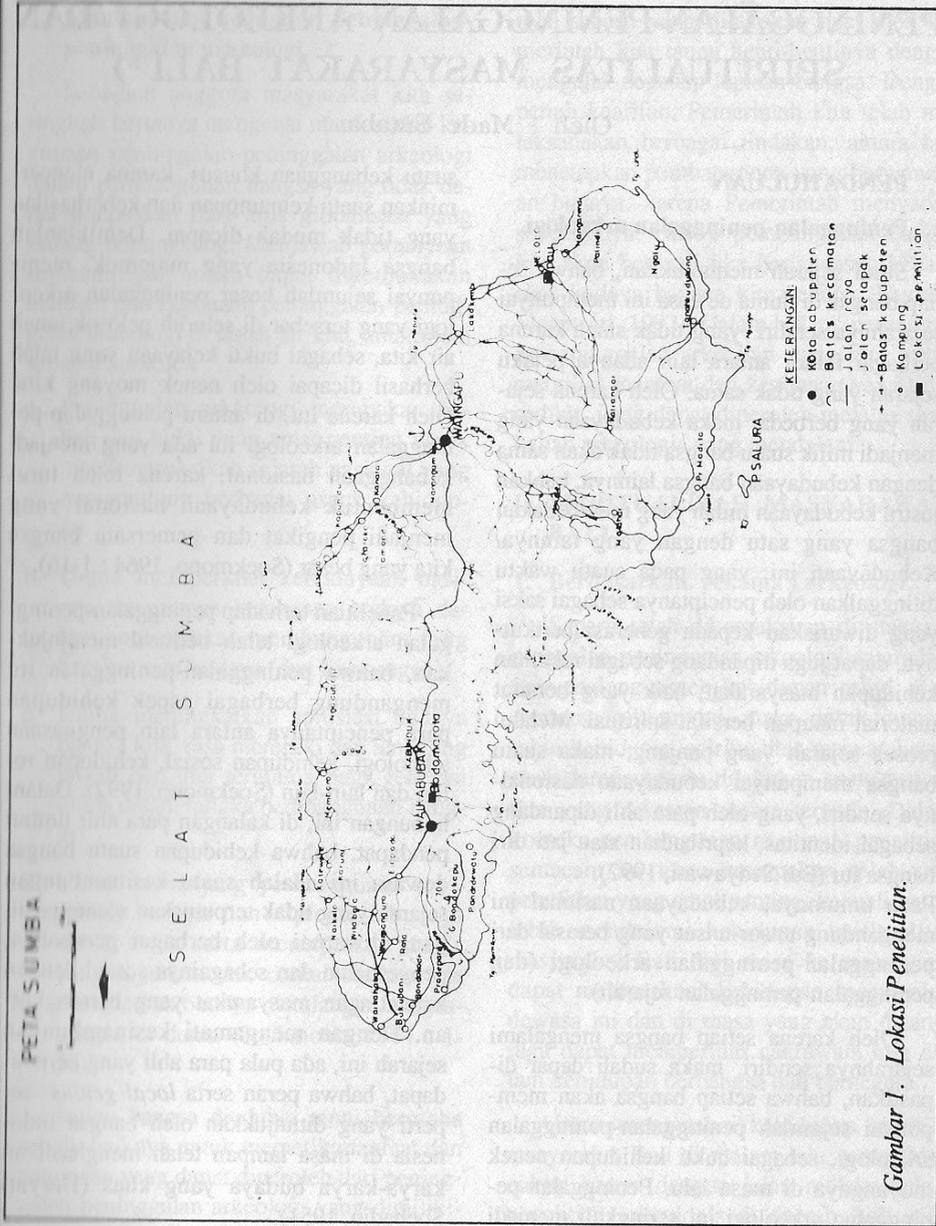


Foto 2. Tutup dolmen, sedang dibuka dengan balok-balok kayu untuk memasukkan mayat.



PENINGGALAN-PENINGGALAN ARKEOLOGI DAN SPIRITUALITAS MASYARAKAT BALI *)

Oleh : Made Sutaba

I. PENDAHULUAN

1. Peninggalan-peninggalan arkeologi.

Studi sejarah menunjukkan, bahwa setiap bangsa di dunia dewasa ini mempunyai sejarahnya sendiri yang tidak sama karena berbagai faktor antara lain adanya pelaku sejarah yang tidak sama. Oleh karena sejarah yang berbeda, maka kebudayaan yang menjadi milik suatu bangsa tidak akan sama dengan kebudayaan bangsa lainnya, bahkan justru kebudayaan inilah yang membedakan bangsa yang satu dengan yang lainnya. Kebudayaan ini, yang pada suatu waktu ditinggalkan oleh penciptanya sebagai saksi yang diwariskan kepada generasi berikutnya, dapat juga dipandang sebagai rekaman kehidupan masyarakat, baik yang bersifat material maupun bersifat spiritual. Melalui proses sejarah yang panjang, maka suatu bangsa mempunyai kebudayaan nasionalnya sendiri, yang oleh para ahli dipandang sebagai identitas, kepribadian atau jati diri bangsa itu (Edi Sedyawati, 1992). Pada umumnya, kebudayaan nasional ini mengandung unsur-unsur yang berasal dari peninggalan-peninggalan arkeologi (dan peninggalan-peninggalan sejarah).

Oleh karena setiap bangsa mengalami sejarahnya sendiri, maka sudah dapat dipastikan, bahwa setiap bangsa akan mempunyai sejumlah peninggalan-peninggalan arkeologi, sebagai bukti kehidupan nenek moyangnya di masa lalu. Peninggalan-peninggalan arkeologi ini seringkali menjadi

suatu kebanggaan khusus, karena mencerminkan suatu kemampuan dan keberhasilan yang tidak mudah dicapai. Demikianlah bangsa Indonesia yang majemuk, mempunyai sejumlah besar peninggalan arkeologi yang tersebar di seluruh pelosok tanah air kita, sebagai bukti kejayaan yang telah berhasil dicapai oleh nenek moyang kita. Oleh karena itu, di antara peninggalan-peninggalan arkeologi itu ada yang menjadi kebanggaan nasional, karena telah turut membentuk kebudayaan nasional yang menjadi pengikat dan pemersatu bangsa kita yang besar (Soekmono, 1964 : 1-16).

Penelitian terhadap peninggalan-peninggalan arkeologi telah berhasil menunjukkan, bahwa peninggalan-peninggalan itu mengandung berbagai aspek kehidupan para penciptanya antara lain penguasaan teknologi, kehidupan sosial, kehidupan religi dan lain-lain (Soekmono, 1992). Dalam hubungan ini, di kalangan para ahli timbul pendapat, bahwa kehidupan suatu bangsa dewasa ini adalah suatu kesinambungan sejarah yang tidak terputuskan secara pasti, yang diwarnai oleh berbagai perubahan, penyesuaian dan sebagainya sesuai dengan kepentingan masyarakat yang bersangkutan. Dengan mengamati kesinambungan sejarah ini, ada pula para ahli yang berpendapat, bahwa peran serta *local genius* seperti yang ditunjukkan oleh bangsa Indonesia di masa lampau telah menghasilkan karya-karya budaya yang khas (Haryati Soebadio, 1951).

2. Manfaat dan kegunaan peninggalan-peninggalan arkeologi.

Sebagian anggota masyarakat kita seringkali bertanya mengenai manfaat dan kegunaan peninggalan-peninggalan arkeologi dalam pembangunan bangsa yang tidak dapat dilepaskan dari arus globalisasi yang sedang berlangsung. Menjawab pertanyaan semacam ini, maka dapat dikemukakan manfaat dan kegunaan peninggalan-peninggalan arkeologi di tanah air kita, antara lain sebagai berikut :

- Peninggalan arkeologi merupakan bahan dan bukti yang amat penting untuk merekonstruksikan sejarah nasional yang mengandung berbagai aspek kehidupan.
- Untuk memperkuat kebudayaan nasional khususnya ketahanan budaya dalam melanjutkan pembangunan yang berwawasan budaya (dan lingkungan).
- Untuk meningkatkan apresiasi budaya bangsa kita, rasa memiliki dan tanggung jawab bersama terutama bagi generasi muda dalam rangka pembangunan bangsa.
- Untuk menunjang pembangunan pariwisata budaya dan diplomasi budaya untuk turut serta menciptakan dunia yang sejahtera dan damai berdasarkan pemahaman budaya di kalangan bangsa-bangsa di dunia (Soekmono, 1964 : 1-16).

Setiap bangsa di dunia tentu berusaha sebaik-baiknya untuk memetik manfaat dan kegunaan yang dapat diperoleh dari peninggalan-peninggalan arkeologi yang dimiliki-

nya, seperti yang dilakukan juga oleh Pemerintah kita tanpa henti-hentinya dengan mengajak segenap lapisan bangsa. Dengan penuh kearifan, Pemerintah kita telah melaksanakan berbagai tindakan, antara lain menetapkan pembangunan yang berwawasan budaya, karena Pemerintah menyadari sepenuhnya, bahwa pembangunan bangsa kita akan berhasil jika berlandaskan kepada akar budaya bangsa kita sendiri (Nurhadi Magetsari, 1992). Dalam hal ini, peninggalan-peninggalan arkeologi yang kita miliki memiliki manfaat dan kegunaan yang tidak sedikit, yang dapat diperoleh melalui suatu kajian arkeologis yang mendalam.

II. SPIRITUALITAS MASYARAKAT BALI

1. Berdasarkan rekaman arkeologi.

Seperti telah dikemukakan di atas, peninggalan-peninggalan arkeologi antara lain mengandung aspek kehidupan religi. Berdasarkan pikiran ini, maka untuk mengetahui kehidupan spiritualitas masyarakat di masa lampau perlu dilakukan suatu penelitian yang seksama secara terpadu. Dalam konteks pembangunan nasional, penelitian semacam ini tentu merupakan salah satu penelitian yang amat penting, kecuali untuk lebih mendalami kehidupan spiritualitas masyarakat Bali dari masa ke masa yang dapat memperkuat kehidupan masyarakat dewasa ini dan di masa yang akan datang, juga dapat memperluas cakrawala kita dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Untuk mengetahui kehidupan spiritual masyarakat Bali di malam lalu, tentu tidak cukup hanya dengan jalan melaksanakan penelitian arkeologis di daerah Bali saja,

karena bukti-bukti arkeologis yang sampai kepada kita dewasa ini mungkin tidak lengkap lagi seperti keadaannya semula antara lain karena telah dimakan waktu, rusak dengan sendirinya akibat proses alam atau karena sebab-sebab lainnya (Soekmono, 1964 : 1-16). Oleh karena itu, penelitian seperti di atas perlu diperkuat oleh suatu kajian komparatif dan kajian kontekstual dengan tempat lainnya di tanah air kita, supaya dapat diperoleh gambaran tentang situasi dan kondisi kehidupan spiritual masyarakat Bali dahulu kala. Hal ini amat penting karena apapun yang terjadi di daerah Bali, kiranya tidak dapat dipisahkan dengan kejadian di bagian lain tanah air kita, karena masyarakat Bali dan demikian juga masyarakat lainnya di Indonesia hampir tidak pernah mengalami perkembangan yang terpisah dengan daerah lainnya.

Kehidupan spiritual masyarakat Bali berdasarkan kajian arkeologis, patut dilihat dari hasil-hasil atau dari bukti-bukti yang berasal dari proses yang paling awal, karena perkembangan berikutnya tentu akan dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sebelumnya. Dalam hal ini bukti-bukti arkeologis dari masa prasejarah (seringkali juga disebut masa pra Hindu), terutama dari masa perundagian antara lain misalnya yang menghasilkan bentuk-bentuk megalitik seperti menhir, tahta batu, sarkofagus, arca bercorak megalitik atau arca nenek moyang dan lain-lainnya memberikan gambaran tentang kehidupan spiritual masyarakat pada waktu itu. Kepercayaan umum pada masa itu ialah percaya kepada arwah leluhur atau arwah tokoh-tokoh terkemuka yang berjasa, yang dianggap bertempat tinggal di puncak bukit atau gunung terdekat dan mempunyai

kekuasaan terhadap keselamatan serta kesejahteraan masyarakat. Kepercayaan ini tampak dalam tradisi penguburan yang mempergunakan sarkofagus, yang ditemukan tersebar di seluruh Bali (Sutaba, 1980 : 23-36).

Berdasarkan bukti-bukti arkeologis yang telah berhasil ditemukan dapat diketahui, bahwa tradisi megalitik tersebar di seluruh kepulauan Indonesia dengan kepercayaan kepada kekuasaan arwah nenek moyang. Diduga bahwa tradisi ini telah mempengaruhi hampir semua aspek kehidupan masyarakat, sehingga terbentuklah landasan kehidupan masyarakat yang kokoh bagi perkembangan selanjutnya. Situasi dan kehidupan sosial yang mantap, seperti yang diperkirakan tampak dalam organisasi sosial, sistem kepercayaan dan sebagainya, dipandang sebagai dasar-dasar masyarakat asli Indonesia yang menjadi landasan bagi perkembangan selanjutnya, terutama ketika datangnya pengaruh agama Hindu di Indonesia (Stutterheim, 1935). Sementara itu, di berbagai tempat di Indonesia sampai dewasa ini masih dapat ditemukan bentuk-bentuk megalitik yang masih berfungsi sakral bagi penduduk setempat seperti di Nias, di kepulauan Indonesia Timur yang telah bersatu dengan agama Katolik atau Protestan dan di Bali masih ada sejumlah arca bercorak megalitik yang sampai sekarang tetap berfungsi sakral untuk menjaga keselamatan dan kesejahteraan masyarakat. Adapun bukti-bukti yang ditemukan di Bali antara lain ialah arca bercorak megalitik di Pura Penataran Jero Agung di Gelgel, di Pura Besakih Keramas di Keramas dan lain-lainnya. Kenyataan semacam ini adalah bertanda berlangsungnya suatu

kesinambungan kehidupan sosial, walaupun mungkin saja sudah mengalami perubahan atau penyesuaian karena berbagai hal.

Ketika agama Hindu sampai di Indonesia dan akhirnya sampai juga di Bali, maka terjadilah kontak budaya yang berjalan dengan baik, karena masyarakat Indonesia telah mempunyai landasan yang kokoh seperti dikemukakan di atas. Agama Hindu memperkenalkan konsepsi-konsepsi kepercayaan yang baru dan yang terkenal ialah pemujaan kepada Dewa-dewa Tri Murti. Di Indonesia pengaruh agama Hindu (dan Budha) berlangsung cukup lama seperti terbukti dari sejumlah peninggalan arkeologi yang tersebar di Pulau Jawa dan Sumatera, memperlihatkan corak Indonesia yang penting. Pada waktu itu muncul kerajaan-kerajaan Hindu antara lain yang terkenal ialah Kerajaan Sriwijaya dan Majapahit. Di Jawa Timur tampak adanya pemujaan kepada raja-raja yang berkuasa pada suatu masa dan setelah meninggal dunia raja-raja ini "dicandikan" atau "diarcakan" sebagai lambang dirinya, yang secara simbolis dianggap dapat memberikan perlindungan pada kehidupan masyarakat, karena dipandang mempunyai kekuatan magis yang besar. Kajian arkeologis mengenai hal ini menunjukkan, bahwa penghormatan kepada raja-raja di zaman Hindu sebenarnya berpangkal kepada kepercayaan masyarakat pada masa pra Hindu yaitu pemujaan kepada arwah nenek moyang. Kenyataan semacam ini juga tampak dalam bentuk candi-candi seperti candi Belahan, candi Penataran yang dipandang sebagai bukti kebangkitan kembali kepercayaan asli Indonesia.

Gambaran tentang kehidupan spiritual

masyarakat Bali di masa lalu, terutama pada masa berkembangnya pengaruh agama Hindu, hampir tidak jauh berbeda dengan keadaan di Jawa Timur. Contoh yang penting antara lain ialah arca Durga yang disimpan di Pura Bukit Dharma, Kutri (Gianyar), secara arkeologis dipandang sebagai wujud simbolis Ratu Mahendradatta, permaisuri raja Udayana yang terkenal dari dinasti Warmadewa di Bali. Sekali lagi di sini telah terbukti adanya suatu kesinambungan spiritual yang diperbaharui atau disesuaikan dengan zaman yang dialami pada waktu itu (Bernet Kempers, 1977 : 40-93).

Bukti-bukti arkeologis lainnya di daerah Bali memberikan gambaran terjadinya penyatuan agama Budha dan Hindu seperti di Pura Goa Gajah, Bedulu (Gianyar), bahkan kemudian menjadi Tantrayana seperti di Pura Kebo Edan, Pejeng (Gianyar). Kenyataan ini dapat dipandang kecuali sebagai wujud toleransi beragama yang tinggi, juga sebagai bukti adanya suatu kerukunan umat yang sangat baik. Kehidupan sosial berjalan baik sebagai pendukung kehidupan spiritual, dengan tidak pernah terbukti adanya pertentangan dalam masyarakat.

Pada zaman Hindu, raja adalah tokoh yang tidak saja memerintah rakyatnya secara politis, tetapi juga mengayominya dalam kehidupan spiritual. Menurut perkiraan, pada masa pra Hindu tokoh-tokoh masyarakat yang dihormati telah tampil sebagai pemimpin yang bertugas memimpin para anggotanya agar hidup sejahtera, baik material maupun spiritual. Demikianlah gambaran sementara tentang kehidupan spiritual masyarakat Bali berdasarkan bukti-bukti arkeologis dan untuk mendapatkan gambaran yang lebih luas, tentu saja diperlukan suatu penelitian yang mendalam secara terpadu.

2. Kesenambungan sosial.

Kehidupan masyarakat Bali dewasa ini telah lama menjadi sasaran para peneliti dan berbagai laporan telah diterbitkan. Di kalangan para peneliti ada yang berpendapat, bahwa kehidupan masyarakat Bali dewasa ini memperlihatkan adanya suatu kesinambungan yang tidak dapat dipisahkan secara tegas. Masyarakat Bali yang merupakan penganut agama Hindu yang setia telah mewarisi butir-butir yang berharga dari masa lalu walaupun perubahan dan sebagainya tidak dapat dihindari sepenuhnya. Walaupun demikian secara umum dapat dikatakan, bahwa di sini telah terjadi kesinambungan kehidupan spiritual yang didukung oleh sistem sosial yang masih dapat disaksikan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bali (cf. Haryati Soebadio, 1951 : 1992). Untuk kepentingan penelitian yang kemudian dapat memperluas pengetahuan masyarakat dan memperkuat kehidupan bersama terutama kehidupan spiritual dalam negara kesatuan yang dipayungi oleh Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, maka penelitian mengenai hal ini patut direncanakan secara menyeluruh, supaya diperoleh gambaran yang lengkap dan dapat dipertanggungjawabkan.

Kiranya tidak perlu dikemukakan betapa besar kerugian yang harus ditanggung, jika sekiranya pengetahuan mengenai kehidupan spiritual masyarakat di masa lampau hanya diketahui sepotong-sepotong saja (Sutaba, 1990).

Penelitian di Bali, barangkali akan dapat menjadi contoh studi yang baik, karena kehidupan masyarakat Bali yang beragama masih bertahan dengan baik hingga dewasa ini. Belajar dari sejarah masa lalu, kiranya

masih diperlukan dalam pembangunan bangsa yang berwawasan budaya walaupun harus selalu disertai daya pilih yang kuat dalam usaha memanfaatkan aspek-aspek yang positif.

x) *Makalah ini telah diperbaiki seperlunya, yang semula disajikan pada Seminar Cagar Budaya dan Pura Besakih sebagai Kahyangan Jagat yang diselenggarakan oleh DPD. PERADAH Indonesia Daerah Tingkat I Bali pada hari Rebo, 23 Desember 1992 di Kampus Institut Hindu Dharma, Denpasar.*

DAFTAR PUSTAKA

- Kempers, A.J. Bernet. 1977. *Monumental Bali, Introduction to Balinese Archaeology, Guide to Monuments*, van Goor Zonen Den Haag.
- Magetsari, Nurhadi. 1992. Sumbangan Arkeologi bagi Pembangunan Kebudayaan *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI (PIA. VI) 26 - 30 Juni di Batu, Malang.*
- Puspowardoyo, Suryanto. 1992. Arkeologi dan Jatidiri Bangsa, *PIA VI. 26 - 30 Juni di Batu, Malang.*
- Sedyawati, Edi. 1992. Arkeologi dan Jatidiri Bangsa, *PIA VI. 26 - 30 Juni di Batu, Malang.*
- Soebadio, Haryati. 1951. *Kesinambungan Nilai-Nilai Budaya Indonesia Dalam Era Kebangkitan Nasional*, Denpasar, 30 Desember.
- . 1992. *Arkeologi dan Pengembangan Sosial Budaya Bangsa*, 26 Juni.

- Soekmono, R. 1964. Pemeliharaan dan Penggunaan Bahan-Bahan Sejarah, *MISI.*, II/1, halm. 1 - 16.
- . 1992. Pemugaran dan Arkeologi, *PIA. VI.*, 26 - 30 Juni di Batu, Malang.
- Sutaba, Made. 1980. *Prasejarah Bali*, BU. Yayasan Purbakala Bali.

- . 1990. Protecting The Archaeological Remains in Bali for the Future, *Annual Meetings 1990 Society for Balinese Studies*, Denpasar July 27 - 29.
- Stutterheim, W.F. 1935. *Indian Influences in Old Balinese Art*, Indian Society, London.

SEBUAH CATATAN TENTANG ARCA DURGA MAHISHASURAMARDINI DI KUTRI, GIANYAR

Oleh : I Wayan Badra

I. Pendahuluan.

Tulisan ini adalah sebuah catatan yang berkisar pada sebuah arca yang disebut arca Durga Mahishasuramardini, yang terletak di Pura Kutri Buruan, Kecamatan Blahbatuh. Catatan ini bersifat sementara dan disusun berdasarkan data yang dapat dicapai. Di samping itu dipergunakan juga bahan lainnya yang berhubungan dengan arca tersebut di atas. Seperti diketahui, arca tersebut di atas merupakan salah satu kepurbakalaan yang penting di daerah Bali, sebab dipandang sebagai perwujudan sang ratu Gunapriyadharmapatni atau Mahendradatta.

Arca Durga di Kutri menarik perhatian kami, karena sebagai arca perwujudan ratu Gunapriyadharmapatni dihubungkan dengan cerita Calon Arang, yang sampai sekarang menjadi lakon pertunjukan rakyat yang amat digemari di Bali. Benarkah seorang ratu yang terkenal menjadi pengikut aliran black magic.

Dalam kepercayaan agama Hindu, dikenal dewa-dewa Hindu dengan saktinya masing-masing. Dalam pengertian masyarakat umum, sakti itu disamakan dengan "istri", sehingga dewa-dewa Trimurti dianggap mempunyai "istri" yang merupakan personifikasi kekuatannya. Salah satu di antara dewa itu adalah Siwa, yang terkenal dengan istrinya Dewi Uma Parwati. Dalam hal ini Siwa lebih dikenal dengan nama Durga dalam fungsinya sebagai dewa Ma-

hakala yaitu sebagai pelebur segala yang ada di dunia. Dalam agama Hindu, Siwa yang mempunyai 2 aspek kekuatan yaitu sebagai Siwa Mahadewa dan Siwa Mahakala (Bernet Kempers, 1977 : 58-66).

Di Bali, Siwa dalam fungsinya sebagai Mahakala distanakan di Pura Dalem dan di pura ini juga dipuja sakti dewa Siwa. Dewi Durga sebagai Durga Mahishasuramardini terkenal dalam mitologi sebagai berikut (Rao, 1916 : 334). Pada suatu saat, ada seorang raksasa (*asura*) yang bernama Rektawijaya, membuat kegaduhan di sorga, sehingga para dewa menjadi bingung, karena raksasa itu tidak dapat dikalahkannya. Keanehan raksasa ini ialah bila tubuhnya terkena senjata dan mengeluarkan darah, maka darahnya itu menjadi raksasa lagi. Hal ini sangat mencemaskan para dewa. Sepengertian para dewa hanya dewa Durgalah yang dapat mengalahkannya, oleh karena itu ditugaskan untuk memerangi Rektawijaya. Dalam peperangan ini Durga berubah menjadi dewa yang bertangan 8 yang masing-masing membawa atribut khas sebagai Durga Mahishasuramardini.

Ada juga melukiskan Durga mempunyai tangan 12, dan membawa cakra, busur, panah, kadga (pedang), perisai, sangka, memegang rambut raksasa dan ekor kerbau (mahisa). Diceritakan dalam pertempuran ini Rektawijaya selalu dikejar-kejar oleh Durga dan dalam keadaan inilah raksasa itu berubah menjadi seekor kerbau putih (ma-

hisa). Dan pada saat ini juga Rektawijaya dapat dibunuh. Demikianlah Durga yang berhasil membunuh raksasa itu disebut dengan *Durga Asura Mahisa Mardini*, artinya Durga yang berhasil membunuh (ardini) raksasa (asura) dalam wujud kerbau putih (mahisa).

Durga sering juga dihubungkan dengan mejik (desti) dalam kepercayaan masyarakat Bali, dalam sebuah kisah yang disebut Calon Arang. Dalam cerita ini Durga dikatakan sebagai guru ilmu sihir yang dimiliki oleh si janda dari Girah. Janda inilah yang telah menimbulkan malapetaka dalam kerajaan Erlangga. Banyak penduduk yang mati mendadak tanpa diketahui sebab-sebab penyakitnya (Soewito Santoso, 1975 : 19-65).

II. Arca Durga Mahishasuramardini, Kutri (lihat gb. 1, foto 1).

Dewi Durga dalam bentuk Durga Mahishasuramardini selalu digambarkan dengan banyak tangan, biasanya 8 atau 12. Sikapnya berdiri seperti orang yang sedang menari menginjak punggung kerbau. Sampai sekarang kita jumpai arca Durga di Jawa yaitu di candi Jawi dan Tenjolaya (Cicalengka, Jawa Barat) (Satyawati Sulaiman, 1976 : 84).

Jika dibandingkan dengan arca Durga yang jumpai di Jawa, maka arca yang terdapat di Kutri ini mempunyai bentuk yang jauh lebih langsing, dan seolah-olah arca ini tidak memakai kain karena relief di antara kedua kakinya kelihatan amat tipis. Prabhamandalanya berbentuk bulat telur, dengan lapiknya berupa padma bersusun dua (padma ganda). Tangannya sebanyak 8 yaitu tangan kanan depan membawa cakra, ekor

mahisa, busur, panah, pedang. Tangan kiri depan membawa perisai, busur, rambut raksasa, sangka. Sangat disayangkan, karena mahkotanya tak dapat dikenali dengan baik akibat telah rusak. Arca Durga yang dijumpai di candi Jawi dan Tenjolaya memakai mahkota bertingkat tiga.

Menurut R. Goris arca ini adalah perwujudan dari Gunapriyadharmapatni, yang berkuasa sebagai raja Bali Kuno bersama suaminya Udayana (Goris, 1948 : 18; Bernet Kempers, 1977 : 46). Raja suami istri ini memerintah mulai tahun 911 Çaka - 933 Çaka seperti disebutkan dalam prasasti Bebetin dan prasasti Batur Pura Abang A (Goris, 1954 : 14).

Bukti-bukti tentang tokoh sejarah ini telah cukup banyak ditemukan dalam sejumlah prasasti. Prasasti-prasasti yang dikeluarkannya adalah prasasti bertahun 911 Çaka 989 Masehi), prasasti 916 Çaka (994 Masehi), prasasti 923 Çaka (1011 Masehi), prasasti 933 Çaka (1021 Masehi) (Goris, 1954 : 13-14; Pandit Sastri, 1963 : 46).

Dalam prasasti-prasasti itu raja suami istri ini selalu disebut bersama, tetapi Sang Ratu disebut terlebih dahulu, bahkan telah dimulai dalam prasasti bertahun 916 Çaka (994 Masehi). Prasasti yang dulunya memakai huruf Bali Kuno, diganti dengan huruf Jawa Kuno sebagai tanda masuknya pengaruh Jawa. Prasasti yang menyebutkan ratu untuk terakhir kalinya adalah prasasti yang bertahun 923 Çaka dan prasasti yang bertahun 933 Çaka (1021 Masehi).

Prasasti yang pertama menyebut nama Mahendradatta adalah prasasti Kalcutta. Prasasti ini dikeluarkan oleh raja Erlangga, yang menyebutkan dirinya putra Mahendra-

datta dan Udayana. Dikatakan pula bahwa Darmapatni adalah putri raja Makutawang-sawardana, atau cucu Sendok yang sangat cantik (Pandit Sastri, 1963 : 45).

Nama Udayana juga terpahat di permandian Jalatunda di Jawa Timur, berbunyi Udayana - Gēmpēng - Mrgayawati (Bambang Soemadio et. al, 1975). Dari berbagai pendapat yang muncul ada yang menyatakan bahwa Udayana itu hanya ada satu yaitu yang memerintah di Bali. Dan ada dugaan bahwa Udayana pada saat berumur 14 tahun berada di Jawa Timur, dan haknya di Bali diwalikan kepada Ratu Wijaya Mahadewi, untuk mempersiapkannya menjadi raja di kemudian hari. Kata Gēmpēng itu ditulis, karena Udayana merasakan dirinya terlalu kecil untuk memperistri putri raja Makutawangawardana. Adapun yang terpenting di sini ialah adanya kenyataan sejak tahun 911 Çaka raja suami istri ini telah memerintah bersama, sedangkan gelar Warmadewa yang digunakan oleh raja Udayana, mengingatkan kita pada dinasti yang disebut Belanjong yang bertahun 835 Çaka (914 Masehi) Bernet Kempers, 1977 : 103).

Berdasarkan prasasti Batur Pura Abang A, Mahendradatta mangkat lebih dulu dari suaminya Udayana. Kiranya sang ratu ini mangkat sekitar tahun 1011 Masehi, sebab ada prasasti yang dikeluarkan kemudian oleh Udayana, yaitu tahun 1021 Masehi tidak menyebutkan ratu bersama dengan raja. Tentang lokasi meninggalnya sang ratu ini, diperoleh keterangan dari prasasti yang dikeluarkan oleh putranya Batara Haji Anak Wungçu, yaitu prasasti Pandak Bandung (Budiastra, 1979).

Pada prasasti 402 Trunyan A II (çaka

971) menyebutkan : Paduka Haji Anak Wungçu Nira Kalih Batara Lumah I Buruan (Bernet Kempers, 1977 : 46). Goris, dalam bukunya Sejarah Bali Kuno mengenai Anak Wungçu Nira Kalih Bhatara Lumah I Buruan diartikan bahwa Anak Wungçu dari ibu dicandikan di Buruan.

Jadi berdasarkan data di atas jelaslah sekarang percandian Mahendradatta yaitu di desa Buruan. Adanya suatu tradisi pada lingkungan keluarga raja untuk membuatkan arca perwujudan dari raja yang penting, merupakan akibat dari adanya percampuran antara unsur kepercayaan asli Indonesia dengan agama Hindu dan Budha (Slamet Mulyana, 1979 : 222).

Dengan adanya pengaruh unsur asli ini kita mengenal berbagai arca perwujudan di Jawa Timur sejak zaman Singasari.

Sebagai contohnya beberapa raja dicandikan seperti disebutkan dalam kitab Negarakertagama yaitu Ken Arok diwujudkan sebagai Siwa di Kagenengan (Pupuh XL/5), Anusapati diwujudkan sebagai Siwa di candi Jago (XLI/4), kemudian Kertanegara dicandikan sebagai Siwa Budha di candi Singasari .

Pendewaan tokoh raja, disesuaikan dengan watak serta pengabdianya kepada masa hidupnya. Sebagai contoh misalnya Raden Wijaya dicandikan sebagai Harihara di Siping (Wisnu - Siwa). Unsur Wisnunya dihubungkan dengan keberhasilan Raden Wijaya untuk menyelamatkan negara dari kekacauan. Dan tugas ini dihubungkan dengan mitologi tentang turunya Wisnu ke dunia sebagai penyelamat dunia dalam bentuk awatara. Berdasarkan hal ini, maka tidak mustahil pendapat Goris ini benar, bahwa Mahendradatta diwujudkan sebagai Durga.

Hal ini didasarkan pada kenyataan, bahwa sang ratu sangat menonjol dalam pemerintahan. Dan ceritera Calon Arang mungkin telah mempengaruhi pendapat Goris, bahwa ratu menggunakan ilmu sihir.

III. Penutup.

Arca Durga Mahishasuramardini di Pura Kadarman Kutri adalah arca perwujudan dari Mahendradatta, yang berasal dari Jawa Timur, permalsuri raja Udayana. Pasangan ini memerintah bersama selama 22 tahun yaitu sejak tahun 989 - 1011 Masehi. Diduga, bahwa sang ratu menggunakan ilmu sihir. Hal ini merupakan persoalan yang menarik; benarkah seorang ratu yang terkenal menjadi guru ilmu sihir seperti dalam lakon Calon Arang yang populer di Bali. Tidakkah ini hanya sebagai "kias" tentang besarnya pengaruh sang ratu ?

DAFTAR PUSTAKA

Bambang Soemadio. 1975. *Sejarah Nasional Indonesia II*, Sartono Kartodirdjo, et. al (eds), Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Bernet Kempers, A.J. 1959. *Ancient Indonesia Art*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.

———. 1977. *Monumental Bali. Introduction to Balinese Archaeology Guide to the Monuments*. Den Haag : van Goor Zonen.

Gopinatha Rao, T.A. 1916. *Elements Of Hindu Iconografi*. The Law Printing House Mount Road Madras.

Goris, R. 1948. *Sedjarah Bali Kuna*. Singaradja.

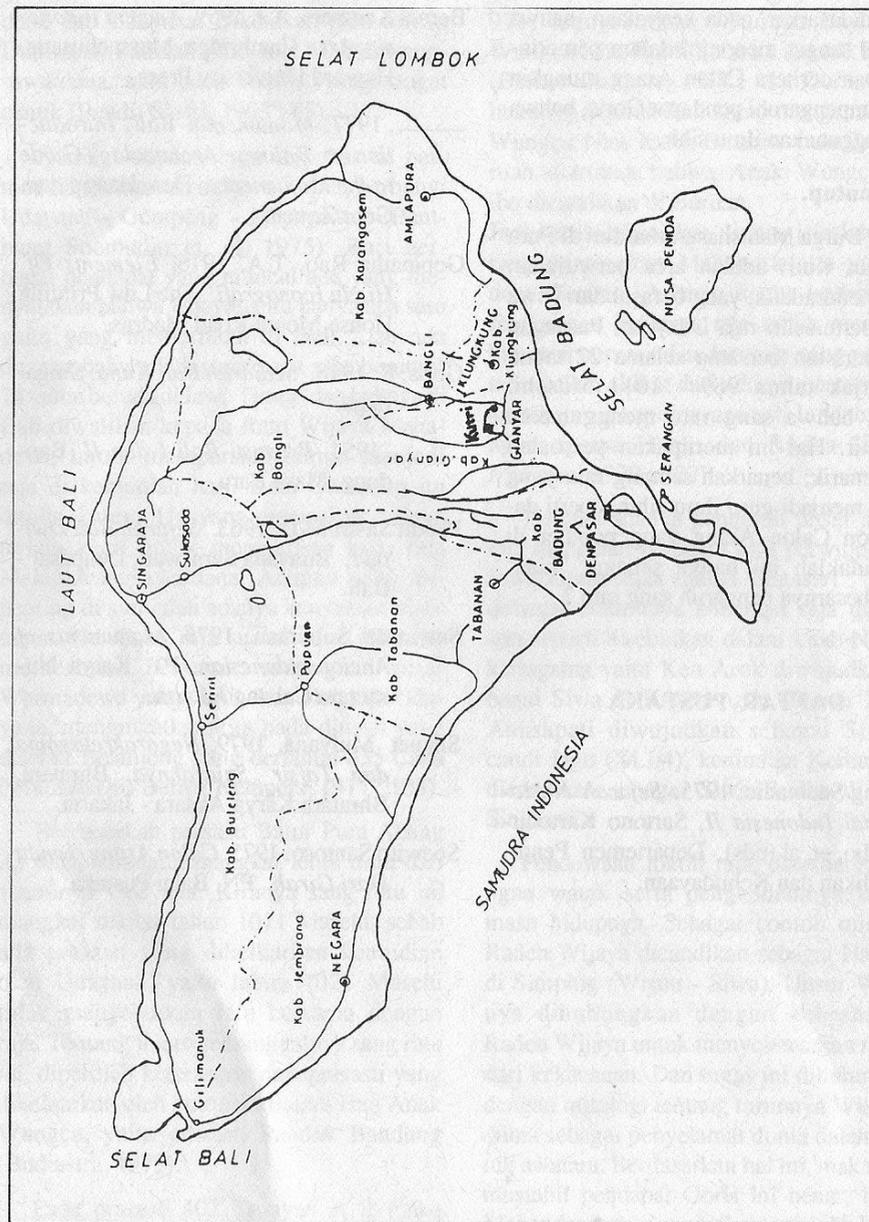
———. 1954. *Prasasti Bali I dan II*. Bandung, Masa Baru.

Pandit Sastri M.D. 1963. *Sejarah Bali Dwi-pa I*, Buavana Saraswati, Denpasar - Bali.

Satyawati Sulaiman. 1976. *Monuments of Ancion Indonesian*. PT. Karya Nusantara Cabang Jakarta.

Slamet Mulyana. 1979. *Negarakretagama dan Tafsir Sejarahnya*, Bhratara. Bhratara Karya Aksara - Jakarta.

Soewito Santoso. 1975. *Calon Arang. Janda Dari Girah*. PN. Balai Pustaka.



Gambar No. 1. Kutri, Blahbatuh, Gianyar dan sekitarnya.



Foto 1. Arca Durga Mahishasuramardini di Kutri, Buruan, Blahbatuh, Gianyar.

ARCA BERCORAK MEGALITIK MERAJAN PASEK MENGWI BADUNG

Oleh : I Dewa Kompiang Gede

I. Pengantar.

Suatu hal yang patut dipuji, adalah kesadaran dan kesediaan masyarakat khususnya masyarakat Bali untuk melaporkan benda-benda budaya yang masih disimpan, baik pada pura pemujaan keluarga maupun pura-pura umum di Bali, kepada instansi yang berwenang untuk menangani benda-benda yang dianggap kuna. Salah satu di antara laporan itu, disampaikan ke Balai Arkeologi Denpasar oleh penyungsur Pemerajan Pasekan, Banjar Pengiasan, Desa Mengwi, Kecamatan Mengwi, Kabupaten Badung. Laporan yang sama disampaikan juga kepada Fakultas Sastra Universitas Udayana, Museum Bali, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Propinsi Bali, untuk memeriksa kekunaan yang ada pada merajan Pasek Mengwi seperti keris 4 buah, kepingan logam, arca bercorak megalitik, dan batu alam. Di antara peninggalan purbakala itu, ada 2 buah temuan yang menarik perhatian ialah arca bercorak megalitik dan batu alam yang berciri megalitik, yang sampai saat ini masih berfungsi sakral bagi penduduk setempat. Seperti diketahui, tradisi megalitik tidak saja ditemukan di Bali, tetapi tersebar di seluruh Indonesia bahkan hampir di seluruh dunia yang dijiwai oleh kepercayaan kepada arwah leluhur atau tokoh terkemuka yang dihormati. (Heine Geldern, 1945 : 129; Terry, 1918; Heekern, 1958 : 44-14; Noop, 1932). Bentuk-bentuk megalitik yang ditemukan di Indonesia antara lain sarkofagus, dolmen,

menhir, arca nenek moyang dan ada di antaranya yang sampai sekarang masih berfungsi sakral misal : arca sederhana, menhir dan sebagainya yang ditemukan di Bali, Sumba dan sebagainya.

Di Bali tradisi megalitik sampai saat ini masih melanjutkan fungsinya yang sakral bahkan menyatu dengan agama. Peranan yang penting dalam hidup keagamaan penduduk setempat untuk keselamatan dan kesejahteraan.

Di antara bentuk-bentuk megalitik yang masih berfungsi sakral di Bali antara lain ialah arca sederhana di Poh Asem, Gelgel (Sutaba, 1980 : 29), bangunan Teras berundak berbentuk piramida di selulung, pengantar (Hadi Muljono, 1969 : 42).

II. Merajan Pasek, Mengwi Badung.

Merajan Pasek terletak di dusun Pengiasan, Desa Mengwi, Kecamatan Mengwi, Kabupaten Badung (lihat gambar 1). Dusun ini lebih kurang 17 km dari Denpasar ke arah utara, melalui jalan raya jurusan Denpasar - Singaraja dan tidak jauh dari Pura Taman Ayun terletak di sebelah kiri jalan dari Denpasar. Merajan Pasek Mengwi, selain disungsur oleh keluarga Pasek dari dusun Pengiasan juga disungsur oleh beberapa keluarga Pasek dari desa lain yang berjumlah lebih kurang 40 kepala keluarga yaitu desa Carang Sari, Mendoyo, Plaga, Tiyangan dan Munggu. Di Merajan itu terdapat arca sederhana dan batu alam yang akan dibicarakan di bawah ini.

1. Arca Bercorak Megalitik (Lihat foto 1).

Arca ini terbuat dari batu andesit, dikerjakan secara sederhana, ditempatkan pada pelinggih Ibu. Arca ini tingginya 0,35 cm dan lebarnya 0,23 cm.

Adapun ciri-ciri arcanya adalah sebagai berikut :

- a. Mukanya bulat gepeng.
- b. Mata bulat melotot.
- c. Alis kecil bergelombang.
- d. Hidung besar.
- e. Lehernya tidak dipahatkan dengan jelas.
- f. Mulut terbuka lebar dan tebal.
- g. Telinga panjang.
- h. Tangan dipahatkan sederhana, kedua tangan kanan dan kiri dikatupkan di depan dada seperti sikap menyembah.
- i. Bagian kaki tidak dipahatkan.
- j. Bentuk keseluruhan arca ini kelihatan tambun.

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

Kesederhanaan bentuk arca di atas, bukanlah berarti kurangnya mahirnya pemahat, sebab yang ditonjolkan adalah nilai-nilai magis religius. Oleh karena itu, gaya karya

seni prasejarah ditentukan pula oleh faktor-faktor yang mendukung penampilannya, terutama ialah kepercayaan, sehingga penampilannya kurang mementingkan proporsi anatomis. Adapun unsur yang diutamakan adalah segi kepercayaan, sehingga arca itu lebih menonjolkan arti simbolis magis daripada ketepatan anatomisnya (Sumiati AS., 1984 : 1).

Latar belakang alam pikiran seperti di atas, dapat dilihat pada hiasan kedok muka pada beberapa sarkofagus di Bali (Soejono, 1977 : 163). Di samping itu beberapa buah arca sederhana atau arca bercorak megalitik yang ditemukan di tempat-tempat suci di Bali seperti di Pura Dalem Jumeneng (Sanur, Denpasar), Pura Maspahit (Peguyangan, Denpasar), Pura Penataran Jero Agung (Gelgel, Klungkung), Pura Besakih (Keramas, Gianyar), Pura Dalem Celuk Buruan (Blahbatuh, Gianyar) dan lain-lainnya (Purusa Mahaviranata, 1989 : 440; Sutaba, 1980 : 29) hingga saat ini arca bercorak megalitik telah ditemukan tersebar tidak saja di daerah Bali, di daerah Indonesia lainnya seperti di Gunung Kidul, Sulawesi Tengah dan lain-lainnya (Heekeren, 1958 : 44). Persebaran arca bercorak megalitik yang meluas di Indonesia menunjukkan persebaran dan pengaruh kepercayaan kepada arwah leluhur amat mempengaruhi bangsa Indonesia di masa lalu, bahkan di berbagai tempat masih bertahan hingga saat ini.

Arca bercorak megalitik di Merajan Pasek, Mengwi ternyata mempunyai persamaan ciri-ciri umum dengan arca-arca sejenis yang terdapat di tempat lainnya, baik di Bali maupun di luar Bali. Persamaan itu ialah penampilan wajah yang sederhana dan tidak anatomis seperti matanya

bulat atau melotot, mulut terbuka lebar dan sebagainya.

Adapun persamaan lainnya ialah dalam konsepsi kepercayaan yang memandang arca tersebut sebagai lambang nenek moyang yang mempunyai kekuatan gaib yang dapat melindungi masyarakat. Perbedaan-perbedaan kecil yang tidak essensial memang ada, karena perkembangan lokal atau adanya pengaruh setempat yang turut berperan.

Penempatan arca bercorak megalitik di Merajan Pasek seperti tersebut di atas, memang tepat, karena merajan itu adalah tempat pemujaan khusus kepada leluhur golongan Pasek (*clan temple*). Sebagai tempat pemujaan keluarga atau golongan tertentu, maka sudah tentu pemujaan kepada arwah khususnya menduduki tempat yang penting.

2. Batu Alam (Natural Stones).

Batu alam yang terdapat di Merajan Pasek, Mengwi berukuran besar, berbentuk tunggal (monolit) yang dikeramatkan oleh penduduk setempat (*penyungsunnya*), dan dipakai media pemujaan, untuk memohon pengobatan (*Nunas Tamba*) jika ada warga penyungsun pura sedang dalam keadaan sakit. Batu tersebut tidak dikerjakan sehingga memperlihatkan bentuk aslinya, didirikan di atas altar berdampingan dengan pelinggih Ibu.

Penggunaan batu alam sebagai media pemujaan, baik terhadap kekuatan alam, merupakan tradisi yang berasal dari masa tradisi megalitik, yang sudah lama berkembang, bahkan sampai masuknya pengaruh Hindu, Budha maupun pengaruh Islam di Indonesia. Kenyataan ini sampai sekarang

masih kita lihat di berbagai tempat di Bali, misalnya di desa Selulung dan desa sekitarnya (Covarrubias, 1956 : 26) desa Suter, Kintamani (Sutaba, 1983 : 1-9; Hadi Muljono, 1969). Demikian juga di Pura Dalem Jumeneng, Sanur terdapat 5 buah batu alam didirikan di atas teras berundak, yang oleh penduduk setempat disebut sebagai *Pratima*, yang dianggap sebagai lambang (1) Betara Gunung Agung, (2) Betara Gunung Batur, (3) Betara Dalem Sakenan, (4) Betara Dalem Peed, dan (5) Betara Dalem Solo. Mengenai pemujaan batu alam Haris Sukendar mengatakan, bahwa batu alam yang berfungsi sebagai media pemujaan terhadap leluhur dan didirikan (ditegakkan) oleh manusia secara sengaja disebut menhir sedangkan batu alam (batu tegak) yang didirikan di situs megalitik, tetapi tidak mempunyai kaitan dengan pemujaan arwah nenek moyang disebut batu berdiri (Sukendar, 1983 : 10).

Di Indonesia cukup banyak ditemukan penggunaan batu alam, tetapi di masing-masing daerah mempunyai sebutan lokal yang berbeda-beda, misalnya di daerah Sumba menhir itu disebut "*Penji*" dan "*Katoda*", yang pada umumnya didirikan sesuai dengan fungsinya, berarti tugu, sebagai simbol dewa dewi yang ada di tempat itu (Oe. H. Kapita, 1976 : 38). Di daerah Toraja *menhir* disebut "*Simbuang*" berarti batu tegak untuk mengikat kerbau yang akan dipotong pada upacara pemakaman. Selain untuk menambatkan kerbau, *Simbuang* juga terkandung pengertian simbolis sebagai tanda peringatan pelaksanaan upacara pemakaman dan selanjutnya menjadi lambang pemujaan leluhur (Harun Kadir, 1977 : 95).

DAFTAR PUSTAKA

- Covarrubias, Miguel. 1956. *Island of Bali, with an Album and photographs by Rose Covarrubias*, New Alfred, A. Knoph.
- Hadimuljono. 1969. *Peninggalan-peninggalan Megalitik Di Daerah Bali Kintamani Bangli* (Skripsi Sarjana).
- Heekeren, H.R. Van. 1958. *The Bronze Iron Age of Indonesia*, VKI, XXII.
- Heine Geldren, R. Von. 1945. "Prehistoric" Research in the Netherlands Indies, *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, Pieter Honing Ph. D and Frans Verdoon Ph. D. New York City, hal. 129 - 167.
- Hoop A. N.J. Th. á Th van der. 1932. *Megalithic remains in South Sumatra*, Zurphen.
- Kadir, Harun. 1977. "Aspek Megalitik di Toraja Sulawesi Selatan dalam *Peremuan Ilmiah Arkeologi I*", Proyek Penelitian dan Penggalian Purbakala, Departemen P dan K, Jakarta, hal. 89 - 97.
- Kapita Oe. H. 1976. *Masyarakat Sumba dan Adat Istiadatnya*, Penerbit Gunung Mulia.
- Soejono, R.P. 1977. *Sistim-sistim Penguburan Pada Akhir Masa Prasejarah di Bali*, 1 Teks, Disertasi, Jakarta.
- Sukendar Haris. 1983. "Peranan Menhir dalam masyarakat Prasejarah di Indo-

Dalam masyarakat megalitik mengenal tradisi pembangunan suatu bangunan megalitik, bertujuan untuk menjaga hubungan baik dengan arwah orang yang telah meninggal. Demikianlah batu alam di Merajan Pasek, Mengwi merupakan media pemujaan terhadap nenek moyang, yang dianggap mempunyai kekuatan magis yang dapat memberikan ketentraman dan kesejahteraan bagi masyarakat yang ditinggalkan. Kepercayaan di atas diperkuat dengan penempatan arca bercorak megalitik seperti dikemukakan di atas, yang berfungsi magis simbolis.

III. Penutup.

Berdasarkan hasil pengamatan kami terhadap arca bercorak megalitik dan batu alam yang terdapat di Merajan Pasek, Mengwi, maka dapat dikatakan, bahwa temuan ini adalah bukti mengenai tradisi yang masih bertahan hingga saat ini (*Living megalithic tradition*), yang berpangkal kepada pemujaan arwah leluhur. Dugaan ini diperkuat oleh kenyataan bahwa Merajan adalah tempat suci persembahyangan keluarga atau pemujaan arwah leluhur, pemikirannya yang dikuatkan pula oleh nama Pelinggih Ibu tempat arca megalitik tersebut di atas disimpan.

Untuk memperoleh gambaran yang lebih luas tentang tradisi megalitik di daerah Bali khususnya, maka diperlukan penelitian yang lebih mendalam di masa yang akan datang, dengan mempelajari pula tradisi megalitik di wilayah Indonesia lainnya.

nesia, dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*", Ciloto, hal. 92 - 108.

Sumiati AS. 1984. Lukisan Manusia di Pulau Lomlen, Flores Timur (tambahan data hasil bercorak prasejarah) *Berkala Arkeologi Yogyakarta*, No. 1, hal. 1 - 8.

Sutaba, I Made. 1980. "Beberapa catatan tentang tradisi Megalitik di Bali, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*", Cibulan, hal. 27 - 35.

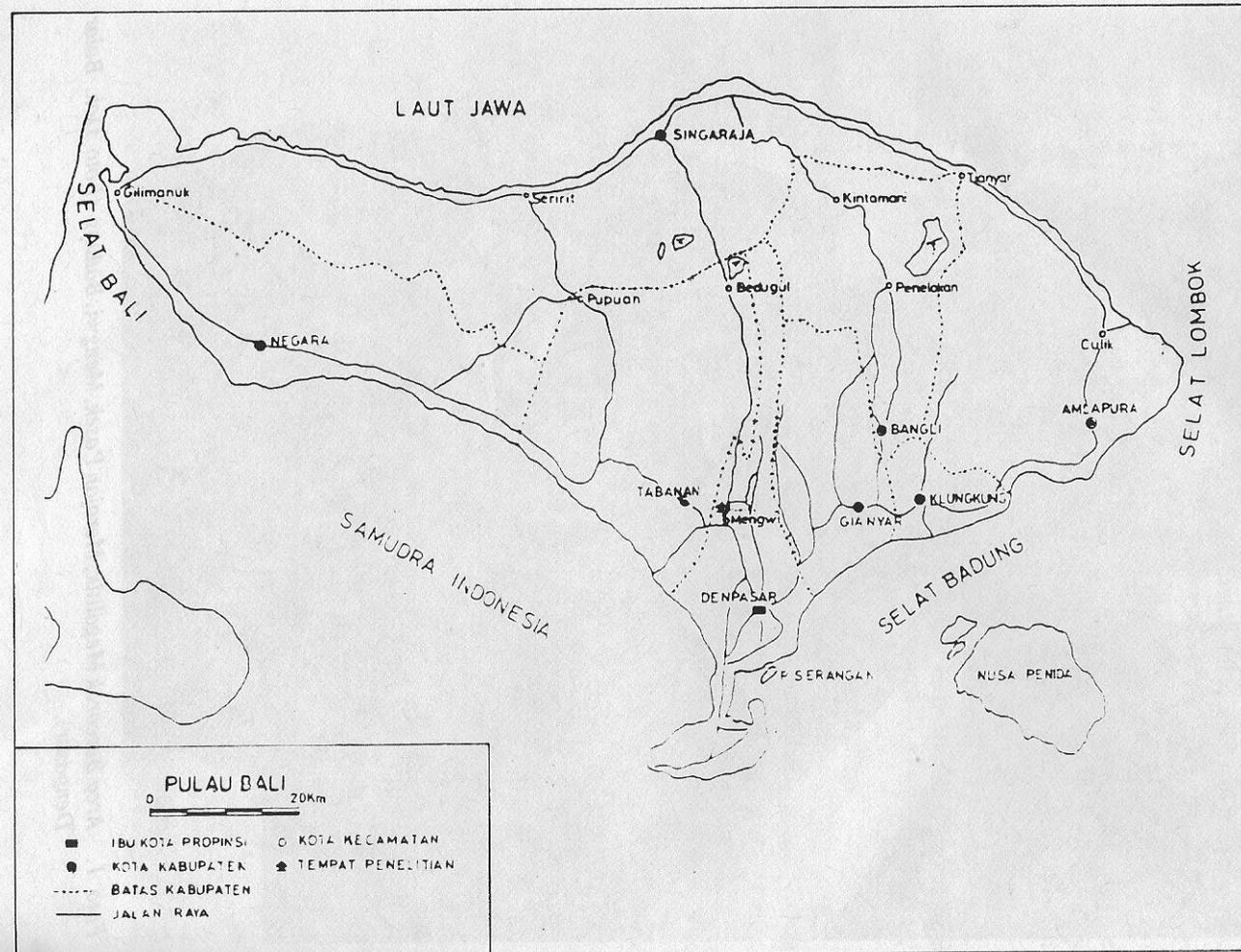
———. 1983. Pemujaan Batu Alam di Desa Suter, Kintamani, Bangli, dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*, di Ciloto, hal.

Perry, W. J. 1918. *The Megalithic Culcure of Indonesia*, Manchester University Press, London, Longman, Green dan Co.

Purusa Mahaviranata. "Arca Sederhana Suatu Kajian Data Arkeologi, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V*", Yogyakarta, hal. 434 - 445.



Foto 1. Arca Bercorak Megalitik, Merajan Pasek, Mengwi, Badung (Foto Dok. Balar Denpasar).



Gambar 1. Lokasi Penelitian.

RITUS MEMENDAK TAULAN, SALAH SATU ASPEK BUDAYA KESATUAN WILAYAH TAMBLINGAN KUNO

Oleh : I Made Geria

I

Sudah merupakan dogma bahwa perkembangan budaya di suatu daerah tidak terlepas dari keadaan lingkungan masyarakat setempat. Pembuktian ini tidak hanya tercermin dari hasil penelitian para pakar budaya, namun sudah mendasar pada kehidupan budaya masyarakat. Kenyataan yang demikian ini menjadi dasar pemikiran konsep *desa mawa cara*, bahwa adat istiadat yang berlaku di suatu daerah berlaku sesuai dengan lingkungan maupun aturan yang berlaku di daerah tersebut, yang umumnya lebih banyak bersifat konvensional. Konsep ini tampaknya sudah membudaya dalam masyarakat Bali, yang berakibat pula tumbuh serta berkembangnya keanekaragaman budaya di masing-masing daerah. Unsur-unsur budaya ini tidak terbatas pada unsur material, namun juga unsur budaya yang sifatnya spiritual yang tampak memberikan kekayaan (*richness*) perkembangan budaya. Apek-aspek inilah tampaknya yang melandasi berkembangnya muatan lokal pada masing-masing kebudayaan daerah.

Oleh karenanya unsur-unsur budaya ini dapat dijadikan acuan di dalam menurut kesatuan wilayah pada masa lampau, karena unsur-unsur kebudayaan terlebih lagi yang termasuk agama dan religi biasanya merupakan unsur-unsur kebudayaan yang

statis. Menurut Bruner, unsur budaya yang demikian itu tidak mudah diganti oleh unsur-unsur yang baru. Demikianlah banyak suku bangsa di Indonesia, kendati telah dipengaruhi oleh unsur baru, misalnya pengaruh agama yang berkembang belakangan namun unsur asli yang pernah mendasar dalam kehidupan yang dulu masih tampak. Demikian juga di Bali yang sampai saat ini masih mewarisi tradisi lampau. Sehubungan dengan penelitian ini penulis mencoba menggunakan teori Bruner dengan memadukan konsep *desa mawa cara* sebagai acuan dalam membahas permasalahan apakah tradisi berupa ritus memendak taulan di Tamblingan merupakan unsur budaya kuno yang berlaku di kesatuan wilayah Tamblingan pada masa lalu. Jawaban dari permasalahan ini tentunya dapat dijadikan bukti bahwa wilayah-wilayah yang menganut ritus religi tersebut merupakan kesatuan wilayah Tamblingan pada masa lampau.

II.

Situs Tamblingan merupakan situs penelitian yang sangat menarik yang dapat mengungkapkan sejumlah khasanah budaya masa lampau (lihat peta 1). Berawal dari penemuan lempengan prasasti tembaga oleh Pan Niki di tepian danau Tamblingan berlanjut diadakan penelitian yang berlangsung sampai saat ini. Dari beberapa tahap penelitian telah banyak dibuktikan sisa-sisa aktivitas manusia pada masa lampau di

Tamblingan. Di samping sejumlah data prasasti yang dapat memberikan kejelasan, juga tidak kalah pentingnya dengan ditemukan sejumlah artefak arkeologi (sejumlah peralatan pande logam) maupun kerak logam (limbah logam) yang diasumsikan bahwa situs ini merupakan pemukiman masyarakat pengerajin logam. Dari data prasasti dapat diketahui pula bahwa Tamblingan merupakan sebuah desa/tempat pemukiman sejak abad 10 sampai akhir abad 14. Ini berarti bahwa kehidupan masyarakat di Tamblingan sudah cukup lama berlangsung, mencapai kurun waktu sekitar 400 tahun. Masa yang cukup lama ini telah meninggalkan berbagai bukti kehidupan di situs tersebut (Tim Balai Arkeologi Denpasar, 1990 : 62). Kesemuanya itu merupakan hasil penelitian yang terpadu antara telaah sumber prasasti dengan ekskavasi di situs tersebut. Namun yang penting juga ialah mengadakan pendekatan analogi etnografi terhadap sejumlah aspek budaya masyarakat. Survei analogi etnografi dilaksanakan dalam penelitian tahap IV tahun 1990, sebagai salah satu upaya untuk mengetahui berbagai jenis kegiatan budaya masa lalu di sekitar danau Tamblingan berkaitan dengan isi prasasti serta kesatuan adat yang masih terkait saat ini.

Dari survei tersebut penulis tertarik untuk mengungkap salah satu aspek budaya yang sampai saat ini masih dianut masyarakatnya, ialah ritus memendak taulan dengan melaksanakan suatu upacara memohon restu kepada leluhur di daerah asal (kawitan) yang secara simbolis melalui upacara pengambilan batu yang ada di pura Mengening oleh anggota masyarakat yang mendirikan bangunan suci, untuk ditempatkan/

distanakan pada bangunan gedong yang ada di bangunan suci yang baru didirikan itu. Upacara yang demikian ini dilaksanakan masyarakat pada wilayah yang termasuk Tamblingan kuno.

Wilayah-wilayah Tamblingan kuno ini dapat diketahui setelah memperhatikan data-data prasasti, yang menyebutkan batas-batas wilayah Tamblingan yang berlokasi di wilayah yang termasuk *nyatur desa*. Desa-desa tersebut di antaranya ialah Munduk yang membawahi dusun Tamblingan, Gobleg, Gesing dan Umajero. Bangunan suci maupun batas-batas wilayah yang disebutkan dalam prasasti, sekarang masih ada tersebar di desa-desa yang termasuk nyatur desa. Misalnya dalam prasasti disebutkan pemujaan *Hyang Api di Tengah Mel*, yang sampai sekarang masih dikenal *tanah mel*, yang terdapat tahta batu yang disebut pelinggih Hyang Api dan sampai sekarang masih dimanfaatkan masyarakat sebagai tempat pelaksanaan upacara keagamaan. Seperti diketahui, nama bangunan suci ini juga tersurat dalam prasasti antara lain ialah, Hyang Api, Hyang Tahinuni, Hyang Wihara, Sima Cala, Silulung, Kاكلungan, Patapan, Pangalumbigyan dan lainnya (Sartono Kartodirdjo, 1977 : 191). Bangunan pemujaan Hyang Api ini berlokasi di Desa Gesing. Batas wilayah di dalam prasasti disebut *Pangi*, yang sekarang masih ada dikenal dusun *Pangi* yang merupakan wilayah Desa Gobleg. Dalam prasasti Gobleg yang dikeluarkan pada jaman pemerintahan Raja Ugrasena, ada disebutkan desa *Unusan*, yang sekarang masih ada berlokasi di sebelah utara desa Gobleg. *Batu Mecpak* yang disebutkan dalam prasasti, sekarang dikenal sebagai daerah *Batu Me-*

congkak yang lokasinya di wilayah desa *Umajero*. Sebutan wilayah *Kedu* dalam prasasti, sekarang masih diabadikan sebagai nama desa *Kedu*, di dekat Asah Panji. *Banyu Sungkur* yang disebut dalam prasasti, sekarang masih dikenal *Yeh Sungkuh*, lokasinya di sebelah barat desa Banyuatis. Daerah-daerah yang disebutkan dalam prasasti di sekitar dusun Tamblingan yang masih ada sekarang di antaranya ialah *Tajung* yang sekarang dikenal sebagai pura *Tajun*, di perbatasan danau Tamblingan dan Buyan. *Ulun Her*, sekarang menjadi *Ulun Danu* lokasinya batas timur danau Tamblingan. *Telaga Aya*, sekarang tetap dikenal sebagai *Telaga Aya*, lokasinya di pertengahan antara batas danau Tamblingan dan Buyan. *Kumitan* yang disebut dalam prasasti kemungkinan besar adalah pura *Pakemitan* yang lokasinya di wilayah dusun Tamblingan. Beberapa nama wilayah tersebut di atas termuat dalam prasasti Gobleg Pura Batur B yang dikeluarkan atas nama raja *Sri Maharaja Anak Wungsu* yang bertahta di Bali tahun 1046-1077 M, prasasti Gobleg Pura Batur C (1320 Ç), dan prasasti Buyan Sanding Tamblingan yang dikeluarkan oleh Çri Maharaja Haji Jayapangus yang memerintah pada tahun 1177 - 1181 masehi (Goris, 1954; MM. Sukarto Atmodjo, 1970 : 32). Wilayah ini masih ada di beberapa daerah nyatur desa (Gobleg, Munduk, Gesing dan Umajero) yang pada masa lampau merupakan satu kesatuan wilayah. Kesatuan daerah ini tercermin pula dalam aspek kebersamaan dalam kesatuan tafsir terhadap aspek religius yang dianut.

Pada kenyataannya sekarang Gobleg dijadikan ibu desa (pusat) dari keempat wilayah yang tergolong catur desa, sehingga di

wilayah desa ini terdapat juga bangunan pura, yang menurut masyarakat pengemongnya disebutkan sebagai pura penyatuan umat keempat desa. Pura ini dinamakan Pura Pamulungan Agung sesuai dengan fungsinya sebagai pemersatu masyarakat keempat desa tersebut. Walaupun demikian tidak berarti melupakan wilayah asal (*wit*) yang dulunya sebagai pusat yakni Tamblingan, bahkan masih tetap tidak melepaskan keterkaitannya dengan wilayah tersebut. Hal ini terbukti dari sejumlah *pelinggih* (bangunan suci) yang terdapat di Pura Pamulungan Agung merupakan *pelinggih* (bangunan suci) *penyawangan* bagi pura yang ada di Tamblingan. Di pura ini tidak dikenal bangunan *gedong* (pelinggih utama) yang umumnya ada pada setiap bangunan suci di Bali, karena menurut anggapan mereka bangunan suci utama tetap berada di wilayah asal (*wit*) mereka di Tamblingan. Bangunan suci *penyawangan* ini jumlahnya banyak, yang kesemuanya merupakan pelinggih pemujaan dari sejumlah pura yang ada di sekitar Tamblingan di antaranya Pura Dalem Tamblingan, Pura Tajun, Pura Mawa Gumi, Pura Sangyang Kauh, Pura Tirta Mengening, Ulun Danu, Pura Endek dan Telaga Aya. Pariasi bentuk bangunannya hampir semuanya sama semacam bangunan *piyasan* (semacam rumah kecil yang ada pada setiap tempat suci keluarga/*merajan* keluarga masyarakat Bali umumnya).

III

Ritus memendak taulan merupakan suatu tradisi yaitu upacara ritual dilakukan oleh masyarakat Tamblingan kuno, bertujuan untuk memohon restu dan keselamatan di

daerah asal, yang secara simbolis dilakukan dengan mengambil batu di Pura Tirta Mengening kemudian *dilinggihkan* (*stanakan*) pada ruangan bangunan suci yang baru didirikan (lihat foto 1-2). Umumnya upacara ini dilaksanakan berkaitan dengan pendirian bangunan suci, karena menurut kepercayaan masyarakat setempat, bangunan suci itu belum dapat berfungsi jika belum dilaksanakan upacara memendak taulan. Menurut kepercayaan masyarakat setempat, cukup dengan melaksanakan upacara memendak taulan, bangunan suci sudah dapat berfungsi secara resmi, tanpa perlu lagi membuat *pedagingan* berupa panca datu seperti umumnya dikenal di Bali.

Kepercayaan ini dilaksanakan oleh keempat desa yang termasuk wilayah Tamblingan kuno, yang erat kaitannya dengan pemujaan leluhur. Menurut anggapannya, dengan melaksanakan upacara ini mereka dapat restu dari leluhur yang dimanifestasikan sebagai dewa yang lebih dikenal sebagai Dewa Pitara yang mengandung pengertian kemanunggalan antara roh suci leluhur dengan manifestasi Tuhan (istilah ini terdiri dari perkataan dewa (Tuhan) dan Pitara berarti leluhur (Ida Ayu Adri, 1986 : 1). Konsep ini adalah perpaduan antara kepercayaan pra (sebelum) Hindu dengan pengaruh Hindu.

Dalam kaitannya dengan pemujaan ini, keempat desa mencerminkan kesatuan gerak dalam melaksanakan upacara penghormatan terhadap *pelinggih Keresian Wesnawa* di Pura Pamulungan Agung. Pura Pamulungan Agung ini merupakan bentuk mini (perwakilan) pura-pura yang ada di sekitar danau Tamblingan. Kata Keresian Wesnawa mengingatkan kita kepada isi

prasasti Gobleg Pura Batur A yang menyebutkan tentang perkataan *jumpung Wesnawa* (pemuja Wisnu) yang pada mulanya tinggal di desa Tamblingan (Callenfels, 1926; Goris, 1954). Dalam panteon agama yang berkenaan dengan dewa-dewa agama Hindu dikenal tiga dewa utama yaitu *Brahma, Wisnu, dan Siwa* (Gupte, 1972 : 28) dan dewa wisnu dikenal sebagai dewa air. Hal ini juga bisa dikaitkan dengan kata *mokta ring Wisnubhawana* mengandung kemiringan yang berarti tempat memuja Wisnu. Kenyataan ini merupakan suatu bukti hubungan batin kepercayaan tidak bisa lepas dari wilayah asal (*wit*), walaupun keempat desa menyelenggarakan pemujaan di Pura Pamulungan Agung, namun tujuan mereka pula tertuju ke asal (Tamblingan), karena bangunan suci di Pamulungan Agung (Gobleg) merupakan perwakilan dari sejumlah pura di sekitar danau Tamblingan.

Dalam pelaksanaan upacara, kesemua wilayah catur desa memohon *tirta* (air suci) di Pura Mengening. Pura ini juga merupakan perlambang kebersamaan dari keyakinan masyarakatnya terhadap sumber mata air tirta mengening. Dalam kaitannya dengan upacara memendak taulan, air suci. Mengening juga dimanfaatkan sebagai *tirta*. Kecuali dalam kaitannya dengan upacara pitra yadnya, tirtanya diperoleh di suatu tempat di *Suwukan* dan *Bulakan* di wilayah desa Gobleg. Masyarakat keempat desa ini sangat percaya bahwa proses upacara orang yang meninggal sudah dapat terselesaikan dengan hanya memerciki tirta. Rangkaian proses ritual ini mengingatkan kita pada masa Bali kuno, ketika agama Hindu di Bali diidentikan dengan agama tirta, ka-

rena segala sesuatu upacara diawali dan diakhiri percikan tirta (air suci) (Mantra, 1958). Barang kali hal yang sama telah terjadi pula pada masyarakat Tamblingan masa lampau dan kebiasaan itu sampai sekarang masih dilaksanakan dengan penuh kepercayaan dan keyakinan oleh masyarakat di empat desa (catur desa) tersebut. Hal ini memberikan suatu perkiraan bahwa kemungkinan masyarakat tersebut merupakan generasi penerus dari masyarakat Tamblingan pada masa Bali kuno sesuai dengan kurun waktu yang disebutkan dalam prasasti abad 10-14 M.

Bila diamati kesemua wilayah yang termasuk kesatuan wilayah Tamblingan kuno tampaknya telah mengalami beberapa fase kebersamaan budaya sejak masa prasejarah, terbukti dari sejumlah pura yang ada di sekitar Tamblingan yang memiliki peninggalan-peninggalan megalitik seperti di Pura Dalem Tamblingan, Pura Tajun terdapat tahta batu, hal serupa terdapat pula di pura Ulun Danu, Pura Endek, Pura Mawa Gumi, dan Pura Sanghyang Kauh. Indikasi ini merupakan bukti bahwa pemujaan terhadap peninggalan ini sejalan dengan tradisi yang dianut sejak masa lampau. Demikian juga masa Bali mula (asli) yang tercermin dari upacara ritual memendak taulan yang dalam perkembangannya terpadu dengan unsur-unsur budaya pengaruh Hindu belakangan (Majapahit). Walaupun demikian tampak konsepsi asli yang dianut tidak ditinggalkan, namun merupakan keterpaduan yang harmonis. Salah satu bukti perpaduan ini dapat diketahui dari arsitektur bangunan suci keluarga (*merajan*), di wilayah keempat desa ini dilengkapi dengan bangunan *turus lumbung* (dadap tis). Bangunan se-

macam ini di daerah Bali dataran sifatnya hanya sementara, dibuat sebelum pendirian bangunan yang permanen. Tetapi yang dikenal di keempat desa ini, bangunan semacam ini dibuat sebagai pelengkap yang harus ada walaupun bangunan suci yang dimiliki sudah permanen. Kenyataan ini sejalan dengan teorinya EM. Bruner, bahwa unsur-unsur budaya yang termasuk agama religi biasanya merupakan unsur budaya yang sifatnya statis, dan unsur budaya yang demikian itu tidak mudah diganti oleh unsur yang baru (Koentjaraningrat, 1954 : 96). Demikianlah dalam perkembangannya hingga saat ini keempat wilayah ini masih mewarisi unsur budaya lama sebagai bukti adanya kebersamaan budaya sejak masa lampau.

Adanya kebersamaan aspek budaya masyarakat Tamblingan ini, ternyata menguatkan data prasasti bahwa wilayah keempat desa ini merupakan kesatuan wilayah di masa lampau. Hal ini sesuai dengan pendapat Ratzel berdasarkan kulturkreise tentang adanya persamaan unsur budaya, yang berarti kemungkinan daerah-daerah tersebut mempunyai hubungan di masa lampau (Koentjaraningrat, 1958 : 227). Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa wilayah catur desa (empat desa) yang ada sekarang, yakni desa Gobleg, Munduk, Gesing dan Umajero, pada mulanya merupakan satu kesatuan wilayah di bawah pemerintahan desa kuno yang disebut "Karaman i tamblingan", dan daerah Tamblingan yang dikenal sekarang, dahulu merupakan pusat wilayah keempat desa tersebut (culture center). Hal ini dibuktikan dari aspek budaya yang masih mentradisi serta nama-nama wilayah yang tersurat dalam prasasti.

Indikasi ini berarti pada masa Bali kuno wilayah tersebut merupakan kesatuan adat.

IV

Berdasarkan kajian permasalahan di atas dapat diketahui, bahwa tradisi memendak taulan yaitu upacara memohon restu kepada leluhur di daerah asal (*wit*) yang dilaksanakan secara simbolis, sampai saat ini masih berlangsung di keempat desa yang termasuk wilayah catur desa, meliputi Gobleg, Munduk, Gesing, dan Umajero. Di keempat wilayah catur desa ini sampai sekarang masih terdapat nama-nama wilayah maupun bangunan suci sebagaimana disebutkan dalam prasasti ialah *pangi*, *unusan*, *batu mepak*, *kedu*, *banyu sungkur*, *ulun her*, *telaga aya* dan *kumitan*.

Dalam kaitannya dengan upacara ritual keagamaan di keempat desa ini, masyarakat sangat percaya bahwa *tirta* (air suci) merupakan unsur yang paling penting. Hal ini mengingatkan kita kepada masa Bali kuno, pada saat agama Hindu di Bali diidentikkan dengan *agama tirta*, mengingat segala sesuatu upacara diawali dan diakhiri dengan percikan tirta (air suci). Aspek tersebut terkait juga dengan kepercayaan masyarakat setempat untuk menghormati pelinggih *Keresian Wesnawa* di Pura Pamulungan Agung Gobleg. *Keresian Wesnawa* mengingatkan kepada isi prasasti Gobleg Pura Batur A yang menyebut tentang perkataan *Jumpung Wesnawa* (pemuja Wisnu), dalam panteon Dewa Wisnu dikenal sebagai Dewa Air.

Adanya kebersamaan aspek budaya masyarakat Tamblingan, menguatkan data prasasti bahwa wilayah desa Gobleg, Mun-

duk, Gesing dan Umajero merupakan satu kesatuan wilayah di bawah pemerintahan desa kuno yang disebut "Karaman I Tamblingan" dalam satu kesatuan adat.

DAFTAR PUSTAKA

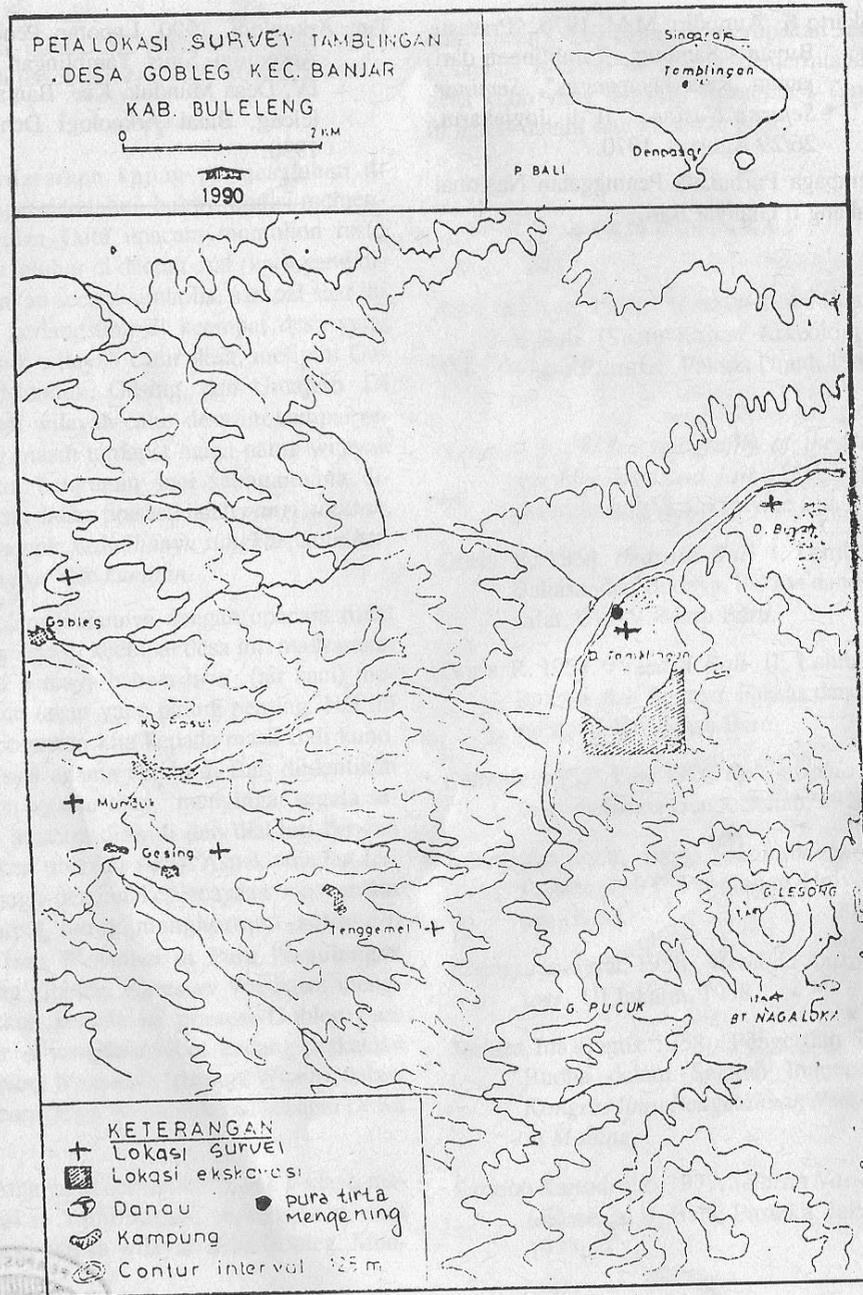
- Adri, Ida Ayu. 1986. "Konsep Dewa Pitara di Bali (Suatu Kajian Arkeologi)", *Widya Pustaka*, Faksas Unud, 1986, hal. 1.
- Gupte, R.S. 1972. *Iconography of the Hindus Bhudhists and Jains* D.B. Taraporevala sons & Co Private Ltd.
- Goris. R. 1954. *Prasasti Bali I*, Lembaga Bahasa dan Budaya, Faksas dan Filsafat, UI NV. Masa Baru.
- Goris. R. 1954. *Prasasti Bali II*, Lembaga Bahasa dan Budaya, Faksas dan Filsafat, UI NV. Masa Baru.
- Callenfels, P.V. Van. 1926. *Ephigraphia Balica*, Batavias Genootschap, 1926.
- Koentjaraningrat. 1964. *Tokoh-tokoh Antropologi*, PT. Penerbitan Universitas, UGM.
- Koentjaraningrat. 1958. *Methoda Antropologi*, UI Jakarta, 1958.
- Mantra, Ida Bagus. 1958. "Pengertian Siwa Budha dalam Sejarah Indonesia", *Kongres Ilmu Pengetahuan Nasional di Malang*.
- Sartono Kartodirdjo. 1977. *Sejarah Nasional Indonesia II*, Balai Pustaka, Jakarta, 1977.

Sukarto K. Atmodjo, M.M. 1970. "Prasasti Buyan - Sanding - Tamblingan dari jaman Raja Jayapangus", *Seminar Sejarah Nasional II* di Jogjakarta, 26/29 Agustus 1970.

Lembaga Purbakala Peninggalan Nasional Cabang II Gianyar Bali.

Tim Arkeologi. 1990. Laporan Penelitian Arkeologi Situs Tamblingan tahap IV, Desa Munduk, Kec. Banjar Buleleng, Balai Arkeologi Denpasar, 1990.





Peta 1. Lokasi Survei.

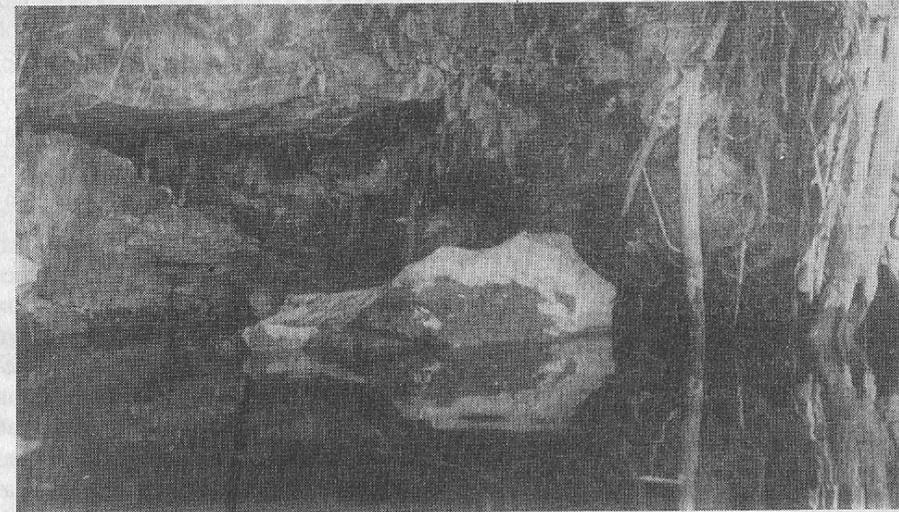


Foto 1. Ceruk tempat pengambilan air suci dan Taulan di Pura Tirta Mengening.



Foto 2. Taulan (batu yang disucikan) distanakan (dilinggihkan) pada bilik ruangan bangunan suci.

MAKNA HIASAN ULAR PADA ARCA SIWA BHAIRAWA DI PURA KEBO EDAN, PEJENG

Oleh : A. A. Gde Bagus

I

Pura Kebo Edan adalah sebuah pura kuna di Bali yang terletak di desa Pejeng, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar. Nama pura ini diambil dari sepasang kerbau gila yang dalam bahasa Bali disebut "kebo edan" (Kempers, 1960 : 57). Pura ini sudah tidak asing lagi bagi para arkeolog sebagai obyek penelitian, karena di dalamnya banyak menyimpan arca kuna sebagai hasil budaya masyarakat masa lampau. Adapun peninggalan-peninggalan tersebut berupa : sepasang arca Kerbau, arca Ganesa, sepasang arca Raksasa, arca Siwa Bhairawa dan beberapa fragmen arca lainnya. Di antara peninggalan tersebut, yang menarik adalah arca Siwa Bhairawa. Arca ini diperkirakan dibuat pada zaman Bali Kuna sekitar abad ke-13 ketika Bali di bawah kekuasaan raja Kertanegara dari kerajaan Singgasari.

Dalam kitab Negara Kertagama disebutkan bahwa Bali diserang oleh raja Kertanegara sekitar tahun 1284 (Slametmuljana, 1953 : 37). Untuk memperkuat kedudukannya di Bali, maka raja Kertanegara mengirim seorang patih yang bernama Kebo Parud. Mengenai nama Kebo Parud dapat diketahui dari sebuah prasasti yang berangka tahun Çaka 1218. Prasasti ini tidak menyebutkan nama raja, tetapi menyebutkan mwang *Ida Raja Patih imakasir Kebo Parud* (Goris, 1948 : 11). Melihat nama dan pangkat yang dipergunakan ia berasal dari Jawa Timur, sebab nama seperti ini sering ditemukan di kerajaan Singgasari sebagai

patih dari raja Kertanegara. Seperti misalnya : Kebo Arema, Kebo Anengah, Kebo Anabrang, Kebo Bundaran dan lain-lainnya.

Raja Kertanegara adalah seorang penganut aliran Tantrayana, yang kemudian disebarluaskan ke daerah yang dikuasainya seperti Sumatra dan Bali, sekitar abad ke-13. Di Bali aliran tersebut dikembangkan oleh patih Kebo Parud. Untuk kepentingan pelaksanaan upacara dibuatkanlah arca sebagai media pemujaan. Arca tersebut adalah arca Siwa Bhairawa yang terdapat di pura Kebo Edan Pejeng.

Pada umumnya arca yang bersifat Tantrayana selalu digambarkan seram, menakutkan, gerang, dasyat, dan penuh dengan sifat keraksasaan, semua berhubungan dengan kematian (mayat), tengkorak, darah dan sebagainya. Hal ini sesuai dengan dasar-dasar kepercayaan dalam melaksanakan ajaran yang banyak mempergunakan magis dan mistik (Surami, 1977 : 25-26). Arca yang bersifat Tantrayana juga ditemukan di beberapa tempat lain di Indonesia seperti arca Chakra-chakra di candi Singosari (Jawa Timur) yang dianggap sebagai perwujudan raja Kertanegara, arca Heruka di Biro Bahal II dan Budha Bhairawa di Padang Roco (Sumatra) yang dianggap sebagai potret dari raja Adityawarman.

Arca Siwa Bhairawa yang terdapat di pura Kebo Edan mempunyai ukuran tinggi 360 Cm dengan bentuk badan besar dan tegap. Rambutnya ikal berombak menunjuk-

kan sifat keraksasaan, muka memakai kedok yang melambangkan moksanya jiwa (Stutterheim, 1929 : 165). Pada adanya tergantung perhiasan kalung berupa candra-kapala yaitu bulan Sabit dengan tengkorak. Berdiri di atas mayat manusia dengan kepala miring, mata terbuka dan dalam sikap menari. Kemaluannya, dilukiskan berayun dan mencuat ke arah kiri yang mengakibatkan kainnya tersingkap. Penggambaran alat kelamin ke arah kiri ini menunjukkan arca tersebut adalah arca Tantrayana aliran kiri (Surasmi, 1977 : 16). Pada bagian belakang kemaluannya terdapat empat bola (bulatan). Kedua pergelangan tangan dan kakinya dibelit ular (lihat foto no. 1-2).

Adanya hiasan ular pada arca Siwa Bhairawa tersebut, pada kesempatan ini akan dicoba untuk mengkaji mengenai apa makna hiasan ular itu dan bagaimana kaitannya dengan kepercayaan Tantrayana.

II

Untuk mengkaji suatu karya seni memang agak sulit, karena seni merupakan studi tentang komunikasi. Di situ ada komunikator dan komunikan dan pesan (Kusen, 1985 : 85). Untuk dapat memahami isi pesan yang terkandung dalam karya seni masa lalu, khususnya dalam ikonografi secara utuh dan benar, tidak mudah sebab adanya kesenjangan antara seniman dengan para penikmat atau pengamat dari hasil karya mereka. Untuk dapat memahami karya seni masa lalu dibutuhkan pengetahuan yang memadai tentang aspek kebudayaan yang berkembang pada kurun waktu dan tempat yang sama dengan terciptanya karya seni tersebut.

Di Indonesia umumnya dan di Bali khususnya pada zaman klasik bidang ikonografi mengalami perkembangan sangat pesat. Terbukti banyak ditemukan arca seperti : arca binatang, arca dwarapala, arca perwujudan, arca dewa yang dilengkapi dengan berbagai hiasan. Salah satu di antaranya yaitu hiasan ular.

Di Indonesia ular dipakai sebagai pola hiasan, sudah dikenal sejak zaman pra-sejarah, terbukti dari lukisan ular yang ditemukan di goa Mentandono di Pulau Muna, Sulawesi Tenggara (Kosasih, 1985 : 60). Lukisan ular tersebut adalah sebagai lambang religius - magis pada masa itu. Kepercayaan terhadap ular sebagai lambang religius di Indonesia umumnya dan di Bali khususnya sampai saat sekarang masih tetap ada dan menyatu dengan kepercayaan asli. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya berbagai cerita yang berkaitan dengan ular.

Di India yang merupakan pusat peradaban Hindu dan Budha, ular juga telah menjadi lambang religius sejak zaman pra-sejarah yaitu ribuan tahun sebelum Masehi. Demikian juga negara Amerika, Tiongkok, Jepang, Kamboja dan Thailand. Pada zaman klasik beberapa arca di India, Kamboja dan Thailand dipayungi oleh kepala ular, berjumlah tujuh dan sembilan. Di samping itu juga dipakai hiasan upawita (tali kasta), ikat pinggang, tongkat, gelang tangan dan kaki.

Ular diangkat sebagai lambang religius oleh karena beberapa keajaiban yang dimiliki oleh binatang tersebut seperti : tidak memejamkan mata sepanjang hidupnya, muncul dan menghilang dalam waktu sekejap mata, dapat hidup hampir di semua tempat, dan menjadi muda dengan sendiri-

nya dalam proses pergantian kulit (Libur, 1987 : 2-4).

Dengan beberapa keajaiban yang dimiliki, maka ular dijadikan simbol-simbol yang memiliki makna tertentu. Dalam agama Hindu, ular dianggap sebagai simbol kebijaksanaan, karena sifat ular yang tidak memejamkan mata sepanjang hidupnya, sehingga ia dianggap dapat menyaksikan semua peristiwa alam. Sifat ular ini dijadikan saksi alam nyata dalam upacara persumpahan. Misalnya, di pura Kehen Bangli terdapat sebuah bejana yang penuh dengan pahatan berbentuk belitan ular. Fungsi bejana tersebut sebagai tempat air suci yang nampaknya dipergunakan dalam upacara persumpahan pada zaman Bali Kuna. Dugaan ini dihubungkan dengan sebuah prasasti dari kerajaan Sriwijaya yakni prasasti Telaga Batu. Pada prasasti ini dipahatkan tujuh kepala ular, pada bagian bawah prasasti berisi cerat seperti halnya yoni, sebagai tanda bahwa prasasti berfungsi sebagai tempat mohon air suci (Sumadio, 1975 : 56-57). Isi bait-bait prasasti tersebut menguraikan tentang kutukan-kutukan terhadap siapa saja yang melakukan kejahatan dan menentang perintah raja. Berdasarkan hal tersebut maka ular dianggap menjadi saksi alam nyata (*skala*) dalam upacara persumpahan. Di Bali tradisi ini masih berlangsung, dapat dilihat dalam lontar *Aricandana*. Dalam lontar tersebut disebutkan bahwa Nagaraja (ular) dianggap sebagai saksi nyata dalam upacara persumpahan, bagi orang yang disumpah (yang berdosa) supaya digigit ular berbisa (*sarpa*) apabila berjalan di hutan dan oleh ular laut apabila berada di laut (Wigama, 1984 : 150). Apakah benar ular memang bisa membedakan

antara yang benar dengan perbuatan yang terkutuk, tentunya tidak bisa diungkapkan. Namun yang jelas ia adalah simbolisasi atau imajinasi alam pikiran manusia.

Di samping itu ular juga dipakai sebagai simbol atma atau jiwa, karena ular dapat memperbaharui kulitnya hingga ia tampak selalu muda. Sifat ini sesuai dengan sifat atma yang tak pernah tua (mati), atau selalu muda setelah mengalami inkarnasi (menjelma kembali) ke dunia. Ular sebagai simbol atma dapat dilihat dalam Mosalaparwa. Dalam kaitan tersebut diceriterakan bahwa ketika Sang Baladewa meninggal ia mengeluarkan seekor ular putih (Lontar Mosalaparwa, lb. 9b - 10a). Dalam makna yang sama ular juga dijadikan simbol kekekalan, sebagaimana diceriterakan dalam Adiparwa, bahwa ular pernah menjilat air Amerta dari daun alang-alang ketika sang garuda menebus ibunya dari belunggu perbudakan sebagai pengawas para ular. Amerta merupakan air kehidupan yang menjadikan ular tidak mengenal tua dan mati (Widyatmanta, 1958 : 61-63). Dalam kehidupan ular yang sesungguhnya ia dapat memperbaharui kulitnya, bahkan beberapa kali dalam setahun, sehingga ia tampak selalu muda dan tidak pernah tua.

Ular juga dianggap sebagai simbol kesuburan, karena mengeluarkan cairan ketika proses pergantian kulit, yang dikaitkan dengan air sebagai simbol kesuburan. Dalam kepercayaan agama Hindu, air merupakan lambang dewa Wisnu. Menurut mitos, dewa Wisnu menjelma ke dunia menjadi ular bersama dengan dewi Sri (Laksmi) yang merupakan simbol isi bumi yang memberi kesejahteraan atau kesuburan (Zimmer, 1962 :

60). Oleh karena itu dewa Wisnu sering digambarkan berdampingan dengan ular. Pada relief Ramayana di candi Siwa, terdapat arca Wisnu duduk di atas ular Ananta. Di samping itu, juga ditemukan Linggayoni yang berisi hiasan kepala ular sebagai penyangga yoni di Tangong Tirtha dekat candi Kalasan.

Ular juga dianggap sebagai simbol kekuatan sakti (magis), karena ular mempunyai kecerdikan, misalnya bisa muncul dan menghilang dalam sekejap mata dan dapat menembus perjalanan tanpa kaki. Semua sifat-sifat tersebut sesuai dengan sifat-sifat ilmu mistik. Itulah sebabnya ular sering kali menghiasi atau melengkapi peninggalan budaya yang ada hubungannya dengan ilmu mistik (magis). Hal ini dapat dilihat pada arca dwarapala yang berdiri di suatu lapangan di sebelah timur candi Singasari. Arca tersebut berbentuk raksasa dengan mata melotot, berbaring tajam memakai upawita ular, kedua pergelangan kaki dibelit ular. Penggunaan hiasan ular juga ditemukan pada arca yang bersifat Tantrayana seperti : arca Chakra-chakra di candi Singasari, arca Heruka di Biaro Bahal II di Padang Roco.

Penggunaan hiasan ular sebagai lambang religius-magis juga dipakai di Tiongkok, yang dipuja untuk mendatangkan hujan, dipakai sebagai lambang kesuburan, di Afrika dan Madagaskar pemujaan ular berkaitan dengan ilmu mistik, di Amerika sebagai lambang kehidupan dan di India sebagai lambang magis (mistik) dan kesuburan.

Berdasarkan uraian di atas maka hiasan ular yang terdapat pada arca Siwa Bhairawa

di pura Kebo Edan Pejeng dapat diperkirakan mempunyai makna magis, sebagai simbol kekuatan sakti (ilmu mistik). Hal ini dapat dikaitkan dengan arca tersebut yaitu bersifat Tantrayana aliran kiri. Aliran ini mempunyai suatu kepercayaan bahwa seseorang yang ingin mencapai moksa atau ingin melepaskan diri dari ikatan keduniawian, maka harus berusaha sebanyak-banyaknya melakukan 5 *Ma* yang disebut *Pancatattwa*, yang terdiri atas :

1. matsya (makan ikan)
2. mamsa (makan daging)
3. mudra (makan padi-padian)
4. mada (minum-minuman keras)
5. maithuna (melakukan hubungan sex secara bebas), (Surasmi, 1977 : 16).

Kelima hal tersebut dilakukan dengan hati dan perasaan bebas tiada tenggelam dalam kenikmatan duniawi yang dirasainya. Karena sulitnya, maka upacara itu harus dilakukan di bawah pimpinan seorang guru yang telah mencapai tingkatan kesempurnaan yang tinggi. Fahaman kepercayaan Tantrayana ini diterima dari filsafat *Samkya Yoga*, dalam ajarannya lebih menekankan ilmu-ilmu gaibnya di samping pelajaran dan praktek yoganya (Surasmi, 1977 : 26). Dalam prakteknya hampir seluruhnya dipenuhi oleh ilmu gaib dan mistik, dan yang terpenting adalah dengan mempergunakan suku kata yang mengandung mistik yaitu *Om*, *Aum*, *Um*. Dengan mengucapkan mantra-mantra dan upacara-upacara gaib maka akan dapat bersatu dengan Tuhan sebagai maha pencipta.

Di samping sebagai simbol kekuatan sakti (mistik), hiasan ular yang terdapat pada

arca Siwa Bhairawa tersebut juga sebagai kesuburan. Di India, oleh bangsa Dravida orang-orang Hindu arca Bhairawa dipandang sebagai dewa kesuburan dan selalu dipuja untuk mohon kesejahteraan bagi keseluruhan umat manusia. Seperti apa yang dikatakan oleh William Crooke (1955) :

"Worship of Bhairon, Bhairon, another favourite Dravidian God, is often confounded with Bhumiya, who is one form of consort of the Mother goddess. He has been partially adopted into Hinduism as Kala Bhairawa, who is often depicted with eighteen arms, ornamented with a garland of skulls, with ear ring and armlets formed of snakes, a serpent coiled round his head, in his hands a sword and bowl of blood. He is thus a fitting partner to the blood stained Mother, Kali. But it seem clear that in the primitive conception he is one of the divine pair to whose union the fertility of the soil, cattle, and people his due. Even in his hinduized form as Kala Bhairawa he retains the characters of animism. As worshiped by the Kumbi cultivators in the Deccan, he is represented as a man standing, in one hand a trident, in the other a drum shaped like an hour glass, while he is encircled by a serpent, a mark of his chthonic origin" (Crooke, 1955 : 638-639).

Siwa Bhairawa merupakan perwujudan dari dewa Siwa dalam bentuk menakutkan. Dalam agama Hindu, dewa Siwa merupakan salah satu dewa Trimurti yang berfungsi sebagai dewa pelebur atau pengembali ke asalnya. Karena itu ia digambarkan dengan karakter yang menakutkan, dan sering dihubungkan dengan ilmu hitam (mistik). Kalau Siwa Bhairawa itu merupakan bentuk khusus dari dewa Siwa merupakan paham baru.

Jadi dengan demikian hiasan ular yang terdapat pada arca Siwa Bhairawa di pura Kebo Edan Pejeng mempunyai makna penting yaitu selain sebagai simbol kekuatan sakti, juga merupakan simbol kesuburan yang erat kaitannya dengan paham kepercayaan Tantrayana.

Penggunaan hiasan ular bukan saja dipakai pada arca yang bersifat Tantrayana, juga dipakai pada arca yang bersifat Budhistis maupun Siwaistis, seperti misalnya pada arca Ganesa yang pada umumnya dengan ular sebagai upawita (tali kasta). Mengenai makna hiasan tersebut perlu diadakan penelitian lebih lanjut, karena hiasan ular yang terdapat pada sebuah arca nampaknya mempunyai makna yang berbeda-beda tergantung dari perwatakan yang diwakili oleh arca tersebut. Dengan demikian penggunaan hiasan ular yang terdapat pada sebuah arca dipengaruhi oleh faktor-faktor yang ada di luar diri seniman, bukan didasarkan oleh faktor-faktor yang ada di dalam diri seniman. Adapun faktor-faktor penentu di luar diri seniman seperti ruang, waktu dan kebudayaan, sedangkan faktor-faktor penentu di dalam diri seniman adalah ketrampilan, kemandirian (kepribadian, cita, rasa dan selera).

III

Berdasarkan uraian di atas dapat diambil suatu kesimpulan bahwa penggunaan hiasan ular di Indonesia sudah dikenal sejak zaman prasejarah yang dipakai menghiasi dinding-dinding goa, seperti goa Mentadono Sulawesi Tenggara. Selanjutnya penggunaan hiasan ular pada beberapa arca di Indonesia dikenal mulai zaman klasik yang umumnya digunakan sebagai pengikat ping-

gang, upawita (tali kasta), gelang pada kaki dan tangan. Penggunaan hiasan ular di Indonesia dari zaman prasejarah sampai zaman klasik dipakai sebagai lambang religius-magis, karena ular mempunyai beberapa keajaiban antara lain dapat menjadi muda dengan sendirinya setelah melalui proses pergantian kulit, tidak memejamkan mata sepanjang hidupnya, muncul dan menghilang dalam waktu sekejap mata dan dapat hidup hampir di semua tempat. Dari beberapa keajaiban yang dimilikinya, maka ular dijadikan simbol-simbol yang memiliki makna tertentu yaitu simbol kebijaksanaan, atma, kesuburan dan kekuatan sakti. Demikianlah, hiasan ular yang terdapat pada arca Siwa Bhairawa di pura Kebo Edan Pejeng mempunyai dua makna penting yaitu sebagai simbol kekuatan sakti dan sebagai simbol kesuburan.

Dalam kepercayaan Tantrayana yang beraliran kiri kedua simbol tersebut erat kaitannya dan saling mendukung. Di dalam mencapai moksa, seseorang harus melakukan *Pancatattwa (5 Ma)* sebanyak-banyaknya yang dilandasi dengan magis dan mistik, sehingga arca-arcanya diwujudkan dengan sifat keraksasaan, gerang, dasyat menakutkan dan selalu dihubungkan dengan tengkorak manusia dan pada umumnya memakai hiasan ular.

Hiasan ular yang terdapat pada arca Siwa Bhairawa di pura Kebo Edan Pejeng bukanlah sebagai dekorasi semata, melainkan memiliki suatu makna penting dalam kepercayaan Tantrayana. Adanya hiasan ular pada arca tersebut didasarkan pada faktor-faktor yang ada di luar diri seniman seperti ruang, waktu dan kebudayaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Berg H.J. van den. 1951. *Dari Panggung Sejarah Dunia, India, Tiongkok, Jepang, Indonesia*, Groningen, Jakarta.
- Bernert Kempers, A.J. 1960. *Bali Purbakala, petunjuk tentang peninggalan-peninggalan purbakala di Bali*, disalin oleh Drs. R. Soekmono, cetakan kedua, Jakarta, penerbit Balai Buku Ikhtisar.
- Crooke, William. 1955. *Encyclopedia of Religion and Ethies*, volume v, third impression, Endinburgh, T & T Clark, 38 Geoge street, New York.
- Goris, R. 1940. *Sejarah Bali Kuna*, Perce-takan Bali, Singaraja.
- Kosasih. 1985. "Hasil Penelitian Lukisan-Lukisan pada Beberapa Gua dan Cerkuk di Pulau Muna (Sulawesi Tenggara)" dalam *REIIPA II* di Casarua 5-10 Maret 1984, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Jakarta.
- Kusen. 1985. *Kreativitas dan Kemandirian Seniman Jawa dalam Mengolah Pengaruh Budaya Asing, Studi Kasus Tentang Gaya Seni Relief Candi di Jawa Antara Abad IX - XVI Masehi*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi), Jakarta.
- Libur, I Made. 1987. "Arti dan Fungsi Simbul Naga dalam Kehidupan Beragama Hindu di Bali", *Skripsi*, I.H.D., Denpasar.

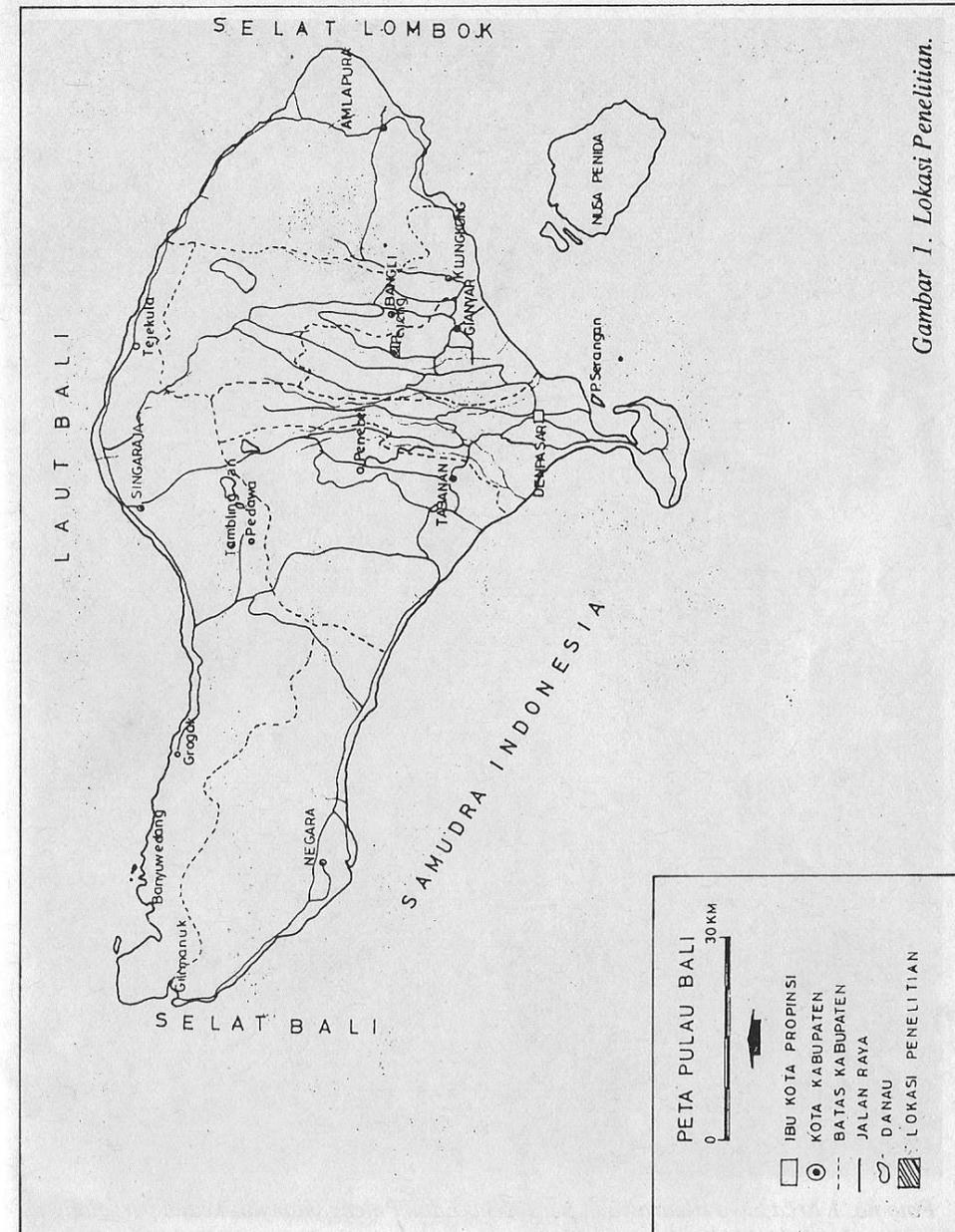
- Slametmuljana, Drs. 1953. *Negarakretagama*, Siliwangi, N.V. Jakarta.
- Stutterheim, W.F. 1929. *Oudheden van Bali I, het oud Rijk van Pejeng*, Tekst, Uitgegeven door de Kirtya Liefrinck van der Tuuk, Singaraja.
- Sumadio, Bambang. 1975. "Jaman Kuna" dalam *Sejarah Nasional Indonesia II*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka Jakarta.
- Surasmi, I Gusti Ayu. 1977. *Tinjauan Arkeologi di Pura Kebo Edan*, Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Udayana Denpasar.

Widyatmanta, Siman. 1958. *Adiparwa*, diterbitkan oleh U.P. Spring Yogyakarta.

Wigama, I Made. 1984. "Peranan Cor dalam Masyarakat Hindu di Bali", *Skripsi*, I.H.D., Denpasar.

Zimmer, Heinrich. 1962. *Mythos and Symbol in Indian Art and Civilisation*, edited by Yosep Campbell, first harper torgh book edition.

Lontar Mosalaparwa, koleksi Perpustakaan I.H.D., Denpasar, kode no. 20/Perp/I.H.D.



Gambar 1. Lokasi Penelitian.



Foto no. 1 Arca Siwa Bhairawa di pura Kebo Edan Pejeng Gianyar, kedua pergelangan tangan dan kaki dibelit ular, tampak depan.

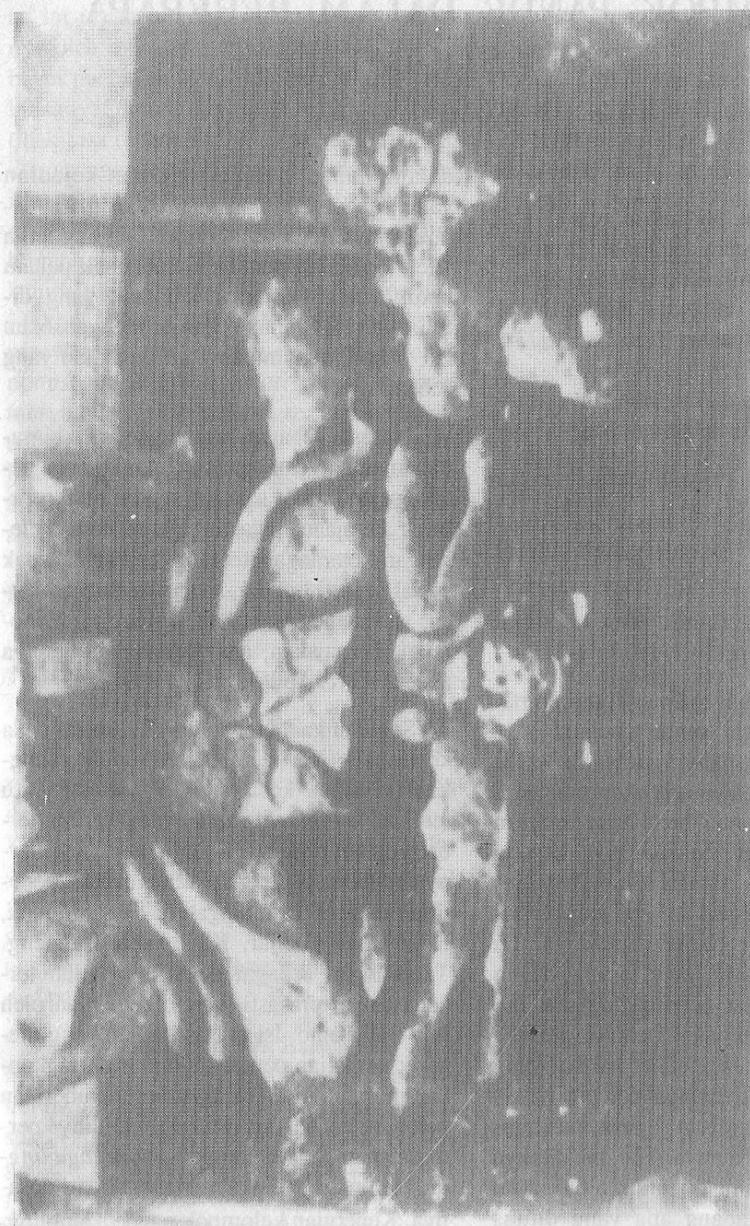


Foto no. 2. Nampak kedua pergelangan kaki arca Siwa Bhairawa di pura Kebo Edan Pejeng Gianyar dibelit ular, tampak depan.

KELOMPOK PANDE DALAM BEBERAPA PRASASTI BALI

Oleh : I Nyoman Sunarya

I. Pendahuluan.

Prasasti sebagai pertulisan resmi, tertulis di atas batu, logam dan rontal dirumuskan menurut kaidah-kaidah tertentu, berisikan anugerah dan hak yang dikaruniakan dengan beberapa upacara (Bakker, 1973 : 10).

Dari definisi di atas maka prasasti dapat dibedakan berdasarkan bahannya yaitu :

1. *Lingga praçasti* prasasti yang ditulis di atas batu.
2. *Tambra praçasti* prasasti yang ditatah di atas logam.
3. *Ripta praçasti* prasasti yang ditulis di atas daun tal (Boechari, 1977 : 1-2).

Jika diteliti lebih jauh definisi di atas, rupanya prasasti sebagai sumber sejarah merupakan data yang paling autentik lebih-lebih karena prasasti merupakan anugerah dari seorang raja atau pembesar kerajaan kepada masyarakat, bahkan juga kepada perseorangan pada zaman kuno. Jadi keaslian data dari prasasti sebagai sumber sejarah benar-benar dapat dipercaya. Di samping itu peristiwa yang tertulis dalam prasasti, benar-benar berlangsung saat itu. Sang *citralèkha*, sebagai penulis prasasti benar-benar tahu dan melihat hal-hal yang dituliskannya. Berbeda halnya dengan babad sebagai sumber penulisan sejarah masih diragukan keaslian datanya. Hal ini kiranya masuk akal, jika dilihat penulisan babad itu sendiri. Kadang-kadang apa yang ditulis

dalam babad berupa kejadian-kejadian yang sangat kuno, padahal babad itu penulisannya tidak terlalu tua. Hal yang lebih jelek lagi ialah penulis babad tidak paham betul dengan kejadian-kejadian yang dituliskannya. Hal inilah kiranya menyebabkan isi babad menyimpang dari kejadian yang sebenarnya.

Prasasti sebagai sumber sejarah biasanya memuat data tentang nama-nama pelaku sejarah pada saat itu, seperti raja, pembesar kerajaan, pejabat-pejabat desa, keterangan-keterangan tentang berbagai aspek sosial seperti hukum, sistem kemasyarakatan, sistem pemerintahan, sistem perekonomian, perpajakan, agama dan lain-lainnya (Soekarto K. Atmojo, 1980 : 269).

Sehubungan dengan hal itu, maka pada kesempatan ini akan dicoba untuk diungkapkan aspek kecil dari isi prasasti yaitu tentang *kelompok pande* yang sering terbaca dalam prasasti. Keinginan ini sebenarnya muncul pada saat dilaksanakan penelitian di situs Tamblingan di desa Munduk, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng. Tamblingan sebagai desa kuno telah terbaca dalam prasasti yang dikeluarkan oleh raja Bali Kuno. Isi prasasti inilah yang menarik perhatian penulis untuk mengungkapkan masalah ini. Ketetapan itu memberikan petunjuk kepada kita tentang terjadinya permasalahan pada kelompok *pande tamblingan*, sehingga mereka mengungsi dari desanya. Kepergian kelompok *pande Tambling-*

an ini rupanya sangat dirasakan pengaruhnya oleh masyarakat, bahkan oleh raja sebagai pucuk pimpinan. Beberapa alat yang biasanya diproduksi oleh kelompok ini tidak bisa dipenuhi, sehingga menimbulkan kepincangan-kepincangan. Melihat keadaan ini, raja melalui anugerahnya berupa prasasti memanggil kelompok *pande Tamblingan* yang berada di pengungsian untuk kembali ke desanya. Kejadian ini menunjukkan keberadaan kelompok *pande* di masyarakat sangat menentukan perekonomian negara. Menyadari peran *pande* di masyarakat itulah pada kesempatan ini dicoba untuk membahas *keberadaan kelompok pande sedikit tentang teknologi yang diterapkan, dan kedudukan atau status kelompok ini di masyarakat*.

II. KELOMPOK PANDE DALAM BEBERAPA PRASASTI BALI

1. Keberadaan kelompok *pande* dalam prasasti Bali.

Seperti diketahui bersama kerajaan-kerajaan yang berkembang pada zaman kuno di Indonesia kebanyakan bersifat agraris. Kerajaan-kerajaan seperti Mataram, Majapahit adalah kerajaan yang mengandalkan perekonomiannya dari sektor pertanian, dalam arti luas. Jadi sumber pendapatan negara sangat tergantung pada hasil bumi dan pajak.

Perekonomian zaman Bali kuno, kiranya tidak jauh berbeda dengan kerajaan-kerajaan besar tadi, juga mengandalkan sektor pertanian, peternakan, dan perdagangan sebagai sumber pendapatan. Dijumpai sebutan-sebutan yang berkaitan dengan masalah ini adalah *sawah, huma,*

parlak, kebwan, pagagan, membuktikan peran sektor pertanian pada masa kuno sangat besar. Di samping itu sektor peternakan dan perdagangan juga memainkan perannya yang tidak kecil. Hal ini terbukti dari sebutan yang terbaca dalam prasasti seperti *karambo, sampai, besara, ayam, dakër* dan *ser pasar*.

Dalam menunjang perekonomian masyarakat Bali kuno, baik di sektor pertanian, keagamaan, maupun sektor perdagangan, ada sebuah kelompok masyarakat yang memiliki keahlian khusus yang sangat berperan, yang dalam prasasti disebut *pande*, baik *pande besi, perak, mas, tembaga* dan perunggu. Kelompok *pande* ini bertugas untuk membuat berbagai peralatan baik yang terbuat dari mas berupa perhiasan, alat-alat rumah tangga, pertanian maupun berbagai jenis senjata dan lain-lainnya. Sudah tentu hasil karya kelompok ini sangat berperan dalam roda perekonomian masa itu (Sartono Kartodirjo, 1975 : 202). Dalam prasasti kelompok ini disebut *pande mas, pande perak, pande tambra/tembaga, pande kangça* dan *pande wsi*.

Sebenarnya sebutan *pande* telah terbaca pada prasasti 002 *Bebetin A I* yang bertarikh 818 Çaka dan beberapa prasasti selanjutnya seperti 003 *Trunyan A I*, 004 *Trunyan B* dan seterusnya. Di bawah ini akan dikutip bagian dari satu prasasti saja yaitu 305 *Batur, Pura Abang A* sebagai berikut :

- IV. b. 1. . . . *mangkana yan ha*
2. *na pande mas, pande besi, pande tambra, kangça mwang amukul anuling, momaha ngkana* . . . (Goris, 1954 : 91-92).

Artinya :

IV. b. 1. . . . jika ada

2. pande mas, pande besi, pande tembaga, perunggu, penabuh, peniup seruling bertempat tinggal di sana . . .

Inskripsi di atas memberikan gambaran bahwa masyarakat Bali kuno telah mengenal teknik pengolahan logam dengan baik. Pesatnya perkembangan mengerjakan logam merupakan kelanjutan dari kemampuan manusia prasejarah khususnya masa perundagian.

Sebagai bukti dari mahirnya kelompok ini dalam memproduksi alat-alat penunjang aktivitas masyarakat Bali kuno terbaca juga pada prasasti 305 Batur, Pura Abang A seperti di bawah ini :

III. a. 2. . . . *tan panghala*

3. *pana kris, kampit, lukay, wedung, wadung, sasap, linggis, . . .* (Goris, 1954 : 89).

Artinya :

III. b. 2. . . . tidak dibolehkan mengambil

3. keris, pisau, sabit, parang, kam-pak, pengiris, linggis, . . .

Semua alat-alat yang terbaca pada kutipan di atas merupakan hasil kerja dari kelompok ini terutama pande besi, karena hampir dapat dipastikan terbuat dari besi. Kecuali keris, semua alat itu bermanfaat bagi masyarakat Bali kuno dalam menunjang aktivitasnya sehari-hari baik di bidang pertanian maupun keperluan rumah tangga. Keris tidak diketahui secara pasti peng-

gunaannya, namun jika dibandingkan dengan fungsi keris dewasa ini, maka keris dapat berfungsi ganda, baik profan maupun sakral. Kiranya tidak jauh berbeda fungsi keris di zaman Bali kuno. Secara profan keris dimanfaatkan sebagai senjata oleh para prajurit kerajaan dalam menjalankan tugasnya sebagai abdi negara, sedangkan secara sakral keris dimanfaatkan sebagai benda pusaka.

Keris-keris pusaka ini dipakai atau dikenakan pada saat-saat tertentu saja sehubungan dengan upacara, misalnya seorang raja akan mengenakannya pada saat diadakan upacara penobatan. Hasil karya kelompok pande lainnya seperti pande mas, perak dan tambra serta kangca terbaca hampir dalam semua prasasti Bali Kuno. Di bawah ini dikutipkan bagian dari prasasti tertua 001 Sukawana A I seperti berikut :

II. b. 1. . . . *krangan mabalu ya, suhunan tanggungan ulihangen humatur dꦫꦧꦪꦤꦫꦏꦫꦏꦫꦩꦫꦸꦩꦲꦲꦠꦸ, mas, pirak, kangca bhajana, tambrabhajana, . . .* (Goris, 1954 : 53).

2. *ampung ya, marang hadan padangayanna yabana marumah ditu, mas, pirak, kangca bhajana, tambrabhajana, . . .* (Goris, 1954 : 53).

Artinya :

II. b. 1. . . . janda/duda, semua harta miliknya dihaturkan satu berbanding dua, laki-laki dua bagian, wanita satu bagian, jika ada pasangan.

2. keluarga yang tidak mempunyai keturunan, barang-barang yang dibawa bertempat tinggal di sana

seperti mas, perak, bejana perunggu, bejana tembaga, . . .

Ketetapan ini memberikan petunjuk bahwa masyarakat Bali kuno telah mempunyai ketentuan yang mewajibkan warganya yang putus keturunan menghaturkan harta miliknya untuk bangunan suci. Besar kecilnya haturan sesuai dengan ketetapan yang dikeluarkan oleh raja.

Satu lagi yang merupakan hasil karya kelompok pande yaitu '*simsim*', cincin, walaupun tidak dijelaskan bahan yang dipakai, apakah mas, perak, perunggu atau tembaga, namun yang pasti terbuat dari logam. Hal ini terbaca pada prasasti 305 Batur, Pura Abang A (Goris, 1954 : 89).

Walaupun tidak tercantum dalam prasasti, rupanya kelompok ini mempunyai hubungan yang sangat erat dengan keraton, karena keahlian mereka dalam memproduksi benda-benda perhiasan, seperti cincin, gelang maupun perhiasan lainnya. Pihak keraton sebagai penguasa tertinggi, sudah tentu sangat memerlukan benda-benda tersebut. Suatu contoh misalnya seorang raja mutlak memerlukan pakaian kebesaran yang dikenakan pada acara-acara resmi, seperti mahkota, cincin, kalung, gelang dan hiasan lainnya, yang merupakan hasil karya kelompok ini. Selain raja, tentu saja pejabat-pejabat tinggi kerajaan dan pejabat lainnya, tidak tertutup kemungkinan juga memanfaatkan kelompok ini untuk memenuhi kebutuhannya akan perhiasan, di samping rakyat biasa.

2. Teknologi.

Dalam usaha mengungkapkan teknologi yang diterapkan oleh kelompok *pande* un-

tuk memproduksi hasil karyanya muncul beberapa persoalan yaitu pertama istilah yang berkenaan dengan teknologi tidak pernah ditemukan dalam prasasti, dan kedua kadang-kadang ada istilah tetapi tidak diketahui secara pasti maknanya. Bertitik tolak dari permasalahan ini, peran studi etno- arkeologi untuk mengungkap masalah ini dirasa amat penting.

Di samping itu perlu diadakan perbandingan dengan relief candi Suku yang menggambarkan tokoh pande besi yang sedang melakukan kegiatan. Dengan demikian, kajian tidaklah mutlak adanya, dan jika ditemukan data yang lebih lengkap maka kajian ini dapat disempurnakan.

Jika dilihat perkembangan ketrampilan mengolah logam, sebenarnya telah tampak sejak zaman prasejarah. Benda-benda logam yang disertakan dalam kuburan-kuburan prasejarah merupakan bukti akan hal ini, rupanya benda-benda ini dimanfaatkan sebagai bekal kubur, antara lain adalah alat-alat dari perunggu, alat-alat dari besi, mas serta manik-manik. Di samping itu, nekara perunggu yang merupakan bukti dari zaman ini yang telah banyak menarik perhatian para sarjana untuk menelitinya. Benda-benda prasejarah ini dibuat dengan cetakan setangkup (bivalve) dan cetakan lilin hilang (a cire perdue) (Ayu Kusumawati, 1981 : 754). Dan teknik pengerjaan logam seperti ini masih dipertahankan di desa Budaga, Klungkung, Bali.

Untuk membuat suatu alat dengan teknik ini pertama-tama dibuat model yang diinginkan dengan lilin (malam). Jika model ini telah sempurna seperti yang diinginkan, selanjutnya model tersebut dibungkus dengan tanah liat yang telah dicampur dengan

sekam yang telah dibakar. Pada bagian atasnya diberi lubang. Proses selanjutnya model tersebut dijemur di terik matahari sampai kering. Kemudian model yang telah kering dipanaskan di atas *perapen* agar lilin mencair, akhirnya tinggal cetakan tanah liat yang siap dimanfaatkan.

Selanjutnya melebur logam yang dipakai bahan yang diinginkan. Peleburan dilakukan dengan wadah yang disebut *musa*. Jika logam ini telah mencair, selanjutnya dituangkan ke dalam cetakan yang telah kosong tadi. Sebelum cairan ini dituangkan, cetakan juga dipanaskan seperti memanaskan logam tadi. Hal ini dimaksudkan agar benda yang telah jadi lebih mudah lepas dari cetakannya. Cetakan kemudian dipecah jika telah dalam keadaan dingin. Proses terakhir menyempurnakan hasil cetakan dengan kikir atau alat lainnya, sehingga diperoleh hasil yang benar-benar sempurna.

Jika dibandingkan dengan relief candi Suku di Jawa Timur yang menggambarkan pande besi, dapat diketahui, bahwa teknik yang diterapkan adalah teknik menempa. Logam yang hendak dibentuk ditempat sedemikian rupa sehingga terwujud menjadi suatu alat. Dari penggambaran relief ini diperoleh pula kesimpulan, bahwa cara kerja kelompok pande pada masa itu tidak jauh berbeda dengan cara kerja pande dewasa ini (Subroto, 1980 : 343). Di kalangan pande mas, perak, proses pengerjaan dimulai dengan memanaskan benda, dilanjutkan dengan menempa. Cara menempa disesuaikan dengan jenis benda yang akan dibuat. Jika benda yang diinginkan telah terwujud, kemudian dikikir atau diukir jika diperlukan. Proses terakhirnya mencuci dengan asam klorida, dilanjutkan dengan menyepuh.

3. Kedudukan atau status kelompok pande di masyarakat.

Akibat dari pembagian kerja yang semakin kompleks dalam masyarakat, menimbulkan stratifikasi sosial. Penilaian ini ditinjau dari segi manfaat yang dimiliki oleh pekerjaan tersebut. Hal ini menjelaskan mengapa pada masyarakat tradisional seorang dukun dan pengrajin mempunyai kedudukan yang amat penting (S. Susanto, 1979 : 82).

Setiap warga dari suatu masyarakat memiliki kedudukan tertentu sesuai dengan pekerjaannya. Bertalian dengan kedudukan ini Astrid S. Susanto memberikan batasan tentang kedudukan sebagai suatu kedudukan seseorang yang dapat ditinjau terlepas dari individunya. Jadi status adalah kedudukan objektif yang memberikan hak dan kewajiban kepada seseorang yang menduduki posisi tertentu, sedangkan peranan merupakan dinamisasi dari penggunaan hak dan kewajiban yang kadang-kadang disebut kedudukan subjektif (S. Susanto, 1979 : 94).

Demikian pula halnya pada masa Bali Kuno yang keadaan masyarakatnya masih sederhana kedudukan merupakan hal yang utama. Hal ini mungkin disebabkan oleh status atau kedudukan itu sendiri merupakan salah satu unsur yang dapat mempertahankan stabilitas sosial.

Seorang *pande* dan setiap orang yang bekerja dengan logam, dianggap memiliki kekuatan magis tertentu. Mereka ini kadang-kadang dianggap sangat berbahaya bagi orang lain yang ingin melakukan pekerjaan tersebut. Telah disebutkan bahwa kelompok ini memiliki kekuatan magis ter-

tentu dan untuk tetap menjaga kekuatan magis yang dimiliki ini tetap tidak bertentangan dengan penguasa, bahkan agar memihaknya, maka kebijaksanaan terbaik adalah menjalin hubungan dengan keraton/puri.

Ini berarti pula, bahwa penguasa berusaha menjalin hubungan yang harmonis dengan kelompok ini, seperti yang memang sangat diharapkan oleh kelompok pande, sehingga mereka mempunyai prestise tinggi secara tradisional (Goris, 1929 : 41-52).

Melihat prestise yang diperoleh dari keahliannya dalam mengolah logam, rupanya kelompok ini merupakan elite pedesaan. Ini berarti kelompok pande, walaupun secara formal tidak menduduki jabatan tertentu, tetapi secara informal kelompok ini sangat diperhitungkan keberadaannya.

III. Penutup.

Dari uraian-uraian sebelumnya, rupanya beberapa simpulan dapat ditarik sebagai berikut :

1. Keberadaan *pande* dalam masyarakat Bali kuno terbukti dari ketetapan raja-raja Bali kuno berupa prasasti, seperti tercatat sejak 001 *Suka wana AI* dan prasasti-prasasti selanjutnya. Prasasti-prasasti ini menyebut tentang adanya *pande mas*, *pande wsi*, *pande pirak*, *pande tambra* dan *pande kangca*.
2. Berdasarkan studi etnoarkologi, teknologi yang diterapkan oleh kelompok pande pada masa Bali kuno tidak jauh berbeda dengan teknik yang diterapkan oleh para pande dewasa ini, seperti yang masih berlangsung di desa Budaga Klungkung, Bali.

3. Karena keahliannya kelompok ini merupakan elite pedesaan, yang memiliki kedudukan terhormat di masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Ayu Kusumawati. 1981. "Catatan tentang tempat pengerjaan logam di Budaga, dan hubungannya dengan upacara di Bali" *PIA*. II hal. 749-755, Jakarta.
- Bakker, S.J.W.M. 1972. *Ilmu Prasasti Indonesia (serie risalah pengantar pengajaran dan pelajaran sejarah)* Jurusan Sejarah, IKIP Sanata Dharma, Yogyakarta.
- Bambang Sumadio (editor). 1975. "Jaman Kuno" dalam *Sejarah Nasional II*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- Boechari, M. 1977. "Epigrafi dan Sejarah Indonesia" *Majalah Arkeologi* Th. I nomor 2, hal. 1-10.
- Goris, Dr. R. 1929. "De Positie der Pande Wesi" dipublikasi bersama Korte Analyse van een Lontar, door de Pande Wesi Gebesigd, in *the Mededeelingen van de Kirtya Liefdrinck van der Tuuk*, Foundation Singaraja.
- _____. 1954. *Prasasti Bali I*, N.V. Masa Baru, Bandung.
- Granoka, Ida Wayan et. al. 1983/1984. *Kamus Bali Kuno - Indonesia*, Proyek Pengembangan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, Depdikbud, Jakarta.
- Mardiarsito, L. 1981. *Kamus Jawa Kuno - Indonesia*, diterbitkan oleh Nusa Indah, Ende.

Soekarto K. Atmojo. 1980. "Struktur Pemerintahan zaman Jaya sakti" *PIA* I, hal. 269-290, Puslit. Arkenas, Jakarta.

Subroto, Ph. 1980. "Kelompok Kerja Pande Besi Pada Relief Candi Suku" *PIA*.

Cibulan, 21 - 25 Pebruari 1977, hal. 342 - 357, Puslit. Arkenas, Jakarta.

Astrid S. Susanto, Dr. phil. 1979. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Penerbit Bina Cipta, Jakarta.

ÇRI MAHARAJA HAJI JAYAPANGUS; RAJA YANG CAKAP DAN BIJAK

Oleh : I Wayan Suantika

I

Orang-orang bijak berucap bahwa bangsa yang besar adalah bangsa yang dapat mengenal dan melestarikan nilai-nilai sejarah dan budayanya dari masa yang lalu. Apapun yang terjadi sekarang, merupakan mata rantai masa lalu, yang akan berlanjut ke masa yang akan datang (atita, nagata, wartamana). Kita yakin bahwa tidak semua kejadian masa lalu, tidak sesuai lagi dengan apa yang berkembang dewasa ini, tetapi sebaliknya, dapat dipastikan bahwa masih ada hal-hal yang sangat berguna dan memiliki relevansi dengan keadaan dewasa ini dan bahkan mungkin sampai ke masa yang akan datang. Salah satu diantaranya adalah berkaitan dengan pengambilan keputusan oleh raja yang sedang berkuasa, baik yang berkaitan dengan keamanan, politik, ekonomi, sosial dan lainnya. Dengan kecakapan dan kebijaksanaan yang dimiliki, beberapa di antaranya yang menjadi sangat terkenal dan dapat mensejahterakan rakyatnya, serta keamanan kerajaannya. Bukti-buktinya dapat kita ketahui dari berbagai rekaman peristiwa yang termuat di dalam berbagai prasasti atau dari berbagai tinggalan budaya yang mewakilinya.

Khusus yang berkaitan dengan pulau Bali, telah pula kita ketahui bahwa pada masa lalu terdapat sebuah kerajaan yang disebut dengan kerajaan Bali Kuna. Kerajaan ini telah diperintah oleh beberapa orang raja secara bergantian dengan berbagai karakteristik dan cara pemerintahannya masing-

masing. Dari sekian banyak raja yang pernah berkuasa, terdapatlah seorang raja yang memiliki nama abiseka "*Çri Maharaja Haji Jayapangus Arkajacihna*" atau "*Çri Maharaja Haji Jayapangus Arkajalancana*" yang lebih dikenal sebagai raja *Jayapangus*. Raja ini memerintah di kerajaan Bali kuno pada tahun çaka 1099 - 1103 atau pada tahun 1177 - 1181 Masehi. Hal ini didasarkan atas prasasti yang diterbitkan atas nama beliau, sehingga tidak tertutup kemungkinannya beliau memerintah hingga beberapa tahun kemudian setelah prasasti yang bertahun 1181 Masehi diterbitkan, sebab isi prasasti tersebut tidak berisikan tahun mangkat atau akhir pemerintahannya. Dari prasasti dapat diketahui, bahwa raja penggantinya adalah Çri Maharaja Haji Ekajayalancana yang bertahta pada tahun Çaka 1122 atau 1200 Masehi, yang berarti masih ada masa kosong sekitar 19 tahun dari 1181 hingga 1200 Masehi.

Ada beberapa hal yang cukup menarik dan penting mengenai raja Jayapangus ini, karena :

- a) Raja Jayapangus adalah raja Bali yang paling banyak menerbitkan prasasti, dibandingkan dengan raja-raja lainnya yang pernah memerintah di Bali.
- b) Sampai saat ini belum diketahui dengan pasti asal usul kewangsaannya sang raja, sehingga perlu mendapat kajian.
- c) Prasasti-prasasti yang dikeluarkannya

sebagian besar dari kurun waktu yang sama, sehingga dapat dipastikan memiliki makna dan tujuan tertentu.

- d) Sebagian besar dari prasasti-prasasti yang diterbitkan didasarkan atas sebab musabab (*sambandha*) seperti adanya kesusahan penduduk karena tidak adanya kecocokan dengan petugas pemungut pajak (*sang admak akmitan apigajin*).

Hal-hal di atas dapat dikatakan merupakan sesuatu yang istimewa, di samping hal-hal lainnya yang telah dilakukan oleh raja Jayapangus. Hal itulah yang menyebabkan munculnya karangan ini dengan harapan ada manfaatnya bagi kepentingan ilmu sejarah.

Namun raja Jayapangus muncul di panggung sejarah Bali kuna pada akhir abad ke-12 Masehi atau tepatnya pada tahun 1177 atau 1099 Çaka. Hal ini didasarkan atas ditemukannya prasasti yang diberi nomor 601 *Mantring A*, yang menyebutkan nama beliau tanpa didampingi kedua istri beliau. Prasasti ini menyebutkan karaman i Katulikup (Goris, 1954), sedangkan prasasti lainnya yang dikeluarkan pada tahun 1103 Çaka, menyebutkan nama baginda dengan didampingi kedua isterinya. Di dalam prasasti-prasastinya dapat dilihat nama lengkapnya seperti *Çri Maharaja Haji Jayapangus Arkajacihna* atau *Çri Maharaja Haji Jayapangus Arkajalancana*, dan selalu didampingi oleh kedua isteri beliau yaitu *Paduka Bhatari Çri Parameçwari Indujalancana* dan *Paduka Çri Mahadewi Çaçangkajaketana*. Sebagai contoh dapat dilihat dalam petikan prasasti *Buwahan*, lembar I b disebutkan :

1. _____ Pāduka Çri mahārāja

2. hāji jayapangus arkaja cihna saha rājapatnī dwaja, pāduka bhātari çri parameçwari indujalancana pāduka çri mahadewi çaçangkajake

3. tana _____ (Callenfels, 1926).

Kemudian dapat pula dilihat pada prasasti *Cempaga* yang menyebut nama raja dengan akhiran lancana, yaitu pada lembar 1 b.

1. _____ Pāduka çri mahārā
2. ja hāji jayapangus harkajalancana, sahārājapatnī dwaya pāduka bhatari çri parameçwari indujaketana, pāduka çri mahadewi çaçangkajacihna (Callenfels, 1926).

Dari apa yang telah tersurat di dalam prasasti tersebut dapat diketahui bahwa raja *Jayapangus* pada awalnya menduduki tahta kerajaan belum didampingi oleh dua orang isterinya dan baru kemudian setelah 4 tahun berkuasa menyertakan 2 orang isterinya. Nama abiseka yang diakhiri dengan kata *Arkajacihna* atau *Arkajalancana*, memberikan makna bahwa beliau mengaku sebagai putra Surya (Goris, 1948; Soekarto, 1982). Kata arka berarti matahari atau surya (Mardiwarsito, 1981). Perlu pula disebutkan disini bahwa sebelum munculnya raja *Jayapangus*, yang memerintah di Bali adalah raja *Ragajaya* pada tahun çaka 1077 atau 1155 masehi, sehingga terdapat masa kosong sekitar 22 tahun antara pemerintah raja *Ragajaya* dengan raja *Jayapangus* (*Jayapangus* naik tahta pada tahun çaka 1099 atau 1177 masehi). Sedangkan akhir masa pemerintahan raja *Jayapangus* (1181 masehi) dengan penggantinya raja *Eka-jayalancana* (naik tahta tahun 1200 masehi)

juga terdapat masa kosong sekitar 19 tahun. Sehingga jika didasarkan atas temuan prasastinya, maka akan dapat kita ketahui bahwa raja *Jayapangus* hanya sempat berkuasa selama 4 tahun saja yakni sejak tahun çaka 1099 - 1103 atau pada tahun 1177 - 1181 masehi. Namun perlu diketahui bahwa sampai saat ini telah ditemukan tidak kurang dari 43 prasasti termasuk yang tidak atau belum lengkap lembarannya yang diketahui berasal dari raja *Jayapangus* (Goris, 1954, Semadi Astra, 1977, Soekarto, 1982; Ardika, 1983). Dengan demikian sampai dengan dewasa ini dapat diketahui, bahwa beliau adalah raja Bali yang paling banyak mengeluarkan prasasti, dibandingkan dengan raja-raja lainnya yang pernah memerintah di Bali.

II

Orang mengetahui bahwa seseorang dapat memperoleh kedudukan sebagai seorang raja karena berbagai hal, seperti karena keturunan atau karena seseorang memiliki kharisma dan wibawa pada diri pribadinya. Dengan demikian sering kali terjadi pergantian raja-raja pada zaman dahulu secara turun-temurun. Sistem ini memberikan peluang sebuah wangsa raja dapat berkuasa dalam kurun waktu yang cukup lama, dan masalah kemampuan dan kecakapan dinomorduakan. Walaupun demikian dalam beberapa episode sejarah kerajaan masa lalu sering pula muncul raja yang didasarkan atas kharisma, kecakapan dan wibawa yang dimilikinya, yang bukan merupakan keturunan langsung dari raja sebelumnya. Sebagai contoh dapat dikemukakan sejarah raja pendiri kerajaan Singosari yang dikenal bergelar *Sri Raja Rajasa Amurwabhumis*.

Atau yang memiliki nama kecil (garbhapati nama) *Ken Arok*. Tokoh ini diyakini berasal dari rakyat kebanyakan atau bukan turunan raja. Tetapi akhirnya berhasil menjadi raja besar dan terkenal. Namun perlu diingat bahwa tokoh ini sering dilegendakan sebagai putra dari seorang dewa yaitu *Dewa Brahma*.

Bila peristiwa sejarah *Ken Arok* kita biaskan ke dalam sejarah kerajaan dan raja-raja yang pernah memerintah di Bali, kiranya tidak berlebihan bila kejadian tersebut dapat dipersamakan dengan sejarah munculnya tokoh *Jayapangus* dalam tampuk pemerintahan di Bali. Sampai saat ini para pakar belum dapat mengidentifikasi dengan pasti siapa nama kecil (garbhapati nama) dan dari wangsa mana raja *Jayapangus* berasal. Apakah dari wangsa Warmadewa atau wangsa Içana atau lainnya.

Dalam hal ini kami berasumsi bahwa ada semacam persamaan dengan sejarah *Ken Arok*, yang diyakini sebagai *putra Brahma*, sedangkan raja *Jayapangus* berdasarkan abisekanama (gelar) sangat mungkin mengaku sebagai *putra surya* *Arkajacihna/lancana*. Dari nama ini terdapat adanya kemungkinan semacam pengakuan dari raja bahwa beliau bukan keturunan dari wangsa raja-raja yang pernah berkuasa di Bali, melainkan turunan dari *dewa Surya*. Hal semacam ini pada masa dahulu bukanlah sesuatu yang luar biasa, sebab telah dikenal adanya kepercayaan *dewa raja* dan *raja dewa*. Dengan demikian sangat mungkin bahwa tokoh *Jayapangus* memperoleh kekuasaan tersebut, didasarkan atas kecakapan, kharisma dan wibawa yang dimilikinya sejak lahir.

Adanya sementara pendapat yang menyatakan bahwa pada saat beliau naik tahta belum menikah, (sesuai dengan isi prasasti Mantring A) kami kurang sependapat. Tidak disebutkannya nama kedua orang isterinya dalam tahun 1177 maschi, tidaklah dapat dijadikan indikasi bahwa beliau belum menikah. Sebab sangatlah sulit diterima akal, bila seorang bujangan melakukan kerja keras dan berjuang untuk menjadi seorang raja. Secara politis, seorang bujangan akan sangat sulit mendapatkan masa pengikut yang mendukung perjuangannya. Bahkan jika benar kedua istrinya adalah keturunan rajaputri *Sakala indu kirana icana guna dharmalaksmi dhara wijaya utungdewi*, maka dapat dipastikan bahwa setelah perkawinan inilah *Jayapangus* memulai perjuangannya untuk memperoleh kekuasaan, sebab ia telah mendapatkan dukungan dari masyarakat Bali yang masih menaruh hormat pada kedua istrinya yang berasal dari keturunan/wangsa Warmadewa dan *Içana* yang sudah pernah berkuasa di Bali. Seperti halnya *Ken Arok*, mungkin ia tidak akan menjadi raja bila tidak terlebih dahulu menikah dengan *Ken Dedes*. Jika demikian peristiwanya, berarti bahwa pada waktu naik tahta *Jayapangus* sudah beristri. Tetapi rupanya pada masa itu rakyat dalam keadaan tidak aman atau terjadi kekacauan, akibat dari peristiwa perebutan kekuasaan tersebut, sehingga akhirnya muncul penguasa-penguasa kecil di daerah-daerah, yang tidak setuju atau kurang setuju dengan tampilnya tokoh *Jayapangus* sebagai raja, karena tidak diketahui asal usulnya. Seperti diketahui bersama, bahwa masyarakat masa lalu sangat percaya akan masalah keturunan atau kewangsaan seseorang penguasa. Kekacauan ini dapat pula dilihat dengan adanya per-

nyataan dari raja *Jayapangus* yang tertuang dalam prasastinya dimana beliau mengaku sebagai raja dari semua raja (*rajadhiraja*) dan penguasa dunia (*cakrawerti*) demi tercapainya persatuan 7 negara (*pagehankang saptanagara*), serta mengaku pula sebagai pengayom jagat Bali (*pinaka ta patraning bhuwana, satungkeb balidwipa mandala*). Ungkapan-ungkapan ini mengingatkan kita kepada apa yang dilakukan oleh raja *Erlangga*, setelah dapat mengalahkan kembali musuh-musuhnya, setelah beberapa tahun peristiwa pralaya yang menimpa kerajaan mertuanya raja *Dharmawangsa*, yang menyebabkan ia harus mengungsi beberapa saat sebelum akhirnya dapat menguasai kembali wilayah kerajaan bekas mertuanya (Sartono Kartodirdjo, 1976). Setelah peristiwa kemenangan tersebut, raja *Erlangga* mengaku sebagai *Cakrawerti* (penguasa dunia). Jika dilihat kronologinya, maka dapat diperkirakan bahwa kekacauan di kerajaan Bali, sudah terjadi sebelum raja *Jayapangus* naik tahta, dan masih berlanjut saat beliau muncul sebagai penguasa yakni pada tahun çaka 1099 (1177 M) hingga tahun 1103 (1181 M), yang dianggap seawal dan akhir dari kekuasaannya. Hal ini terlihat dari prasasti-prasasti yang dikeluarkan atas nama beliau, yang pada umumnya memuat tentang penyelesaian berbagai masalah yang dialami oleh masyarakat dengan petugas kerajaan, seperti yang tertuang di dalam sambhanda (sebab musesebab) prasasti-prasasti tersebut diturunkan Semadi Astra menduga bahwa pada tahun çaka 1099 (1177 M) kedudukan baginda sebagai raja belum kukuh sama sekali, karena masih harus bekerja keras untuk mengatasi segala macam kericuhan yang ada di kalangan masyarakat dan lingkungan wila-

yah kerajaannya. Kemantapan kukuhnya kekuasaan baginda kiranya baru tercapai pada tahun çaka 1103 (1181 M). Pada tahun inilah rupanya diadakan penyelesaian secara menyeluruh mengenai persoalan yang ada di antara penduduk kerajaan (Semadi Astra, 1977). Kami sependapat dengan dugaan bahwa pada tahun çaka 1099 kedudukan baginda raja belum kuat, tetapi kurang sependapat bila dikatakan bahwa pada tahun çaka 1103 kekuasaan baginda raja sudah mantap dan kukuh. Menurut dugaan kami, sejak sebelum tahun çaka 1099 hingga tahun çaka 1103 kedudukan bagianda raja belum mantap dan kukuh. Justru pada tahun çaka 1103 inilah baginda baru memulai atau menemukan jalan keluar, di dalam usaha untuk mengukuhkan dan memantapkan kekuasaan, dengan jalan mengeluarkan puluhan prasasti secara bersamaan. Tindakan semacam ini belum pernah terjadi sebelumnya, sehingga dapat dipastikan bahwa tindakan ini pasti memiliki tujuan politis yang sangat mendasar, atau mungkin pula pada masa tersebut kericuhan di kalangan masyarakat sudah sangat mengkhawatirkan dan sudah pada tingkat membahayakan kerajaan. Dengan demikian tindakan pengeluaran prasasti secara serempak ini dapat diartikan sebagai :

a. Dengan menyebut nama kedua permaisurinya, sangat mungkin baginda diharapkan adanya simpati rakyat akan kebesaran nama raja dan wangsa yang pernah berkuasa di Bali, sebab sangat mungkin kedua permaisuri raja adalah keturunan dari raja putri *Sakelindukirana*. Dimana kita ketahui bahwa raja putri ini mengaku sebagai keturunan dari wangsa *Warmadewa* dan *Içana*,

sehingga kedua permaisuri raja *Jayapangus* masih keturunan raja-raja terdahulu yang telah wafat. Dengan ungkapan ini diharapkan bahwa masyarakat dan raja-raja kecil di daerah akan menaruh hormat kepada leluhur kedua permaisuri raja, sehingga dapat menerima baginda dan kedua permaisurinya sebagai penguasa di Bali. Tindakan ini sebagai usaha untuk memperoleh legitimasi atau pengesahan atas kekuasaan, dengan jalan menonjolkan kewangsaan. Hal semacam ini sangat berarti pada masa lampau.

b. Sejak munculnya nama raja *Jayapangus* pada tahun çaka 1099 hingga 1103, keadaan di Bali masih sangat kacau, ini berarti baginda belum mendapatkan simpati rakyat. Situasi ini dimanfaatkan oleh aparat kerajaan untuk melakukan tindak pelanggaran, sehingga muncul perselisihan di antara rakyat dengan petugas kerajaan (sangat mungkin muncul petugas yang korup) sehingga masyarakat resah dan bingung dan tidak ingat lagi akan pekerjaan di desanya masing-masing. Dengan kecakapan dan kebijakannya, masalah ini diatasi oleh bagianda raja dengan memberikan keringanan pajak serta penghapusan berbagai pungutan, sehingga mereka dapat bekerja kembali sebagaimana mestinya, serta diikuti dengan tindakan pergantian dan mutasi beberapa petugas kerajaan. Tindakan semacam ini jelas bertujuan untuk mendapatkan simpati dan kekuasaan, seperti halnya pengadaan pesta, pemberian hadiah oleh seorang penguasa, di dalam usaha untuk memperoleh simpati dan kekuasaan.

- c. Turunnya prasasti secara serentak pada hari, tanggal, bulan dan tahun yang sama, dapat diartikan bahwa raja Jayapangus ingin menunjukkan sikap keadilan kepada semua masyarakat, sehingga semua desa atau wilayah merasa mendapatkan perlakuan yang sama dari raja. Di lain pihak hal ini secara eksplisit mengandung makna bahwa seluruh desa/wilayah telah mengakui kekuasaan baginda di seluruh pulau Bali.

Dengan alasan-alasan di atas, kami tegaskan kembali bahwa pada tahun caka 1103 raja Jayapangus belum mendapatkan kekuasaan yang mantap dan kukuh, tetapi pada tahun itu baginda baru memulai usahanya untuk memperoleh pengakuan, pengesahan atau legitimasi kekuasaannya, dengan menonjolkan kewangsaan; pemberian hadiah-hadiah serta menunjukkan sikap yang adil dan bijak, serta ketegasan di dalam menindak pejabat yang korup.

Hal lain yang perlu dikemukakan adalah pendapat dari Prof. DR. N.J. Krom yang mengatakan bahwa raja Jayapangus telah melakukan kesombongan yang amat besar dengan pernyataan bahwa dirinya adalah penguasa dunia. Untuk hal ini kami sependapat bahwa yang dimaksud dengan penguasa dunia dalam ungkapan ini adalah seluruh wilayah pulau Bali, seperti yang diungkapkan oleh Semadi Astra. Hanya perlu kami tambahkan bahwa ungkapan-ungkapan yang termuat di dalam prasasti-prasasti tersebut adalah merupakan monuver-monuver politik yang dilakukan oleh raja Jayapangus untuk kejagan kekuasaannya di kerajaan Bali. Tindakan ini segera dilaksanakan, sebelum terjadinya hal-hal

yang tidak diinginkan yang mungkin dapat mempertajam keresahan rakyat, yang pada akhirnya dikhawatirkan akan dapat menggoyahkan kedudukannya sebagai raja, karena akan bisa muncul mosi tidak percaya.

III

Dari uraian di atas dapat kita ambil beberapa kesimpulan sekitar peristiwa pemerintahan raja Jayapangus yang bergelar Çri Maharaja Haji Jayapangus Arkajacihna/Lancana, sebagai berikut :

a. Jayapangus sangat mungkin adalah seorang tokoh yang berasal dari golongan bukan keluarga kerajaan (keluarga dekat raja) sehingga sampai saat berkuasanya tidak pernah menyebutkan kewangsaannya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keberadaannya sebagai raja sangat mungkin diperoleh berdasarkan kecakapan, kharisma dan wibawa yang berasal dari diri pribadinya dan bukan diturunkan oleh ayah atau ibunya.

b. Oleh karena demikian keadaannya, maka tentunya kedudukannya sebagai raja sulit diterima oleh seluruh rakyat dan juga oleh beberapa pejabat kerajaan yang sudah menduduki jabatan sebelumnya. Dengan kecakapan dan kebijakan yang dimiliki, Jayapangus sadar akan hal ini, sehingga diadakan semacam tindakan legitimasi atau pengesahan kekuasaannya dengan menonjolkan kedua permaisurinya, yang merupakan keturunan raja Bali sebelumnya.

c. Dengan kemampuan, kecakapan, kharisma dan wibawa serta kebijaksanaan-nya, raja Jayapangus berusaha untuk mendapatkan simpati dari seluruh rakyat dengan ungkapan-ungkapan dan tindakan nyata

yang tentunya sangat menyenangkan hati rakyat, seperti pengurangan dan penghapusan beberapa jenis pajak, pergantian dan mutasi pejabat yang dinilai tidak patut.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardika, I Wayan. 1983. Laporan penelitian masa pemerintahan raja Ugrasena. Fkultas Sastra UNUD, Denpasar.
- Callenfels. DR. P.V. van Stein. 1926. *Epigraphia Balica* I. Batavias Genootschap.

- Goris. R. 1948. *Sejarah Bali Kuna*. Singaraja.
- Goris. R. 1954. *Prasasti Bali* I. NV. Masa Baru Bandung.
- Mardiarsito. L. 1981. *Kamus Jawa Kuna - Indonesia*. Nusa Indah Flores.
- Sartono Kartodirdjo. 1976. *Sejarah Nasional* II. DEPDIKBUD Jakarta.
- Semadi Astra, I Gede. 1977. Jaman pemerintahan Maharaja Jayapangus di Bali. *Pengkajian Budaya Denpasar*.
- Sockarto, K.A.MM. 1982. Bhatara Sri Luhin-Akun, PIA. II. Puslitarkenas Jakarta.

MIGRASI PADA MASYARAKAT BALI KUNA

Oleh : I Gusti Made Suarbhawa

I

Dewasa ini pemerintah sedang giat melaksanakan program pemindahan penduduk dari suatu daerah yang berpenduduk padat ke daerah yang berpenduduk jarang. Kegiatan ini dikenal dengan nama transmigrasi. Pelaksanaan transmigrasi ada bermacam-macam, antara lain transmigrasi umum, transmigrasi spontan, transmigrasi swakarsa, dan lain sebagainya. Pada hakikatnya program transmigrasi bertujuan untuk pemeratakan persebaran penduduk dan meningkatkan taraf hidup masyarakat.

Bila direnungkan sejarah perkembangan kehidupan manusia dari waktu ke waktu, jelas sekali manusia selalu ingin meningkatkan harkat dan taraf hidupnya. Untuk itu ditempuh berbagai macam alternatif yang dipandang mungkin, antara lain ialah perpindahan dari suatu tempat ke tempat lain yang dikenal dengan nama migrasi.

Masalah migrasi telah banyak menarik perhatian para pakar ilmu-ilmu sosial dan ahli-ahli demografi. Pada umumnya mereka lebih banyak menelaah migrasi yang terjadi setelah zaman kolonial, khususnya masalah-masalah yang berkenaan dengan *push-pull factor migrasi* (Parsudi Suparlan, 1991 : 45). Namun seperti diketahui, migrasi sudah terjadi jauh sebelum zaman kolonial. Harus diakui, bahwa masalah migrasi pada zaman Indonesia kuna relatif sedikit ditelaah oleh para pakar.

Telaah perpindahan penduduk walaupun cukup menarik, namun relatif kurang men-

dapat perhatian dalam kajian Sejarah Indonesia. Hal ini mudah difahami, karena data tektual yang tersedia mengenai aspek ini, relatif sedikit. Agak berbeda dengan telaah aspek kehidupan sosial-ekonomi, terutama yang berhubungan dengan penyelenggaraan perpajakan, telah mendapat kajian relatif banyak dari para pakar Sejarah Indonesia Kuna. Masalah sosial-religi juga mendapat perhatian yang relatif luas, berupa kajian proses awal atau masuknya Hinduisme ke Indonesia dan pertumbuhannya. Demikian pula telaah mengenai kehidupan sosial-politik periode Indonesia Kuna yang banyak berkaitan dengan aspek-aspek yang bersifat *historikal-prosesual* dan *historikal-struktural*, mendapat perhatian cukup luas. Adalah wajar jika aspek-aspek ini mendapat perlakuan demikian, karena data-data tektual yang tersedia memberikan informasi yang cukup luas.

Tulisan ini tidak berpretensi mengungkap segala aspek perpindahan penduduk. Kelemahan dalam pembahasan ini, ialah tidak mampu menjelaskan secara pasti mengenai proses, pola dan karakteristik perpindahan penduduk, serta berapa jumlah penduduk yang melakukan perpindahan. Namun demikian, akan dibahas salah satu elemen dari topik ini yakni motivasi perpindahan penduduk pada masyarakat Bali kuna, terutama ditinjau dari segi ekonomi dan non-ekonomi sebagai penyebab kepindahan mereka. Dengan demikian, pembahasan lebih ditekankan pada penjelasan tentang faktor-faktor penyebab terjadinya

perpindahan penduduk pada zaman Bali Kuna. Data yang digunakan dalam tulisan ini bersumber dari data prasasti-prasasti, naskah-naskah kesastraan, dan karya-karya tulis para pakar yang ada kaitannya dengan telaah ini.

II

Migrasi penduduk, merupakan suatu bentuk respon dari adanya variasi keadaan lingkungan pada tempat mereka hidup. Keadaan alam yang setiap saat berubah, adanya perubahan dalam kehidupan sosial-politik, fluktuasi kondisi ekonomi, dan perkembangan penduduk melalui proses kehidupannya mengakibatkan penduduk berpindah dari suatu tempat ke tempat lain.

Parsudi Suparlan (1991 : 45-47) menyatakan, bahwa pada umumnya motivasi migrasi penduduk ialah karena faktor desakan ekonomi. Mereka meninggalkan desa pergi ke kota, sebagian besar bertujuan untuk mendapat pekerjaan dan penghasilan yang layak. Kecendrungan ini didasarkan atas perbedaan ekonomi antara kota dengan pedesaan. Di kota, terdapat kesempatan ekonomi yang lebih baik dibandingkan dengan di daerah pedesaan. Keanekaragaman kegiatan ekonomi di kota, dimungkinkan oleh kepadatan penduduk yang relatif lebih tinggi daripada yang terdapat di pedesaan, dan oleh kompleksnya struktur sosial.

Masyarakat Indonesia Kuna (Jawa dan Bali), terutama yang tinggal di daerah persawahan di pedalaman sangat dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu. Para petani sawah yang tinggal di pedalaman Pulau Jawa dan Bali merupakan hampir setengah dari penduduk Indonesia. Menurut ukuran zaman-

nya, desa-desa di pedalaman itu umumnya relatif besar dan penduduknya relatif rapat. Dengan kondisi yang demikian, maka tekanan penduduk meningkat menjadi sulit dikendalikan, dan akibatnya timbul desakan ekonomi (Geertz, 1983 : 38-48).

Perlu diperhatikan, bahwa migrasi penduduk tidak semata-mata dilandasi oleh faktor ekonomi, tetapi faktor non-ekonomi juga memberi pengaruh. Demikian pula halnya yang terjadi pada masyarakat Bali Kuna yang melakukan migrasi tidak semata-mata dimotivasi oleh faktor ekonomi saja, melainkan juga didasari oleh faktor-faktor lain.

III

Berbagai prasasti memuat keterangan tentang migrasi masyarakat Bali Kuna, baik secara eksplisit maupun implisit. Sebagian besar menyebutkan perpindahan penduduk dari suatu desa ke desa lain atau suatu desa didatangi oleh penduduk dari desa atau tempat lain. Misalnya prasasti Celepik A. atau Klungkung A. yang dikeluarkan oleh raja Anak Wungsu pada tahun 994 S (1072 M) disebutkan : *Iib. 6. . . . mangkana yan hana rowang (6) nya sapurusakara, lung-hamgil maring thāni salen tan wehēn ya kumawasakna sawah ginawainya, . . .* (Callenfels, 1926 : 60). Prasasti Bugbug (Budiastra, 1977 : 12) menyebutkan : VIIa. 1. . . . *nguniweh yan hana wwang karāman i bugbug lunghangalih saporanya, manahura ya tulak sambwang mā 4 irikanang karāman, . . .* Keterangan serupa juga dimuat dalam prasasti Srokadan A. yang dikeluarkan oleh Sang Ratu Sri Ugrasena pada tahun 837 Saka atau 915 Masehi, II. 3. . . . *anada tua anak manglamsuan mangdarat marparlak*

(4) *ka ditu, an takkaanna ya pangrama māspi 2 dihadiri atmuangatmuang tani kawakatan di parawuluwulu* (Goris, 1954 : 63). Keterangan yang tidak jauh berbeda terdapat dalam prasasti Tulukbyu A. atau Batur, Pura Abang A. yang dikeluarkan oleh raja Sri Dharmodayana Warmadewa pada tahun 933 Śaka (Goris, 1954 : 91) disebutkan : VIa. 3. . . . , *mwang yan hana wwang ri thani salen angungsir momah ngkana, tan syutēn, haywahaywana i pāduka haji, ring mahga mahā* (4) *nawami, . . .* Dan masih banyak lagi prasasti yang memuat keterangan serupa.

Ada kalanya disebutkan perpindahan penduduk menuju suatu tempat dilakukan oleh golongan pendeta (*bhikṣu*). Biasanya tujuan mereka ke tempat-tempat suci seperti pertapaan. Misalnya disebutkan dalam prasasti Bangli, Pura Kehen A. (5) . . . , *anāda tua bhikṣu musirang ya marumah ditu katu* (6) *rutan ya kobhayadharmmān pamasamahyan panghlaryan di dangudu kibhaktyan di hyang karimama, . . .* Hal serupa juga dimuat dalam prasasti Dausa, Pura Bukit Indrakila AI. yang dikeluarkan oleh Sri Ugrasena di *Panglapuan Singhamandawa* pada tahun 857 Śaka (Goris, 1954 : 69) disebutkan : Ib. 5. . . . , *anada tua* (6) *bhikṣu grama, musirang ya marumah ditu kobhayadharmman ya pamasamahyan pahlaryan di sattrā di hyangāpi di ruang ditu, . . .*

Prasasti Tejakula yang bertahun 1077 Śaka dari masa pemerintahan raja Ragajaya memberi keterangan, bahwa yang melakukan perpindahan berasal dari kaum budak (Ginarsa, 1974 : 20), disebutkan : Vb. 4. . . . , *mangkana yan hana raray kawula tkeng ahutang pradhana, angungsi ri sabhaya, tan alapēn deni rahadyanya, tan*

tawan walatungēn, tan iwakhyangēn, ta (5) *n papatihakna, tuhun amukahana mā 4 ring hutang satahil, tarakramaning hutangnyāngkēn tahun juga ya, tan lpihakna, tan kna kalāntara, yapwan hana sahasa* (6) *umalap hulunya, sampun winarahakēn mangungsir tan pamisinggih i sarasanyājnā paduka sri mahārāja, tan wurung dawuhana dēnda mā su 3 mā 2 atēhēr kahilangana* (7) *ring pihutangnya, . . .* Selain itu keterangan serupa juga termuat dalam prasasti Daya, prasasti Pengotan CII., prasasti Kintamani D., prasasti Kintamani E., dan beberapa prasasti lain.

Negarakrtagama pupuh XLII/1 menyebut, bahwa pada tahun 1206 Śaka (1284 Masehi) Kertanegara raja Singosari mengirim ekspedisi ke Bali. Ekspedisi ini berhasil dengan baik. Raja Bali ditawan dan dibawa ke Singosari, kemudian pemerintah Singosari mengangkat Śasa Bungalan sebagai raja mewakili Singosari di Bali (Pigeaud, 1960 : 32; Slametmulyana, 1979 : 294). Keberhasilan pasukan Singosari menundukkan Bali menyebabkan berpindahnya orang-orang Singosari ke Bali, dan beberapa di antaranya berhasil menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan, seperti tampak pada nama-namanya, yang kebanyakan memakai nama-nama binatang seperti yang lazim digunakan oleh pejabat-pejabat di kerajaan Singosari.

Data lain yang memberitakan terjadinya migrasi pada masyarakat Bali kuna juga dapat dilihat dalam Negarakrtagama pupuh XLIX/4. Disebutkan, bahwa pada tahun 1265 Śaka atau 1343 Masehi pulau Bali ditundukkan oleh tentara kerajaan Majapahit. Raja Bali yang berkelakuan jahat dan berbudi rendah dapat dibunuh beserta segenap

keluarganya (Pigeaud, 1960 : 36; Slametmulyana, 1979 : 297).

Dalam Usana Jawa disebutkan penyerangan tentara Majapahit ke Bali dipimpin oleh Gajah Mada dibantu oleh para satria Jawa atau para Arya. Untuk memegang pemerintahan, Gajah Mada atas nama kerajaan Majapahit menugaskan Dalem Ketut Śri Kṛṣṇa Kepakisan menjadi raja di Bali, dengan keraton di Samprangan. Dalam menjalankan pemerintahan Kṛṣṇa Kepakisan dibantu oleh para Arya yang berjasa menaklukkan pulau Bali, dan mereka ditempatkan di daerah-daerah. Dalam perkembangan selanjutnya, pemerintahan yang semula berpusat di Samprangan dipindahkan ke Gelgel, yang kemudian dipindahkan lagi ke Klungkung (Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978 : 59-62).

Sampai saat ini memang belum ditemukan data tekstual prasasti yang memberitakan gambaran yang agak jelas tentang perpindahan penduduk dari suatu desa ke pusat pemerintahan pada zaman Bali Kuna. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa pada masa itu tidak pernah terjadi perpindahan penduduk dari desa ke kota atau ke pusat kerajaan. Erat kaitannya dengan pusat pemerintahan sebagai salah satu tempat tujuan migrasi masyarakat Bali kuna, sampai saat ini belum diketahui dengan pasti di mana lokasi pusat kerajaan itu.

Dalam rentang waktu abad IX - XV Masehi pulau Bali diperintah oleh beberapa orang raja, di antaranya ada beberapa orang yang memakai gelar *Warmmadewa*, yang menunjukkan asalnya dari dinasti Warmmadewa. Di samping itu, ada pula raja-raja yang tidak menggunakan gelar Warmma-

dewa, yang oleh para ahli, diduga berasal dari wangsa lain. Dalam pergantian raja-raja, terjadi beberapa kali selang-seling dinasti. Dalam pergantian dinasti itu tidak jelas apakah disertai dengan kekerasan atau berlangsung dengan damai.

Terlepas dari masalah pergantian raja dan dinasti yang mungkin berlangsung secara damai atau dengan jalan kekerasan, maka bila diperhatikan ada beberapa prasasti yang menyebutkan nama tempat dikeluarkannya sebuah prasasti, yakni *panglapuan* di Singhamandawa. Menurut Goris (1948 : 10), *panglapuan* merupakan semacam mahkamah atau dewan penasehat pusat kerajaan. Dengan demikian *panglapuan* Singhamandawa, mengacu kepada pusat kerajaan. Di mana letak Singhamandawa, sampai saat ini belum dapat dijawab dengan pasti. Mungkin Singhamandawa terletak di antara Kintamani (danau Batur) dan pantai Sanur (Belanjong), yaitu kira-kira di daerah sekitar Tampaksiring dan Pejeng atau di antara aliran sungai Patanu dan Pakerisan (Bambang Sumadio, 1984 : 284).

Prasasti Julah atau Sembiran AI. yang berangka tahun 873 Śaka dari raja Ugrasena menyebutkan nama *panglapuan Brasabha* dan *panglapuan Baranasi*. Bertitik tolak dari pengertian *panglapuan* sebagai dewan penasehat pusat kerajaan yang mengacu kepada pusat kerajaan, maka timbul dugaan, bahwa Brasabha dan Baranasi juga merupakan nama tempat pusat pemerintahan. Mengikuti anggapan Brasabha dan Baranasi sebagai pusat kerajaan, permasalahannya akan terbentur juga kepada pencaharian lokasi kedua *panglapuan* itu.

Pergantian beberapa raja dari dinasti

yang berbeda dikaitkan dengan beberapa tempat yang mengacu kepada pusat pemerintahan, membayangkan terjadinya perpindahan pusat pemerintahan. Dugaan ini dilandasi oleh adanya perpindahan pusat pemerintahan dalam periode setelah penaklukan pulau Bali oleh Majapahit. Dengan adanya perpindahan pusat pemerintahan, tentu bukan hanya raja beserta para pejabat kerajaan yang berpindah, tetapi juga melibatkan para penduduk pada masa itu.

Sebelum membicarakan lebih lanjut tentang migrasi pada masyarakat Bali kuna secara khusus, perlu dikemukakan pendapat R. von Heine Geldern (1972) tentang landasan kosmogonis kerajaan-kerajaan kuna di Asia Tenggara, yang secara tidak langsung berpengaruh terhadap dinamika kehidupan masyarakat pada masa itu. Landasan kosmogonis tersebut ialah kepercayaan akan perlu adanya keserasian antara dunia manusia ini (mikrokosmos) dengan alam semesta (makrokosmos). Menurut kepercayaan ini, manusia selalu ada di bawah pengaruh kekuatan-kekuatan yang bersumber dari planet-planet dan bintang-bintang. Kekuatan ini dapat membawa kesejahteraan, kebahagiaan, dan perdamaian atau bencana kepada manusia, tergantung kepada dapat atau tidaknya individu, kelompok-kelompok sosial, terutama kerajaan, menyasikan hidup beserta segala aktivitasnya dengan alam semesta. Orang dapat memperoleh keserasian itu dengan mengikuti petunjuk-petunjuk astrologi, alamat-alamat yang menunjukkan akan datangnya bencana atau keberuntungan, dan perlambang-perlambang lainnya. Kerajaan juga dapat memperoleh keserasian dengan alam

semesta, jika disusun sebagai bayangan-nya, sebagai kosmos dalam bentuk kecil.

Menurut konsep kosmologis, arsitektur ibu kota kerajaan dibentuk sebagai gambaran dari jagat raya dan juga merupakan pusat jagat raya. Ibu kota kerajaan, tidak saja merupakan pusat politik dan kebudayaan dari suatu bangsa, tetapi iapun merupakan pusat magis dari kerajaan. Oleh Heine Geldern ditekankan, bahwa dalam konsep kosmologis, peranan raja adalah sebagai pusat dari jagat raya dan sebagai wakil dari dewa-dewa. Oleh karena raja dianggap sebagai wakil dewa, maka dengan berbagai cara iapun dilukiskan bersifat seperti dewa. Menurut kepercayaan Hinduisme, raja dianggap sebagai penitisan (inkarnasi) dari dewa ataupun sebagai keturunan dari dewa-dewa, atau sebagai keduanya, baik sebagai dewa maupun sebagai keturunan dewa. Raja-raja kebanyakan dianggap sebagai inkarnasi dewa Siwa dan Wisnu.

Berkait erat dengan konsep penguasaan alam raya, raja dianggap sebagai penguasa tertinggi dunia (kerajaan), yang juga merupakan pelindung dunia. Contoh penerapan konsep ini adalah seperti yang termuat di dalam prasasti Batunya B. tahun 1103 Saka (1181 M.). Disebutkan : *Ila. 2. . . . , gunagrahi kuminkin ri kaswasthāka nikang rat rinakṣa nira, makadona ri pagēha nikang sapta nagara, swabhawani kadi sira prabhū cakra wartti (3) rājādirāja saikarājarajalakṣmi, pinaka ta patraning bhuwāna, umēbēnang sarwwa samasta jana satungkēb balidwipa maṇḍala, . . .* (Kartika, 1987 : 63).

Mengenai kedudukan raja sebagai penguasa dan pelindung dunia, dalam Rama-

yana Kakawin disebutkan kewajiban seorang raja, yaitu harus berpegang teguh kepada *dharmma*, bersikap adil, menghukum yang bersalah dan memberikan anugerah kepada mereka yang berjasa, bijaksana dan tidak boleh sewenang-wenang, waspada terhadap gejolak-gejolak di kalangan rakyatnya, berusaha agar rakyat senantiasa memperoleh rasa tenteram dan bahagia, serta dapat memperlihatkan wibawanya dengan kekuatan angkatan perang dan harta kekayaannya (Bambang Sumadio, 1984 : 192-193). Semua tindakan raja, pada dasarnya bertujuan untuk meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan rakyat termasuk penduduk di daerah pedesaan.

Dalam prasasti, ada dua bentuk yang disebut-sebut sebagai sumber penghasilan kerajaan. Pertama dalam bentuk yang disebut *drawyahaji* yaitu berupa berbagai macam pajak. Bentuk kedua yakni persembahan kepada raja berupa tenaga kerja sukarela atau persembahan lainnya. Persembahan semacam ini disebut *buat haji, buñcang haji* atau *gawai* (Bocchhari, 1981 : 67-68). Berbagai macam penghasilan kerajaan, di satu pihak sebagai kekayaan raja pribadi dan di lain pihak sebagai alat untuk kesejahteraan dan melindungi kerajaan. Sebagai alat untuk mensejahterakan rakyat diwujudkan dalam mengupayakan berbagai fasilitas aktivitas pertanian, ekonomi, keagamaan dan fasilitas-fasilitas lainnya di dalam wilayah ke-*rajaan*.

Dalam pemungutan pajak, ternyata ada penyimpangan-penyimpangan. Para petugas sering membuat ulah menyalahgunakan wewenang dan jabatannya. Penduduk desa sering merasa tidak puas, dirugikan dan menderita akibat tindakan para petugas pe-

mungut pajak. Tindakan demikian yang terjadi berulang kali, akan menimbulkan keresahan sosial terutama pada masyarakat pedesaan.

Data tekstual berupa prasasti dan naskah kesastraan sejauh ini, belum ada yang memberikan keterangan adanya protes atau pemberontakan dari penduduk suatu desa untuk melawan raja karena beratnya beban pajak ataupun beban lainnya. Bila penduduk suatu desa yang tidak mampu membayar pajak dan kewajiban-kewajiban tertentu, biasanya mereka akan memohon anugerah raja agar pajak dan kewajiban itu, dikurangi. Langkah yang paling ekstrim diambil oleh penduduk bila terjadi desakan ekonomi, desakan politik ataupun desakan lain, ialah mereka akan meninggalkan desanya menuju ke suatu tempat yang dipandang dapat meringankan bebannya.

Berdasarkan uraian di atas dapat dilihat, bahwa penduduk suatu desa mengambil keputusan untuk melakukan migrasi disebabkan oleh beberapa faktor. Sebagaimana dikemukakan oleh para ahli, masalah ekonomi merupakan salah satu faktor yang menyebabkan migrasi. Di kalangan petani pedesaan, desakan ekonomi sering berkaitan dengan masalah lahan garapannya. Bukti-bukti prasasti menunjukkan, adanya para petani yang meninggalkan desanya menuju suatu desa atau tempat baru untuk membuka lahan, bahkan ada juga sebagai penggarap.

Di samping menyangkut permasalahan lahan garapan, desakan ekonomi juga bersangkutan paut dengan utang piutang. Sebagian penduduk pedesaan terpaksa harus meminjam barang atau uang kepada orang-

orang tertentu. Kehidupan peminjam relatif melarat, yang kadang kala mendapat tekanan dari si pemberi pinjaman. Demi mendapat keuntungan yang lebih banyak, si pemberi pinjaman sering melipatgandakan pinjamannya. Mendapat perlakuan yang demikian, maka para peminjam merasa sangat berat membayar utang. Untuk meringankan beban utang atau untuk menghindari tekanan dari si pemberi pinjaman, ada kalanya mereka pergi meninggalkan desanya ke desa lain ataupun ke tempat yang agak jauh.

Desakan ekonomi karena masalah lahan garapan dan utang piutang juga menyebabkan sebagian penduduk meninggalkan desa dengan tujuan ke kota ataupun ke pusat kerajaan. Dipilihnya kota sebagai sasaran migrasi, seperti telah disampaikan di depan, karena kesempatan ekonomi di kota lebih daripada di pedesaan. Di samping itu ada suatu kecenderungan untuk hidup berkelompok dan memusat di kota-kota dibandingkan dengan di pedesaan. Dengan tinggal di kota atau pusat kerajaan berarti semakin dekat dengan raja yang merupakan pelindung yang selalu mensejahterahkan seluruh negeri. Dekat dengan raja, memberikan rasa aman dan tenteram. Keadaan yang seperti itu memberikan peluang menuju perbaikan ekonomi.

Selain faktor ekonomi, migrasi penduduk juga disebabkan oleh masalah kepercayaan atau agama yang dianut, atau dengan kata lain disebut faktor religi. Dalam hal ini data menunjukkan secara khusus menyangkut para pemuka agama (*para bhiksu*) seperti yang tercermin dalam prasasti Sukawana AI., Dausa, Pura Bukit Indrakila AI., Goblek AI., dan prasasti

Bangli, Pura Kehen A. Perpindahan para pendeta tidak terlepas sama sekali dengan tugas yang disandangnya, karena tugas para pendeta tidak dapat dilakukan oleh sembarangan orang. Oleh karena itu, perpindahan itu didasari oleh rasa tanggung jawabnya sebagai pemuka agama, sehingga mereka harus pergi menuju suatu tempat tertentu. Di samping itu, biasanya di suatu tempat bila dipandang perlu oleh penguasa, akan di datangkan para pendeta atau pemuka agama. Biasanya mereka tinggal pada bangunan suci atau di sekitarnya, seperti pada pertapaan, wihara, candi, dan tempat-tempat semacam itu.

Tindakan kekerasan merupakan salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya migrasi penduduk. Tindakan kekerasan sering dilakukan oleh para perampok atau kelompok-kelompok penjahat, begal, garong, dan sejenis itu. Mereka cukup kejam dan bertindak tidak tanggung-tanggung. Mereka sering menyerang penduduk suatu desa. Tindakan kekerasan itu, dalam prasasti disebutkan sampai mengakibatkan penduduk cacat, ada yang ditawan, bahkan ada yang terbunuh. Tidak cukup itu saja, ada kalanya tindakan kekerasan disertai dengan pembantaian dan pencurian binatang piaraan serta pembakaran rumah-rumah penduduk. Akibat tindakan yang demikian, maka cukup meresahkan penduduk pada masa Bali Kuna. Karena kondisi yang demikian rawan, sehingga mereka terpaksa memutuskan untuk pergi meninggalkan desa demi keselamatannya.

Tampaknya keputusan untuk meninggalkan desa seperti itu, kecuali karena faktor keamanan, juga dipengaruhi oleh suatu kepercayaan yang menurut B. Schrieke (1957)

disebut konsep *kaliyuga*. Menurut konsep ini, apabila ibu kota kerajaan pernah diduduki oleh musuh dalam masa peperangan, maka tidak baik (tabu) untuk menempati ibu kota itu, walaupun kemudian raja dapat mengalahkan musuhnya itu.

Penduduk yang meninggalkan desa menuju tempat yang baru dengan harapan mendapatkan masa depan yang lebih baik. Oleh karena itu ia akan berusaha untuk menemukan upaya ke arah itu. Dalam menjalani hidup di tempat yang baru paling tidak mereka harus mampu beradaptasi dengan lingkungannya. Beradaptasi dalam pemukiman yang baru dibuka, tentu tidak sama dengan kondisi daerah atau desa yang sudah lama berpenduduk. Dalam pemukiman yang baru dibuka mereka lebih banyak beradaptasi dengan lingkungan alam. Sebaliknya bermukim di wilayah suatu desa selain beradaptasi dengan lingkungan alam, juga harus menyesuaikan diri dengan penduduk yang lama, antara lain menyangkut sikap hidup, adat istiadat, norma-norma kehidupan, pranata-pranata sosial, dan bentuk-bentuk kultur lainnya.

Harapan dalam perpindahan ini akan tercapai menurut Kartasaputra (1987 : 460) apabila perpindahan dapat berlangsung dengan selamat, dapat menyesuaikan diri pada tempat yang baru dan diterima dengan baik oleh penduduk di daerah yang baru. Sebaliknya perpindahan akan mengalami kegagalan atau kepahitan, karena kondisi alam ternyata meleset dari yang diperkirakan, tidak mampu beradaptasi dengan alam lingkungan atau juga penduduk di daerah baru tidak bisa menerima kedatangannya.

Keberhasilan mencapai harapan di tem-

pat tujuan, maka mereka cenderung untuk menetap di tempat itu, dan sebaliknya, apabila gagal, ia akan meninggalkan tempat itu menuju tempat yang baru atau kembali ke asal. Kembalinya ke tempat asal mungkin direncanakan sebelumnya atau ada pihak lain yang menghendaki. Gejala kasus pertama seperti terlihat dalam prasasti Timpag, sedangkan kasus kedua jelas terlihat dalam prasasti Sembiran AII., disebutkan penduduk desa Julah yang mengungsi ke suatu tempat karena diserang musuh disuruh kembali ke desanya oleh raja Ugrasena. Peristiwa yang serupa termuat juga dalam prasasti Cempaga C dan prasasti Bangli, Pura Kehen C.

IV

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan, bahwa penduduk Bali kuna melakukan perpindahan dari tempat asalnya menuju ke tempat-tempat baru, ke desa-desa lain, tempat pemukiman yang baru, kota-kota ataupun ibu kota kerajaan. Setidaknya ada tiga faktor yang menyebabkan perpindahan mereka pada masa itu. Pertama, faktor ekonomi baik yang menyangkut masalah lahan garapan, utang piutang, dan berbagai macam pajak yang cukup berat. Kedua, perpindahan penduduk berkait dengan faktor religi khususnya berlaku di kalangan para pendeta atau pemuka agama. Faktor ketiga, perpindahan penduduk karena adanya tindakan kekerasan dari pihak-pihak tertentu.

Dari data yang tersedia memang agak sulit untuk menentukan faktor-faktor mana yang lebih dominan yang mendorong terjadinya migrasi. Mungkin antara satu faktor dengan faktor yang lain saling berkait dan

saling berpengaruh. Dilihat dari rentang waktu, perpindahan yang mereka lakukan ada yang bersifat sementara, dalam artian pada kurun waktu tertentu mereka akan kembali ke daerah asalnya. Selain itu, ada juga yang bersifat permanen, yakni mereka tinggal menetap di daerah tujuan yang baru.

Pembahasan yang lebih luas dan mendalam dengan menggunakan teori-teori yang dapat diterapkan pada masyarakat-masyarakat kuna yang ditunjang oleh data yang lebih banyak baik berupa data tekstual prasasti, naskah kesastraan, dan karya-karya tulis lainnya, diharapkan tidak hanya dapat menentukan faktor yang lebih dominan, tetapi juga menemukan faktor-faktor lain. Selain itu diharapkan pula mampu menjelaskan pola dan karakteristik dan proses dari perpindahan penduduk.

DAFTAR PUSTAKA

- Bambang Sumadio (editor), *Jaman Kuna*. Jakarta : Balai Pustaka, 1984.
- Bocchhari, "Some Considerations of the Problem of the Shift of Mataram's Center of Government from Central to East Java in the 10th Century A.D.", *Bulletin of Research Center of Archaeology of Indonesia*, 10, Jakarta : Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1976.
- Bocchhari, "Ulah para Pemungut Pajak di dalam Masyarakat Jawa Kuna", *Majalah Arkeologi*, IV (1-2), 1981, hal. 67-87.
- Brandes, J.L.A., "De Bronzen platen van Sembiran (Boecleng) Bali", *TBG*, XXXVII, 1889, hal. 16-56.
- Budiastra, Putu, *Empat Lembar Prasasti Raja Jayapangus*. Denpasar : Museum Bali, 1977.
- Budiastra, Putu, *Prasasti Dewa Bugbug*. Denpasar : Museum Bali, 1977.
- Budiastra, Putu, *Prasasti Timpag*. Denpasar : Museum Bali, 1977.
- Budiastra, Putu, *Prasasti Pura Bale Agung Kintamani*. Denpasar : Museum Bali, 1985.
- Geertz, Clifford, *Involusi Pertanian*. Terjemahan S. Supomo. Jakarta : Bhratara Karya Aksara, 1983.
- Ginarsa, Ktut, *Prasasti Baru Raja Ragajaya*. Singaraja : Lembaga Bahasa Nasional Cabang I, 1974.
- Ginarsa, Ktut, "Ekspedisi Gajah Mada ke Bali", *MISI*, VII (1), 1977, hal. 27-65.
- Goris, R., *Sedjarah Bali Kuna*. Singaraja, 1948.
- Goris, R., *Prasasti Bali*. I. Bandung : NV. Masa Baru, 1954.
- Goris, R., *Ancient History of Bali*. Denpasar : Faculty of Letters Udayana University, 1965.
- Heine Geldern, R. von, *Konsepsi tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara*. Terjemahan Deliar Noer. Djakarta : Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan, 1972.

- Kartasaputra, G., *Sosiologi Umum*. Jakarta : Bina Aksara, 1987.
- Kartika, I Nengah, *Prasasti Batunya dari Raja Jayapangus*, Skripsi Sarjana Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1987.
- Parsudi Suparlan, "Gelandangan : Sebuah Konsekuensi Perkembangan Kota", *Gelandangan, Pandangan Ilmuan Sosial*, Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1991.
- Pigeaud, Th. G. Th., *Java in the Fourteenth Century : A Study in Cultural History*. The Nāgara Kertāgama by Rakawijayanegara. The Hague, Martinus Nijhoff, 1960-1963, 5 vols.
- Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Sejarah Daerah Bali*. Jakarta : Depdikbud, 1978.
- Schrieke, B.J.O., *Indonesian Sociological Studies*, Part two : Ruler and Realm in Early Java. The Ague/Bandung : W. van Hoeve, 1957.
- Slametmulyana, *Nagara Kretagama dan Tafsir Sedjarahnya*. Jakarta : Bhratara Karya Aksara, 1979.
- Stein Callenfels, P.V., "Epigraphia Balica", *VBG*, 66, 1926.

