

AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH: RELASI KUASA DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN DI KERATON YOGYAKARTA



Oleh:
ABDUL QODIR SHALEH
(NIM: 1420310091)

Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Magister Studi Islam

**STUDI POLITIK DAN PEMERINTAHAN DALAM ISLAM
PRODI MAGISTER HUKUM ISLAM
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2016**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Abdul Qodir Shaleh
NIM : 1420310091
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam
Judul Tesis : **AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH: RELASI KUASA DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN DI KERATON YOGYAKARTA**

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang saya ajukan adalah benar asli karya ilmiah saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sebagai sumbernya. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya ini bukan karya ilmiah saya, saya bersedia menanggung sanksi sebagaimana mestinya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan dapat dipertanggungjawabkan sebagaimana mestinya.

Yogyakarta, 26 Juni 2016

Saya yang menyatakan,



PERNYATAAN ANTI PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Abdul Qodir Shaleh
NIM : 1420310091
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam
Judul Tesis : **AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH: RELASI KUASA DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN DI KERATON YOGYAKARTA**

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang saya ajukan ini benar-benar bebas plagiasi. Jika dikemudian hari terbukti melakukan plagiasi, saya siap diberikan sanksi sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan dapat dipertanggungjawabkan sebagaimana mestinya.

Yogyakarta, 26 Juni 2016

Saya yang menyatakan,





**KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA
YOGYAKARTA**

PENGESAHAN

Tesis berjudul

**: AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH: RELASI KUASA
DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN
DI KERATON YOGYAKARTA**

Nama	:	Abdul Qodir Shaleh
NIM	:	1420310091
Program Studi	:	Hukum Islam
Konsentrasi	:	Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam
Tanggal Ujian	:	18 Agustus 2016

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Studi Islam (MSI).

Yogyakarta, 25 Agustus 2016

Direktur Pascasarjana,

Prof. Noorhaidi Hasan, MA., M.Phil., Ph.D
NIP.: 19711207 199503 1 002



**KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA
YOGYAKARTA**

PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul

**: AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH: RELASI KUASA
DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN
DI KERATON YOGYAKARTA**

Nama

: Abdul Qodir Shaleh

NIM

: 1420310091

Program Studi

: Hukum Islam

Konsentrasi

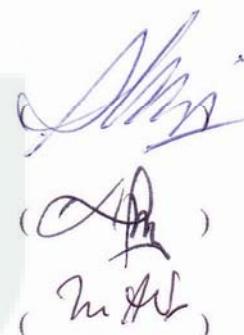
: Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam

Tanggal Ujian

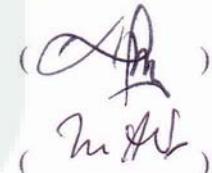
: 18 Agustus 2016

Telah disetujui tim penguji ujian munaqasyah:

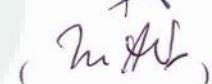
Ketua/Sekretaris : Ahmad Rafiq, MA., Ph.D



Pembimbing/Penguji : Prof. Noorhaidi H, M.A., M.Phil., Ph.D



Penguji : Dr. Munawar Ahmad, M.Si



Diuji di Yogyakarta pada tanggal: 18 Agustus 2016

Waktu : 10.00 – 11.00 WIB

Hasil/Nilai : A / 92,5

IPK : 3,80

Predikat : Cumlaude

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth:
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Tempat

Assalamu'alaikum War. Wab.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, telaahan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

AKSI DISKURSIF OGOH-OGOH (RELASI KUASA DALAM KONTESTASI KEBERAGAMAAN DI KERATON YOGYAKARTA)

yang ditulis oleh:

Nama	:	Abdul Qodir Shaleh
NIM	:	1420310091
Program	:	Magister (S2)
Program Studi	:	Hukum Islam
Konsentrasi	:	Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Studi Islam (MSI).

Demikian nota dinas ini disampaikan untuk ditindaklanjuti sebagaimana mestinya.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 25 Juli 2016

Pembimbing,



Prof. Noorhaidi Hasan, MA., M.Phil., Ph.D

ABSTRAK

Pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik Yogyakarta baru pertama kali dilaksanakan pada tahun 2015, dan hal ini bersamaan dengan keluarnya Sabda Tama dan rangkaian Sabda Raja yang menghilangkan unsur keislaman di Keraton Yogyakarta. Dari pegelaran ini, ada produksi wacana yang bisa dibaca untuk bisa melihat keterkaitan hubungan antara Hinduisme dengan Ogoh-Ogoh sebagai wahananya dengan Keraton Yogyakarta.

Meskipun pegelaran Ogoh-Ogoh ini merupakan sebuah aktivisme budaya, namun Ogoh-Ogoh membawa kekuatan dengan memobilisasi representasi-representasi budaya dan agama dalam bentuk performa atau tampilan. Di dalamnya terdapat budaya yang membawa kekuatan wacana. Intinya, aktivisme atau performansi Ogoh-Ogoh memiliki kekuatan dalam wujud pernyataan atau wacana (tindakan diskursif) yang mampu melahirkan sebuah kuasa pada objek yang dituju. Dalam kaitan inilah penelitian ini dilakukan yang berusaha untuk membaca kekuatan wacana tersebut. Cakupan bahasannya adalah pada tiga hal, yaitu mengeksplorasi nilai-nilai diskursif apa saja dalam tradisi Ogoh-Ogoh tersebut; produksi wacana apa saja yang muncul dari sana; dan bagaimana terjadinya relasi kuasa di dalam wacana kontestasi keberagamaan di Keraton Yogyakarta.

Untuk menjawab hal tersebut, penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan sosiologi politik. Pencarian datanya melalui kajian bibliografis dan kerja lapangan. Karena itu teknik wawancara dan dokumentasi, serta kajian pustaka menjadi rujukan sumber data yang utama.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa ada produksi wacana yang sangat signifikan maknanya dalam menciptakan sebuah kuasa dan kekuatan Hinduisme di dalam lingkaran Keraton Yogyakarta. Hal ini bisa dibaca dengan peristiwa fenomenal terkait dengan Sabda Raja yang menghilangkan gelar *khalifatullah* dan pengangkatan GKR Pembayun sebagai putri mahkota. Namun, kuasa yang ada tidak berdiri sendiri, ada kuasa-kuasa yang lain yang berkelindan di dalamnya, yaitu kuasa yang dimiliki Islam dan juga Katolik yang memang mempunyai misi di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta. Dari sini dapat dinyatakan bahwa ada relasi kuasa yang masing-masing kuasa berupaya untuk memproduksi wacana yang mendukung misi mereka untuk berkuasa lebih dominan. Namun demikian, apa yang dilakukan oleh kuasa yang dimiliki Hindu ini bersifat laten dan tidak terstruktur dan terorganisasi secara deliberatif. Berbeda dengan Katolik yang memang mempunyai misi untuk memisahkan Islam tradisi dengan Jawa di dalam ranah Keraton Yogyakarta. Dari sini, ada keterkaitan antara Hindu dengan keluarnya Sabda Raja, meskipun secara tidak langsung, tapi melalui konstruksi wacana dengan penggunaan bahasa yang interpretatif atau penuh makna. Hal ini tentu saja membuktikan secara teoretis bahwa ada keterkaitan antara Hindu dengan lingkaran dalam Keraton Yogyakarta, dan salah satu pintu masuknya adalah Pegelaran Ogoh-Ogoh yang diselenggarakan di Yogyakarta.

Kata kunci: *Ogoh-Ogoh, Relasi Kuasa, Kontestasi Keberagamaan*

MOTTO

“Jangan engkau tertipu melihat musuh menitikkan air matanya. Kasihani lah masa mudamu dari korban musuh yang pura-pura mengatakan sayang.” (Al. Mutanabbi)

“Sesungguhnya bangsa itu tegak dan jaya selama bangsa itu mempunyai akhlak, dan bila akhlak itu telah sirna maka hilang pula kejayaan bangsa itu.” (Ibnu Rusyd)

KATA PENGANTAR

Penelitian ini sendiri berjudul *Aksi Diskursif Ogoh-Ogoh: Relasi Kuasa dalam Kontestasi Keberagamaan di Keraton Yogyakarta*, dan merupakan sebuah tesis yang dipersembahkan sebagai salah satu syarat menyelesaikan Program Magister (S2) di Program Studi Hukum Islam (HI) Konsentrasi Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam (SPPI) angkatan 2014.

Dengan terselesaiannya penelitian ini, pertama sekali dan yang paling utama, saya menghaturkan puja dan puji syukur kepada Allah Yang Maha Kuasa yang telah memberikan kekuatan dan rahmat-Nya, sehingga penelitian ini bisa terselesaikan dengan baik. Sebab, saya percaya, jika suatu pekerjaan itu terselesaikan dengan baik itu tidak terlepas dari karunia Allah Swt.

Ucapan syukur dan rasa terima kasih tentu saja dihaturkan kepada berbagai pihak yang membantu baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap penyelesaian penelitian ini:

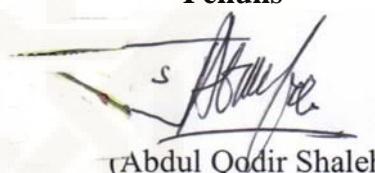
1. Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
3. Ketua Program Studi Hukum Islam
4. Prof. Noorhaidi Hasan, MA., M.Phil., Ph.D., Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan sekaligus Pembimbing Tesis saya, yang telah memberikan ide awal dan bimbingan dalam tesis ini.

5. Jazilus Sakho', MA., Ph.D dan Dr. Ilyya Muhsin, M.Si, yang telah memberikan masukan, diskusi, dan juga meminjamkan sebagian buku-bukunya.
6. Ucapan terima kasih tak terhingga juga patut diberikan kepada almarhumah ibunda saya, Siti Rohani, *allahummaghfirlaha*, dan juga kepada ayahanda saya, Moh. Sholeh Hamid, dengan segala dorongan dan doanya yang tiada henti demi kesuksesan saya dalam berkehidupan. Serta kepada adik-adik saya, AJ. Romadlon Shaleh, SPd dan Dian Rohimatus Shalihah, S.Sos.I.,
7. Nurdina Hamdani, SHI dan kedua anak saya, Mirza Maulana Rusydi dan Virzara Auryn Najmil Mumtazati. Mereka adalah para pelita hati yang menjadi sumber kehidupan saya dalam menghadapi kerasnya kehidupan ini. Maafkan atas waktu dan kesempatannya yang harus terbagi antara bekerja dan kuliah yang juga menyita banyak perhatian dan tenaga.
8. Kepada para dosen dan karyawan serta staf pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
9. Ida Bagus Wika Krishna S.Ag, Msi., Kepala Bimas Hindu Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta dan Drs. I Wayan Ordiyasa, M.Kom, Ketua Panitia Perayaan Nyepi tahun 2016 di Yogyakarta dan juga sekretaris Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI) wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta
10. Ucapan terima kasih juga dihaturkan kepada teman-teman yang ada di SPPI angkatan 2014, Muhammin, Taufik, Nana, Ami, Fajar, Harun, Hamid,

Tirto, Lewis, Nafis, dan teman-teman lain yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Teruslah berjuang, dan semoga sukses menyertai kita.

Terakhir saya ucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu dan telah membantu terselesaikannya tesis ini. Akhirnya, saya berharap bahwa semoga karya ini menjadi penambah khazanah keilmuan dan bisa memberi manfaat bagi yang mau memanfaatkannya, dan semoga Allah melimpahkan segala rahmat dan hidayah-Nya kepada kita semua.

Penulis



(Abdul Qodir Shaleh)

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
PENGESAHAN	iv
PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	v
NOTA DINAS PEMBIMBING	vi
ABSTRAK	vii
MOTTO	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR GAMBAR	xv
DAFTAR TABEL	xvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian	12
D. Kegunaan dan Signifikansi Penelitian	12
E. Telaah Pustaka	14
F. Kerangka Konseptual dan Teori	26
G. Metode Penelitian	34
H. Sistematika Pembahasan	38

**BAB II OGOH-OGOH DAN SABDA RAJA YOGYAKARTA: MENGGALI
SYMBOLICAL DISCOURSE MENUJU AKSI DISKURSIF 41**

A. Menggali Makna Eksistensi Ogoh-Ogoh dalam Jejak Ritualitas	
Hindu	41
B. <i>Symbolical Discourse</i> Ogoh-Ogoh dalam Keberagamaan Hindu	55
1. Hinduisme: Agama yang Penuh dengan Simbol-Simbol	56
2. Hari Raya Nyepi: Simbolisme Hari Raya dalam Keheningan	79
3. Ogoh-Ogoh: Simbolisasi Ritualitas Baru	97
C. <i>Symbolical Discourse</i> Sabda Raja Yogyakarta	108

**BAB III PRODUKSI WACANA DI BALIK PEGELARAN OGOH-OGOH
DI RUANG PUBLIK DI YOGYAKARTA 118**

A. Ogoh-Ogoh dalam Perayaan Nyepi di Yogyakarta: Sebuah Deskripsi	
Analitis	118
1. Bentuk Ogoh-Ogoh	121
2. Pengiring dan Pengarik Ogoh-Ogoh Bhuta Kala	129
3. Tempat dan Rute Pawai Ogoh-Ogoh	144
B. Analisis Kekuatan Wacana di Balik Pegelaran Ogoh-Ogoh	
di Yogyakarta	149
C. Produksi Wacana Keraton Yogyakarta: Sebuah Sarana Penguatan	
Analisis Produksi Wacana Pegelaran Ogoh-Ogoh	155

BAB IV RELASI KUASA HINDUISME DI ANTARA KUASA-KUASA DI LINGKARAN DALAM KERATON YOGYAKARTA.....	163
A. Membedah Kekuatan Posisi Hinduisme dalam Konstelasi Masyarakat Yogyakarta	163
B. Membedah Motif dan Kekuatan Hinduisme dalam Konstelasi Keraton Yogyakarta	185
1. Motif Politik.....	187
2. Motif Budaya	199
3. Motif Ekonomi	201
C. Kontestasi Relasi Kuasa di Keraton Yogyakarta	203
BAB V PENUTUP.....	210
A. Kesimpulan	210
B. Saran dan Inspirasi Penelitian	214
DAFTAR PUSTAKA	217

DAFTAR GAMBAR

1.	Gambar 2.1. Anyaman Bambu Berbentuk Segitiga	47
2.	Gambar 2.2. Jero Mangku Wayan Candra, Pakar Ogoh-Ogoh Bali	52
3.	Gambar 2.3. OM atau AUM: Simbol Kudus Hinduisme.....	68
4.	Gambar 2.4. Mandala dengan Wisnu di Tengah-Tengahnya.....	73
5.	Gambar 2.5. Naskah Asli Sabda Tama Sultan HB X.....	111
6.	Gambar 3.1. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 1.....	123
7.	Gambar 3.2. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 2.....	124
8.	Gambar 3.3. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 3.....	125
9.	Gambar 3.4. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 4.....	126
10.	Gambar 3.5. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 5.....	127
11.	Gambar 3.6. Ogoh-Ogoh Gunungan	132
12.	Gambar 3.7. Ogoh-Ogoh Dewa Ganesha.....	133
13.	Gambar 3.8. Ogoh-Ogoh Illegal Logging	135
14.	Gambar 3.9. Banner Stop Illegal Logging	136
15.	Gambar 3.10. Ogoh-Ogoh Krisis Air	137
16.	Gambar 3.11. Pasukan Keraton Yogyakarta.....	139
17.	Gambar 3.12. Pengusung Gunungan yang Memakai Pakaian Adat Jawa ...	140
18.	Gambar 3.13. Pemakaian Sentheng Meski Memakai Kaos Oblong oleh KMHD Respati dalam Mengiring Ogoh-Ogoh Utama	143
19.	Gambar 3.14. Pengarak Ogoh-Ogoh Memainkan Bale Ganjur dengan Pakaian Adat Khas Ritualitas Hindu Bali.....	144

20. Gambar 3.15. Penari Badui dan Pembawa Banner Ogoh-Ogoh dan Pengiring
dengan Ibu-Ibu Berjilbab 148



DAFTAR TABEL

1. Tabel 3.1. Aksi Diskursif Ogoh-Ogoh di Ruang Publik Yogyakarta 154

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sultan Agung yang bernama asli Raden Mas Rangsang dan bergelar *Sultan Agung Senapati ing Ngalaga Sayyidin Panatagama* dan berjuluk *Prabu Pandita Anyakrakusuma* adalah penguasa Kesultanan Mataram yang paling masyhur dalam sejarah kesultanan Islam di Pulau Jawa. Dia menggantikan adiknya, Raden Mas Martapura, yang dijanjikan oleh ayah mereka,¹ Panembahan Anyakrawati atau Panembahan Seda Ing Krapyak², sebagai Sultan Mataram. Raden Mas Martapura sendiri berkuasa hanya dalam waktu singkat, yaitu tidak kurang selama 1 tahun.³

¹ Mengenai pernyataan kekuasaan yang dijanjikan ini, lihat H.J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, (Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1986), hlm. 27. Dalam Babad Tanah Djawi, Panembahan Krapyak (Anyakrawati) mempersiapkan Martapura sebagai penggantinya. Akan tetapi sepeninggalnya, ternyata yang diangkat adalah Raden Mas Rangsang. Karena Panembahan sudah menetapkan kaulnya bahwa yang menjadi penggantinya adalah Raden Mas Martapura, maka agar prinsip Sabda Pandita Ratu dipenuhi, Martapura diangkat menjadi penggantinya untuk sementara, dan untuk selanjutnya meletakkan jabatan dan menjadi panembahan saja. Lihat G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa: Penerapannya Oleh Raja-Raja Mataram*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 158.

² Panembahan Anyakrawati juga dinamakan dengan Pangeran Seda Ing Krapyak, karena memang ia meninggal di hutan di wilayah Krapyak, selatan kota Yogyakarta sekarang ini, sehingga ia pun dikenal sebagai Panembahan Seda Ing Krapyak, lihat Pranata SSP., *Sultan Agung Hanyakrakusumo*, (Jakarta: PT. Yudha Gama Corp., 1977), hlm. 14.

³ Slamet Muljana menyatakan bahwa pergantian ini disebabkan karena Martapura mempunyai penyakit amnesia atau lupa ingatan sehingga tidak layak jadi penguasa Mataram. Lihat dalam Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 285-286. Namun, Kresna Ardian menyatakan hal lain bahwa hal ini terjadi karena Raden Mas Rangsang tengah menjalani tirakat di Gunung Kidul setelah meninggalnya Pangeran Seda Ing Krapyak selama 1 tahun, dan setelah selesai dia langsung menggantikan Martapura sebagai raja Mataram. Lihat Kresna Ardian, *Sejarah Panjang Mataram*, (Yogyakarta: Diva Press, 2011), hlm. 40. Namun, dalam sumber lain, hal ini terjadi karena ada penunjukan dari Panembahan Anyakrawati kepada Martapura sebagai penggantinya, seperti yang terlihat dalam Footnote nomor 1 di atas.

Berkuasa secara singkat tentu saja memunculkan friksi sehingga pengangkatan Raden Mas Rangsang sebagai sultan mengalami sedikit gejolak.

“Memang mula-mula Raden Martapura diangkat sebagai raja oleh Ki Adipati Mandaraka dan Pangeran Purbaya. Ia bahkan keluar dari tempat upaacara untuk dielu-elukan dan duduk di kursi kerajaan dari emas. Akan tetapi, atas bisikan Ki Adipati Mandaraka, ia segera meletakkan jabatannya dan mempersilakan kakaknya Raden Mas Rangsang untuk duduk di kursi kerajaan. Kemudian, berlangsung pengangkatan Raja baru yang akan memakai nama Sultan Agung Senapati Ing Alaga, Ngabdur Rahman. Mereka yang tidak puas ditantang, akan tetapi semuanya menyetujuinya.⁴

Pada akhirnya, Raden Mas Rangsang pun menduduki tahtanya pada tahun 1613 M,⁵ dan menjadi penguasa Mataram yang sangat fenomenal dalam sejarah Mataram. Pada masanya, Mataram mencapai puncak kejayaannya. Raden Mas Rangsang atau Sultan Agung berhasil melakukan ekspansi kekuasaan hingga menyatukan wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur, sehingga Mataram menjadi kerajaan besar dan berpengaruh pada awal abad ke-17.⁶

Kebesaran dan popularitas Sultan Agung bukan hanya karena keberhasilannya menyatukan kekuasaan di Jawa Tengah dan Jawa Timur dalam panji Mataram serta fenomena dua kali serangan yang gagal kepada benteng VOC

⁴ H.J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram*, hlm. 27. Selain itu, kepantasan Martapura juga dipertanyakan, mengingat pada saat dinobatkan menjadi raja ia berusia 8 tahun, sedangkan Raden Mas Rangsang sudah berusia 20 tahun, lihat G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 158. Pada halaman 160 pada buku G. Moedjanto ini pula, dinyatakan bahwa kepantasan Martapura juga dinilai dari prinsip *trahing kusuma, rembesing madu*, yang dalam hal ini, Rangsang lebih tinggi kedudukannya dibandingkan Martapura. Raden Mas Rangsang lahir dari Ratu Adi Puteri Pajang, sedangkan Martapura lahir dari ratu Tulung Ayu Putri Ponorogo. Tentu saja darah keturunan Pajang lebih tinggi daripada keturunan Ponorogo.

⁵ De Graaf menyatakan bahwa Sultan Agung awalnya bergelar Pangeran atau Panembahan Ingala. Gelar tersebut masih dipakai hingga tertanggal 19 Juli 1624. Akan tetapi, pada September di tahun yang sama, Sultan Agung menyandang gelar Susuhunan, yaitu Kaisar atau Raja yang paling berkuasa. Pengangkatannya sebagai Susuhunan dihubungkan dengan kemenangannya atas Madura pada awal Agustus 1624, dan selanjutnya raja pun menyuruh orang menyebut dirinya dengan gelar Susuhunan. Baru pada tanggal 1 Juli 1641, raja mendapatkan gelar “Sultan Mataram”. Lihat H.J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram*, hlm. 131 dan 276.

⁶ Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa*, hlm. 285-286.

Belanda di Jayakarta pada tahun 1628 dan 1629,⁷ tapi juga bagaimana kemampuannya untuk menjadi besar dan populer dalam kehidupan ekonomi, politik, sosial, budaya, dan keagamaan dalam kehidupan Mataram.

Dalam bidang ekonomi, Sultan Agung membuat banyak kebijakan, seperti:

- (1) melakukan pendistribusian tanah dalam bentuk pembagian tanah *narawita*, tanah *lungguh* atau *apanage*, dan tanah *perdikan*.⁸
- (2) kebijakan pertanian, di mana Sultan Agung lebih mengatur perekonomian masyarakat berdasarkan cara pandang agraris yang kemudian memunculkan masyarakat feodal, disebabkan karena masyarakat tersebut berhasil menguasai tanah yang berpusat pada raja.⁹
- (3) kebijakan fiskal, dalam bentuk penarikan pajak penduduk,¹⁰ pajak tanah,¹¹ dan pajak upeti.¹²

Dalam bidang politik, wawasan politik Sultan Agung sangat luas dan visioner. Salah satu keistimewaan dari politik Sultan Agung adalah

⁷ Lihat lebih lanjut tentang dua serangan yang gagal ini dalam M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Penerj. Dharmono Hardjowidjono, Cet. Ke-6, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998), hlm. 69-70.

⁸ Memahami pembagian tanah dan manfaat ekonomisnya ini lihat lebih lanjut Suharjo Hatmosuproho, *Palungguh Pada Jaman Kerajaan Mataram*, (Yogyakarta: IKIP Sanata Dharma, 1980), hlm. 6-7.

⁹ Mengenai hal ini lihat lebih lanjut dalam G. Moedjanto, *Sultan Agung: Keagungan dan Kebijaksanaannya*, (Yogyakarta: YIPK Panunggalan Lembaga Javanologi, 1986), hlm. 8.

¹⁰ Pajak penduduk ditarik menurut aturan seperti: orang China yang menikah 22,5 real dan yang tidak menikah sebesar 18 real. Orang Jawa sebesar 4,5 real, dan budak baru sebesar 0,25 real. Lihat Soemarsaid Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau: Studi tentang Mataram II, Abad XVI sampai XIX*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 154-155.

¹¹ Hasil pajak yang diberlakukan adalah pajak hasil bumi berupa padi yang diserahkan penduduk kepada pemegang *lungguh* berdasarkan hasil padi setiap tahunnya. Besarannya adalah 1 *jung*, yang setiap *jung* itu sebesar 5 *bahu*. Pada dasarnya, pajaknya adalah sebesar 4 *bahu* yang besarnya ± 23.386 m² untuk hasil padi, sedangkan yang 1 *bahu* adalah bagian *bekel* (kepala desa) yang tidak dikenai pajak. Lihat lebih lanjut Soemarsaid Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*, hlm. 144.

¹² Pajak upeti dibebankan kepada para bupati di seluruh wilayah kekuasaan Mataram baik di pusat, mancanegara, pesisiran, maupun di wilayah di luar Jawa yang berada dalam kekuasaan Mataram. Lihat lebih lanjut dalam P.J. Soewarno, *Sejarah Birokrasi Pemerintahan Indonesia Dahulu dan Sekarang*, (Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 1989), hlm. 26.

kemampuannya untuk melakukan diplomasi tingkat tinggi dengan berbagai kerajaan di luar Jawa. Bahkan konsep politiknya yang signifikan pengaruhnya adalah doktrin *keagungbintaraan*. Doktrin ini menyatakan bahwa kekuasaan Raja Mataram harus bersifat ketunggalan, utuh, bulat, tidak tersaingi, tidak terbagi-bagi, dan merupakan satu kesatuan.¹³ Dengan pemikiran demikian, Sultan Agung pun berhasil menyatukan seluruh wilayah di tanah Jawa di bawah kekuasaan Mataram yang meliputi seluruh Jawa Tengah, Jawa Barat sampai Karawang, Jawa Timur sampai Jember dan Madura, namun kecuali Blambangan di ujung timur dan Banten di ujung barat Jawa.¹⁴

Dalam bidang budaya, Sultan Agung adalah seorang pujangga yang sangat piawai. Karya mistiknya yang sangat bersubstansi keislaman adalah *Serat Sastra Gendhing*. Selain itu, karyanya yang lain adalah *Kitab Nitisastra* dan *Serat Pangracutan*.¹⁵ Selain itu, Sultan Agung berupaya melakukan penulisan tarikh Jawa, *babad*, dan pembangunan makam di atas bukit.¹⁶ Sultan Agung juga mendorong proses islamisasi kebudayaan Jawa,¹⁷ sehingga hal itu membuat kehidupan kebudayaan masyarakat Mataram pada waktu itu lebih islami.

Dengan demikian, Sultan Agung mampu memberikan signifikansinya terhadap perkembangan Islam dalam aspek sosial-keberagamaan di Mataram. Dalam hal ini, Sultan Agung berhasil mendamaikan keraton dengan tradisi-tradisi Islam yang memang berkontestasi dalam kehidupan internal keraton dan rakyat

¹³ Lihat G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 80.

¹⁴ G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 161

¹⁵ Partini B., *Serat Sastra Gendhing: Warisan Spiritual Sultan Agung yang Berguna untuk Memandu Olah Pikir dan Olah Dzikir*, (Yogyakarta: Panji Pustaka, 2010), hlm. 22.

¹⁶ G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 157.

¹⁷ Partini B., *Serat Sastra Gendhing*, hlm. 23.

Mataram pada waktu itu.¹⁸ Dia juga melakukan pembaruan dalam bidang hukum yang disesuaikan dengan hukum Islam dan memberikan kesempatan bagi peranan para ulama dalam lapangan hukum kerajaan sehingga melembagakan kedudukan ulama secara proporsional.¹⁹

Selain itu, Sultan Agung juga mengambil langkah tegas untuk menjadikan kerajaan lebih islami. Ia berziarah ke makam Sunan Bayat di Tembayat yang dianggap sebagai wali yang telah memperkenalkan Islam di wilayah kerajaan Mataram setelah kompleks makam tersebut dipugar habis-habisan oleh Sultan Agung. Padahal sebelumnya kalangan ulama Tembayat diserang oleh Sultan Agung karena berpotensi melakukan pemberontakan kepada Mataram yang kemudian diredam dengan kekerasan oleh Sultan Agung. Sultan Agung juga meninggalkan sistem penanggalan Jawa Kuno Saka yang bergaya India serta mengantikannya dengan sistem penanggalan Jawa hibrid yang menggunakan sistem penanggalan Hijriah.²⁰ Semua itu telah menjadi bukti bahwa Sultan Agung adalah penguasa Mataram Islam yang berupaya untuk lebih Islami di tengah sinkretisme Hinduisme dan Islam yang memang membudaya dalam kehidupan masyarakat.

Namun demikian, meskipun ada upaya yang begitu besar terhadap Islam, Sultan Agung tetap tidak memutuskan hubungan mistisnya dengan penguasa ruhani tertinggi yang diyakini oleh masyarakat asli Jawa Tengah yang tidak

¹⁸ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 Hingga Sekarang*, Penerj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi, 2013), hlm. 32.

¹⁹ H.J. Van Den Berg, dkk., *Asia dan Dunia Sejak 1500*, (Jakarta: Groningen, 1954), hlm. 235.

²⁰ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hlm. 32.

islamik, Ratu Kidul atau Nyi Roro Kidul. Hal inilah yang dimaksudkan Ricklefs dengan sintesis mistis. Pilar utamanya ada tiga, yaitu: *pertama*, suatu kesadaran islami yang kuat, di mana menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim; *kedua*, pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam, yaitu syahadat, shalat, zakat, puasa, dan ibadah haji; *ketiga*, terlepas dari munculnya kontradiksi dengan dua pilar sebelumnya, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu yang pada dasarnya adalah dewa angin) dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah.²¹

Sintesis mistik kemudian menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Jawa, sehingga melahirkan berbagai polarisasi kehidupan keberagamaan dalam masyarakat Jawa. Geertz membaginya ke dalam tiga polarisasi yang begitu terkenal dalam kajian antropologi sosial, yaitu *abangan*, *priyayi*, dan *santri*.²² Ketiga entitas itulah yang kemudian mengekspresikan pola dan identitas keberagamaan mereka dalam kehidupan dengan berbagai dinamikanya yang berdimensi ekonomi, politik, sosial, kebudayaan, dan tentu saja keberagamaan yang sangat dipengaruhi oleh interaksi mereka dengan dunia luar.²³

Apa yang dilakukan Sultan Agung dengan mengaplikasikan sintesis mistik antara Islam dengan kebudayaan Jawa yang bergenealogi Hinduisme merupakan cerminan penyeimbang kontestasi antara heterodoksi dengan ortodoksi dalam kehidupan masyarakat Jawa. Kontestasi heterodoksi dengan ortodoksi inilah yang

²¹ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hlm. 36. Lihat juga dalam M.C. Ricklefs, “Religious Reform & Polarization in Java”, dalam *ISIM Review* 21/Spring (2008), hlm. 34.

²² Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976).

²³ Mengenai berbagai dinamika dari polarisasi masyarakat Jawa ini, lihat M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hlm. 43-57.

terus mewarnai perjalanan kekuasaan kerajaan Mataram. Ada periode naik turun di antara hubungan keduanya. Adakalanya yang heterodoks berada di atas, tapi pada masa yang lain yang ortodoks mendominasi. Hal ini terus terjadi bahkan ketika Mataram terpecah jadi dua wilayah kekuasaan tersendiri akibat politik pecah-belah Belanda dalam wujud perjanjian Giyanti.²⁴ Wilayah tersebut adalah Kesultanan Yogyakarta dan Kesultanan Surakarta.

Kesultanan Yogyakarta didirikan oleh Pangeran Mangkubumi dengan gelar Sultan Hamengkubuwono I pada tahun 1756. Pada masanya, Yogyakarta menjadi sebuah kerajaan yang makmur, permanen, dan kuat. Yogyakarta pun menjadi kerajaan Jawa paling merdeka dan paling kuat sejak abad XVII, dan Hamengkubuwono I menjadi raja terbesar dari wangsa Mataram sejak Sultan Agung. Namun demikian, persekongkolan juga sudah terbentuk di antara para pembesar Yogyakarta, termasuk dalam hal ini generasi mudanya.²⁵

Persekongkolan dan pertikaian antar saudara ini terjadi pada saat Hamengkubuwono II memerintah. Ia mulai merusak mufakat golongan elite yang sangat penting artinya bagi kekuatan dan stabilitas. Sultan ini bertikai dengan saudara-saudaranya, terutama dengan Pangeran Natakusuma²⁶ (pada 1813 Natakusuma mendapatkan kekuasaan tersendiri di wilayah Yogyakarta dengan

²⁴ Perjanjian ini sendiri terjadi pada 13 Februari 1755 antara penguasa Mataram, Pakubuwono III, yang diangkat VOC Belanda pada 15 Desember 1749, dengan para pemberontak yang dipimpin Mangkubumi yang pada 12 Desember 1749 diangkat menjadi penguasa baru sebagai tandingan Pakubuwono III dengan gelar yang sama yaitu Susuhunan Pakubuwono oleh para pengikutnya di Yogyakarta. Perjanjian itu menghasilkan pembagian wilayah, di mana Mangkubumi mendapatkan sebagian wilayah kerajaan Mataram, dan dia pun membangun istananya di Yogyakarta. Mangkubumi pun mendapatkan gelar Sultan Hamengkubuwono I. Lihat lebih lanjut dalam M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 148-150.

²⁵ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 161.

²⁶ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 169.

gelar Pakualam I). Hal inilah yang sering terjadi dalam praktik kekuasaan monarki, di mana kontestasi kekuasaan akan selalu memberi peluang bagi terciptanya konflik politik antar saudara. Bahkan hal ini terjadi di era kontemporer, di mana Sultan Hamengkubuwono X menciptakan perseteruan politik keraton dengan para saudaranya setelah mengeluarkan rangkaian Sabda Raja pada tahun 2015 yang lalu.

Tidak hanya memperebutkan pengaruh politik kekuasaan, konflik antar saudara ini juga membawa simbol-simbol keagamaan sebagai bentuk legitimasi untuk memperkuat otoritas kekuasaan itu sendiri. Hal ini terjadi karena dalam salah satu sabda Raja tersebut unsur pentingnya adalah penghilangan gelar *khalifatullah* dalam gelar kesultanan Yogyakarta yang dilakukan oleh Hamengkubuwono X. Padahal sebutan gelar tersebut sudah ada sejak zaman Hamengkubuwono I sebagai Sultan Yogyakarta, dan bahkan sebutan tersebut bergenealogi dari gelar Sultan Agung dari Kesultanan Mataram.

Pada saat yang bersamaan dengan munculnya Sabda Raja tersebut, tradisi Ogoh-Ogoh yang menjadi bagian dari ritualitas Hinduisme dalam perayaan Hari Raya Nyepi juga diselenggarakan untuk pertama kalinya di ruang publik Yogyakarta pada tahun 2015. Penyelenggaraan Ogoh-Ogoh ini tentu membawa makna-makna simbolik yang besar, terutama pada saat pelaksanaannya di Bali, yang menjadi lokus representasi Hinduisme di Indonesia. Dengan makna yang dikandungnya, akan ada simbol-simbol yang mewakili makna tersebut yang mampu memberikan pengaruh secara diskursif dalam pelaksanaannya. Oleh karena itulah, pada saat perayaan yang sudah dianggap sebagai bagian dari

ritualitas Hinduisme tersebut dilaksanakan di luar Bali, ada pewacanaan atau diskursifitas yang signifikan terhadap pelaksanaannya.

Tradisi Ogoh-Ogoh di luar Bali akan menjadi sebuah aktivisme budaya yang memiliki kekuatan koersif dalam bentuk diskursus yang mampu memberikan pengaruh yang signifikan terhadap wacana yang dikembangkannya. Aktivisme budaya ini tentu berbeda dengan budaya pada umumnya dan juga dengan aktivisme politik. Menurut teoris budaya, Stephen Muecke, aktivisme politik berisi taktik-taktik politik kelompok non-pemerintah seperti melakukan lobi dan demonstrasi yang menjalankan aksinya dalam domain publik untuk mengubah opini umum, opini pemilihan, dan pada akhirnya mengubah strategi dan hukum pemerintahan. Sedangkan aktivisme kultural bisa memiliki hasil yang sama dengan aktivisme politik, tapi dengan bentuk yang berbeda. Aktivisme budaya memiliki karakteristik memobilisasi representasi-representasi budaya dalam bentuk performa atau tampilan. Ia adalah sebuah taktik “menghasilkan” budaya sebagai sebuah “statemen” bernilai.²⁷ Dengan demikian, sebuah aktivisme atau performansi budaya memiliki kekuatan dalam wujud pernyataan atau wacana yang bahkan mampu melakukan sebuah transformasi wacana pada objek yang dituju.

Dalam kaitan itulah penelitian ini dilakukan yang berusaha untuk membaca kekuatan “statemen” tersebut. Pelaksanaan tradisi Ogoh-Ogoh di Yogyakarta, yang pertama kali dilaksanakan di ruang publik Yogyakarta bertepatan dengan Perayaan Hari Raya Nyepi Tahun Baru Saka 1937 pada tahun

²⁷ Stephen Muecke, “Indigenous Australia 1972-94”, dalam Chen, K. (ed), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, (London: Routledge, 1998), hlm. 269.

2015 terasumsikan memiliki kuasa wacana tersebut. Pelaksanaannya di ruang publik Yogyakarta, terutama di ikon Yogyakarta, Jalan Malioboro Yogyakarta, dan mengambil start perayaan di Kepatihan yang merupakan simbol kekuasaan Sultan sebagai penguasa pemerintahan di Yogyakarta, menjadi bagian dari tindakan diskursif penyelenggaraan Ogoh-Ogoh yang simbolik ini. Tindakan diskursif ini pun semakin mewujud saat dikaitkan dengan peristiwa fenomenal yang terjadi di Yogyakarta, terkait dengan rangkaian sabda Sultan yang pada dasarnya bisa memberikan peluang bagi wacana (*discourse opportunity*) untuk berkontestasi, termasuk dalam hal ini adalah kontestasi wacana antara Hinduisme dengan Islamisme di Keraton Yogyakarta, seperti yang terjadi pada saat awal tersinkretisasinya Hinduisme dan Islamisme dalam kehidupan masyarakat Jawa. Hal ini seperti yang dinyatakan oleh Geertz, “Sistem keagamaan masyarakat desa di Jawa umumnya melakukan integrasi secara seimbang antara unsur animistik, Hinduistik dan Islam, dan hal inilah yang menjadi dasar dari sinkretisme Jawa dan menjadi bagian dari peradabannya.”²⁸

Dengan demikian, dalam kaitan ini, ada asumsi bahwa diselenggarakannya Ogoh-Ogoh menjadi faktor terciptanya tindakan diskursif yang pada tataran wacana mampu memberikan kuasa untuk berkontestasi dalam konstelasi keberagamaan di Keraton Yogyakarta. Kontestasi keberagamaan ini merepresentasikan adanya pertarungan antara heterodoksi dan ortodoksi di keraton Yogyakarta. Dengan berbagai wacana yang banyak terjabarkan dalam

²⁸ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, hlm. 5.

rangkaian titah Raja Keraton Yogyakarta, ada banyak hal yang bisa dieksplorasi lebih lanjut yang bisa dikaitkan dengan terselenggaranya perayaan Ogoh-Ogoh.

Dari *reasoning* di atas, penelitian ini berupaya mengeksplorasi aksi Ogoh-Ogoh yang dijadikan wacana simbolik untuk memasuki konteks politik yang mengitari Keraton Yogyakarta. Hal ini kemudian terkait dengan kontestasi keagamaan yang berkembang di Keraton yang berakar dari kontestasi diskursif antara Islamisme dengan Hinduisme, antara heterodoksi dengan ortodoksi. Karena bisa jadi bahwa faktor historis kontestasi Hindu dengan Islam sejak awal berdirinya kerajaan Mataram dulu yang kemudian mewujud dalam sinkretisme keduanya yang menjadi nafas dari keberadaan Kesultanan Yogyakarta bisa dimunculkan kembali untuk mengubah peta *inner circle* yang dominan di Keraton Yogyakarta pada era kontemporer ini.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, berbagai hal yang ingin dikaji lebih mendalam dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Tindakan diskursif apa saja yang muncul dalam prosesi kebudayaan Ogoh-Ogoh di Yogyakarta?
2. Nilai-nilai diskursif apa saja yang terkandung dalam tradisi Ogoh-Ogoh di Yogyakarta?
3. Bagaimakah bentuk relasi kuasa Hinduisme dengan wacana simbolik Ogoh-Ogohnya dalam konstelasi keberagamaan di Keraton Yogyakarta?

C. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah yang telah terumuskan di atas, tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menggambarkan berbagai tindakan diskursif yang dilakukan oleh proses kebudayaan Ogoh-Ogoh di Yogyakarta.
2. Untuk mengetahui apa saja nilai-nilai yang terkandung dalam prosesi kebudayaan Ogoh-Ogoh tersebut di Yogyakarta.
3. Untuk menggambarkan bagaimana relasi kuasa terbentuk saat tradisi Ogoh-Ogoh dijadikan wacana simbolik di tengah konstelasi keberagamaan di Keraton Yogyakarta.

D. Kegunaan dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini memberikan manfaat atau kontribusi teoretik sehubungan dengan keterkaitan antara tradisi Ogoh-Ogoh dan kontestasi keagamaan di Keraton Yogyakarta melalui pewacanaan yang dilakukan oleh Ogoh-Ogoh ini dalam pegelarannya yang pertama kali di Yogyakarta pada tahun 2015. Lebih jauh lagi, penelitian ini akan berupaya mengelaborasi adanya relasi kuasa Hinduisme dengan wacana simbolik yang dipertontonkan Ogoh-Ogohnya dengan konstelasi keberagamaan yang ada di Keraton Yogyakarta. Karena itulah, secara praktis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan gambaran yang utuh tentang relasi kuasa tersebut, terutama terkait dengan pertarungan wacana antara Islamisme dan Hinduisme di masa modern sekarang ini, setelah hal itu terjadi pada saat islamisasi di Jawa tatkala Islam masuk ke Jawa dan menginstitusikan Kesultanan

Mataram hingga Yogyakarta dengan berbagai varian sejarah saluran atau transmisinya.

Dengan gambaran tersebut, diharapkan penelitian ini bisa memberikan kontribusi positif terhadap pengembangan khazanah keilmuan, khususnya terkait dengan relasi kuasa yang terjadi di lingkaran dalam (*inner circle*) di Keraton Yogyakarta yang menjadi semakin terbuka saat Sultan HB X membuka kran tersebut dengan rangkaian Sabda Rajanya. Termasuk dalam hal ini adalah kemungkinan masuknya Hinduisme ke lingkaran dalam tersebut untuk mengembalikan kejayaan Mataram Hindu di dalam konteks modern sekarang ini.

Penelitian ini hendaknya juga menjadi perhatian bagi berbagai kalangan bahwa di dalam kehidupan monarki absolut itu ternyata juga bisa muncul adanya kemungkinan perubahan yang mengalami dinamika yang berkelanjutan akibat dari pergulatan zaman, sehingga hal ini akan membawa konsekuensi perubahan yang bisa menggegerkan jagad konvensionalitas yang dianut sebagian kalangan yang tidak menghendaki adanya perubahan. Hal ini bisa memunculkan *silent conflict* di permukaan, tapi pada dasarnya akan memunculkan berbagai konflik tak mengemuka di balik berbagai kepentingan yang berkelindan di dalamnya. Termasuk dalam hal ini adalah adanya kontestasi kuasa di antara berbagai kuasa yang ada yang saling berkompetisi untuk memperebutkan pengaruh di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta.

E. Telaah Pustaka

Pada dasarnya, kajian ini awalnya merupakan hasil dari sebuah pengamatan empiris setelah melihat adanya hal menarik dan unik dari terselenggaranya Pawai Ogoh-Ogoh yang baru pertama kali terjadi di ruang publik Yogyakarta pada tahun 2015. Sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya, namun kemudian tiba-tiba menyeruak di ruang publik di Yogyakarta tentu saja memunculkan sebuah tanda tanya besar tentang ada apa di balik penyelenggaraan tersebut. Apalagi pada saat yang bersamaan terjadi hal yang sangat fenomenal dalam Keraton Yogyakarta dengan rangkaian Sabda Raja yang tentu saja memberikan peluang bagi kemunculan kontestasi akan dominasi pengaruh keagamaan di dalam Keraton.

Karena itulah, pengaitan antara tradisi Ogoh-Ogoh dengan serangkaian Sabda Raja Yogyakarta terkait dengan konstelasi keberagamaan di dalamnya merupakan suatu kajian yang baru. Selain karena tema kajian yang baru, fakta yang terjadi pun adalah sesuatu yang baru. Perayaan Ogoh-Ogoh baru pertama kali diselenggarakan di ruang publik di Yogyakarta pada tahun 2015, sedangkan Sabda Raja yang menghapus gelar *khalifatullah* dan serangkaian fenomena perubahan terkait dengan Sabda Raja itu sendiri merupakan sesuatu yang baru. Bahkan hal itu merupakan sebuah fenomena revolusioner, mengingat sejak diberikan kepada Sultan Hamengkubuwono I hingga IX gelar tersebut tetap utuh tidak ada perubahan sebagai tanda bahwa Kesultanan Yogyakarta adalah sebuah kerajaan Islam.

Dari pemahaman ini, penelitian ini tentu saja merupakan sebuah karya yang orisinil. Namun, ada beberapa karya yang memang mempunyai topik yang sama dengan konteks penelitian ini. Dalam kaitannya dengan pendekatan yang digunakan, yaitu terkait relasi kuasa dalam tindakan diskursif yang ada kaitannya dengan konstelasi keberagamaan, maka penelitian Suhadi sangat relevan untuk diperbandingkan. Penelitian yang merupakan disertasi di Radboud University Nijmegen, Netherland ini berjudul "*I Come from a Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*".²⁹ Dalam penelitiannya ini, Suhadi berupaya untuk meneliti transformasi identitas keagamaan di Indonesia setelah reformasi berjalan pada 1998, sebagaimana yang termanifestasikan dalam relasi antaragama, khususnya antara Islam dan Kristen. Dia melakukan analisis wacana secara detail tentang pandangan Muslim terhadap umat Kristen dan begitu juga sebaliknya, serta wacana yang mengemuka ketika mereka berada bersama. Suhadi juga mengeksplorasi mengapa dan dalam kondisi apa mereka meningkatkan identitas keagamaan mereka di atas identitas yang lain semisal ekonomi, kebangsaan, etnis, dan semacamnya, serta apakah hal itu mengarah pada konflik sosial ataukah malah menciptakan harmoni sosial. Berdasarkan penelitiannya, Suhadi menawarkan sebuah analisis diskursif terhadap duapuluh empat FGD (*Focus Group Discussion*) antara peserta Muslim dan Kristen di Surakarta Jawa Tengah. Suhadi juga berupaya untuk meneliti berbagai praktik komunikatif di dalam FGD

²⁹ Suhadi, "*I Come from a Pancasila Family*": *A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Interreligious Studies 6. (Zurich and Berlin: Lit Verlag, 2014).

tersebut terkait dengan bagaimana peserta berbicara tentang diri mereka dan juga saat bersama pemeluk agama lain. Dari sini, Suhadi menyoroti hakikat dari praktik identifikasi peserta secara fleksibel dan dalam satu kesatuan yang membuatnya mampu membuat argumen yang meyakinkan terkait pergantian dari teori identitas sosial menjadi identitas majemuk dalam kajian agama. Dengan mengadopsi pendekatan konstruktivis, Suhadi berupaya menemukan alternatif cara dalam berteori tentang identitas keagamaan dan relasi antaragama. Karena itulah, Suhadi menggunakan metode analisis data agar bisa mengeksplorasi dialektika hubungan antara bahasa dan efek sosial-kognitif relasi Muslim-Kristen di Indonesia, dan menerangkan peran bahasa dalam komunikasi agama antarbudaya dalam komunitas.

Dalam konteks sejarah tentang dunia politik dalam keraton dalam kaitannya dengan masyarakat berbangsa dan bernegara serta beragama di dalam masyarakat Jawa, karya M.C. Ricklefs bisa dijadikan kerangka acuan (*frame of reference*). Karya yang dilansir empat dasawarsa yang lalu bertajuk *A History of Modern Indonesia*³⁰ yang awalnya menjadi bahan kuliah bagi para mahasiswanya dan kini menjadi referensi wajib bagi mereka yang ingin mengetahui sejarah Indonesia dari sejak tahun 1300 M hingga masa Orde Baru ini telah menahbiskan Ricklefs sebagai sejarawan Indonesia, dan khususnya tentang sejarah Jawa. Seperti yang dinyatakannya, karya yang memberikan dasar bagi sejarah Indonesia secara naratif dan teperinci ini memang menonjolkan sejarah Jawa dengan empat alasan: *pertama*, Jawa lebih banyak diteliti dibandingkan pulau lain; *kedua*,

³⁰ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, (Hampshire: MacMillan Education Ltd., 1981).

jumlah penduduk Jawa lebih dari separo penduduk Indonesia; *ketiga*, Jawa menjadi pusat dari banyak sejarah politik; dan *keempat*, karena memang Jawa menjadi lokus utama penelitian Ricklefs. Karena itulah, karyanya ini menjadi bahan referensi untuk mengetahui sejarah Jawa dan Indonesia itu sendiri. Selain itu, karya ini menjadi jalan pengenal untuk menelusuri konsen Ricklefs terhadap Jawa yang pada dasawarsa 2000-an melahirkan karyanya yang lain tentang Jawa yang terdiri dari tiga buku fenomenal.

*Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*³¹ adalah karya pertama dari seri Ricklefs tentang kehidupan sosial dan keberagamaan di kalangan masyarakat Jawa. Buku setebal 263 halaman ini menyajikan ulasan tentang betapa menjadi orang Jawa dan sekaligus menjadi Muslim itu merupakan sesuatu yang sinonim. Proses ini bahkan berlangsung selama empat abad, dan ditandai dengan perkembangan yang penuh dinamika. Namun, pada akhir abad kesembilanbelas kemajuan yang lebih mapan bisa tercapai. Selama lebih dari tiga dekade, Ricklefs telah menabiskan dirinya sebagai sejarawan Jawa, dan *Mystic Synthesis in Java* ini menjadi bukti hal itu, khususnya yang terkait dengan sintesis mistik dalam masyarakat Jawa antara unsur Animisme, Hinduisme dan juga Islamisme yang penuh dengan dinamika dan tarik-menarik yang sangat dinamis dalam sejarah kehidupan masyarakat Jawa.

³¹ M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, (Norwalk, CT: EastBridge Book, 2006).

Karya lainnya dalam seri tersebut adalah *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*.³² Dalam karya ini, Ricklefs membahas bagaimana penguasa kolonial, tekanan masyarakat dan reformasi Islam telah menggerogoti sinkretisme Jawa. Muslim sendiri terbagi ke dalam empat bagian: pengikut sintesis mistik, para reformer yang menuntut ortopraksi Islam, sufi reformis, dan mereka yang menerima ide-ide mesianis. Namun, kategori baru muncul yang menolak reformasi Islam dan mulai menipiskan identitas Islam mereka. Mereka inilah yang dikenal sebagai *abangan*. Sedangkan elite priyayi melahirkan bentuk modernitas seperti yang direpresentasikan oleh penguasa Eropa dan pembelajaran ilmu modern, dan Kristen mulai menciptakan gerak maju terhadap masyarakat Jawa. Bahkan sebagian mengakui konversi orang Jawa menjadi Islam sebagai kesalahan peradaban, dan dalam unsur sosial ini secara eksplisit konsep anti-Islam pun terbentuk. Pada awal abad ke-20, kategori-kategori tersebut terpolitisasi dalam konteks awal gerakan anti-kolonial Indonesia. Jadi, kelahiran kelompok *abangan* tersebut dengan menyatakan identitas politik telah memunculkan banyak konflik dan berdarah-darah pada abad ke-20 di Indonesia. Berdasarkan pada sumber yang orisinil dalam khazanah Jawa dan Belanda, buku ini menjadi publikasi penelitian yang diteliti secara tuntas tentang Islam di Jawa, dan tentu saja ini juga bisa menjadi kerangka acuan bagi penelitian penulis.

³² M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*, (Singapore: Singapore University Press, 2007).

Karya terakhir dari seri islamisasi Jawanya Ricklefs adalah *Islamisation and Its Opponents in Java*.³³ Dalam karyanya ini, Ricklefs membuktikan bahwa dalam masyarakat apa pun akan terjadi polarisasi dan perubahan sosial yang disebabkan karena interaksinya dengan dunia politik, agama, dan sosial-budaya, termasuk dalam hal ini adalah masyarakat Jawa. Dengan bahasa yang khas Ricklefs serta kaya akan referensi dan interaksi dengan sumber-sumber utama kajian, karya ini mengetengahkan proses islamisasi yang penuh dinamika dalam kehidupan masyarakat Jawa yang dalam karya Ricklefs ini dianggap sebagai masyarakat yang mistis-eksotis, masyarakat yang penuh pemitosan dan prasangka, dan juga masyarakat yang paling lemah lembut, meskipun berada dalam dunia magis dan mistis.

Namun demikian, kajian tentang Jawa dari M.C. Ricklefs di atas menjadi salah satu varian dalam membaca kehidupan masyarakat Jawa. Sebelumnya sudah ada yang mengamati kehidupan masyarakat Jawa ini dengan segmentasi tertentu sesuai dengan kapasitas keilmuan mereka. Salah satunya yang paling banyak dirujuk terkait dengan bagaimana kontestasi antara ortodoksi dan heterodoksi dalam kehidupan keberagamaan masyarakat Jawa adalah penelitiannya Mitsuo Nakamura yang berjudul *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*.³⁴ Karya ini merupakan disertasi Nakamura di Cornell University pada tahun 1976. Dalam penelitiannya, Nakamura menyatakan bahwa ‘Islam ortodoks’ atau ‘ortodoksi

³³ M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, (Singapore: NUS Press, 2012).

³⁴ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over The Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Singapore: ISEAS, 2012).

Islam' dapat bertahan dan justru berkembang pesat dalam masyarakat yang pengaruh budaya Jawa dan tradisi heterodoksnya kental. Dalam penelitian ini, ia mengambil lokus di Kotagede agar bisa mengkaji perkembangan Muhammadiyah di sana. Dalam pandangannya, meskipun Muhammadiyah adalah organisasi puritan dan terkesan eksklusif, namun masyarakat Muhammadiyah Kotagede ini justru bersikap fleksibel, penuh toleransi, inklusif, dan bahkan menerapkan kehidupan budaya Jawa. Hal ini membuktikan bahwa akan selalu ada dinamika yang terjadi dalam sebuah gerakan pada saat bergumul dengan suatu masyarakat tertentu yang akan menipiskan akar substansiasi gerakannya, meskipun tidak dengan menghilangkan sama sekali akar yang substansial tersebut.

Penelitian Nakamura tersebut menjadi penting artinya bagi penelitian penulis terkait dengan bagaimana melihat kontestasi antara heterodoksi dan ortodoksi dalam kehidupan masyarakat Jawa, khususnya dalam kehidupan Keraton Yogyakarta yang menjadi kajian dari penelitian ini. Meskipun dalam perspektif yang berbeda, yakni dari konteks heterodoksinya, dan bukan dari ortodoksi Islam, namun penelitian Nakamura ini bisa memberikan posisi penting bagi signifikansi penelitian penulis. Paling tidak hal ini bisa melihat tentang posisi Sultan HB X yang menjadi bagian dari mengapa penelitian ini diajukan.

Terkait dengan hal tersebut, alangkah baiknya untuk menelaah bukunya Arwan Tuti Artha berjudul *Langkah Raja Jawa Menuju Istana*.³⁵ Buku ini sendiri bisa dikatakan autobiografi Sultan HB X, meskipun secara segmental diarahkan untuk menuju tumpuk kekuasaan sebagai pemimpin negeri ini. Namun di dalam

³⁵ Arwan Tuti Artha, *Langkah Raja Jawa Menuju Istana*, (Yogyakarta: Galang Press, 2009).

buku ini, tergambar dengan cukup memadai terkait dengan pribadi Sri Sultan HB X, bagaimana Sultan harus menghadapi setiap perubahan zaman di tengah lingkungan yang memang mencerminkan nilai-nilai tradisionalisme Jawa yang sangat kental. Karena itulah, pembahasan buku ini bisa dijadikan kerangka acuan untuk mengetahui bagaimana sebenarnya pribadi Sultan itu sendiri, dan hal ini tentu sangat menarik jika diperbandingkan dengan penelitian penulis. Bisa jadi akan ada *link and match* untuk bisa mengetahui apa sebenarnya di balik keputusan Sri Sultan untuk mengeluarkan Sabda Raja yang menggegerkan jagad Keraton Yogyakarta ini. Karena buku Artha tersebut adalah buku otobiografi *segmented*, maka tentu saja bahasan yang digunakannya tidak mempunyai metodologi yang ilmiah, namun mengalir begitu saja sesuai dengan kebutuhan dari segmentasi penulisan buku tersebut.

Keraton Yogyakarta sendiri memiliki banyak simbolisme dalam kehidupannya, dan hal ini juga dalam keagamaan Hindu yang juga memiliki banyak simbolisme, terutama dalam tradisi Ogoh-Ogoh. Karena itulah, kaitan antara Keraton Yogyakarta yang bisa dibilang merupakan unsur Jawa dengan keagamaan Hindu dan Ogoh-Ogoh, khususnya di Bali menjadi menarik untuk diteliti. Dalam hal ini, ada beberapa kajian yang membahas keterkaitan di antara keduanya. Salah satunya adalah penelitiannya Stephen C. Headley berjudul *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*.³⁶ Dalam penelitiannya, Headley menjelaskan tentang bagaimana Islam di Jawa bertahan di Jawa untuk waktu yang sangat lama dan bagaimana kini mereka

³⁶ Stephen C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, (Singapura: ISEAS, 2004)

meremajakan dirinya kembali, mengalami perubahan dalam perspektif model Muslim yang “lebih murni” dan gairah muslim yang terbarukan, yang pada saat yang sama juga mengalami perpecahan menjadi faksi-faksi politik persis seperti yang mereka alami paska kemerdekaan Indonesia yang menawarkan kemungkinan ke arah itu (ke arah kemenangan Islam sebagai ideologi), yakni tidak hanya menyebarkan otoritas moralnya, tetapi juga mendapatkan dan melatih kekuatannya. Semua itu bisa dilihat dengan gamblang dari lokalitas area pedesaan sebelah utara kota Surakarta, di mana orang bisa merasakan betapa holisme kosmologi Jawa telah hilang dan kemudian mencari permulaan yang baru ketika serat urban Surakarta mulai terkoyak-koyak di bawah kediktatoran Soeharto pada 1980-an. Penciptaan kembali kosmologi yang hilang ini jarang yang berhasil, tapi mereka mampu menampakkan bagian kosmologi yang hilang itu saat mereka menemukan kembali suatu tingkatan pemahaman diri. Hal inilah yang menarik perhatian Headley yang membawanya meneliti kampung Islam di Jawa Tengah. Dia pun menggambarkan bahwa ada wilayah yang lebih islami dibandingkan tingkatan nasional yang berpusat di Jakarta.

Pada saat yang bersamaan, Headley juga menekankan pentingnya mengakui bahwa ada masyarakat yang lebih *njawani* daripada yang islami. Inilah yang menjadi arti penting penelitian Headley. Intinya, Headley menggambarkan proyeknya sebagai sebuah eksplorasi tentang bagaimana konfigurasi nilai-nilai yang diajukan oleh Islam menjadi bagian dari sebuah hierarki nilai Jawa, yang didasarkan pada integrasi sosial yang inklusif. Dia secara spesifik memfokuskan diri pada perkembangan historis islamisasi dalam kaitannya dengan perubahan

dalam konseptualisasi “komunitas ibadah” dan “geografi spiritual” dari sebuah hutan yang didedikasikan pada dewi Durga dekat Kaliasa di pinggiran sungai Cemara utara Surakarta. Untuk menggambarkan itu semua, Headley mampu memberikan sebuah indografi³⁷ yang luar biasa kaya. Bagaimana tidak, Headley menunjukkan penguasaannya yang luar biasa terkait dengan bahasan sosiologi pedesaan, dasar-dasar mitos, penduduk asli, kosmologis Islam, praksis ritual, konstruksi kekerabatan, dan pembahasan tentang dampak kultural dari mondernitas di Jawa Tengah dalam bukunya yang lumayan tebal ini. Tak pelak lagi, bahwa penelitian ini bisa dianggap sebagai tonggak massif dari serangkaian pembahasan yang begitu kaya tentang kosmologi dan ibadah di Jawa.

Penelitian lain yang juga signifikan dalam kaitannya dengan relasi antara Jawa Islam dan Hindu/Bali adalah penelitiannya Raechelle Rubinstein yang berjudul *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kekawin Composition*.³⁸ Dalam penelitian ini, Rubinstein membahas tentang tradisi komposisi *kekawin* di Bali. *Kekawin* sendiri adalah sajak Kawi yang ditulis dalam matra Sansekerta atau mara pribumi yang bermodelkan prinsip-prinsip matra Sansekerta. *Kekawin* adalah sebuah istilah yang Zoetmulder nyatakan dalam *Kalangwan*,³⁹ meskipun dia tidak mampu menyimpulkan apakah kata tersebut digunakan di sepanjang jalan sejarah kesusastraan Jawa dan Bali yang menandai akan adanya makna dari suatu jenis penggubahan khusus, atau apakah ia menjadi

³⁷ Meminjam istilah Noorhaidi Hasan yang diungkapkan saat meminjamkan buku *Durga's Mosque* ini kepada saya untuk digandakan saat bimbingan tesis.

³⁸ Raechelle Rubinstein, *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kekawin Composition*, (Leiden: KITLV Press, 2000).

³⁹ P.J. Zoetmulder, *Kalangwan, A Survey of Old Javanese Literature*, (The Hague: Nijhoff, 1974).

sebutan dari sebuah genre sastra. Namun, Zoetmulder kemudian melihat *kekawin* sebagai istilah generis dari bentuk-bentuk sastra yang lain, seperti *bahasa*, *lambang*, *perlambang*, *wilapa*, dan *pralapita*. Dalam penelitian ini, Rubinstein bertujuan untuk mendemonstrasikan daya tarik keagamaan dari komposisi *kekawin* dan juga menghadirkan *kekawin* di Bali, seperti halnya di Jawa, sebagai alat unifikasi mistis dengan Tuhan. Rubinstein juga menegaskan bahwa penelitiannya ini tidak hanya penting terkait dengan komposisi *kekawin* di Bali, tapi juga membuktikan pentingnya pemahaman lebih lanjut terkait komposisi *kekawin* di Jawa. Dari sini, jelas bahwa ada keterkaitan antara Bali dan Jawa dalam penelitian Rubinstein ini, sehingga pertautan budaya di antara keduanya menjadi inti dari penelitian Rubinstein, meskipun berangkat dari kajian *kekawin* di Bali.

Terkait dengan Ogoh-Ogoh yang menjadi bagian dari kebudayaan Hindu, khususnya di Bali, ada banyak penelitian yang juga dilakukan, dan di antaranya adalah penelitian Ni Luh Putu Aristrawati berjudul, *Evaluasi Parade Ogoh-Ogoh Sebagai Pendukung Pengembangan Pariwisata Budaya di Kota Denpasar*. Penelitian ini adalah sebuah tesis pada Program Magister Program Studi Kajian Pariwisata Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar Bali.⁴⁰ Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi parade Ogoh-Ogoh berdasarkan tiga aspek, yaitu implementasi parade Ogoh-Ogoh sebagai pendukung Denpasar sebagai kota budaya, analisis kontribusi parade Ogoh-Ogoh sebagai pendukung Denpasar

⁴⁰ Ni Luh Putu Aristrawati berjudul, “Evaluasi Parade Ogoh-Ogoh Sebagai Pendukung Pengembangan Pariwisata Budaya di Kota Denpasar” *Tesis*, pada Program Magister Program Studi Kajian Pariwisata Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar, 2015, tidak diterbitkan.

dalam mengembangkan pariwisata budaya dan memberikan rekomendasi strategi pelaksanaan parade Ogoh-Ogoh. Adapun konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian ini antara lain: evaluasi kegiatan, parade Ogoh-Ogoh dan pengembangan pariwisata budaya. Ada dua teori yang dipakai untuk memecahkan permasalahan dalam penelitian ini, yaitu teori pariwisata budaya dan teori evaluasi. Dengan demikian, jelas bahwa penelitian ini adalah kajian pariwisata budaya, sehingga sangat berbeda jauh dengan kajian peneliti yang berupaya melakukan kajian sosiologi politik terhadap pegelaran Ogoh-Ogoh yang dikaitkan dengan kontestasi keagamaan di Yogyakarta.

Penelitian lain terkait Ogoh-Ogoh adalah penelitian Ni Luh Putu Metasari. Penelitian Metasari ini berjudul *Perubahan dan Kontinyuitas Tradisi Budaya Bali Oleh Komunitas Orang-Orang Bali yang Tinggal di Surakarta: Penelitian Etnografi Komunikasi terhadap Praktek Ritual Hari Raya Nyepi di Surakarta*.⁴¹ Penelitian Metasari ini adalah sebuah penelitian kualitatif dalam wujud deskriptif dan komparatif dengan menggunakan pendekatan etnografi komunikasi. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana pelaksanaan ritual Hari Raya Nyepi oleh masyarakat Hindu Bali yang merantau di Kota Surakarta. Dari Penelitian ini, diketahui perbedaan yang ada antara ritual Hari Raya Nyepi Umat Hindu Bali pada saat melaksanakannya di Pulau Bali dengan pada saat mereka merantau dan melaksanakannya di Surakarta Jawa

⁴¹ Ni Luh Putu Metasari, “Perubahan dan Kontinyuitas Tradisi Budaya Bali Oleh Komunitas Orang-Orang Bali yang Tinggal di Surakarta: Penelitian Etnografi Komunikasi terhadap Praktek Ritual Hari Raya Nyepi di Surakarta”, *Skripsi*, Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta, 2013, tidak diterbitkan.

Tengah. Dengan pendekatan etnografi tersebut yang bersifat komparatif, tentu saja penelitian ini sangat berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti yang lebih menggunakan pendekatan sosiologi politik untuk menggambarkan keterkaitan antara Ogoh-Ogoh dengan suksesi di Keraton Yogyakarta. Objek dan lokus kajiannya pun sangat berbeda, di mana penelitian peneliti ini dipusatkan di Yogyakarta, dan bukannya di Surakarta.

F. Kerangka Konseptual dan Teori

Keberadaan Ogoh-Ogoh dalam pegelarannya di ruang publik di Yogyakarta merupakan wacana simbolik Hinduisme dalam konstelasi keberagamaan di Yogyakarta, dan hal ini merupakan hal yang menarik untuk dikaji. Bisa jadi hal ini menjadi sebuah langkah genial untuk bisa memengaruhi relasi kuasa dalam eksistensinya di Yogyakarta vis-a-vis agama dominan. Agama dominan mempunyai *power* yang dominatif, sehingga agama yang subordinatif dari segi kuantitas mengalami tekanan-tekanan yang bisa terbentuk secara subtil maupun terang-terangan. Bisa jadi pula bahwa diskursus simbolik yang digelarkan Ogoh-Ogoh di ruang publik Yogyakarta ini mampu meramaikan pertarungan di ranah “*inner circle*” Keraton Yogyakarta.

Dengan gambaran tersebut, pegelaran Ogoh-Ogoh dengan berbagai wacana simbolik yang ada di baliknya akan menjadi titik awal dari penelitian ini, dan hal inilah yang dinamakan dengan tindakan diskursif. Tindakan diskursif Ogoh-Ogoh ini merupakan suatu peristiwa yang kemudian dibahasakan sebagai bagian dari metode untuk menggali makna sebab-akibat di balik peristiwa

tersebut. Bahasa membutuhkan arti penting teoretis sebagai medium pemikiran sebab-akibat. Karena itu, di sinilah arti penting tindakan diskursif yang digunakan untuk menginvestigasi atribusi sebab-akibat sehari-hari yang mewujud dalam aksi-aksi sosial.⁴²

Dengan demikian, sebuah aksi atau tindakan sosial yang bersifat diskursif selalu memiliki makna yang berkelindan di dalamnya yang bisa mendorong terciptanya sebuah pemahaman baru terhadap konteks yang dijabarkan dalam tindakan tersebut. Hal inilah yang terjadi dalam pegelaran Ogoh-Ogoh pada perayaan Nyepi di jantung kota Yogyakarta sebagai sebuah pagelaran budaya namun membawa kekuatan-kekuatan diskursif tertentu sehingga akan melahirkan wacana-wacana yang mampu untuk memengaruhi objek yang ditujunya.

Penelitian mengenai tindakan diskursif ini sendiri lebih berpijak pada aksi daripada pengakuan (rekognisi) atau perilaku (*behavior*). Sebuah aksi yang sangat jelas dilakukan melalui wacana, konsep psikologis tradisional (memori, atribusi, kategorisasi, dan sebagainya) yang dikonseptualisasikan dalam istilah-istilah diskursif. Aksi-aksi tersebut dilakukan dalam bentuk wacana atau diskursus yang tersituasikan seluruhnya dalam rangkaian aktivitas yang luas dari berbagai jenis peristiwa.⁴³

Diskursus sendiri dimaknai sebagai praktik yang secara sistematis membentuk objek yang dibicarakan. Percakapan rutin antar pihak yang berinteraksi membentuk jaringan sosial serta diskursus yang melembaga. Dalam

⁴² Derek Edwards dan Jonathan Potter, “Language and causation: A discursive action model of description and attribution,” dalam *Psychological Review*, Vol. 100(1), Januari 1993, hlm. 23-41

⁴³ Jonathan Potter, Derek Edwards, dan Margaret Wetherell, “A Model Discourse in Action”, dalam *American Behavioral Scientist*, 36 (3), 1993, hlm. 390

pandangan Juergen Habermas, diskursus adalah bentuk komunikasi yang dibuang dari konteks pengalaman dan tindakan yang strukturnya menopang kita; bahwa klaim validitas pernyataan, rekomendasi, atau peringatan merupakan satu-satunya objek pembahasan; partisipan, tema, dan kontribusi tersebut tidak dibatasi kecuali dengan merujuk pada tujuan untuk menguji klaim validitas tersebut; bahwa tidak ada kekuatan lain yang dijalankan kecuali argumen yang lebih baik; dan bahwa semua motif dikesampingkan, kecuali motif pencarian kebenaran secara kooperatif.⁴⁴

Sedangkan tindakan diskursif merupakan piranti untuk mengorganisasikan kekuasaan antar pembicara. Dengan demikian, model tindakan diskursif (*discursive action model/DAM*) didesain untuk menghubungkan berbagai fitur wacana partisipan yang berbeda dalam suatu cara yang sistematis, dan kemudian mencerahkan perhatian khusus terhadap pekerjaan akan fitur-fitur ini dalam praktik sosial suatu objek. Pada saat yang sama, model ini menekankan hubungan-hubungan antara konsep-konsep psikologis yang sebelumnya terpisah. Pikiran, identitas, dan realitas semuanya masuk ke dalam model ini, namun masalah representasi tidak termasuk di dalamnya. Model ini bukanlah sebuah proses dalam pemahaman psikologi-kognitif, karena ia tidak menghubungkan berbagai operasi mental yang diasumsikan untuk menunjukkan bagaimana input ditransformasikan ke dalam output yang berbeda. Bahkan, model ini bukanlah model individualistik. Di satu sisi, ia merujuk pada diskursus yang mungkin menjadi produk lebih dari satu orang, yang mungkin dihasilkan secara

⁴⁴ Juergen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975), hlm. 107-108

interaksional dan tanpa kebutuhan akan perencanaan yang terencana; di sisi lain model ini menangkap berbagai fitur tentang gambaran partisipan yang merujuk pada bagian-bagian aktor yang lebih detail dan kolektivitas dan juga aktor-aktor individual. Dengan demikian, ini merupakan sebuah usaha untuk menentukan fitur-fitur utama dari berbagai diskursus yang subjek lakukan yang diatur dalam perilaku aksi-aksi sosial.⁴⁵

Tindakan diskursif ini tentu melahirkan wacana-wacana yang mempunyai “kekuatan” untuk bisa melakukan perubahan pada objek yang ditujunya. Jadi, komponen utama dari tindakan diskursif ini adalah wacana atau diskursus. Diskursus sendiri adalah sebuah praktik, sama seperti praktik yang lainnya. Dalam istilah yang pragmatis, bahasa tidak hanya bersifat informatif atau memberikan informasi dengan menyatakan sesuatu, tapi juga bersifat performatif, yaitu melakukan sesuatu atau bahkan mampu memanipulasi kuasa.⁴⁶

Senjata yang dipegang oleh diskursus atau wacana adalah tentu saja bahasa, sehingga bahasa dalam hal ini bertindak sebagai wacana. Menurut Foucault, bahasa sebagai wacana tidak akan pernah netral dan akan selalu memuat aturan-aturan, mengistimewakan orang atau kelompok tertentu dan mengeluarkan orang atau kelompok yang lain.⁴⁷ Selain itu, Foucault juga menyatakan bahwa wacana atau diskursus itu merupakan praktik sistematik yang dapat dibentuk dan dikendalikan oleh orang-orang tertentu. Acuan dan makna sebuah wacana dalam

⁴⁵ Jonathan Potter, Derek Edwards, dan Margaret Wetherell, “A Model Discourse in Action”, dalam *American Behavioral Scientist*, 36 (3), hlm. 388

⁴⁶ Suhadi, “I Come from a Pancasila Family”, hlm. 60.

⁴⁷ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, (New York: Pantheon, 1972), hlm. 216.

kehidupan bermasyarakat sangat berpotensi dibentuk oleh orang yang punya kehendak yang relatif memiliki keleluasaan untuk melakukannya. Dalam berbagai aspek kehidupan manusia, wacana secara umum tidak pernah netral dan lahir berdasarkan asumsi alamiah. Wacana pada dasarnya sengaja dibentuk dan dikondisikan oleh institusi-institusi yang lebih dominan atas aspek-aspek yang didominasinya. Karena itulah, menurut Foucault, wacana atau diskursus merupakan komoditas politik, sebuah fenomena pembatasan (*limitations*), pelarangan (*prohibition*), dan pengeluaran (*exclusion*).⁴⁸

Dalam hal ini, Foucault menunjukkan bagaimana aturan-aturan formasi wacana dihubungkan dengan pelaksanaan jenis kekuasaan sosial tertentu. Wacana tidak hanya menunjukkan prinsip keteraturan yang imanen, tapi juga diikat oleh aturan-aturan yang diperkuat melalui praktik-praktik penyesuaian sosial, kontrol, dan kebijakan. Dengan kata lain, wacana pada dasarnya sengaja dibentuk dan dikondisikan oleh institusi-institusi yang lebih dominan atas aspek-aspek yang didominasinya. Itulah sebabnya mengapa Foucault menyatakan bahwa wacana adalah sebuah komoditas politik.⁴⁹

Dari sinilah kemudian, ada kuasa yang bermain di balik produksi wacana tersebut. Produksi wacana berarti memproduksi teks dan produksi teks itu tidak dapat dilepaskan dari relasi-relasi kuasa yang ada. Kuasa sendiri merupakan aspek yang inheren dalam teks untuk mendefinisikan dan mempresentasikan, bahkan

⁴⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), (New York: Pantheon, 1980), hlm. 245.

⁴⁹ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, hlm. 245.

memarjinalkan gagasan, kelompok, atau seseorang.⁵⁰ Dengan demikian, wacana yang muncul dalam bentuk teks-teks tersebut memiliki kekuatan yang nyata, sehingga bisa dipakai sebagai senjata untuk melakukan kontestasi kekuasaan. Bahkan dalam hal ini, wacana dalam bentuk teks tersebut bisa dijadikan senjata untuk memengaruhi, mendebat, menolak, membujuk, menyanggah, atau malah memberikan respons atau aksi tertentu.

Jadi, dari penjelasan tersebut, akan ada banyak kuasa yang menyebar luas dalam relasi antar manusia atau antara manusia dengan lingkungannya, atau antara manusia dengan suatu objek yang dibentuk dan terbentuk dari luar. Hal inilah yang menjadi titik tolak dari teori kuasa yang dicetuskan oleh Michel Foucault.

Foucault dalam teori kuasa lebih melihat praktik dan rasionalitas yang menyusun cara-cara berkuasa dan memerintah, dan bukan kepada apa yang dilakukan oleh negara.⁵¹ Dengan kata lain, Foucault lebih memerhatikan kepemerintahan atau sebuah proses heterogen non-subjektif ketika praktik dan teknik pemerintahan tergantung pada representasi diskursif arena intervensi dan operasi mereka.⁵² Jadi, Foucault memberikan apa yang dinamakan dengan panduan perbuatan, yaitu memandu bagaimana memerintah bagi diri, bagi orang lain, bagi pemerintahan; bagaimana menata tubuh, mengatur perbuatan, dan bagaimana membentuk diri.⁵³

⁵⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LkiS, 2011), hlm. 18.

⁵¹ Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, (London: Routledge, 1994), hlm. 153.

⁵² Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories*, hlm. 78.

⁵³ Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories*, hlm. 176.

Dengan demikian, konsep kekuasaan Foucault memiliki pengertian yang berbeda dari konsep-konsep kekuasaan yang mewarnai perspektif politik dari sudut pandang Marxian atau Weberian. Kekuasaan bagi Foucault tidak dipahami dalam suatu hubungan kepemilikan sebagai properti, perolehan, atau hak istimewa yang dapat digenggam oleh sekelompok kecil masyarakat dan yang dapat terancam punah. Kekuasaan juga tidak dipahami beroperasi secara negatif melalui tindakan represif, koersif, dan menekan dari suatu institusi pemilik kekuasaan, termasuk negara. Kekuasaan bukan merupakan fungsi dominasi dari suatu kelas yang didasarkan pada penguasaan atas ekonomi atau manipulasi ideologi (Marx), juga bukan dimiliki berkat suatu kharisma (Weber). Kekuasaan tidak dipandang secara negatif, melainkan positif dan produktif. Kekuasaan bukan merupakan institusi atau struktur, bukan kekuatan yang dimiliki, tetapi kekuasaan merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut situasi strategis kompleks dalam masyarakat. Kekuasaan menurut Foucault mesti dipandang sebagai relasi-relasi yang beragam dan tersebar seperti jaringan, yang mempunyai ruang lingkup strategis.⁵⁴

Jadi, Foucault tidak mempertanyakan apa itu kuasa, tetapi bagaimana berfungsinya kuasa pada suatu bidang tertentu. Dengan demikian, kuasa itu persis seperti relasi kuasa lain yang bekerja di dalam dimensi ruang dan waktu.⁵⁵ Dengan demikian, kuasa pada dasarnya adalah milik dan dimiliki, tetapi dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup di mana ada banyak posisi yang secara

⁵⁴ Abdil Mughis Mudhoffir, “Teori Kekuasaan Michel Foucault: Tantangan bagi Sosiologi Politik”, dalam *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, Vol. 18, No. 1, Januari 2013, hlm. 77-78

⁵⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, hlm. 133.

strategis berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Kuasa ada di mana-mana dan berada di mana saja sepanjang ada aturan, susunan, sistem regulasi, dan di mana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dengan dunia, dan di sanalah kuasa itu sedang bekerja.⁵⁶

Dari pembahasan teoretik di atas, bisa dinyatakan bahwa produksi wacana pada dasarnya mempunyai kekuatan yang mampu memberikan pengaruh terhadap objek yang dituju. Kekuatan tersebut itulah yang memunculkan kuasa, yaitu kuasa untuk memengaruhi, mendebat, menolak, menyanggah, atau mendekonstruksi objek yang dituju. Kuasa yang ada di sini tidak hanya bersifat tunggal dan terpusat, tapi akan menyebar dan siapa saja akan mampu mempunyai kuasa tersebut. Hal ini tentu saja tergantung dari bagaimana wacana itu diproduksi dan seberapa kuat memengaruhi yang lain. Dari sinilah kemudian relasi kuasa akan terbentuk yang akan memunculkan adanya kontestasi dan saling memengaruhi.

Dalam tataran praksisnya, pegelaran Ogoh-Ogoh ini adalah pegelaran yang secara diskursif tentu saja tidak bersifat tunggal, tapi juga mengandung wacana-wacana yang berdimensi politik, ekonomi, budaya, dan bahkan agama. Karena itulah dalam penelitian ini, Ogoh-Ogoh diposisikan sebagai wacana simbolik yang memiliki kekuatan diskursif dengan melahirkan wacana-wacana yang mampu melahirkan kuasa, dan kuasa inilah yang kemudian dijadikan sebagai kekuatan vis-a-vis kuasa yang lain, sehingga relasi antarkuasa ini kemudian akan terjadi.

⁵⁶ Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, Penerj. SH. Rahayu, (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 144.

Pergolakan antarkuasa ini kemudian memunculkan pembuktian bahwa akan ada kuasa dominan yang bisa dilihat dari seberapa kuat wacana yang diproduksi dalam memengaruhi kuasa yang dimiliki pihak lain. Dengan demikian, secara teoretis, akan ada rekonstruksi terhadap teori relasi kuasa yang dijabarkan oleh Michel Foucault. Seperti yang telah dijabarkan di atas, bahwa Foucault menegaskan bahwa kuasa itu bisa dimiliki siapa saja dan dalam bentuk apa saja, di mana penggunaan wacana dengan bahasa sebagai medianya menjadi sangat penting dalam memperoleh kuasa tersebut. Hal inilah yang akan dibaca dalam penelitian ini.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang sumber penelitiannya dikumpulkan melalui kajian bibliografis dan kerja lapangan. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologi politik. Dalam hal ini, peneliti mempelajari berbagai buku, artikel, laporan penelitian, berbagai penelitian akademis, dan meneliti berbagai dokumentasi dan media yang relevan. Hal yang paling penting adalah publikasi yang terkait dengan penelitian ini, yaitu terkait dengan Ogoh-Ogoh dan berbagai tindakan diskursifnya terkait dengan kontestasi keagamaan di Keraton Yogyakarta. Sumber data utama tentu saja melalui pengamatan empiris terhadap pawai Ogoh-Ogoh tersebut di Yogyakarta. Karena pegelaran pertama kali pada tahun 2015 dilakukan sebelum penelitian ini diajukan, maka yang dijadikan rujukan adalah pegelaran pada 2016 ini, namun juga tidak melepaskan berbagai wacana yang berkembang pada pegelaran pertama

kalinya di tahun 2015. Selain itu, sumber utama penelitian ini adalah pembicaraan formal dan informal dengan para informan yang terkait langsung dengan permasalahan penelitian ini.

Namun demikian, karena objek kajian penelitian ini bukan merupakan fakta sosial yang sudah *fixed*, tapi masih bisa berubah atau *becoming* dalam proses tindakannya dan bahkan bisa jadi hanya bersifat temporer serta juga hanya dalam bentuk aksi diskursif, maka penelitian ini tentu akan mempunyai batasan-batasan tersendiri, dan bahkan bisa saja terdapat unsur subjektivitas dalam penafsirannya nanti. Dengan demikian, dinamisnya gejala sosial yang terdapat dalam objek kajian ini tidak menjadi halangan untuk bisa mengkaji objek tersebut, mengingat ada pola umum yang mempunyai keunikan tersendiri dari setiap aktor yang terlibat di dalamnya.

Sumber utama rujukan dalam penelitian ini adalah konteks yang terjadi di lapangan yang terkait dengan pengamatan dan melakukan wawancara langsung secara mendalam (*in-depth interview*) dengan aktor-aktor yang terkait dengan objek penelitian ini, yaitu informan primer dan sekunder terselenggaranya pegelaran Ogoh-Ogoh tersebut. Teknik penentuan informan sendiri bersifat *snowball sampling*, yakni mengidentifikasi dan mewawancarai orang-orang yang memiliki kompetensi dan sesuai dengan data yang dibutuhkan. Dalam konteks penelitian ini, *sampling* pertama dan sekaligus sebagai titik berangkat pencarian data dan aktor yang dipilih adalah di Bimas Hindu Kantor Wilayah Kementerian Agama DI Yogyakarta.

Mereka yang telah teridentifikasi kemudian dijadikan sebagai informan guna mengidentifikasi tokoh lain yang juga memiliki otoritas dan pengetahuan yang memadai untuk dimintai informasi terkait dengan subjek penelitian. Demikian seterusnya sehingga informasi yang didapatkan memiliki kredibilitas dan validitas yang tinggi. Sedangkan keterlibatan peneliti dengan para informan diusahakan dengan cara yang sangat dekat dan cair, sehingga informasi yang dicari bisa didapatkan dengan mengalir dan apa adanya sesuai dengan apa yang diinginkan dalam penelitian ini.

Selain itu, peneliti juga terjun langsung untuk mengamati jalannya penyelenggaraan Ogoh-Ogoh untuk bisa mendapatkan gambaran secara langsung bagaimana tradisi ini berlangsung. Namun, keterlibatan peneliti secara langsung ini tentu dilakukan dengan *setting* alamiah agar tidak mengganggu dan mengintervensi jalannya tradisi tersebut. Bahkan, peneliti hanya bisa mengamati dan menilai serta memberikan analisis tersendiri terhadap jalannya pegelaran Ogoh-Ogoh tersebut di ruang publik Yogyakarta.

Penelitian ini juga sangat mengandalkan teknik dokumentasi. Dokumentasi adalah cara memperoleh data dengan melakukan analisis terhadap faktor-faktor yang tersusun secara logis dari dokumen yang tertulis maupun dokumen yang tidak tertulis yang mengandung petunjuk-petunjuk tertentu. Dokumen ini berbentuk sumber tertulis dalam bentuk pustaka, penelitian sebelumnya, dan sumber-sumber tulisan lain yang relevan dengan penelitian ini. Sedangkan sumber tidak tertulis yang bisa dijadikan dokumen adalah berupa foto-foto yang berkaitan dengan penelitian sehingga bisa diketahui tentang apa yang

terjadi di balik tradisi Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta. Dengan demikian, teknik dokumentasi ini menjadi sesuatu yang signifikan dan vital perannya dalam penelitian ini, mengingat tindakan diskursif ini pun dianalisis dari dokumentasi yang telah dihasilkan dari lapangan untuk bisa memperkuat analisis wacana dan pewacanaan yang berkembang di dalamnya.

Penelitian ini dipusatkan di wilayah Yogyakarta di mana pengelaran Ogoh-Ogoh yang merupakan representasi Hinduisme ini dilangsungkan. Selain itu, pencarian informasi terkait dengan Ogoh-Ogoh dan hal-hal terkait dengannya tentu bisa di mana saja dan tidak tersekat oleh ruang dan waktu, sehingga meski dipusatkan di Yogyakarta, namun peneliti bisa mencari informasi di mana pun dan dalam bentuk apa pun. Pencarian informasi terkait dengan apa yang terjadi di Keraton Yogyakarta beserta kekuatan yang bermain di dalamnya peneliti fokuskan pada referensi dan media yang menginformasikan tentang hal itu. Sedangkan analisis datanya dilakukan sejak pengumpulan data di lapangan. Dengan demikian, ketika peneliti mengumpulkan data di lapangan akan langsung diikuti dengan aktivitas menulis, mengkategorisasi, mengklasifikasi, mereduksi, menganalisis, dan menafsirkan ke dalam konteks seluruh masalah penelitian.⁵⁷

Langkah-langkah analisis datanya adalah dengan melakukan kategorisasi dan kodifikasi data-data, mereduksi data-data, mendisplay dan mengklasifikasi data, serta membuat verifikasi dan kesimpulan. Kategorisasi dan kodifikasi data merupakan proses pengkategorian dan pengkodifikasikan terhadap data-data yang didapat di lapangan. Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemilahan,

⁵⁷ Noeng Moehadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989)

pemusatan, perhatian, penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data mentah yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Display data merupakan proses penyajian sekumpulan informasi dalam bentuk teks naratif, dan model-model penyajian lain yang kemungkinan dapat digunakan. Arah dari penyajian data adalah penyederhanaan, penelaahan, pengurutan, dan pengelompokan informasi yang kompleks, berserakan, dan kurang bermakna menjadi satu kesatuan bentuk yang mudah dipahami dan bermakna. Sedangkan verifikasi atau penarikan kesimpulan berarti berupaya mencari pemahaman dan pemaknaan terhadap fakta, fenomena, pola konfigurasi yang menghasilkan kesimpulan, proposisi, dan teori sebagai temuan penelitian dan juga usulan bagi penelitian lebih lanjut.

H. Sistematika Pembahasan

Agar runtut dan bisa dipahami, penelitian ini disusun secara sistematis sehingga didapatkan gambaran yang utuh dan terstruktur dalam menjelaskan tindakan diskursif Ogoh-Ogoh ini dalam kontestasi keagamaan di Yogyakarta.

Bab pertama adalah pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, masalah penelitian, tujuan penelitian, manfaat/signifikansi penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini berfungsi sebagai pengantar serta penentuan arah penelitian ataupun pedoman bagi pembahasan bab-bab berikutnya.

Sebagai objek kajian, tradisi Ogoh-Ogoh dan berbagai simbol yang berkelindan di dalamnya akan dibahas dalam bab kedua. Karena itulah, bab kedua

ini mendiskusikan tentang apa sebenarnya yang menjadi orientasi budaya tradisi Ogoh-Ogoh tersebut, apa nilai-nilai simbolik dari budaya Ogoh-Ogoh, dan bagaimana keterkaitan antara Ogoh-Ogoh dengan ritualitas Hinduisme dalam wujud Hari Raya Nyepi. Selain itu, rangkaian Sabda Raja juga akan diketengahkan dalam bab ini sebagai bagian dari representasi simbolisme Keraton yang nantinya akan memperkuat produksi wacana yang dimunculkan.

Setelah memahami tradisi Ogoh-Ogoh tersebut dan simbol yang ada di dalamnya serta rangkaian Sabda Raja Yogyakarta, bab ketiga membahas aksi diskursif Ogoh-Ogoh dalam pegelarannya di ruang publik di Yogyakarta. Dalam hal ini, berbagai aksi diskursif yang mewujud dalam tradisi Ogoh-Ogoh tersebut menjadi teridentifikasi. Nilai-nilai diskursif yang ada dalam Ogoh-Ogoh ini bisa dianalisis dari bagaimana bentuk Ogoh-Ogoh yang ditampilkan, pakaian yang dikenakan oleh para pengiring dan pembawa Ogoh-Ogoh tersebut, dan mengambil rute mana pelaksanaan tradisi Ogoh-Ogoh tersebut. Diharapkan dari berbagai komponen diskursif tersebut bisa dilihat apakah ada tindakan diskursif yang bisa memberikan makna bagi adanya kontestasi keberagamaan di Yogyakarta.

Bab keempat menelaah tentang bagaimana relasi kuasa terbentuk di Keraton Yogyakarta antara Hinduisme dengan kekuatan-kekuatan yang ada di lingkaran dalam (*inner circle*) Keraton Yogyakarta. Dalam bab ini, pembahasan dimulai dengan membedah kekuatan wacana yang diproduksi dalam pegelaran Ogoh-Ogoh dalam kaitannya dengan Keraton Yogyakarta yang dilanjutkan dengan mengonstruksi berbagai kekuatan Hinduisme dalam konstelasi Keraton

Yogyakarta. Pembahasan selanjutnya akan difokuskan pada kontestasi kuasa Hinduisme dengan kuasa yang ada di *inner circle* Keraton Yogyakarta.

Pada akhirnya, karya ini diakhiri dengan penutup yang merupakan bab kelima. Diawali dengan kesimpulan dari pembahasan yang telah dijabarkan pada bab sebelumnya yang akan menggambarkan tentang signifikansi dari penelitian ini dan berbagai temuan di dalamnya, bab kelima ini pada akhirnya memberikan berbagai saran dan implikasi teoretis yang berasal dari penelitian ini. Dari saran dan implikasi teoretis tersebut diharapkan bisa memberikan khazanah pemikiran dan juga inspirasi intelektualitas bagi penelitian lebih lanjut yang akan berguna bagi dunia pengetahuan di Indonesia.

BAB II

OGOH-OGOH DAN SABDA RAJA YOGYAKARTA: MENGGALI

SYMBOLICAL DISCOURSE MENUJU PRODUKSI WACANA

A. Menggali Makna Eksistensi Ogoh-Ogoh dalam Jejak Ritualitas Hindu

Setiap hal yang terjadi itu mempunyai jalan dan maknanya sendiri. Jika ditelisik lebih lanjut, pada dasarnya tidak ada yang namanya kebetulan atau pun keberuntungan¹ dalam setiap peristiwa atau kejadian. Karena yang namanya kebetulan dan keberuntungan itu selalu diawali dengan proses entah itu disadari atau direncanakan atau pun berjalan tanpa perencanaan.

Begitu juga dengan peristiwa yang menjadi jalan sejarah bagi kehidupan saya, khususnya terkait dengan Ogoh-Ogoh ini. Masa kecil saya hidup di Bali, di sebuah komunitas di mana Muslim dan Hindu yang sama banyaknya hidup berdampingan secara harmoni.² Karena berada di Bali inilah, perayaan Nyepi dan upacara-upacara lain seperti Galungan dan Kuningan menjadi hal yang tidak asing

¹ Terkait dengan keberuntungan ini, saya teringat dengan penelitian Max Gunther yang menyatakan bahwa keberuntungan sebagai sesuatu yang tidak dirancang dan terjadi begitu saja pada dasarnya tidak ada, karena keberuntungan itu sebenarnya diciptakan sendiri oleh orang yang merasakannya baik disadari ataupun tidak oleh orang tersebut dengan melakukan apa yang disebut dengan penyetelan keberuntungan (*luck adjustment*). Hal itu berarti keberuntungan itu memang merupakan sebuah proses, dan bukan *taken for granted*. Menurut Gunther, jika ingin beruntung, ada lima unsur yang harus dilakukan, yaitu: (1) struktur jaring laba-laba (*spider web*); (2) keterampilan pengilhaman (*the hunching*); (3) fenomena “yang berani yang beruntung” (*the ‘Audentes fortuna juvat’ phenomenon*); (4) mekanisme penahan kemunduran (*the ratchet effect*); (5) paradoks pesimisme (*the pessimism paradox*). Lihat lebih detailnya dalam Max Gunther, *The Luck Factor: Why Some People are Luckier than Others and How You Can Become One of Them*, (New York: MacMillan, 1977).

² Saya menghabiskan masa kecil saya, meskipun tidak dalam waktu yang lama, di Loloan Barat, sebuah tempat di pinggiran kota Negara, Kabupaten Jembrana Bali, sebelum menetap dan tinggal di Ketapang Banyuwangi Jawa Timur. Ibu saya memang lahir dan besar di Jembrana, dan hingga kini keluarga besar ibu masih tersebar di Jembrana.

lagi. Bahkan sangat sering upacara keagamaan dengan *religious litany* masing-masing mengalun bersamaan tanpa ada hambatan berarti.

Begitu juga dengan Ogoh-Ogoh, meskipun saat kecil tidak melihat bentuk raksasa dari Ogoh-Ogoh tersebut dipresentasikan dalam perayaan di Bali, dan baru bisa melihatnya saat berada di sekolah menengah, namun Ogoh-Ogoh ini sangatlah familiar dan menjadi hal yang menarik bagi anak-anak di Bali, termasuk saya dan anak-anak Muslim yang ada di sana. Pengalaman menarik dengan Ogoh-Ogoh saat masih remaja tersebut ternyata kembali berulang.

Ketika memutuskan untuk melanjutkan studi di pascasarjana UIN Sunan Kalijaga pada usia yang sudah tidak “seharusnya” berada pada tingkatan ini,³ pengalaman dengan Ogoh-Ogoh menyeruak kembali. Sehari menjelang pawai Ogoh-Ogoh yang baru pertama kali dilaksanakan di ruang publik di Yogyakarta pada tahun 2015, saya dipusingkan dengan tugas dari Prof. Noorhaidi untuk mencari tema menarik sebagai objek penelitian yang ditugaskan seminggu sebelumnya. Hingga malam hari sehari sebelum masuk kuliah, belum ada ide yang terpikirkan. Namun, saat membaca portal berita pada subuh Jum’at tanggal 20 Maret 2015 tentang pelaksanaan Ogoh-Ogoh di Yogyakarta pada hari itu, saya pun seperti mendapatkan ilham untuk memikirkan Ogoh-Ogoh ini sebagai objek kajian.

³ Saya memutuskan kuliah lagi setelah vakum lebih dari satu dasawarsa, dan hal ini bermula ketika Ibu saya berbisik bahwa saya harus S2 saat pamitan untuk kembali ke Yogyakarta setelah menjenguknya yang tengah menderita Kanker Payudara Stadium 3 akut. Bisikan itu terjadi satu bulan sebelum ibu meninggal dunia pada 10 Mei 2014. Hal ini saya anggap sebagai sebuah keinginan terakhir dari Ibu. Karena itulah, meski usia sudah tidak “selayaknya” berada di tingkatan ini, tapi saya memenuhiinya, dan harus berkumpul dan bergulat dengan para anak muda yang *fresh* dengan paradigma keilmuannya.

Ide awal yang dipresentasikan di kelas mendapatkan apresiasi serta lontaran ide menarik dari Prof. Noorhaidi. Bagaimana “Ogoh-Ogoh” harus diperlakukan dalam sebuah konteks penelitian yang dikaitkan dengan historisitas Keraton Yogyakarta dengan Sultan sebagai titik sentralnya menjadi titik awal dan sekaligus memperkuat keyakinan bahwa meneliti Ogoh-Ogoh adalah pilihan yang menarik.⁴ Hal ini juga semakin mengukuhkan keyakinan bahwa memori sejarah masa lalu dengan Ogoh-Ogoh kini menjadi jalan cerita yang panjang dalam kehidupan ini untuk selalu berkorelasi dengan konteks kekinian.⁵ Karena itulah, hal ini dianggap bukan hanya kebetulan belaka, tapi secara tidak langsung telah menjadi sebuah proses yang panjang dalam kehidupan, di mana dalam setiap kehidupan itu akan ada peristiwa yang membawa jalan dan prosesnya sendiri.

Selain itu, apa yang ingin ditunjukkan dari pernyataan di atas adalah bahwa antara Ogoh-Ogoh dan Bali adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan, selain juga keterlibatan saya dalam konteks “rasa” dari memori masa lalu terhadap Ogoh-Ogoh ini. Hal itu disebabkan karena mengingat Ogoh-Ogoh itu lahir dan berkembang secara dinamis di Bali dan mewujud sebagai bagian dari ritualitas keagamaan Hindu, sedangkan Bali sendiri merupakan lokus representatif bagi Hinduisme di Indonesia. Dengan demikian, ada sebuah proses interaksi antara

⁴ Pilihan ini semakin membuncah ketika mendapatkan lontaran ide menarik dari Dr. Zubaidi saat Seminar Proposal Tesis. Meskipun pada akhirnya objek kajian saat kuliah penelitian ini berbeda dengan apa yang diidekan pada saat diajukan ke pembimbing, namun kajian Ogoh-Ogoh yang dikaitkan dengan Keraton Yogyakarta tetap menjadi tema utamanya.

⁵ Terkait dengan hal ini, ada ungkapan menarik dari Benedetto Croce, yang dikutip oleh G.J. Resink, bahwa “setiap sejarah yang shahih adalah sejarah kontemporer, sejarah kekinian.” Hal ini menggarisbawahi bagaimana sekarang ini aksen telah berubah dengan sendirinya. Perubahan itu terjadi dari sejarah objektif menjadi sejarah subjektif, dari objek sejarah kepada subjeknya dan dari objektivitasnya ke subjektivitasnya. Lihat G.J. Resink, *Bukan 350 Tahun Dijajah*, Penerj. Tim Komunitas Bambu, (Depok: Komunitas Bambu, 2013), hlm. 51.

Ogoh-Ogoh dan Bali, dan hal ini mewujud sebagai sebuah proses kebudayaan⁶ yang menjadi sarana kolektif di dalamnya.

Di Bali sendiri, antara kebudayaan dan keagamaan merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan. Meskipun ada *ikhtilaf* terhadap posisi agama dan kebudayaan, apakah agama merupakan bagian dari kebudayaan atau kebudayaan yang menjadi bagian dari agama,⁷ namun di Bali antara kebudayaan dan agama bersifat integral dan saling mewarnai. Bahkan di antara keduanya terbungkus dalam ikon Bali, yaitu kepariwisataan. Hal tersebut bisa dilihat dari apa yang tergambar dalam Peraturan Daerah Bali Nomor 2 Tahun 2012⁸ tentang Kepariwisataan Budaya Bali:

“Kepariwisataan Budaya Bali adalah kepariwisataan Bali yang berlandaskan kepada Kebudayaan Bali yang dijiwai oleh ajaran Agama Hindu dan falsafah *Tri Hita Karana*⁹ sebagai potensi utama dengan menggunakan kepariwisataan sebagai wahana aktualisasinya, sehingga terwujud hubungan timbal-balik yang dinamis antara kepariwisataan dan kebudayaan yang membuat keduanya berkembang

⁶ Kebudayaan berasal dari kata dasar budaya, dan budaya didefinisikan para antropolog sebagai mekanisme, struktur, dan sarana kolektif di luar diri manusia. Makna “di luar diri manusia” ini bukan bersifat metafisik, namun dalam pengertian analitis. Lihat David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, Penerj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 4. Terkait dengan definisi budaya yang lebih variatif, lihat A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn, “Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions,” dalam *Harvard University Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, 1951.

⁷ Tarik-menarik antara dua hal ini kemudian ditengahi Tohari Musnamar dengan mengajukan gagasan alternatif. Gagasan itu adalah bahwa agama dan kebudayaan itu merupakan dua substansi yang saling bertaut, saling mengisi, saling memengaruhi, dan saling mewarnai. Keduanya terpisah, tetapi tidak terpisah, dan keduanya saling berkelindan. Lihat Tohari Musnamar, “Tanggapan atas Makalah Prof. Dr. Conny R. Semeian,” dalam Musa Asy’arie, dkk (ed.), *Agama, Kebudayaan, dan Pembangunan: Menyongsong Era Industrialisasi*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 107.

⁸ Perda ini merupakan hasil revisi terhadap Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 1991, dan Perda No. 3 Tahun 1991 ini pun merupakan hasil revisi terhadap Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 1974.

⁹ *Tri Hita Karana* adalah falsafah hidup masyarakat Bali yang memuat tiga unsur yang membangun keseimbangan dan keharmonisan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan lingkungannya yang menjadi sumber kesejahteraan, kedamaian, dan kebahagiaan bagi kehidupan manusia. Lihat Peraturan Daerah Bali No. 2 Tahun 2012, Bab I Pasal 1 butir ke-15.

secara sinergis, harmonis dan berkelanjutan untuk dapat memberikan kesejahteraan kepada masyarakat, kelestarian budaya dan lingkungan.”¹⁰

Dengan demikian, Ogoh-Ogoh sudah menjadi bagian dari kebudayaan Bali yang berakar dari ajaran agama Hindu. Bahkan kebudayaan Bali selalu dikaitkan dengan tiga unsur yang saling berkaitan satu sama lainnya. Tiga unsur tersebut ibarat bagian-bagian pohon yang saling menopang membentuk pohon, di mana yang menjadi akarnya adalah ajaran agama Hindu, yang menjadi batangnya adalah adat-istiadat masyarakat dan lembaga adat, sedangkan buahnya adalah bentuk seni yang bernilai tinggi. Dengan demikian, kebudayaan sebagai ciri khas identitas Bali merupakan perpaduan yang khas antara upacara agama, kegiatan adat, dan kreativitas seni yang harus tetap dipertahankan, dipelihara, dan dibina.¹¹ Dari sini, bisa dinyatakan bahwa Ogoh-Ogoh merupakan perpaduan dari tiga hal tersebut, dan inilah yang dinamakan kaum relativis dalam ranah antropologi sebagai suatu kebulatan tunggal dari suatu budaya.¹² Dalam hal ini, Ogoh-Ogoh menjadi bagian dari ritualitas Hindu di hari raya Nyepi yang melibatkan jamaah Hindu dan kaum Adat di Bali yang perwujudannya selalu mengusung kreativitas seni yang sangat artistik dan sekaligus simbolistik.

¹⁰ Lihat Peraturan Daerah Bali No. 2 Tahun 2012, Bab I Pasal 1 butir ke-14.

¹¹ Lihat M. Picard, *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, (Jakarta: KPG, 2006), hlm. 269. Lihat juga M. Picard, “What’s in a Name? Agama Hindu Bali in the Making,” dalam *Religion and the Nation State: Hinduism in Modern Indonesia*, Edited by M. Ramstedt, (Richmond: Curzon, 2006).

¹² Dalam lapangan teori dan metodologi, sikap antropologi terbelah menjadi dua yaitu relativistik dan komparatif. Kaum relativis menyatakan bahwa suatu budaya harus diamati sebagai suatu kebulatan tunggal, sedangkan komparativis mengatakan bahwa suatu institusi, proses, kompleks, atau ihwal harus dicopot dari matriks budaya yang lebih besar dengan cara tertentu sehingga dapat dibandingkan dengan institusi, proses kompleks, atau ihwal dalam konteks sosiokultural yang lain. Lihat David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, hlm. 6-7.

Posisi Ogoh-Ogoh ini hampir mirip dengan apa yang terjadi di Brazil dengan Festival atau karnaval Rio de Janeiro¹³ yang terkenal sejagad itu. Festival tahunan di Brazil itu pada dasarnya memadukan unsur budaya dan agama serta didukung pemerintahan Brazil sebagai ikon pariwisata negara tersebut.¹⁴ Hal ini persis seperti apa yang terjadi pada Ogoh-Ogoh yang merupakan perpaduan antara budaya, agama dan didukung oleh pemerintah. Sebagai sebuah festival keagamaan, Festival Rio ini dilaksanakan 40 hari sebelum hari raya Paskah dalam agama Katolik dan menandai permulaan *Lent*.¹⁵ Selama *Lent*, Katolik Roma menghentikan semua kesenangan badaniah, termasuk mengonsumsi daging. Hal ini bisa disamakan dengan perayaan Nyepi yang satu rangkaian dengan Ogoh-Ogoh, di mana umat Hindu harus menyepikan diri dari segala aktivitas dan kesenangan duniawi. Dengan demikian, antara Ogoh-Ogoh dan Festival Rio de Janeiro merupakan festival yang mempertautkan kebudayaan dan agama serta mendapatkan dukungan dari pemerintahnya masing-masing sebagai bagian

¹³ Ada penelitian menarik terkait dengan festival Rio de Janeiro ini, yaitu penelitiannya Hajek Jessica berjudul “*Lo Nuestro Es Lo Verdadero: Cultural Politics, Musical Nationalism, and The Image of Brazil in Dominican National Carnival.*” Tesis ini meneliti tentang kemunculan praktik karnaval dan nasionalisme musik di Brazil dan Republik Dominika. Penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana karnaval di Rio de Janeiro berkembang menjadi model karnaval yang paling sukses dan menarik serta kondisi-kondisi yang akan memberi dampak bagi kompatibilitas model karnaval di Brazil bagi karnaval yang ada di Dominika pada abad kedua puluh satu. Lihat lebih lanjut penelitian Hajek ini dalam Hajek Jessica, “*Lo Nuestro Es Lo Verdadero: Cultural Politics, Musical Nationalism, and The Image of Brazil in Dominican National Carnival,*” *Thesis* University of Illinois at Urbana-Champaign, 2010, tidak diterbitkan.

¹⁴ Lihat dalam entry *Brazilian Carnival*, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Brazilian_Carnival. diunduh pada 21 April 2016.

¹⁵ *Lent* adalah waktu ibadah khusus, penebusan dosa, pengorbanan, dan mengerjakan hal-hal yang baik dalam mempersiapkan diri menghadapi Perayaan Hari Paskah. Lihat lebih lanjut dalam FR. William Saunders, *History of Lent*, <http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/history-of-lent.html> diunduh pada 19 April 2016.

integral dari kepariwisataan, namun tidak meninggalkan unsur agama yang melatarbelakangi kemunculannya.

Pada awalnya, perwujudan Ogoh-Ogoh sebagai bagian dari ritualitas Nyepi ini tidak memasukkan unsur artistik atau seni di dalamnya, tapi hanya sebagai bentuk simbolistik. Dengan kata lain, Ogoh-Ogoh awalnya bukan dalam wujud patung raksasa yang bermacam rupa dan menyeramkan, tapi lebih pada wujud benda simbolis yang berbentuk anyaman bambu segitiga persis seperti bentuk atap rumah, yang pada sehari sebelum Nyepi akan diberikan sesaji dalam upacara *Tawur Kesanga* dan kemudian “diusir” dengan cara diarak, untuk kemudian akan dibakar pada upacara *Pengerupukan* pada malam harinya, dan hal ini persis sama perlakuan dengan Ogoh-Ogoh dalam bentuk yang artistik, karena memang diperlakukan sebagai perwujudan *Butha Kala*.¹⁶



Gambar 2.1. Anyaman Bambu Berbentuk Segitiga

(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

¹⁶ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

Atas alasan inilah, ada pendapat bahwa sebenarnya bentuk raksasa dari Ogoh-Ogoh dengan berbagai macam bentuk rupa dan bentuk badan yang artistik ini pada dasarnya bukan bagian dari ritualitas Nyepi, sehingga tidak ada keterkaitan sama sekali di antara keduanya,¹⁷ karena memang tidak inheren dengan eksistensi agama Hindu sejak kelahirannya. Jika memang inheren, sejak kelahirannya tentu akan ada bentuk Ogoh-Ogoh ini. Namun, Ogoh-Ogoh sendiri baru lahir dasawarsa 1980-an di Bali. Gubernur Bali waktu itu, Prof. Dr. Ida Bagus Tantra, mengimbau kepada masyarakat agar mereka membuat Ogoh-Ogoh pada hari *Pengerupukan* yang serangkaian dengan pelaksanaan *Tawur Kesanga*,¹⁸ dan hal ini kemudian ditindaklanjuti oleh Dinas Kebudayaan dan bekerja sama dengan Pemerintah Provinsi Bali untuk melaksanakan *pengerupukan* yang dilaksanakan di Puputan Badung Memorial Park di Denpasar.¹⁹ Hal ini didukung dengan *goodwill* dari pemerintahan Soeharto pada waktu itu dengan menetapkan hari raya Nyepi bagi umat Hindu sebagai hari libur nasional. Hal ini didasarkan pada Keputusan Presiden Nomor 3 Tahun 1983 tentang Perubahan Atas Keputusan Presiden Nomor 251 Tahun 1967 tentang Hari-hari Libur.²⁰

Dengan adanya hari libur tersebut, umat Hindu bisa mempunyai ruang dan waktu untuk bisa mengekspresikan ritualitas keagamaannya ke arah yang lebih

¹⁷ Lihat N. Widnyani, *Ogoh-Ogoh: Fungsi dan Peranannya di Masyarakat Dalam Mewujudkan Generasi Emas Umat Hindu*, (Surabaya: Paramita, 2012), hlm. 23.

¹⁸ Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-Ogoh Pengerupukan*, (Denpasar: Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, 2011), hlm. 6.

¹⁹ Laura Noszlopy, "Tracking 'New Traditions' in a (Post)Modern Balinese-Indonesian Context," dalam *Research Issues in Art, Design and Media*, Issue 4, Spring 2003.

²⁰ Lihat Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 3 Tahun 1983. Keputusan Presiden ini dibuat dengan melakukan perubahan atas Kepres No. 251 Tahun 1967 tentang Hari-Hari libur yang telah mengalami beberapa kali perubahan, dan terakhir dengan Kepres No. 10 Tahun 1971.

khidmat dan eksklusif, dan sekaligus membuka ruang untuk terciptanya inovasi dan kreativitas dalam pelaksanaannya, dan tentu saja hal ini terkait dengan penciptaan Ogoh-Ogoh. Karena sejak keluarnya Kepres tersebut, Ogoh-Ogoh tercipta dalam bentuknya yang “berupa” dan artistik, dan tidak hanya dalam simbolisasi anyaman dari bambu berbentuk segitiga mirip atap rumah.

Sejak saat itu lah kemudian Ogoh-Ogoh menjadi sebuah tradisi baru yang populer sebagai bagian dari ritual tahunan yang berlangsung pada malam sebelum Nyepi.²¹ Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, inovasi dan kreativitas penciptaan Ogoh-Ogoh semakin berkembang. Dari sinilah kemudian Ogoh-Ogoh menjadi sebuah budaya unggulan bagi komunitas Hindu, khususnya di Bali terkait dengan kepariwisataan di sana.²² Dikatakan budaya, karena Ogoh-Ogoh bisa dinyatakan sebagai wujud dari benda-benda hasil karya manusia,²³ sehingga tidak mengherankan kiranya jika Ogoh-Ogoh ini menjadi salah satu budaya unggulan dengan bentuknya yang menarik dan sekaligus merepresentasikan salah satu bagian dari ritualitas Hindu dalam perayaan Nyepi.

²¹ Laura Noszlopy, “The Bali Arts Festival: Culture, Politics and The Arts In Contemporary Indonesia,” *Thesis Ph.D*, University of East Anglia, Norwich, United Kingdom, 2002, hlm. 3.

²² Terkait dengan hal ini, ada lima kriteria untuk memenuhi budaya unggulan, yaitu: *pertama*, memiliki sifat khas, beridentitas, dan bermutu tinggi; *kedua*, kokoh dalam basis sumber daya manusia, komunitas dan kelembagaan; *ketiga*, beretas kreatif dan mendifusikan kreativitas; *keempat*, bernilai tambah secara ekonomi, teknologi, ekologi, dan kultural; dan *kelima*, terbuka dalam adaptasi lokal, nasional, internasional dan menjadi kebanggaan serta memperoleh apresiasi publik. Lihat lebih lanjut dalam. I Wayan Geriya, I Gusti W. Murjanayasa, P.M. Suputra, P. Sukardja, K M. Sutriawan, I Nyoman Mardika, dan I Made Astrawan, *Kebudayaan Unggul: Inventori Unsur Unggulan sebagai Basis Kota Denpasar Kreatif*, (Denpasar: Bappeda Kota Denpasar, 2010), hlm. 2.

²³ Menurut Koentjaraningrat, ada tiga wujud dari sebuah kebudayaan, yaitu berwujud ide atau gagasan, berwujud aktivitas kelakuan yang berpola, dan berwujud benda-benda hasil karya manusia. Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*, Cet. Ke-21 (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 5

Dalam satu pendapat, ide atau inspirasi penciptaan bentuk Ogoh-Ogoh berawal dari tradisi *ngelawang* oleh kesenian *Ndong-Nding* yang ada di Kabupaten Gianyar dan Karangasem.²⁴ Dalam tradisi *ngelawang* tersebut, dua buah patung dibuat dalam wujud pria dan wanita. Kedua patung itu kemudian dikawinkan secara simbolis sebagai lambang kesuburan. Tidak hanya itu, dalam pandangan yang lain, tradisi Ogoh-Ogoh ini bahkan sudah dikenal pada zaman *Dalem Balingkang* di mana pada saat itu Ogoh-Ogoh dipakai dalam upacara *pitra yadnya*²⁵, sebagai simbolisasi *sang kalika* yang mengantar roh ke asalnya dengan membawa persembahan berupa babi guling, atau perwujudan *nini patuk kaki patuk* dalam upacara *ngaben sawa/nyawa wedana utama*, lalu marak digunakan untuk menyambut hari raya Nyepi.²⁶

Bahkan ada pendapat yang menyatakan bahwa penciptaan bentuk Ogoh-Ogoh ini tidak terlepas dari sistem agraris yang memang sangat mengemuka di Bali.²⁷ Sistem agraris ini menitikberatkan pada tanaman padi atau sawah yang dalam proses penggerjaannya menggunakan orang-orangan sawah untuk mengusir burung. Orang-orangan sawah inilah yang kemudian diadaptasikan ke dalam bentuk Ogoh-Ogoh ini. Bentuk orang-orangan sawah ini dalam bahasa Bali

²⁴ N. Widnyani, *Ogoh-Ogoh*, hlm. 21

²⁵ *Pitra yadnya* adalah salah satu dari lima upacara (*yadnya*) yang ada dalam agama Hindu, yaitu: *dewa yadnya* atau *brahma yadnya*, *resi-yadnya*, *pitra yadnya*, *manusia yadnya*, dan *bhuta yadnya*. *Pitra yadnya* sendiri adalah upacara pengorbanan yang ditujukan atau diperuntukkan bagi para leluhur. Lihat lebih lanjut dalam I Ketut Bantas dan I Nengah Dana, *Buku Materi Pokok Pendidikan Agama Hindu*, (Jakarta: Karunika, 1986), hlm. 54.

²⁶ Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali: Sebuah Kajian Budaya”, *Tesis* di Universitas Udayana, Denpasar Bali, 2006, Tidak dipublikasikan, hlm. 62.

²⁷ Lihat Ni Luh Putu Aristrawati, “Evaluasi Parade Ogoh-Ogoh sebagai Pendukung Pengembangan Pariwisata Budaya di Kota Denpasar,” *Tesis*, Program Magister Program Studi Kajian Pariwisata Program Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar, 2015, tidak diterbitkan, hlm. 82.

disebut *lelakut* atau *petakut*. *Petakut* atau *lelakut* inilah yang kemudian menjadi cikal-bakal bentuk Ogoh-Ogoh dan kemudian berkembang menjadi komponen *prerengga* (pelengkap) dalam upacara agama, yaitu *rare angon* dan terus berkembang menjadi Ogoh-Ogoh seperti sekarang.²⁸

Dalam pandangan Jero Mangku Wayan Candra²⁹, seorang *Pinih Sepuh Gases Bali* dan juga narasumber utama jika berbicara tentang Ogoh-Ogoh di Bali, kata Ogoh-Ogoh sendiri berasal dari kata *ogah-ogah* yang dalam bahasa Bali berarti sesuatu yang digoyang-goyangkan.³⁰ Hal ini memberikan klarifikasi antara *Ogoh-Ogoh* dengan karya seni patung. Dengan kata lain, *Ogoh-Ogoh* adalah karya seni rupa pertunjukan yang menggabungkan seni patung dan seni pertunjukan seperti seni tari, *karawitan*, dan *pedalangan*. *Ogoh-Ogoh* cenderung dibuat dari bahan yang ringan seperti kayu, bambu, kain, dan sekarang marak dipakai bahan dari gabus (*sterofoam*). Pembuatan *Ogoh-Ogoh* dimulai dari konsep rancang bangun yang akan dibuat, pembuatan kerangka dan dilanjutkan pada tahap pembentukan dan *finishing*.³¹ Dengan bahan yang ringan dan rancang bangun yang dibuat sedemikian rupa ini tentu dimaksudkan agar Ogoh-Ogoh ini

²⁸ Ni Luh Putu Aristrawati, “Evaluasi Parade Ogoh-Ogoh...”, hlm. 82.

²⁹ Saya bersama informan ke rumah Jero Mangku Wayan Candra di Jalan Sesetan Denpasar Bali pada 7 April 2016, rumah yang ternyata menjadi semacam *workshop* Ogoh-Ogoh. Pada saat saya menyiapkan draft pertanyaan wawancara terkait dengan Ogoh-Ogoh, I Wayan Candra melihat catatan tersebut, dan kemudian menyatakan bahwa semua draft pertanyaan tersebut bisa dilihat dari tulisannya, yang akan dikirimkan dalam bentuk file ke email saya. Karena kesibukannya, wawancara terkait penelitian ini tidak terealisasi, tapi hanya obrolan ringan yang singkat. Karena itulah, setelah saya lihat, data tersebut ternyata ringkasan tesis dan wawancara dengannya yang dilakukan oleh anaknya, Kadek Adhi Indrayana, untuk kepentingan tesisnya di Universitas Udayana Denpasar Bali. Memang apa yang dinyatakan dalam dokumen tersebut bisa dikatakan lengkap dan memenuhi pencarian data dalam draft yang saya ajukan. Karena itulah, dalam penelitian ini saya akan tetap mencantumkan hasil wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra dalam catatan kaki, tapi juga akan mencantumkan hasil dari tesis Kadek Adhi Indrayana jika memang itu hasil dari penelitian tesisnya.

³⁰ Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali,” hlm. 14.

³¹ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

bisa digerakkan dan digoyang-goyangkan pada saat pegelarannya. Intinya, Ogoh-Ogoh dapat dipandang sebagai suatu karya seni pertunjukan yang dapat ditarikan dan dapat dipindah-pindahkan.³²



Gambar 2.2. Jero Mangku Wayan Candra, Pakar Ogoh-Ogoh Bali

(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Pada dasarnya, Ogoh-Ogoh merupakan karya seni tiga dimensional yang berbentuk patung yang berwujud *butha kala* maupun menyerupai wujud dewa-dewa, manusia, binatang atau perpaduan antara manusia dan binatang.³³ Dalam hal ini, Laura Noszlopy mendefinisikan Ogoh-Ogoh sebagai boneka atau patung orang berbentuk raksasa yang energik yang biasanya dibuat oleh sekelompok anak

³² Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali,” hlm. 18-19.

³³ Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-Ogoh Pengerupukan*, hlm. 7.

muda Bali sebagai bagian dari upacara pembersihan tahunan (*pengerupukan*) yang dilaksanakan pada malam sebelum Nyepi, yang merupakan Tahun Baru Hindu Bali (*day of silence*).³⁴

Ogoh-Ogoh merupakan wujud kreativitas masyarakat Bali untuk menyambut hari raya Nyepi, dan hal ini merupakan sebuah ekspresi budaya. Masyarakat Bali mencoba menginterpretasikan prosesi hari raya Nyepi dalam bentuk karya seni yang mengandung nilai budaya yang tinggi. Selain untuk kepuasan batin juga merupakan wujud baktinya pada Sang Pencipta. Ogoh-Ogoh yang diselenggarakan dalam satu rangkaian dengan perayaan Nyepi juga menginterpretasikan bentuk-bentuk abstrak dari *bhuta kala* (energi kegelapan) yang juga merupakan molekul-molekul dari Sang Pencipta agar tercipta keseimbangan alam semesta beserta isinya. Ekspresi bentuk *sang kala* diangkat dalam Ogoh-Ogoh Nyepi karena terinspirasi dari hari *tawur kesanga*, yang merupakan upacara korban suci untuk me-*nyomya* (proses penyeimbangan untuk peningkatan status) *Bhuta Kala* agar menjadi dewa, sehingga Ogoh-Ogoh Nyepi dibuat dalam bentuk yang menyeramkan sebagai refleksi sifat-sifat negatif agar tidak mengganggu alam semesta.³⁵

Kata *bhuta* berasal dari suku kata “*bhu*” yang artinya *menjadi, ada, gelap, berbentuk, makhluk*, yang kemudian menjadi kata “*bhuta*” yang artinya telah dijadikan atau diwujudkan. Sedangkan kata “*kala*” artinya energi, waktu. Dengan demikian, *bhuta kala* berarti energi yang timbul dan mengakibatkan kegelapan. Namun, dalam pandangan filsafat agama, *bhuta kala* itu merupakan suatu

³⁴ Laura Noszlopy, “The Bali Arts Festival....,” hlm. 1.

³⁵ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

kekuatan yang timbul sebagai akibat adanya kekuatan di alam semesta beserta isinya sehingga menimbulkan etos kerja. Kekuatan ini dapat mengakibatkan keharmonisan antara *Bhuwana Agung* dengan *Bhuwana Alit* dan juga memunculkan ketidakharmonisan kedua *bhuwana* tersebut.³⁶ *Bhuwana agung* disebut juga dengan makrokosmos, sedangkan *bhuwana alit* adalah mikrokosmos. Dalam filsafat Bali, kesatuan di antara dua dunia tersebut, yaitu antara makrokosmos dengan mikrokosmos, merupakan hal mendasar dan yang paling dihormati.³⁷

Bhuta kala sendiri sebenarnya bukan wujud *Bhuta kala* yang berada di luar diri manusia itu, tetapi *Bhuta* yang berarti *bhuh* (pertiwi, bumi sebagai salah satu unsur alam semesta), yang artinya unsur alam semesta yang terdiri atas unsur *Panca Maha Bhuta* (*akasa*, *apah*, *bayu*, *teja*, dan *pertiwi*). Kelima unsur ini menjadi penyangga dan dasar fondasi alam semesta ini yang harus diseimbangkan (*nyomya*). Karena itu, fungsi dan tujuan melakukan *pecaruan*³⁸ dan *engerupukan* dengan melaksanakan *Mepepada* (upacara penyucian hewan) yang akan dipakai sebagai *tawur kesanga* di *Catus Patha* sesungguhnya dimaksudkan untuk

³⁶ Ida Bagus Putu Sudarsana, *Ajaran Agama Hindu: Acara Agama*, (Denpasar: Yayasan Dharma Acarya, 2001), hlm. 19

³⁷ C. Hooykaas, *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), hlm. 2.

³⁸ *Pecaruan* berasal dari kata dasar *Caru*, yang dalam bahasa Jawa-Kuno (Kawi) artinya: korban (binatang), sedangkan ‘*Caru*’ dalam bahasa Sanskrit artinya ‘keseimbangan/keharmonisan’. Jika dirangkai, dapat diartikan bahwa *Caru* adalah korban (binatang) untuk memohon keseimbangan dan keharmonisan. Keseimbangan dan keharmonisan itu adalah terwujudnya *trihita karana* (lihat Footnote 9 Bab ini di atas). Dalam kitab *Swara Samhita*, makna *caru* adalah harmonis atau cantik. Lihat I Ketut Wiana, *Tri Hita Karana Menurut Konsep Hindu*, (Surabaya: Paramita, 2007), hlm. 174.

menyeimbangkan alam mikrokosmos, dari *nyomnya bhuta* menjadi *nyomnya hita* (keseimbangan alam menjadi keseimbangan jiwa).³⁹

Dari pembahasan di atas, pada dasarnya Ogoh-Ogoh memiliki posisi yang signifikan dalam ritualitas Nyepi dalam agama Hindu. Meskipun merupakan sebuah budaya baru yang dimasukkan ke dalam ritualitas Nyepi, namun eksistensi Ogoh-Ogoh ini sangatlah vital dan menjadi rangkaian yang mempunyai simbolisasi yang sangat dalam bagi rangkaian perayaan Nyepi. Itulah sebabnya mengapa seorang Jero Mangku Wayan Candra menyatakan bahwa:

“Nyepi dapat terlaksana tanpa Ogoh-Ogoh, tapi hal itu menjadi ibarat makan nasi tanpa garam. Lestarikanlah Ogoh-Ogoh sebagai salah satu hasil kreativitas budaya yang rohnya ada pada keagungan Agama Hindu di Bali dalam rangkaian hari raya Nyepi, yang nantinya akan menyebar ke seluruh Nusantara dan dunia sebagai budaya baru dengan elemen-elemen tradisi.”⁴⁰

B. *Symbolical Discourse* Ogoh-Ogoh dalam Keberagamaan Hindu

Berbicara tentang keberadaan Ogoh-Ogoh dalam keberagamaan Hindu, tentu tidak berlebihan kiranya jika membahas eksistensi Hinduisme itu sendiri. Hal ini penting karena apa yang dibahas ini adalah berkaitan dengan diskursus⁴¹ simbolik (*symbolical discourse*) dari Ogoh-Ogoh, sedangkan agama Hindu itu

³⁹ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016. Lihat juga Made Aripita Wibawa, *Akar Merosotnya Moralitas Menuju Masyarakat Sattwika*, (Singaraja, Bali: Deva Design & Printing, 2003), hlm. 43.

⁴⁰ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

⁴¹ Diskursus sering dipadankan dengan istilah wacana. Ada banyak pengertian mengenai wacana, dalam pengertian yang paling luas, wacana berarti sesuatu yang dikatakan atau dikomunikasikan dengan menggunakan tanda-tanda, dan menandai hubungan yang lainnya dengan strukturalisme dan fokus-fokus dominannya pada bahasa. Lihat Lydia Alix Fillingham, *Foucault Untuk Pemula*, (Jogjakarta: Kanisius, 2001), hlm. 100. Namun menurut pengertian Foucault, wacana didefinisikan sebagai bidang dari semua pernyataan (*statement*), kadangkala sebagai sebuah individualisasi kelompok pernyataan, dan kadangkala sebagai praktek regulatif yang dilihat dari sejumlah pernyataan yang melahirkan kebenaran dan pengetahuan tertentu dan menimbulkan efek kuasa. Michel Foucault, *History of Sexuality* (New York: Vintage Books, 1990), hlm. 18.

adalah agama yang penuh dengan simbol-simbol. Selain itu, Ogoh-Ogoh sendiri ada kaitannya dengan salah satu hari raya suci dalam agama Hindu, yaitu Hari Raya Nyepi, karena memang perayaan Ogoh-Ogoh yang ada kaitannya dengan ritualisme Hindu adalah pada saat Hari Raya Nyepi ini. Jadi, pembahasan tentang agama Hindu, Nyepi, dan Ogoh-Ogoh akan menjadi satu bahasan terintegrasi yang akan menggambarkan betapa begitu banyak simbolisasi yang saling berkait-kelindan di dalam ketiga entitas bahasan ini.

1. Hinduisme: Agama yang Penuh dengan Simbol-Simbol

Setelah menyelidiki secara saksama empat agama besar di dunia, yaitu Hindu, Buddha, Islam, dan Katolik, Donald Eugene Smith memasukkan agama Hindu dan Buddha sebagai agama ahistoris, sedangkan Islam dan Katolik dimasukkan sebagai agama historis.⁴² Menurut Smith, agama historis adalah agama yang memiliki sejarah manusia sebagai sesuatu yang nyata dan bahkan pokok, sebab ia merupakan panggung tempat Tuhan menyusup ke tengah umat manusia seperti peristiwa turunnya wahyu. Sedangkan agama ahistoris sebaliknya, sejarah umat manusia tidak relevan dengan ujian rohani walaupun petunjuk para pemimpin agama sebelumnya ada juga gunanya.⁴³

Namun, anggapan sebagai agama ahistoris di mana Tuhan tidak memberikan wahyu kepada utusannya yang akan dijadikan panutan dan tuntunan bagi eksistensi agama Hindu itu sendiri ternyata tidak mengenyampingkan fakta

⁴² Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm. 316.

⁴³ Baca lebih lengkapnya dalam Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik*, hlm. 316-397.

bahwa agama Hindu adalah agama tertua yang hingga kini masih eksis. Hinduisme sendiri berkembang sejak ribuan tahun lalu, dan sampai sekarang terus berkembang dan menancapkan pengaruhnya sebagai salah satu agama yang ada di dunia ini.

Hinduisme muncul sekitar tahun 1800 SM di India, tetapi dasar berdirinya tidak pasti. Riwayat yang diketahui paling dini terdapat pada peradaban Lembah Sungai Indus. Kata itu sendiri berasal dari bahasa Sansekerta untuk sungai Indus, Siddhu, kata yang oleh bangsa Persia Kuno diucapkan sebagai “Hindu”. Tidak lama sebelumnya kata itu digunakan untuk menyebut semua bangsa India pada umumnya, tetapi sekarang kata itu hanya digunakan untuk menyebut pengikut Hinduisme.⁴⁴ Dari sini, agama Hindu merupakan agama orang India dan juga seluruh kebudayaan yang bersangkutan dengan hal itu.⁴⁵

Peradaban di lembah Indus ini tidak bisa diketahui secara pasti, tapi para patung para dewi yang dibuat pada zamannya memberi kesan bahwa orang-orang Lembah Indus sangat menekankan pentingnya kesuburan wanita. Beberapa dewa dan dewi Hindu, seperti Siwa, mungkin merupakan keturunan dari para dewi yang hidup pada zaman sebelumnya.⁴⁶ Setelah 300 tahun relatif hidup damai, sekitar tahun 1300 SM, bangsa Arya dari daerah Barat laut mengalahkan bangsa Indus, dan menguasai India pada milenium berikutnya.⁴⁷

⁴⁴ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, Penerj. F.A. Soeprapto, Cet. Kelima (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 10.

⁴⁵ A.G. Honig, Jr., *Ilmu Agama*, Penerj. Soesastro dan Sugiarto, (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1997), hlm. 124.

⁴⁶ Kemungkinan ini dibentuk oleh bangsa Dravida yang memang sudah ada dan membentuk peradaban di Lembah Indus pada sekitar 2500 SM.

⁴⁷ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 10-11.

Hinduisme sebagai agama tumbuh dari perasaan dan pikiran keagamaan dua bangsa yang berbeda, yaitu bangsa Arya yang masuk ke India dan bercampur dengan bangsa Dravida yang ditaklukkannya, kemudian lebur menjadi satu. Agama bangsa Arya tersebut dapat dikenal melalui kitab-kitabnya tentang agama, yaitu kitab-kitab Weda.⁴⁸

Bangsa Dravida adalah bangsa yang mempunyai peradaban yang luar biasa pada zamannya. Ada bukti sejarah bahwa pada tahun 2500 SM peradaban di lembah sungai Indus telah dibangun bangsa Dravida dan sudah cukup maju di negeri yang sekarang disebut Pakistan. Mereka berbudaya petani serta mahir baca tulis, menggunakan tembaga, dan perunggu, tetapi belum memakai besi dalam persenjataan, serta mempunyai hubungan dagang pada waktu-waktu tertentu dengan Sumeria dan Akkadia. Reruntuhan dari dua ibukota kembarnya, yakni Harappa di Utara dan Mahenjo Daro di Selatan dilandasi dengan rancangan bangunan yang sama dan ini menyajikan bukti tentang masyarakat yang sangat terorganisasi dan berkembang di bawah suatu sistem pemerintahan yang kuat dan terpusat. Mereka menghasilkan juga beberapa karya seni dan kerajinan yang menakjubkan.⁴⁹

Bangsa Dravida sendiri mempunyai agama yang disebut sebagai agama Dravida. Hal ini bisa dilihat dari berbagai gambar timbul yang ada di Harappa dan Mahenjo Daro. Berbagai gambar wanita di berbagai tembikar menunjukkan bahwa ada beberapa bentuk penyembahan terhadap tuhan ibu di kalangan mereka.

⁴⁸ A.G. Honig, Jr., *Ilmu Agama*, hlm. 79

⁴⁹ Ulfat Aziz-us-Samad, *Agama-Agama Besar Dunia*, (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1991), hlm. 11-12.

Juga ada suatu candi yang menunjukkan bentuk wanita yang dari perutnya keluar suatu tanaman, dan ini menunjukkan ide dari dewi bumi yang berhubungan dengan tanaman. Dewi-dewi semacam itu sudah menjadi hal biasa dalam agama Hindu sekarang. Juga ada beberapa sajian pada candi-candi yang ditemukan di lembah Indus dari tuhan wanita, bertanduk dan bermuka tiga yang duduk dalam posisi yoga, kakinya bersila dikelilingi oleh satu candi berbentuk empat ekor binatang buas: gajah, macan, badak, dan banteng. Ini adalah prototipe dari dewi Hindu dalam bentuk dewa utama Siwa,⁵⁰ dewa dari binatang-binatang buas dan Pangeran Yogi. Selain itu, ada bukti di kalangan bangsa dari Lembah Indus ini, di mana orang-orangnya menyembah *phallic* (pemujaan terhadap penis atau alat kelamin) dengan penyajian kelamin laki-laki dan kelamin wanita; penyembahan pohon suci; khususnya pohon pipal sebagai apa yang dimakan binatang binatang suci, seperti banteng yang membungkuk, sapi, dan ular naga. Semua gambaran ini menunjukkan binatang suci dalam agama Hindu. Semua gambaran lain yang ada di agama Hindu juga ditemui, seperti penyembahan patung, bertapa dengan cara-cara yoga, bermeditasi, berkumpul dan mandi bersama-sama di sungai. Ajaran inkarnasi (*avatar*) dan penitisan pun adalah sumbangsih bangsa Dravida ke dalam agama Hindu.⁵¹

Selain Dravida, suku bangsa Indo-Arya juga menjadi bagian tak terpisahkan dari terbentuknya agama Hindu. Bangsa Indo-Arya mempunyai

⁵⁰ Lihat footnote 46 di atas, yang menggambarkan tentang peradaban bangsa Dravida yang memengaruhi peradaban Lembah Indus sebelum agama Hindu bergenealogi di sana, yang bisa direpresentasikan dengan dewa-dewi yang menjadi prototipe bagi dewa-dewi Hindu semacam Siwa.

⁵¹ Ulfat Aziz-us-Samad, *Agama Besar Dunia*, hlm. 12.

agama yang dinamakan dengan agama Weda, karena dari sinilah kitab Weda terkumpulkan. Kitab Weda merupakan kitab yang berisi kumpulan puji-pujian, terdiri dari empat yang termasyhur, yakni Rig Weda, Yajur Weda, Sama Weda, dan Atharwa Weda.⁵² Dari kesemuanya ini, Rig Weda adalah yang paling awal dan yang paling penting serta berisikan 1028 puji-pujian yang merefleksikan kehidupan pengembalaan bangsa Indo-Arya yang berperang, yang bergembira karena terbitnya matahari setiap pagi, dan yang merefleksikan heningnya malam yang sunyi.⁵³

Agama Indo-Arya sebagaimana ditemukan dalam Rig Weda digambarkan sebagai penjelmaan alam. Dewa-dewi agama Weda ini adalah penjelmaan lebih kurang sebagai pengejawantahan dari daya-daya kekuatan alam. Agni adalah dewa api, Bayu adalah dewa angin, Surya adalah dewa matahari, dan seterusnya. Mereka dipandang sebagai makhluk yang lebih tinggi dari manusia, dan kewajiban manusia untuk menyembah, mematuhi, dan memberi sesaji kepada mereka.⁵⁴

Dari dua peradaban inilah kemudian melahirkan agama Hindu, sehingga agama Hindu merupakan perpaduan dari dua peradaban tersebut, yaitu Dravida dan Indo-Arya. Masing-masing peradaban ini memberikan pengaruhnya terhadap agama Hindu, namun tentu saja tidak semua praktik keagamaan dari kedua

⁵² Dalam kaitan ini, menurut K.M. Sen, terdapat banyak tuhan dalam agama Indo Arya ini. Hal ini tampak dalam kitabnya yang menunjukkan adanya politeisme dan mempunyai persamaan mitologi dengan pasangannya di Eropa. Lihat lebih lanjut dalam Kshiti Mohan Sen, *Hinduism*, (UK: Penguins Book, 2005), hlm. 18.

⁵³ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 20.

⁵⁴ Ulfat Aziz-us-Samad, *Agama Besar Dunia*, hlm. 13.

peradaban tersebut diadopsi ke dalam agama Hindu, namun hanya hal-hal yang dianggap sesuai saja yang dipraktikkan.

Secara kronologis, ada tiga fase berkembangnya agama Hindu, yaitu: *pertama*, fase yang sering disebut dengan zaman Weda, yang dimulai dengan masuknya bangsa Arya di Punjab hingga munculnya agama Buddha. Pada masa ini dikenal adanya tiga periode agama yang disebut dengan periode tiga agama penting (tiga agama besar). Ketiga periode ini adalah: (1) periode ketika bangsa Arya masih berada di daerah Punjab (1500-1000 SM). Agama dalam periode pertama lebih dikenal sebagai agama Weda Kuno atau agama *Weda Samhita*. (2) periode yang ditandai dengan munculnya agama Brahmana, di mana para pendeta sangat berkuasa dan terjadi banyak sekali perubahan dalam hidup keagamaan (1000-750 SM). Perubahan tersebut lebih bersifat internal dari agama Weda sendiri dibanding perubahan karena penyesuaian agama Weda dengan kepercayaan-kepercayaan yang berasal dari luar. Agama Weda pada periode kedua ini lebih dikenal dengan nama agama Brahmana. (3) Periode yang ditandai oleh munculnya pemikiran-pemikiran kefilsafatan ketika bangsa Arya menjadi pusat peradaban sekitar sungai Gangga (750-500 S.M.). Agama Weda periode ini dikenal dengan agama Upanishad. *Kedua*, fase berkembangnya agama Buddha yang memberi pengaruh kepada cikal-bakal agama Hindu. Agama Buddha ini berbeda dengan corak dari agama Weda. Zaman agama Buddha ini sendiri diperkirakan berlangsung antara 500 SM hingga 300 M. *Ketiga*, fase dari apa

yang sekarang ini dikenal dengan zaman agama Hindu yang berlangsung sejak 300 M hingga sekarang.⁵⁵

Agama Hindu adalah agama yang memiliki banyak dewa serta mitos dan simbolisasi. Namun, Keene menyebutkan bahwa agama Hindu itu adalah agama monoteistik,⁵⁶ di mana para pengikutnya hanya percaya pada satu Tuhan, yaitu Brahman (Roh yang mutlak), yang tidak dapat dijangkau dan dimengerti oleh manusia. Dia adalah Roh tertinggi, di luar jangkauan manusia, tidak terbatas oleh ruang dan waktu, dapat dijumpai di seluruh alam semesta, berada di atas segalanya dan merupakan asal dari segala penciptaan. Brahman adalah seluruh dunia yang mengelilingi manusia, namun Dia adalah dunia yang juga berada dalam diri manusia. Dunia yang ada dalam diri manusia itu disebut atman, jiwa, dan baik Brahman maupun atman adalah satu, meskipun manusia tidak selalu menyadarinya. Surga dicapai dan lingkaran kelahiran, kehidupan, dan kematian berakhir jika Brahman dan atman bersatu kembali.⁵⁷

Hal ini juga bisa dilihat dari kitab *Isopanishad 1*, salah satu versi dari kitab Upanishad, yang menyatakan: “*Sesungguhnya apa yang ada di dunia ini, yang berjiwa atau pun yang tidak berjiwa, dikendalikan oleh Isa (Tuhan Yang Maha*

⁵⁵ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, Cetakan Kedelapan, (Jakarta: PT. BPK.Gunung Mulia, 2001), hlm. 12.

⁵⁶ Dalam hal ini, K.M. Sen juga menyatakan bahwa Hinduisme ini sebenarnya sangatlah monoteistik yang menjadikan Brahman sebagai satu-satunya Tuhan yang abstrak dan tidak berbentuk serta *ultimate divinity*. Lihat Kshiti Mohan Sen, *Hinduism*, hlm. 3.

⁵⁷ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 14-15.

Esa). Oleh karena itu, orang hendaknya menerima apa yang perlu dan diperuntukkan bagi kita dan tidak menginginkan milik orang lain.”⁵⁸

Namun demikian, hal ini sangat berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Harun Hadiwijono yang mengatakan bahwa agama Hindu dimulai dengan politeisme dan berakhir dengan panteisme.⁵⁹ Hal ini menjadi bukti dari kebenaran pandangan para ahli perbandingan agama yang menyatakan bahwa ada teori evolusi tentang kepercayaan manusia terhadap Tuhan, yaitu dari fase politeisme, henoteisme, kemudian monoteisme,⁶⁰ bahkan ada yang menambahkan fase dualisme dan panteisme. Dari sini, perkembangan evolutif keyakinan umat Hindu dari politeisme menjadi panteisme bisa dilihat dari perkembangan agama Hindu itu sendiri.

Pada awalnya, dalam Weda Samhita diakui adanya dewa yang bermacam-macam. Dari cara orang menguraikan sifat-sifat para dewa itu dapat disimpulkan bahwa para dewa yang disebutkan di dalam Weda Samhita tidak lain adalah kekuatan-kekuatan alam yang dipersonifikasikan. Personifikasi dari kekuatan alam itu memunculkan tokoh dewa, seperti adanya matahari yang menampilkan

⁵⁸ Ida Bagus Pudja, “Korupsi Antara Madu dan Racun”, dalam Ida Bagus Agung (et.al), *Menuju Masyarakat Anti Korupsi: Perspektif Hindu*, (Jakarta: Departemen Komunikasi dan Informatika, 2006), hlm. 230

⁵⁹ Istilah “panteisme” berasal dari bahasa Yunani, yaitu *pan* artinya semua dan *theos* artinya Tuhan, sehingga panteisme berarti semua adalah Tuhan. Hal ini merujuk pada kepercayaan bahwa Tuhan identik dengan alam atau mewujud dalam personifikasi alam. Kata “panteis” pertama kali dipakai oleh John Toland, seorang *deist* dari Irlandia, dalam karyanya yang diterbitkan pada 1705. Sedangkan kata “panteisme” pertama kali dipakai oleh seteru John Toland, yaitu Fay, pada 1709 dan sejak itulah istilah ini dengan cepat menjadi lazim digunakan. Lihat lebih lanjut dalam Kautsar Azhari Noor, *Ibn Al-Arabi: Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 159. Panteis mengklaim bahwa semua hal yang ada di dunia ini adalah satu; dan kesatuan inklusif dan maksimal adalah Tuhan. Lihat MacIntyre, ‘Pantheism’, dalam P. Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6 (New York, NY: Macmillan, 1967), hlm. 34.

⁶⁰ K. Sukardji, *Agama-agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, cet. X, (Bandung: Angkasa, 1993), hlm. 38.

dewa surya, kematian yang memunculkan dewa maut, adanya angin yang menggambarkan adanya dewa indra, dan seterusnya. Namun demikian, dari gejala penampakan yang bermacam-macam tersebut disimpulkan adanya sebab pertama. Sebab pertama ini ada kalanya disebut *prajapati* dan ada juga disebut sebagai *Brahman*. *Brahman* ini dalam *Kata Upanishad*, seperti anasir api yang menjelaskan diri di dalam bentuk yang bermacam-macam, sesuai dengan bahan yang dibakarnya. *Brahman* berada di dalam segala sesuatu sebagai sarinya.⁶¹

Sebelum abad kelima sebelum Masehi (SM), agama Hindu disebut sebagai Brahmanisme, dan hal ini disebabkan karena memang yang menjadi pusatnya adalah *Brahman*. Namun demikian, Hinduisme itu merupakan jenis Brahmanisme yang sinkretis, yang di dalamnya ditampung kepercayaan, bentuk pemujaan, serta tradisi yang diambil dari pengalaman keagamaan massa bangsa yang luas. Di sini kepercayaan akan transmigrasi jiwa manusia atau reinkarnasi dan ajaran karma, yaitu tindakan dan akibatnya yang positif dan negatif bagi yang melakukan tindakan, menjadi pusatnya.⁶²

Dari pembahasan di atas, itu berarti *Brahman* yang sebenarnya adalah inti agama dan menjadi representasi dari monoteisme dalam Hinduisme. Namun demikian, orang Hindu percaya bahwa Yang Maha Kuasa, yaitu *Brahman*, menguasai dunia dengan tiga sifat utamanya yang digambarkan dalam *trimurti*, yaitu Brahma, Wisnu, dan Siwa,⁶³ yang menjadi tiga serangkai yang berkembang

⁶¹ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 40-41.

⁶² J.J. Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, Penerj. Achadiati Ikram, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), hlm. 131.

⁶³ Brahma digambarkan memiliki 4 kepala dan dipandang sebagai pencipta dunia namun tidak disukai rakyat India sehingga hanya ada satu kuil baginya yaitu di Pushkar, Rajputana.

dalam Hinduisme sekitar 2000 tahun yang lalu.⁶⁴ Kepercayaan terhadap ketiganya itulah yang menyebabkan agama Hindu dianggap sebagai agama dengan banyak Tuhan atau dewa, bukan agama monoteis.

Dari ketiganya, yang paling banyak dipuja adalah Wisnu dan Siwa, sedangkan Brahma sedikit jumlahnya dibandingkan kedua dewa tersebut. Brahma adalah semangat universal, karena darinya segala ciptaan beremanasi. Ia tidak pernah disembah sebagai dewa perorangan, tetapi lebih dipandang sebagai semangat yang menjiwai segala sesuatu. Sebaliknya, Siwa dan Wisnu selama berabad-abad dipuja oleh jutaan umat Hindu sebagai dewa tertinggi.⁶⁵

Wisnu misalnya, umat Hindu meyakini bahwa Wisnu datang ke dunia sebagai *avatar* yang turun ke dunia atau berinkarnasi pada saat kejahanatan sudah mengalahkan kebaikan.⁶⁶ Ada banyak bentuk, dan yang paling terkenal adalah dalam bentuk Sri Rama dalam kitab *Ramayana* dan Krisna dalam kitab *Mahabharata* yang populer di kalangan masyarakat di Indonesia dengan sinetronnya yang *booming* di TV.

Siwa adalah sang Yogi Agung, yang dengan pertapaannya sepanjang zaman menghimpunkan daya kreasi kosmos yang tak terbayangkan. Aslinya ia bukan dewa yang termaktub dalam Weda, namun kemudian ia disamakan dengan

Wisnu digambarkan sebagai dewa dengan empat tangan dan berwarna hitam, yang ditangannya memegang kerang, cakra, gada, dan bunga teratai serta mengendarai burung garuda dan dianggap sebagai dewa pemelihara dunia. Sedangkan Siwa adalah dewa yang selalu mengintip tempat-tempat mengerikan dan merupakan dewa yang berpenampilan menyeramkan dengan kalung tengkorak dan selalu dikelilingi roh-roh jahat. Namun Siwa juga tergambaran sebagai pertapa yang ulung dan juga dewa tarian yang senantiasa menari di dalam surganya. Ketiganya disembah sebagai *trimurti* yang sebutan itu umum digunakan kira-kira pada abad kelima Masehi. Lihat Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 27-28.

⁶⁴ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 16.

⁶⁵ J.J. Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, hlm. 131

⁶⁶ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 16.

dewa dalam Weda bernama Rudra, dewa topan, sang perusak agung. Karena daya ciptanya yang terhimpun, ia menjadi dewa pencipta dan karena identifikasinya dengan Rudra, ia menjadi dewa kematian. Kedua wujud dewa tersebut saling berkelindan, karena tanpa ada kematian tidak akan ada tempat bagi kehidupan baru. Siwa pun mewujudkan kemampuan penciptaannya melalui penyatuan dengan dewi yang sakti, Durga, yang pada gilirannya Durga identik dengan Kali, dewi ibu hitam bangsa Dravida.⁶⁷

Di balik wujud Siwa yang menyeramkan, namun hal yang paling menyenangkan dari Siwa adalah titisannya yang bernama Ganesha, seorang dewa berbentuk Gajah, yang paling banyak diminati untuk dipuja oleh mayoritas umat Hindu saat ini, khususnya di India. Ganesha sendiri awalnya adalah manusia biasa yang merupakan anak dari Siwa dengan Parwati yang cantik jelita. Menurut ceritanya, suatu hari Siwa pulang ke rumahnya setelah sekian lama tidak berada di rumah. Siwa kemudian mendapati seorang pemuda asing, dan ia pun memenggal kepalanya. Menyadari hal ini, bahwa ia memenggal anaknya, Siwa kemudian memenggal kepala seekor gajah dan menaruhnya di atas bahu anaknya. Bagi orang Hindu, kepala dan telinga gajah Ganesha yang besar itu merupakan simbol perolehan ilmu melalui refleksi dan sikap mendengarkan, sedangkan kedua gadingnya, yang satu bentuknya utuh dan satunya lagi patah, melambangkan kesempurnaan dan ketidaksempurnaan, hal yang selalu terjadi di mana pun di dunia ini. Ganesha merupakan simbol kepemimpinan yang kokoh. Ia satu-satunya yang mampu menyingkirkan rintangan-rintangan dan dialah napas dari

⁶⁷ J.J. Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, hlm. 131

kebijaksanaan dan kesempurnaan. Barangkali tidak mengherankan jika orang-orang Hindu mengadakan pemujaan kepada Ganesha sebelum mereka menanamkan modalnya dalam bisnis baru atau mendirikan rumah baru.⁶⁸

Dari penjelasan di atas, tergambaran bahwa Brahman yang sempurna, tidak berubah, dan menjadi kebenaran mutlak, dan Maha Kuasa atas segala sesuatu, mengemanasi dalam bentuk tiga simbolisasi yang tergambaran dalam *trimurti*. Karena itulah, sifat politeisme dalam Hinduisme itu pada dasarnya mewujud dalam simbolisasi tersebut, bukan pada hal substansial dari inti keyakinan Hinduisme yang monoteis. Brahman adalah pusat dan menjadi tujuan dari ritualitas keberagamaan Hindu, meskipun harus melewati “*perantara*” dalam proses emanasinya. Dengan kata lain, para pemuja atau penganut agama Hindu memuja Brahman melalui berbagai patung dewa-dewi yang dipilih mereka sesuai dengan keinginan mereka. Tujuannya hanya satu, yaitu memudahkan mereka untuk mengenal “apa yang tidak diketahui” oleh mereka,⁶⁹ mengingat Brahman itu tanpa wujud, dan salah satu caranya adalah melalui simbolisasi patung dewa-dewi yang menjadi sifat emanasi dari Brahman.

Terkait dengan Brahman, ada satu simbol paling agung dan suci dalam Hinduisme yang akan selalu dipakai dalam setiap peribadatan, dan ini merupakan simbol Brahman. Simbol itu adalah ॐ yang bisa dilafalkan sebagai OM atau AUM. Lafal ini adalah lafal pertama yang muncul dalam kitab-kitab Upanishad

⁶⁸ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 17.

⁶⁹ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 16.

dan tersusun dari tiga unsur bunyi “a”, “u”, dan “m” yang menjadi satu kata yang disenandungkan dengan alunan suara yang dalam.⁷⁰

Dalam pandangan Yoganand Michael Carroll dari Kripalu School of Yoga, OM itu sangat agung, tidak jelas, dan tidak berwujud. Ia bermakna segala sesuatu.⁷¹ Dengan kata lain, Om adalah Brahman yang agung. Hal ini bisa dilihat dari kitab *Taittiraya Upanishad* (1: VIII: 1) yang menyatakan: “*Omiti Brahma omitīdamsarvam*” [Om adalah Brahman. Om adalah segala sesuatu di sini].⁷²



Gambar 2.3. OM atau AUM: Simbol Kudus Hinduisme

(Sumber: *What Does OM Mean*, www.sacredfunk.com)

Lafal OM ini merupakan mantra suci, yang selalu diucapkan pada saat memulai dan mengakhiri pemujaan. Hal ini bisa dilihat dari kidung berikut ini: *yathā śaṅkunā sarvāṇi parṇāni samṛ̣ṇānyevamomkāreṇa sarvā vāksamṛ̣ṇomkāra* [Chandogya Upanishad, 2: 23: 3]. Artinya adalah: “Seperti

⁷⁰ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 24.

⁷¹ Seperti yang dikutip Valerie Reiss dalam Valerie Reiss, *The Meaning of OM*, http://www.huffingtonpost.com/kripalu/meaning-of-om_b_4177447.html. diakses pada 16 April 2016

⁷² Bisa dilihat dalam *What is the Significance of Om-Aum*, <http://hinduism.stackexchange.com/questions/737/what-is-the-significance-of-%E0%A5%90-om-aum>. Diakses pada tanggal 16 April 2016

hidup bersama dengan dahan pohon, semua daun akan terjaga bersama. Melalui OM, semua pembicaraan atau suara akan terjaga bersama.” Dari sini bisa dinyatakan bahwa tanpa mengucapkan OM pada awal dari semua pengucapan mantra akan berantakan dan tidak akan bekerja. OM pada permulaan akan menjaga mantra bersama-sama. Karena itulah OM masuk ke dalam permulaan mantra-mantra Weda ketika melantunkannya. Karena lantunan mantra Weda dimulai dari OM, maka ia juga dikenal sebagai *udgitha* (lantunan mantra Weda). Dalam Upanishad juga dinyatakan, *omityetadakṣaramudgīthamupāśīta* [Chandogya Upanishad, 1: 1: 1] yang artinya “Orang harus menyembah OM sebagai *Udgitha*.⁷³

Orang Hindu percaya bahwa kalau diucapkan, bunyi yang terdiri dari tiga unsur bunyi ini menyatakan simbolisasi berikut ini: *pertama*, tiga kitab Weda dari bagian pertama; *kedua*, tiga dunia, yaitu bumi, atmosfer, dan langit; *ketiga*, tiga dewa utama, yaitu Brahma, Wisnu, dan Siwa. Namun, bagi umat Hindu, kata kudus ini menyatakan lebih dari hal yang dinyatakan ketiga hal tersebut. Mereka meyakini bahwa bunyi itu menjangkau seluruh alam semesta dan kesatuannya dengan Brahman. Kata itu dipahami sebagai pernyataan persetujuan yang kuat tentang Brahman: “Ya, ada keabadian di balik dunia yang selalu berubah-ubah.”⁷⁴

Dari bahasan di atas, sudah jelas bahwa Om atau AUM ini adalah sisi terpenting dari Hinduisme. Simbol ini adalah suku kata suci yang merepresentasikan Brahman, kemutlakan impersonal dari Hinduisme, yaitu

⁷³ Bisa dilihat dalam *What is the Significance of Om-Aum*, <http://hinduism.stackexchange.com/questions/737/what-is-the-significance-of-%E0%A5%90-om-aum>. Diakses pada tanggal 16 April 2016

⁷⁴ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 24.

mahakuasa, ada di mana-mana, dan menjadi sumber dari semua eksistensi. Brahman dalam dirinya sendiri adalah tidak dapat dipahami, sehingga suatu simbol menjadi wajib bagi kita untuk membantu menyadari Yang Tidak Bisa Diketahui (*Unknowable*) tersebut. Karena itulah, OM atau AUM merepresentasikan aspek-aspek Tuhan baik yang memanifes (*saguna*) maupun yang tidak memanifes (*nirguna*). Itulah sebabnya mengapa OM juga disebut sebagai *pranawa*, yang bermakna bahwa ia meliputi semua kehidupan dan melintasi *prana* atau nafas manusia.⁷⁵

Dalam *Mandukya Upanishad*, simbol OM (*pranawa*) itu menunjukkan tiga makna sebagai berikut: *pertama, jāgaritasthāno vaiśvānaro'kārah prathamā mātrā* [Mandukya Upanishad – 9] yang maknanya adalah: “Kondisi terjaga adalah unit pertama (A)”; *kedua, svapnasthānastaijasa ukāro dvitīyā mātrā* [Mandukya Upanishad – 10] yang bermakna bahwa “Kondisi mimpi itu adalah unit kedua (U)”; *ketiga, suṣuptasthānah prājño makārastrītyā mātrā* [Mandukya Upanishad – 11] yang bermakna: “Kondisi tidur itu adalah unit ketiga (M). Ketiga kondisi tersebut berkaitan dengan seseorang. Tapi ini juga sinonim dengan penciptaan (Brahma), penjagaan (Wisnu), dan penghancuran (Siwa), serta makna-makna lain ketika dianalisis dari sudut pandang yang universal.”⁷⁶

⁷⁵ Lihat dalam *Om or Aum: Hindu Symbol of the Absolute*, <http://hinduism.about.com/od/omaum/a/meaningofom.htm>. diakses pada tanggal 20 April 2016.

⁷⁶ Bisa dilihat dalam *What is the Significance of Om-Aum*, <http://hinduism.stackexchange.com/questions/737/what-is-the-significance-of-%E0%A5%90-om-aum>. Diakses pada tanggal 16 April 2016

Dalam proses ibadahnya, pemeluk agama Hindu menggunakan tiga cara yang unik, yaitu dengan kata-kata suci, melagukan mantra⁷⁷, dan dengan menggunakan *mandala* (pola geometris yang kompleks).⁷⁸ Salah satu bentuk kata suci yang dimaksudkan itu adalah OM atau AUM tersebut.

Mantra merupakan suatu ayat, kata, atau sederet kata yang dipercaya memiliki daya kekuatan ilahi, dan *mantra* ini mempunyai peran penting dalam semua peribadatan Hindu. *Mantra* diulang-ulang untuk meningkatkan pengertian dan kesadaran dari para peserta ibadah. *Mantra* dipercayai dapat membawa pembebasan dari keduniawian dan hal-hal sepele yang biasanya menguasai pikiran manusia ke dalam alam spiritual.⁷⁹

Dalam pandangan yang lain, mantra adalah alat untuk mengikatkan pikiran kepada objek yang dipuja. Pernyataan ini tidak berarti bahwa setiap orang harus mampu mengucapkan mantra sebanyak-banyaknya, melainkan ada mantra-mantra yang merupakan ciri atau identitas seseorang penganut Hindu yang taat. Setiap umat Hindu paling tidak mampu mengucapkan mantra sembahyang *Tri Sandhya*, *Kramaning Sembah*, dan doa-doa tertentu, misalnya, mantra sebelum makan, sebelum bepergian, mohon kesembuhan, dan lain-lain. Umumnya umat Hindu di seluruh dunia mengenal *Gayatri* mantra, mantra-mantra *Subhasita* (yang

⁷⁷ Terkait dengan hal ini, dalam pemujaan atau peribadatan agama Hindu, pelafalan mantra adalah hal yang sangat khas, dan hal ini bisa dilihat dari setiap kali pemujaan yang dilakukan oleh umat Hindu di Indonesia. Mengenai pelafalan mantra dan materi yang terkandung dalam setiap pemujaan tersebut, ada penelitian yang komprehensif terkait dengan hal ini, yaitu penelitiannya C. Hooykaas berjudul *A Balinese Temple Festival*. Dalam penelitian ini, Hooykaas secara lengkap dan genial mengurai berbagai mantra atau kata-kata suci dalam pemujaan yang biasa dilakukan di Bali di berbagai festival atau acara keagamaan Hindu. Lebih lengkapnya lihat C. Hooykaas, *A Balinese Temple Festival*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977).

⁷⁸ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 24.

⁷⁹ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 25.

memberikan rasa bahagia dan kegembiraan) termasuk *Mahamrtyunjaya* (doa kesembuhan/mengatasi kematian), *Santipatha* (mohon ketenangan dan kedamaian), dan lain-lain.⁸⁰

Pada praktiknya, mantra menyebutkan syair-syair yang merupakan wahyu Tuhan Yang Maha Esa, yang disebut dengan *Shruti*.⁸¹ Dalam pengertian ini yang termasuk dalam pengertian mantra adalah seluruh syair dalam kitab-kitab *Weda Samhita* (Rig Weda, Yajur Weda, Sama Weda, dan Atharwa Weda), *Brahmana* (Sathapatha, Gopatha, dan lain-lain), *Aranyaka* (Taittiriya, Brhadaranyaka, dan lain-lain), dan seluruh kitab *Upanisad* (Chandogya, Isa, dan lain-lain).⁸²

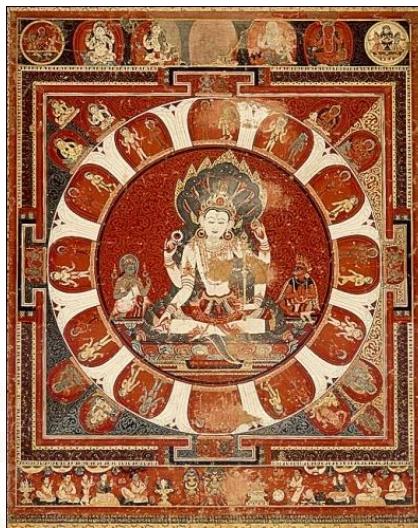
Selain kata-kata suci dan mantra, penggunaan mandala juga penting dalam peribadahan umat Hindu. *Mandala* adalah pola geometris yang kompleks, yang digunakan di dalam ibadah untuk menghadirkan seluruh kosmos. Dalam upacara keagamaan yang penting, *mandala* digambarkan di atas tanah yang diberkati dengan menggunakan serbuk warna-warni, dan dihapus setelah itu. Ruang-ruang dalam *mandala* melambangkan dewa-dewi terkenal atau dewa-dewi pujaan pribadi dengan Wisnu di tengah-tengahnya.⁸³

⁸⁰ I Made Titib, *Tri Sandhya, Sembahyang dan Berdoa*, (Surabaya: Paramita, 2003), hlm. 26.

⁸¹ *Shruti* (bermakna yang didengar) dianggap sebagai yang suci yang berada di dalam asal-usul segala sesuatu. Kitab-kitab Shruti berisi puji-pujian kuno dari kitab-kitab Weda yang ditulis pada akhir milenium kedua SM dalam bahasa Sansekerta. Lihat Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 20.

⁸² I Made Titib, *Tri Sandhya, Sembahyang dan Berdoa*, hlm. 27.

⁸³ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 25.



Gambar 2.4. Mandala dengan Wisnu di Tengah-Tengahnya

(Sumber: Wikipedia.com)

Mandala sendiri pada dasarnya merupakan sebuah simbol spiritual dan ritual pada agama-agama yang lahir di India, seperti Hindu dan Buddha. Mandala ini merepresentasikan alam semesta. Pada umumnya, mandala menjadi istilah umum dari diagram, bagan, atau pola geometris yang merepresentasikan kosmos secara metafisik atau simbolis; yaitu, sebuah mikrokosmos dari alam semesta. Bentuk dasar mandala adalah sebuah persegi dengan empat pintu yang berisi satu lingkaran dengan sebuah titik pusat di tengahnya. Setiap pintu berbentuk umum seperti huruf T. Mandala sering kali menunjukkan keseimbangan radial.⁸⁴

Dengan ketiga cara peribadahan tersebut, pada dasarnya yang paling penting adalah bagaimana melafalkan mantra-mantra atau kata-kata suci yang terdapat dalam berbagai kitab yang dimiliki umat Hindu yang bersumber dari Weda. Melafalkan mantra dan kata-kata suci inilah yang sangat khas terlihat

⁸⁴ Lihat Wikipedia dengan entry *Mandala*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Mandala>. diakses pada 14 April 2016.

dalam peribadahan umat Hindu, khususnya di Indonesia. Sedangkan penggunaan Mandala lebih banyak dipergunakan umat Buddha daripada umat Hindu di Indonesia. Karena itulah, pemahaman akan kitab-kitab yang dipakai oleh umat Hindu sangatlah penting untuk bisa melihat hakikat dari agama Hindu itu sendiri. Karena setiap agama itu akan selalu mempunyai kitab, sehingga bahasan tentang kitab tentu menjadi sebuah keharusan.

Pada dasarnya, kitab suci Hinduisme ditulis selama berabad-abad dan menggunakan berbagai bentuk tulisan. Kitab-kitab suci ini meliputi berbagai teks filsafat yang sulit dimengerti sampai dengan legenda-legenda dan cerita-cerita kepahlawanan. Kitab-kitab suci tersebut bisa terbagi ke dalam dua bagian, yaitu kitab-kitab *shruti* dan kitab-kitab *smriti*. Kitab-kitab *shruti* merupakan kitab-kitab yang dianggap suci yang berada dalam asal-usul segala sesuatu. Kitab-kitab yang termasuk ke dalam *shruti* ini berisi puji-pujian kuno dari kitab-kitab Weda yang ditulis pada akhir milenium kedua SM dalam bahasa Sansekerta, dan yang paling tua umurnya adalah Rigveda yang berisi 1.028 puisi yang merefleksikan kehidupan pengembalaan bangsa Arya yang berperang, yang bergembira, karena terbitnya matahari setiap pagi, dan yang merefleksikan heningnya malam sunyi. Sedangkan kitab yang terakhir adalah yang terkumpul dalam Upanishad yang memuat 120 percakapan antara guru dan muridnya serta berisi semua ajaran Hindu yang paling penting, yaitu mengenai Brahman dan Atman.⁸⁵

Shruti secara harfiah adalah apa yang didengar, yaitu didengar dari dewa yang tertinggi. Umat Hindu yakin bahwa kitab-kitab Weda yang masuk ke dalam

⁸⁵ Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 20.

Shruti ini bukan hasil karya manusia, karena Weda adalah kekal; Weda adalah nafas Tuhan, kebenaran yang kekal, yang dinyatakan atau diwahyukan oleh Tuhan kepada para resi. Para resi melihat atau mendengar kebenaran itu dan bentuk apa yang diwahyukan tadi adalah mantra-mantra.⁸⁶

Mantra-mantra tersebut kemudian dikodifikasi menjadi empat bagian atau pengumpulan (*samhita*), yaitu: *pertama*, *Rig Weda* yang berisi mantra-mantra dalam bentuk puji-pujian yang dipergunakan untuk mengundang para dewa agar hadir pada upacara-upacara korban yang akan diadakan bagi mereka. Pendeta yang mendaraskan puji-pujian ini disebut *Hotr*. *Kedua*, *Sama Weda*, yang keseluruhan isinya diambil dari *Rig Weda*, kecuali beberapa nyanyian. Perbedaannya dengan *Rig Weda* adalah bahwa puji-pujian di sini diberi lagu (*sama*= lagu) sehingga pendeta yang menyanyikan *Sama Weda* disebut *Udgatr*. *Ketiga*, *Yajur Weda*, yang berisi *yajus* atau rapalan, yang diucapkan oleh imam atau pendeta yang disebut *Adwaryu*, yaitu pada saat ia melaksanakan upacara pengorbanan. Rapal-rapalan itu bukan dipakai untuk memuja para dewa, melainkan rapal-rapalan itu merupakan alat-alat korban serta bahan-bahan yang dikorbankan yang dipindahkan ke alam kedewataan, dihubungkan dengan para dewa, dengan maksud supaya korban tadi dapat diterima. *Keempat*, *Atharwa Weda*, yaitu berisi mantra-mantra sakti. Mantra-mantra ini dihubungkan dengan bagian hidup keagamaan yang rendah, sebagaimana yang tampak di dalam sihir

⁸⁶ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 15.

atau tenung. Gunanya adalah menyembuhkan orang sakit, mengusir roh jahat, mencelakakan musuh, dan sebagainya.⁸⁷

Selain Weda, kitab terakhir yang masuk ke dalam *shruti* adalah Upanishad⁸⁸, sehingga kitab ini pun disebut juga sebagai kitab *Wedanta* (akhir dari Weda). Kitab Upanisad merupakan ajaran filsafat Hindu yang berkembang pada periode Upanishad, yaitu sekitar tahun 800-600 SM. berdasarkan hasil *tapa brata* atau *samadhi* para Brahmana untuk dapat menemukan *Panca Sradha*. Isinya adalah terkait dengan hubungan antara Brahman dan Atman, bagaimana cara melenyapkan awidya atau kebodohan, dan juga mengupas tentang tabir rahasia alam semesta dengan segala isinya.

Ada banyak kitab yang termasuk ke dalam Upanishad ini, namun yang paling penting dan paling tua dari kitab Upanishad ini adalah sebagai berikut: Isa Upanishad, Kena Upanishad, Katha Upanishad, Prasna Upanishad, Mundaka Upanishad, Mandukya Upanishad, Taittiriya Upanishad, Aitareya Upanishad, Chandogya Upanishad, Brhadaranyaka Upanishad, Kausitaki Upanishad, Maitrayaniya Upanishad, dan Svetasvatara Upanishad.⁸⁹

Terkait dengan hubungan antara Brahman dan Atman ini, ajaran Upanishad disebut juga sebagai monisme yang bersifat idealistik. Artinya, ajarannya mengajarkan bahwa segala sesuatu dapat dikembalikan kepada satu

⁸⁷ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 15.

⁸⁸ *Upanishad* secara harfiah berarti duduk di bawah kaki guru, yaitu untuk mendengarkan ajaran sang guru. Awalnya kata-kata ini digunakan untuk menyebutkan ajaran yang diberikan guru kepada muridnya, tetapi kemudian dipergunakan untuk menyebutkan segala macam rahasia dan yang bersifat mistik. Akhirnya, kitab-kitab yang memuat ajaran-ajaran itu juga disebut dengan *Upanishad*. Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 20-21.

⁸⁹ Lihat dalam *Kitab Upanishad*, <http://ewidya-ekowidyaningsih.blogspot.co.id/2012/01/kitab-upanishad.html> diakses pada 12 April 2016.

asas. Adapun asas yang satu itu adalah Brahman dan Atman. Brahman adalah asas alam semesta, sedangkan Atman adalah asas manusia. Hanya Brahman dan Atman ini yang memiliki kenyataan. Dunia benda yang tampak ini tidaklah nyata, keadaannya hanya semata. Tetapi, pada akhirnya Brahman adalah Atman.⁹⁰

Selain kitab-kitab yang masuk ke dalam *shruti*, ada juga kitab yang bisa dimasukkan pada *smriti* yang bermakna “yang diingat”. Kitab-kitab ini adalah kitab-kitab suci tentang asal-usul manusia. Kitab suci itu berisi cerita rakyat yang diceritakan oleh penutur-penutur terlatih. Dua kitab yang paling terkenalnya adalah kitab Ramayana dan Mahabharata. Ramayana berisi 80.000 baris puisi yang menceritakan kisah Rama dan Shinta serta merupakan sumber ajaran dan nasihat spiritual yang besar bagi umat Hindu. Sedangkan Mahabharata adalah kitab yang terpanjang dalam bahasa apa pun, karena memuat 100.000 ayat, dan termasuk di dalamnya adalah Bhagawad Gita⁹¹ yang berisikan petuah Krisna kepada Arjuna saat perang melawan Kurawa dan menjadi sastra spiritual kuno paling disukai oleh umat Hindu.⁹²

Pada dasarnya kitab Ramayana dan Mahabharata ini merupakan bagian dari apa yang dinamakan *Wiracarita* atau cerita kepahlawanan. *Wiracarita* ini merupakan salah satu sumber keagamaan Hindu, selain dari *Purana*⁹³ dan

⁹⁰ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 21.

⁹¹ *Bhagawad Gita* artinya nyanyian Tuhan dan mewujudkan bagian Mahabharata, yaitu bagian *parwa* keenam, *Bismaparwa*. Isi pokoknya membicarakan tentang pembicaraan Krisna dengan Arjuna pada awal perang Bharatayudha. Ketika perang akan dimulai, Arjuna ragu-ragu dan Krisna yang menjadi saisnya memanggil Arjuna kembali kepada tugasnya sebagai kesatria dengan menguraikan ajarannya, yang pokoknya memberitakan hal bhakti, penyerahan diri. Lihat Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 29.

⁹² Michael Keene, *Agama-Agama Dunia*, hlm. 21.

⁹³ Purana hampir sama dengan *wiracarita*, karena isinya adalah ikhtisar dongeng-dongeng dan petunjuk-petunjuk keagamaan. Maksud *purana* adalah menyiaran pengetahuan keagamaan

Dharmasastra. Isi dari berbagai kitab tersebut adalah berupa syair-syair dan cerita-cerita kepahlawanan dan petuah spiritual yang sangat penting dalam perkembangan spiritualitas umat Hindu.

Dari berbagai kitab tersebut, kitab *shruti* adalah kitab yang dipakai sebagai upacara pemujaan, sedangkan kitab *smriti* adalah kitab yang digunakan sebagai motivasi dan inspirasi keagamaan. Namun demikian, pada saat sekarang ini, Weda menjadi rujukan resmi spiritualitas umat Hindu pada saat sekarang ini. Weda yang merupakan kumpulan puji-pujian dan hasil sastra didaraskan dengan pelafalan dalam bentuk mantra yang tentu saja harus diawali dengan kata-kata suci OM. Hal inilah yang sering kali kita dengar pada saat pemujaan atau peribadahan umat Hindu di Indonesia, seperti melafalkan *Om swastiyastu* untuk memulai aktivitas apa pun dan diakhiri dengan *Om Santi Santi Om* yang posisinya bisa disamakan dengan *Assalamu'alaikum* dan *alhamdulillah* dalam Islam.

Kitab-kitab tersebut akan selalu didaraskan dalam setiap peribadahan umat Hindu, dalam berbagai perayaan keagamaan, maupun dalam acara-acara spiritual lainnya. Hal yang paling sering dilakukan adalah tentu di berbagai tempat pemujaan umat Hindu. Ada berbagai tempat pemujaan bagi umat Hindu,⁹⁴ yaitu: *pertama, sanggah*. Sanggah adalah tempat memuja nenek moyang. Letaknya ada di halaman belakang rumah. Bagi kaum bangsawan, bagian ini disebut *pemerajan*.

dan membangkitkan rasa pemujaan yang mendalam di kalangan rakyat dengan perantaraan mitemite, dongeng-dongeng, cerita-cerita, dan pencatatan sejarah kebangsaan yang besar. Isinya adalah tentang penciptaan alam semesta (*Sarga*), peleburan alam semesta dan penciptaannya kembali (*Pratisarga*), zaman-zaman pemerintahan Manu (*Manwantara*), silsilah kuno (*Wamsa*), dan sejarah keturunan raja-raja kuno (*Wamsanucharita*). Lihat Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 26. Yang termasuk ke dalam kelompok kitab *purana* terdapat delapanbelas kitab suci yang membicarakan hal-hal tentang zaman-zaman kuno. Lihat J.J. Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, hlm. 189.

⁹⁴ Lihat lebih lanjut dalam Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 113-118.

Di dalam halaman ini, terdapat beberapa bilik kecil yang didirikan di atas landasan dari tanah liat atau dari batu yang berderet-deret, dan di sinilah yang menjadi pusat dari upacara keagamaan. Di ruangan inilah dipersembahkan sajian kepada para bhatara dan para dewa pelindung keluarga. *Kedua*, pura. Setiap desa harus memiliki tiga macam pura, yaitu: (1) *pura puseh*, yang merupakan tempat memuja dewa pemilik tanah dan dewa pendiri desa. Tempatnya di bagian atas desa; (2) *pura dalem* yang merupakan pura alam bawah, tempat orang berhubungan dengan arwah-arwah yang belum disucikan dengan pembakaran jenazahnya, yaitu *para pirata*. Tempatnya ada di luar desa; (3) *pura bale agung* yang merupakan tempat masyarakat bertemu untuk membicarakan keperluan bersama baik di bidang keagamaan maupun di bidang kemasyarakatan. Tempatnya ada di tengah desa, memangku jalan perempatan atau digabungkan dengan pasar.

Di tempat-tempat itulah umat Hindu melakukan berbagai pemujaan sesuai dengan keyakinan mereka. Di samping itu, mereka juga melakukan pemujaan dengan mengucapkan mantra-mantra suci dalam setiap aktivitas harian mereka sebagai bagian dari ritualitas mereka.

2. Hari Raya Nyepi: Simbolisme Hari Raya dalam Keheningan

Hari Raya Nyepi adalah upacara keagamaan Tahun Baru Saka yang oleh umat Hindu di Indonesia dirayakan secara khas dengan melaksanakan Tapa, Brata, Yoga, dan Samadhi yang dalam wujud lahiriahnya adalah dengan “*pati agni*” (mematikan api) serta tidak melakukan aktivitas jasmani apapun juga.

Suasana yang khas ini dilakukan dengan menyepikan diri dari semua ikatan terhadap objek indra.⁹⁵

Dalam Hari Raya Nyepi, ada dua yadnya yang dilakukan, yaitu: *Dewa Yadnya* dan *Butha Yadnya*. *Dewa Yajna* adalah persembahan yang tulus ikhlas kehadapan Tuhan Yang Maha Esa atau Ida Sang Hyang Widhi Wasa beserta manifestasi-Nya. Tujuan upacara *Dewa Yajna* adalah untuk menyatakan rasa terima kasih kepada Tuhan.⁹⁶ Sedangkan *Butha Yadnya* adalah pengorbanan suci kepada semua makhluk yang kelihatan maupun tidak kelihatan dan kepada alam semesta untuk memperkuat keharmonisan hidup.⁹⁷

Selain itu, dalam Perayaan Nyepi, ada tiga puja yang bisa dilakukan, yaitu *Bertapa*, *Sembahyang*, dan *Tirthayatra*. *Bertapa* adalah kegiatan keagamaan yang berkaitan dengan penyucian diri, pemujaan dan sekaligus melakukan konsentrasi dengan mengucapkan mantra secara berulang-ulang. *Sembahyang* adalah menyembah Tuhan dengan sarana memakai kembang, dengan sikap *Krtanjali*, yaitu sikap duduk bersila (*Padmasana*) bagi laki-laki atau dengan bersimpu (*Bajrasana*), yaitu posisi berlutut dengan pantat menduduki tumit bagi perempuan, dengan tangan ditangkupkan di atas kepala sambil mengepit kembang. Jika tidak mampu, ada keringanan dengan duduk atau berdiri (*Padasana*). Sedangkan *Tirthayatra* adalah mengunjungi tempat-tempat suci untuk meningkatkan kehidupan spiritual dengan mengunjungi tempat suci dengan

⁹⁵ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, (Denpasar: PT. Upada Sastra, 1991), hlm. 1.

⁹⁶ Subagiasta, *Pengantar Acara Agama Hindu*, (Surabaya: Paramita, 2008), hlm. 4.

⁹⁷ Tjok Rai Sudharta, *Upadesa Tentang Ajaran-ajaran Agama Hindu*, (Surabaya: Paramita, 2001), hlm. 62

mengelakkan persembahyang, meditasi, dan *Japa* dan keluar dari tempat suci membawa air suci atau *Tirtha* untuk dibagikan kepada sanak famili. Di samping itu, juga ada ibadah puasa (*Upawasa*) yaitu tidak makan dan tidak minum, *Mona Brata* (tidak berbicara), *Majagra* (tidak tidur) merupakan ibadah pada hari suci tertentu seperti hari suci Siwaratri, tahun baru saka (Nyepi) untuk penebusan dosa penyucian diri, latihan pengendalian diri sekaligus meningkatkan kualitas spiritual.⁹⁸

Selain itu, Hari Raya Nyepi ini terkait dengan pergantian tahun baru Saka. *Saka* adalah suatu suku bangsa yang hidup di wilayah Asia Selatan yang hidup pada tahun sekitar 300 SM bersama dengan suku-suku lain, seperti Pahlawa (Parthia), Yueh-Chi, Yawana, dan Malawa, yang memang saling berkompetisi untuk berkuasa di wilayah tersebut. Di antara berbagai suku tersebut, mereka silih berganti berkuasa. Pada saat suku Saka terdesak kalah, mereka mengubah arah perjuangan politiknya ke arah perjuangan kebudayaan. Suku Saka sendiri terdiri dari tiga kelompok, yaitu Saka Tigrakhauda, Saka Haumawarga, dan Saka Taradaraya. Perubahan arah perjuangan tersebut membuat Suku Saka menjadi bertahan dalam konstelasi suku-suku yang ada pada waktu itu.

Pada saat dinasti Kusana dari suku bangsa Yueh-Chi berkuasa pada tahun 125 SM, mereka terpengaruh dengan aspek kebudayaan yang dikembangkan oleh suku Saka. Dinasti Kusana sendiri tidak menggunakan kekuasaannya untuk menindas para musuhnya, tetapi merangkul semua bekas musuhnya dan suku-

⁹⁸ Antonius Atosokhi Gea, Noor Rachmat, dan Antonina Panca Yuni Wulandari, *Character Building III Relasi Dengan Tuhan*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2004), hlm. 114-116

suku bangsa yang ada waktu itu di India. Dinasti ini kemudian mengambil berbagai aspek kebudayaan yang ada di berbagai suku-suku yang ada seperti pakaian adat atau daerah, kesenian, dan lain-lain sebagainya yang kemudian dipersatukan dalam satu kebudayaan negara atau kerajaan di bawah dinasti Kusana dari suku bangsa Yueh-Chi.

Saat Raja Kaniska I dari Dinasti Kusana berkuasa pada tahun 78 Masehi, kerajaan ini bertambah maju dalam berbagai aspek dan bidang kehidupan. Raja Kaniska I ini adalah seorang raja yang bijaksana, dan pada kekuasaan raja inilah berbagai suku bangsa yang sebelumnya berseteru selama berabad-abad kemudian bisa berdamai dan bersatu. Sejak itulah kemudian terjadi toleransi antar suku bahkan juga toleransi antaragama, dan hal ini dibuktikan dalam masa kekuasaan Raja Kaniska I yang beragama Hindu ini dengan memerhatikan kehidupan dan perkembangan agama Buddha.

Satu hal yang penting dalam kaitan ini adalah bahwa raja Kaniska I ini menetapkan *Panchanga* atau kalender sistem Saka pada hari Minggu tanggal 21 Maret 79, dan bertepatan dengan Purnama Waisaka dan juga bertepatan dengan gerhana bulan. Hal ini dilakukan untuk mengenang kejayaan dan hari penobatannya. Sejak saat itulah ditetapkan perayaan tahun Saka, yakni sejak tahun 79 Masehi. Sejak ditetapkannya tahun Saka oleh Raja Kaniska I ini, metode tahun ini kemudian dipakai sampai ke India Utara yang sebelumnya memakai tahun Candra. Demikian pula India Timur, dan bahkan terus berkembang sampai ke Nusantara, termasuk Bali. Sejak itulah terjadi pembauran perhitungan tahun,

antara tahun Saka (yang memakai perhitungan surya) dengan tahun yang memakai perhitungan Candra atau *luni-solar system*.⁹⁹

Adapun nama-nama bulan tahun Saka yang ditetapkan oleh Raja Kaniska I pada tanggal 21 Maret 79 tersebut adalah:

1. Chittirai = Mesha = Waisaka = *Kadasa* (Bali)
2. Waikasi = Wrisabha = Jyestha = *Jyesta* (Bali)
3. Ani = Mithunam = Ashadha = *Sada* (Bali)
4. Adi = Karkadam = Srawana = *Kasa* (Bali)
5. Aviani = Simham = Bhadrapada = *Karo* (Bali)
6. Purattasi = Kanni = Aswina = *Katiga* (Bali)
7. Aippasi = Tulam = Kartika = *Kapat* (Bali)
8. Kartigai = Wrischikam = Margasira = *Kalima* (Bali)
9. Margali = Dhanus = Pausha = *Kanem* (Bali)
10. Tai = Makaram = Magha = *Kapitu* (Bali)
11. Masi = Kumbham = Phalguna = *Kaulu* (Bali)
12. Panguni = Minam = Chaitra = *Kasanga* (Bali)¹⁰⁰

Sejak tahun 1958, pemerintah India menetapkan tahun Saka sebagai tahun nasional India, dengan nama bulan dan umurnya sebagai berikut: *pertama, Chaitra*, umurnya 30 hari (22 Maret s/d 20 April); *kedua, Waisaka*, 31 hari (21 April s/d 21 Mei); *ketiga, Jyestha*, 31 hari (22 Mei s/d 12 Juni); *keempat, Ashadha*, 31 hari (22 Juni s/d 22 Juli); *kelima, Srawana*, 31 hari (22 Juli s/d 22 Agustus); *keenam, Bhadrapada*, 31 hari (23 Agustus s/d 22 September); *ketujuh,*

⁹⁹ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 5.

¹⁰⁰ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 7.

Aswina, 30 hari (23 September s/d 22 Oktober); *kedelapan, Kartika*, 30 hari (23 Oktober s/d 21 Nopember); *kesembilan, Agrahayana*, 30 hari (22 Nopember s/d 21 Desember); *kesepuluh, Pausha*, 30 hari (22 Desember s/d 20 Januari); *kesebelas, Magha*, 30 hari (21 Januari s/d 19 Februari); *keduabelas, Phalgun*, 30/31 hari (20 Februari s/d 21 Maret). Dengan penetapan tahun baru India, hal ini mengilhami para pemuka Hindu di Indonesia, khususnya di Bali yang mengadakan pertemuan di Campuhan Ubud Gianyar pada 17–23 November 1961. Dari pertemuan tersebut, pergantian Tahun Saka diputuskan pada akhir bulan Chaitra (bulan Kasanga), tepatnya pada tanggal 1 Waisaka (Kadasa).¹⁰¹

Dari sini muncul pertanyaan, mengapa pergantian tahun Saka ditetapkan pada bulan kesembilan, dan bukan bulan keduabelas? Agama Hindu yang merupakan agama yang penuh dengan simbol, tentu saja pertanyaan tersebut bisa dijelaskan secara simbolis. Dalam agama Hindu, bilangan mempunyai kedudukan yang khas. Di samping sebagai nilai konkret, bilangan juga mempunyai kekuatan (*pramana*) gaib dan lambang perlambang yang penuh makna. Bulan *Kasanga* ini mempunyai makna istimewa. Selain merupakan nilai tertinggi dibandingkan angka-angka lainnya, angka 9 kalau dikalikan dengan angka-angka lainnya dan jika hasil kalinya dijumlahkan, hasilnya akan kembali menjadi 9. Selain itu, angka 9 juga sangat dihormati dalam kaitannya dengan *Nawa Dewata*, yaitu 9 dewa yang menguasai 9 penjuru mata angin, yaitu: (1) Utara untuk Dewa Wisnu; (2) Barat untuk Mahadewa; (3) Timur untuk Dewa Iswara; (4) Selatan untuk Dewa Brahma; (5) Tenggara untuk Dewa Mahasora; (6) Barat daya untuk Dewa Rudra;

¹⁰¹ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 8.

(7) Barat laut untuk Dewa Sangkara; (8) Timur laut untuk Dewa Sambu; dan (9) Tengah untuk Dewa Siwa. Selain itu, pada bulan Kasanga atau bulan Chaittra yang jatuh pada bulan Maret hingga April Sang Hyang Surya tengah berada di tengah-tengah garis khatulistiwa (*Iswayana*) dalam peredarannya ke Utara (*Uttarayana*).¹⁰²

Pergantian tahun Saka ini bagi umat Hindu di Indonesia dirayakan dengan cara yang sangat khas dan penuh simbolisasi, yaitu dengan perayaan Nyepi. Hari raya Nyepi ini tentu tidak akan bisa ditemui di komunitas Hindu di India, karena hal ini merupakan bentuk dari penetapan secara lokalitas umat Hindu di Indonesia dalam memperingati pergantian tahun Saka. Dalam pandangan Wayan Ordiyasa, agama Hindu itu bersifat universal, fleksibel, dan terlibat adaptasi dan akulterasi dengan konteks lokal. Karena itulah, perayaan Nyepi di Indonesia ini tidak akan ditemui di India, karena simbolnya sudah berbeda.¹⁰³

Penetapan Hari Raya Nyepi sendiri bersumber pada dua buah naskah lontar, yakni *Sundarigama* dan *Swamandala* di samping disebabkan karena tradisi yang sudah turun-temurun. Tradisi atau acara dalam bahasa Sanskerta memegang peranan penting sebagai wahana penunjang kehidupan beragama. Tidak kalah pentingnya adalah peran Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI)¹⁰⁴ sebagai

¹⁰² Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, (Buleleng Bali: Parisadha Hindu Dharma, 1976), hlm. 2-3

¹⁰³ *Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa*, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

¹⁰⁴ Parisadha Hindu Dharma Indonesia ini didirikan pada tanggal 23 Februari 1959 dengan anggota pengurus 11 Para Sulinggih dan 22 orang Para Welaka. Tugasnya adalah seperti tertuang dalam Piagam Parisadha, yaitu: mengatur, memupuk, dan memperkembangkan kehidupan umat yang memeluk agama Hindu. Sebelum lahirnya PHDI, genealogi organisasi ini bisa dilihat pada tahun 1932. Saat itu, di daerah Tabanan didirikan sekolah agama, sedangkan pada tahun 1939 di Klungkung didirikan organisasi bernama Trimurti. Di Singaraja lahir perkumpulan Bali Dharma

majelis tertinggi umat Hindu di Indonesia memberikan tuntunan, pengarahan, dan pembinaan terhadap umat Hindu di Indonesia.¹⁰⁵

Peran PHDI ini sangat penting, sebab penetapan Hari Raya Nyepi yang ditetapkan oleh para pemuka Hindu di Campuhan Ubud Gianyar Bali pada 17–23 November 1961 itu juga dalam rangkaian Pesamuhan Agung PHDI yang kelima yang diselenggarakan di SMP Dwijendra Denpasar pada 21 Oktober 1961. Pada Pesamuhan Agung V tersebut dibicarakan tentang Eka Karya Dasa Rudra yang diadakan pada tahun 1963 dan sebelumnya harus sudah selesai dibicarakan. Parisadha juga membicarakan tentang pengasramaan para pendeta atau pemuka Hindu di Campuhan Ubud pada tanggal 17–23 November 1961, dan pengasramaan tersebut dinamakan dengan *Dharma Acrama*, yang kemudian menghasilkan rencana undang-undang perkawinan bagi umat Hindu.¹⁰⁶ Dalam proses pengasramaan itu pula ditetapkan tentang pergantian tahun Saka atau perayaan Nyepi.

Dengan demikian, pergantian tahun atau tahun baru Saka dalam agama Hindu harus dijalani dengan keheningan, dan bukan dengan kemeriahinan. Hari raya menyambut pergantian tahun bagi umat Hindu di Indonesia ini dirayakan

Laksana, yang menyusun kitab pegangan yang jelas, dengan mengajak para Pedanda. Pada zaman Jepang, didirikan lembaga para Pedanda bernama Paruman Pandita Dharma, yang kemudian diubah dengan nama Agama Siwa Raditya atau Agama Sanghyang Surya. Setelah Jepang menyerah, Paruman Dharma jadi pasif, sehingga Trimurti kemudian aktif kembali dengan nama Majelis Hinduisme pada tahun 1950. Saat itu juga muncul organisasi keagamaan seperti Niwada Shastra Sabha di Denpasar dan Panti Agama Hindu Bali di Singaraja. Pada tahun 1959, dibentuklah Dewan Agama Hindu Bali yang sesudah Kongres bernama Parisadha Dharma Hindu Bali. Hal inilah pendirian awalnya, namun pada tahun 1964 diganti dengan nama Parisadha Hindu Dharma Indoneia hingga sekarang ini. Lihat Depag RI, *Monografi Kelembagaan Agama di Indonesia 1983/1984*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Depag RI, 1983/1984), hlm.177-178.

¹⁰⁵ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 13.

¹⁰⁶ Depag RI, *Monografi Kelembagaan Agama di Indonesia 1983/1984*, hlm. 179.

dengan cara melakukan introspeksi secara total terhadap keseimbangan antara alam mikrokosmos dengan makrokosmos, antara batin dan lahir. Caranya adalah dengan tidak melaksanakan aktivitas duniawi apa pun juga. Hidup tanpa aktivitas fisik ini dimaksudkan untuk memadamkan kobaran api *indriya* atau nafsu (*amati geni*). Karena suasannya yang khas, yaitu sepi atau sunyi, maka hari raya ini populer sebagai Hari Raya Nyepi.¹⁰⁷

Terkait dengan makna sunyi atau nyepi ini, kakawin *Nirartha Prakarta* (VII: 2) menyebutkan:

*ri hénēng nikanang ambék
ma hēning aho/
lēngit atisaya sūnya jñāna
nasraya wēkasan|
swayeng umibēki tan ring rāt
muang deha tuduhana/
Ri pangawakira Sang Hyang
Tattwā dhyatmika katēmu||*

Artinya:

Ketika pikiran itu telah hening, menjadi amat kecil dan sunyi, tercapailah pemikiran yang bebas. Pikiran semacam itu melingkupi seluruh alam, yang bagi orang itu bagaikan tidak di dunia. Orang yang demikian itu sebenarnya telah dapat mewujudkan hakikat kebenaran sera mencapai tingkat ketinggian rohani.

Dari kakawin di atas, makna *sūnya* atau sunyi itu akan membuat seseorang mencapai kesatuan Atman dengan Paramatman, jiwa pribadi bersatu dengan jiwa alam semesta. Dengan demikian, Tahun Baru Saka merupakan titik atau atau hari untuk melatih diri dalam menyepikan diri, melakukan pengendalian diri, *tapa*

¹⁰⁷ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 19.

brata, *yoga*, dan *semedi* yang lebih dikenal dengan *Catur Brata Hari Raya Nyepi*, yaitu: *amati agni*, *amati karya*, *amati lalangunan*, dan *amati lelungayan*.¹⁰⁸

Dalam pelaksanaannya, perayaan Nyepi merujuk pada Keputusan Seminar Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu tentang Hari Raya Nyepi tahun 1988. Rangkaian yang dilakukan adalah melakukan *melasti*, *tawur kesanga*, melakukan nyepi dengan melaksanakan *catur brata Nyepi*, dan *ngembak agni*.

a. Melasti

Melasti adalah upacara *yadnya*¹⁰⁹ yang bermakna untuk menghilangkan kekotoran diri, meningkatkan keheningan pikiran, dan juga dilaksanakan untuk kesucian jagat raya. Ini yang disimbolisasi dengan labuhan sesaji atau upacara *yadnya* ke laut serta menyucikan seluruh *arca*, *pratima*, *nyasa*, *pralingga* sebagai wujud atau *sthana Ida Sang Hyang Widi Wasa*, Tuhan Yang Maha Esa dengan segala manifestasi-Nya. Melasti sendiri berasal dari kata *lasti* yang artinya menuju air, sehingga dalam konteks prosesi *melasti*, umat bisa mendatangi segara (laut), danau dan *campuan* (pertemuan dua buah sungai). Tujuannya, *nunas* (mohon) *tirta amertha* dan menghanyutkan kekotoran dunia.¹¹⁰

Dalam pengertian yang lain, *melasti* adalah sebuah upacara yang bertujuan untuk menghanyutkan “*malaning bhumi*” (kotoran *bhuwana agung*

¹⁰⁸ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 21.

¹⁰⁹ *Yadnya* adalah pengorbanan suci yang di dalam kitab suci Weda berupa persembahan suci dengan sarana api yang dihidupkan pada altar dengan membakar minyak dan ramuan yang berbau harum. Lihat lebih lanjut dalam I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 22.

¹¹⁰ Lihat *Melasti, Hilangkan Kekotoran Diri dan Semesta* <http://www.beritabali.com/read/2013/03/08/201107022217/Melasti-Hilangkan-Kekotoran-Diri-dan-Semesta.html>. diakses pada 15 April 2016.

dan *bhuwana alit*) dan mendapatkan *sarining bhuwana* (*tirtha amreta*/air suci). Istilahnya adalah *melelasti nganyudang malaning gumi, ngamet tirtha amertha*.¹¹¹ Karena itulah, dalam upacara melasti ini akan selalu dilakukan di laut atau sumber air suci yang lain. Pada saat upacara ini berlangsung, umat Hindu mengusung berbagai benda-benda suci seperti *pratima* dan *pralingga* menuju tempat yang dituju untuk disucikan kembali, dan kemudian kembali dengan membawa tirta yang dimohon di tempat melasti sebagai simbol “*sarining bhumi*” atau *amreta*.¹¹²

Laut dianggap sebagai tempat yang suci karena disanalah terletak sumber *tirtha amertha* (Dewa Ruci, pemutaran mandaragiri). Melasti ini dilakukan selambat-lambatnya harus selesai pada *tilem sore*, kemudian *pratima* dan *pralingga* harus sudah berada di Bale Agung.¹¹³

Namun demikian, pelaksanaan *melasti* tidak harus dilakukan di laut. Bila di daerah-daerah tertentu jauh dari pantai, *melasti* bisa dilakukan di sumber mata air yang bersih seperti danau atau pegunungan. Pada dasarnya, hal ini juga tidak bertentangan, mengingat mata air yang ada di danau maupun pegunungan sesungguhnya berasal dari uap air laut yang telah menjadi hujan. Dalam Rig Weda II, 35: 3 dinyatakan bahwa, “*Apam napatam paritasthur apah*” yang artinya “Air yang berasal dari mata air dan laut mempunyai kekuatan untuk menyucikan”. Dengan demikian, ajaran Hindu merupakan ajaran yang fleksibel yang tidak kaku dalam mengatur umatnya. Yang paling

¹¹¹ Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, hlm. 5

¹¹² I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 29.

¹¹³ Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, hlm. 5

utama adalah segala *pratima* atau *pralingga* telah dibersihkan dan disucikan dengan sarana air. Hal ini terjadi karena dalam Agama Hindu, air memegang peranan yang sangat penting dalam setiap pelaksanaan upacara *yadnya*, apapun jenis *yadnya* yang dilakukan.

Menurut I Wayan Ordiyasa, sebelum merayakan Nyepi yang merupakan proses perenungan untuk mengevaluasi apa yang dilakukan selama setahun, dan sebelum merenung itu umat Hindu harus menyucikan paling tidak dua hal, yaitu *bhuwana agung* (alam semesta) dan *bhuwana alit* (diri manusia itu sendiri). Alam semesta itu dalam proses *melasti* disimbolkan dengan pembersihan alat-alat upacara yang merupakan *pralingga* dan *pratima* (benda-benda suci) yang diupacarai di laut dan dibersihkan dengan air suci.¹¹⁴

Setelah selesai disucikan, kemudian *pratima* dan *pralingga* itu dibawa ke Bale Agung atau pura dan dipersembahkan pada *pedatengan* atau *pedapetan* sesuai dengan *loka dresta*. Mulai saat itu sampai keesokan harinya, masing-masing keluarga menghaturkan “*perani*” berupa sesajen yang terdiri dari nasi, lauk-pauk, jajan, buah-buahan, canang wangi-wangian, atau sesuai dengan kemampuan keluarga tersebut.¹¹⁵

Dengan disucikannya berbagai alat upacara tersebut, itu berarti berbagai *pratima* dan *pralingga* sudah siap untuk dipergunakan dalam pemujaan untuk menyambut rangkaian upacara Nyepi.

¹¹⁴ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

¹¹⁵ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 30.

b. Tawur kesanga

Jika *melasti* merupakan upacara penyucian terhadap *pratima* dan *pralingga* atau berbagai alat upacara serta penyucian diri sendiri, maka dalam *tawur kesanga* ini, penyucian terhadap *butha kala*. Dengan demikian, *tawur* merupakan penyucian (*pemarisudha*) *Butha Kala* yang dalam pemujaan dimurtikan setelah diberi *tawur* sehingga diharapkan akan terjadi *somnya*.¹¹⁶ *Somnya* ini bermakna melakukan proses penyeimbangan *bhuwana agung* (alam semesta) dengan *bhuwana alit*, sehingga bisa suci dan seimbang dalam kehidupan. Agar bisa mencapai keseimbangan tersebut, perlu diadakan pengembalian terhadap apa yang pernah diambil, dan pengembalian ini disimbolkan dengan penaburan nasi tawur disertai dengan runtutannya.¹¹⁷ Dalam upacara ini, para *Sulinggih*¹¹⁸ atau rohaniawan Hindu memohon tirta yang disebut *tirta tawur* dan api suci untuk melebur *malaning bhumi*.¹¹⁹

Upacara ini dilaksanakan pada *tilem kesanga* (akhir bulan kesembilan), sehari sebelum Nyepi yang merupakan tahun baru Saka (tanggal 1 Waisaka atau bulan kadasa). Hal inilah yang kemudian mengapa upacara *tawur* ini

¹¹⁶ Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, hlm. 5.

¹¹⁷ Dalam hal ini, upacara tawur sendiri mempunyai filosofi. Filosofi *tawur* adalah membayar atau mengembalikan. Yang dibayar dan dikembalikan adalah sari-sari alam yang telah dihisap atau digunakan manusia. Agar bisa terjadi keseimbangan, sari-sari alam itu dikembalikan dengan upacara *tawur/pecaruan* yang dipersembahkan kepada Bhuta sehingga tidak mengganggu manusia, melainkan bisa hidup secara harmonis. Tata cara *tawur kesanga* yang diadakan tepat pada Tilem Kasanga ini diatur dalam Lontar Sanghyang Aji Swamandala, Agastya Parwa, Usana Bali, dan Ekaprataama. Lihat lebih lanjut dalam Ni Kadek Putri Noviasih, *Makna Hari Raya Nyepi*, <http://sulut.kemenag.go.id/file/file/BimasHindu/qcgw1367526550.pdf>. diakses pada 16 April 2016.

¹¹⁸ Tugas pendeta atau sulinggih adalah meladeni kepentingan umat dalam hidup beragama, termasuk lapangan yadnya. Sulinggih harus mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu pendidikan atau pensucian untuk menjadi pendeta hanya boleh dilakukan setelah mendapatkan izin dari Parisadha, dan syarat lainnya adalah pendeta tidak boleh melakukan lokapalasraya (ritual upacara) tanpa izin. Lihat Depag RI, *Monografi Kelembagaan Agama di Indonesia 1983/1984*, hlm. 184-185.

¹¹⁹ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 30-31

dirangkai dengan *kesanga*, sehingga menjadi *tawur kesanga*. Pada saat tawur ini, Ogoh-Ogoh pun masuk dan menjadi bagian dari perayaan Nyepi. Karena itulah, upacara *tawur kesanga* juga bisa dinamakan sebagai upacara *Bhuta Yadnya*.¹²⁰

Dalam hal ini, umat Hindu melaksanakan upacara Bhuta Yadnya di segala tingkatan masyarakat, mulai dari keluarga, banjar, desa, kecamatan dan seterusnya,¹²¹ dengan mengambil salah satu dari jenis *caru* menurut kemampuannya. Bhuta Yadnya itu masing-masing bernama *Pañca Sata* (kecil), *Pañca Sanak* (sedang), dan *Tawur Agung* (besar). Dengan adanya *tawur* atau *pecaruan* yang menjadi proses ‘nyomya’ atau menetralisasi kekuatan negatif Bhuta Kala dan segala *leteh* (kekotoran), maka diharapkan pada saat upacara tawur ini akan sirna semuanya. *Pecaruan* atau tawur dilaksanakan di *catus pata*¹²² pada waktu tepat tengah hari.¹²³

Dalam pandangan Hindu, di alam semesta ini harus ada keseimbangan antara unsur yang tidak hidup, yang disebut dengan *panca mahabhuta*, yang meliputi: *teja* (sinar matahari), *apah* (air), *bayu* (udara), *pertiwi* (tanah), dan *akasa* (ether), dengan unsur hidup yang disebut *sarwa prani*. Unsur-unsur

¹²⁰ *Bhuta Yajna* adalah pengorbanan suci kepada semua makhluk yang kelihatan maupun tidak kelihatan dan kepada alam semesta untuk memperkuat keharmonisan hidup. Lihat Tjok Rai Sudharta, *Upadesa Tentang Ajaran-ajaran Agama Hindu*, hlm. 62.

¹²¹ Mengenai berbagai kegiatan yang bisa dilakukan di setiap tingkatan dalam melaksanakan upacara *tawur kesanga* ini, lihat Keputusan Pesamuhan Agung Parisadha Hindu Dharma Tahun 1984 dalam I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 29.

¹²² *Catus Pata* (*catuspata*) adalah perempatan jalan sebagai simbol siklus sakral dalam perputaran waktu menuju ke pergantian tahun baru Saka, sehingga dalam upacara *pengerupukan* dengan mengarak Ogoh-Ogoh mengelilingi jalan-jalan desa dan mengitari *catus pata* untuk menyambut Tahun Baru Saka tersebut. Hal inilah sebabnya mengapa perayaan Ogoh-Ogoh akan berakhir di perempatan jalan yang telah ditentukan. *Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa*, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

¹²³ Lihat Ni Kadek Putri Noviasih, *Makna Hari Raya Nyepi*, <http://sulut.kemenag.go.id/file/file/BimasHindu/qcgw1367526550.pdf>. diakses pada 16 April 2016.

tersebut merupakan inti dari siklus kosmos dan atau kelimanya saling bersinergi dalam *bhuana alit* (tubuh manusia) dan *bhuana agung* (alam semesta). Dalam konteks ini, *Bhuta Yadnya* merupakan simbol penetralisasi kekuatan-kekuatan destruktif atau tenaga penghancur *panca maha bhuta*. Dengan harapan, alam semesta dan isinya menjadi *bhuta hita* (makhluk harmoni), seperti yang diamanatkan dalam Sarascamusaya ayat 135,¹²⁴ dan sebaliknya tidak menjadi *bhuta krodha* (makhluk penghancur).¹²⁵

Pada acara *tawur kesanga* ini, wujud *butha kala* inilah yang kemudian disimbolisasikan dengan Ogoh-Ogoh, sehingga pada acara ini Ogoh-Ogoh diberi “makan” dengan *catus panca sata* untuk kemudian Ogoh-Ogoh ini akan dipulangkan dengan diarak yang diiringi dengan bunyi-bunyian agar Ogoh-Ogoh ini kembali menjadi dewata, dan bukan sebagai *butha kala*. Hal inilah yang kemudian mengapa Ogoh-Ogoh bisa diterima sebagai bagian dari

¹²⁴ Kitab Sarasamuscaya 135 menyatakan bahwa “*Usahakanlah selalu kesejahteraan makhluk hidup di semesta ini, karena hanya dengan tetap terpeliharanya kesejahteraan dan kelangsungan hidup mereka itulah keberadaan dan keterjagaan semesta ini tetap terjamin.*” Lihat Bagawan Wararuci, *Sarasmucaya*, <https://dongengbudaya.files.wordpress.com/2016/04/kitab-sarasamuscaya2.pdf>. diakses pada 22 Mei 2016. Dalam tafsirannya dalam konteks agama Hindu, bahwa untuk menjamin terwujudnya tujuan hidup mendapatkan *dharma, artha, kama*, dan *moksha*, terlebih dahulu harus melakukan *Buta Hita*. *Buta Hita* artinya menyejahterakan alam lingkungan. Untuk melakukan *butha hita*, caranya adalah dengan melakukan *Buta Yadnya*. Hakikat *butha yadnya* adalah menjaga keharmonisan alam agar alam itu tetap sejahtera. Alam yang sejahtera itu artinya alam yang cantik. *ButaYadnya* pada hakikatnya merawat lima unsur alam yang disebut *panca maha butha* (tanah, air, api, udara, dan ether). Kalau kelima unsur alam itu berfungsi secara alami, maka dari kelima unsur itulah lahir tumbuh-tumbuhan. Tumbuh-tumbuhan itulah sebagai bahan dasar makanan hewan dan manusia. Kalau keharmonisan kelima unsur alam itu terganggu maka fungsinya pun juga akan terganggu. Lihat I Ketut Wiana, *Caru Adalah Memaknai Ruang dan Waktu*, <http://phdi.or.id/artikel/caru-adalah-memaknai-ruang-dan-waktu>, diakses pada 22 Mei 2016.

¹²⁵ Lihat I Ketut Suda (ed), “Idiologi Di Balik Pemakaian Saput Poleng Pada Pohon Besar Di Bali”, dalam *Pelestarian Lingkungan Menurut Agama Hindu (Dalam Teks dan Konteks)*, (Surabaya: Paramita, 2010), hlm. 6.

ritualitas Nyepi, sehingga Ogoh-Ogoh pun menjadi simbolisasi baru bagi ritualitas Nyepi.

Acara *tawur kesanga* ini dilakukan sebelum matahari terbenam. Segala roh jahat yang direpresentasikan dengan Ogoh-Ogoh tersebut harus dihalau ke suatu tempat untuk diberi persajian atau jamuan (*mecaru*). Sesudah itu, mereka diusir dari desa dengan diberikan mantra-mantra suci. Pada hari berikutnya, umat Hindu harus menciptakan suatu suasana sunyi secara mutlak, dan inilah yang dinamakan dengan Nyepi.¹²⁶

c. Prosesi Nyepi

Prosesi Nyepi dilakukan pada tanggal 1 Waisaka atau sehari setelah dilakukannya *tawur kesanga*. Dalam pandangan umat Hindu, pada saat itu bumi menderita sakit dan panas. Bharata Yama, dewa maut, menyebarluaskan roh-roh jahat, sehingga seluruh daerah bagi umat Hindu harus disucikan, termasuk Bali yang merupakan lokus representatif Hinduisme di Indonesia. Penyucian ini diikuti dengan satu hari yang sunyi sekali, yaitu pada tanggal 1 Waisaka.

Pada saat Nyepi ini, umat Hindu melakukan apa yang dinamakan dengan Brata Nyepi. Hakikat brata ini adalah *yadnya* dan *bhakti* kepada-Nya. Landasannya adalah hati yang ikhlas serta keyakinan yang mendalam terhadap keagungan-Nya. Segala bentuk yadnya dan bhakti tidak akan berhasil bila tidak dilandasi dengan pengertian, keyakinan, dan hati yang tulus ikhlas.¹²⁷

¹²⁶ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*, hlm. 118.

¹²⁷ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 23-24.

Pada saat Nyepi, tujuan brata Nyepi ini adalah: *pertama*, menyucikan diri lahir dan batin. *Kedua*, melaksanakan *yadnya* dan *bhakti*. Hal ini dilakukan dengan dua cara, yaitu (1) secara *Sakala* (nyata) dengan mempersesembahkan berbagai upakara dan melakukan upacara sebelum hari raya Nyepi; (2) secara niskala (abstrak) yang diwujudkan melalui *tapa*, *brata*, *yoga*, dan *samadhi*. *Ketiga*, melaksanakan “*amulat sarira*” atau introspeksi diri. *Keempat*, merencanakan program kerja atau langkah selanjutnya sesuai dengan pertimbangan budi pekerti yang merupakan pancaran dari Sang Hyang Atma yang bersemayam dalam diri pribadi.¹²⁸

Sedangkan yang dilakukan pada saat Nyepi berkisar pada empat macam *brata*,¹²⁹ yaitu: *pertama*, *amati agni*. *Amati agni* adalah umat Hindu tidak boleh menyalaikan api baik di siang hari maupun malam hari saat Nyepi. Selain itu, umat Hindu juga tidak boleh memasak dan menyalaikan lampu penerangan. Tidak boleh memasak makanan, karena pada saat Nyepi mereka berpuasa. Sedangkan lampu hanya dinyalakan pada keluarga yang mempunyai bayi, keluarga sakit atau ada kematian. Tujuannya adalah agar dengan padamnya api secara *Sekala*, maka diri (rohani/*jnana*) dan *bhakti* kepada Sang Hyang Widhi dapat ditingkatkan.

Kedua, *amati karya*. Amati karya berarti umat Hindu tidak boleh melakukan pekerjaan fisik apa pun dan digantikan dengan pelaksanaan *tapa*, *brata*, *yoga*, dan *samadhi*. *Tapa* berarti pengekangan indria; *brata* berarti taat dan tangguh terhadap janji atau tekad untuk melaksanakan *yoga*; *yoga* berarti

¹²⁸ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 24.

¹²⁹ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 25-26.

menghubungkan diri dengan Sang Hyang Widhi; sedangkan *samadhi* berarti pemusatkan pikiran untuk mencapai kebahagiaan sejati.

Ketiga, amati lelanguan. *Langu* adalah keindahan, keasyikan, mulia, memesona, dan sejenisnya, sehingga *amati lelanguan* berarti larangan menikmati keindahan atau sesuatu yang mengasyikkan seperti hiburan musik, lagu, tari, film, dan sebagainya. Saat Nyepi, pikiran difokuskan untuk merenungkan keagungan-Nya dan melakukan amulatsarira atau introspeksi diri dan mendengarkan suara alam tanpa aktivitas manusia.

Keempat, amati lalungayan. *Lunga* bermakna pergi atau bepergian, sehingga *amati lalungayan* berarti tidak bepergian kemana pun, dan umat Hindu harus berada di dalam rumah. Tidak keluar rumah dilakukan untuk mendukung kegiatan tapa, brata, yoga, dan samadhi. Bila *brata* Nyepi dilaksanakan di luar rumah, seperti di pura di pegunungan, di pantai atau hutan, maka *amati lalungayan* ini berarti tidak pergi lagi dari tempat atau areal *brata* tersebut.

Keempat larangan tersebut disebut sebagai *paberatan* Nyepi¹³⁰ yang harus dihindari dan dijadikan pantangan bagi umat Hindu. Sedangkan bagi umat Hindu yang berada di lingkungan yang heterogen dan bukan di Bali yang homogen dan menjadi lokus representatif dari Hinduisme di Indonesia, maka diutamakan bagi mereka untuk melakukan tapa brata, yoga, dan samadhi di pura. Karena selain pura itu lebih konsentratif, akan ada keheningan dan kekhusyukan tersendiri merayakan Nyepi di pura. Apalagi jika pura tersebut

¹³⁰ Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, hlm. 6.

jauh dari keramaian dan berada di tempat yang menyatu dengan alam, tentu akan semakin terasa kekhusukan pelaksanaan tapa, brata, yoga, dan samadhi tersebut.

Setelah rangkaian tapa, brata, yoga, dan samadhi dilakukan, prosesi selanjutnya yang harus dilakukan oleh umat Hindu adalah *ngembak geni*. Ngembak geni bermakna “*melepas brata*” atau “*melebur brata*”, yaitu berakhirnya pelaksanaan brata penyepian. Pada saat ini, masyarakat Hindu hendaknya melaksanakan *Dharma Santi* (bersilaturahmi) dan *upaksama* (saling memaafkan) baik dengan keluarga, antar keluarga, maupun dengan masyarakat yang ada di sekelilingnya. Selain itu, *dharma santi* juga diwujudkan dengan mengunjungi panti-panti sosial atau asuhan, panti jompo, rumah sakit, dan semacamnya untuk melakukan dharma. Selain itu, dharma juga bisa dilakukan dengan *dharma wacana* seperti melakukan diskusi (*dharma tula*), festival lagu rohani (*dharma gita*), dan semacamnya.¹³¹

3. Ogoh-Ogoh: Simbolisasi Ritualitas Baru

Pada pembahasan sebelumnya, telah disebutkan bahwa Ogoh-Ogoh merupakan sebuah simbol ritualitas baru yang masuk ke dalam rangkaian Nyepi pada tahun 1983, yaitu sejak Presiden Soeharto menjadikan Hari Raya Nyepi sebagai hari libur nasional, sehingga gubernur Bali pada waktu itu, Prof. Dr. Ida Bagus Tantra, mengimbau kepada masyarakat agar mereka membuat Ogoh-Ogoh pada hari *Pengerupukan* yang serangkaian dengan pelaksanaan *Tawur*

¹³¹ I Made Titib, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, hlm. 21.

Kesanga. Pada perayaan Nyepi sebelumnya, Ogoh-Ogoh dalam bentuknya yang berupa dan yang saat ini semakin artistik, belum menjadi bagian dari ritualitas Nyepi. Tapi, sebelumnya ia berbentuk anyaman bambu bentuk segitiga sebagai representasi *bhuta kala* yang kemudian diusir dan diarak untuk kemudian dibakar pada malam sebelum Nyepi dimulai agar terjadi keseimbangan antara dunia makrokosmos dengan mikrokosmos; agar *bhuta kala* kembali menjadi dewata.

Namun demikian, setelah Ida Bagus Tantra menghimbau pembuatan Ogoh-Ogoh, sebagai pengganti dari anyaman bambu, Ogoh-Ogoh mengalami perkembangan yang luar biasa sebagai bagian dari karya seni budaya yang memiliki aspek ritualitas yang sangat kental dalam Perayaan Nyepi. Himbauan tersebut tentu bukanlah tanpa alasan, mengingat ajaran Hindu dalam rangkaian perayaan Nyepi menjadikan *Bhuta Yadnya* sebagai salah satu ritualitasnya. *Bhuta yadnya* inilah yang kemudian menjadi pintu masuk bagi Ogoh-Ogoh. Bahkan bentuk dan rupanya pun mengalami evolusi yang luar biasa seiring dengan perkembangan zaman dan konteks yang ada.

Intinya adalah Ogoh-Ogoh Bhuta Kala dijadikan sebagai bagian dari sebuah ritual yang bermakna *nyomya*, yaitu sebuah ritual untuk menetralisasi atau mengembalikan energi-energi negatif agar tidak mengganggu kehidupan manusia.¹³² Dalam ritual ini, *Ogoh-Ogoh Bhuta Kala* diberikan sesaji agar tidak mengganggu pada saat diarak.¹³³ Setelah prosesi dan ritual *ngerupuk* berakhir, *Ogoh-Ogoh Bhuta Kala* kemudian di-*prelina*, yaitu dikembalikan ke asalnya

¹³² T.U.N. Pemayun, *Tinjauan Seni Rupa Patung Ogoh-ogoh Jilid I*, hlm. iii. Lihat juga dalam Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-Ogoh Pengeringan*, hlm. 9

¹³³ Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali,” hlm. 142.

dengan dibakar di-*setra* (kuburan) setempat.¹³⁴ Sebelum di-*prelina*, Ogoh-Ogoh kembali diberikan sesaji berupa suguhan yang bertujuan apabila ada roh gentayangan yang memasuki badan Ogoh-Ogoh agar kembali ke asalnya.¹³⁵

Dari penjelasan di atas, hal yang paling menarik adalah bagaimana transfigurasi Ogoh-Ogoh yang dianggap sebagai ritualitas baru dalam perayaan Nyepi masyarakat Hindu di Indonesia. Dalam hal ini, ada panduan yang sangat penting tentang bagaimana bentuk Ogoh-Ogoh ini dijadikan sebagai bagian dari ritualitas Nyepi.

Ogoh-Ogoh *Bhuta Kala* harus disimbolkan dengan wajah menyeramkan dan menakutkan serta dimanifestasikan memiliki sifat-sifat negatif yang harus dilebur agar tidak mengganggu kehidupan manusia. Hakikat simbolisme Ogoh-Ogoh adalah untuk menyadarkan manusia tentang nilai-nilai *rwa bhineda* (baik-buruk) yang perlu dijaga keseimbangannya.¹³⁶ Selain itu, agar bisa meminimalisasi terjadinya kesalahan dalam pemaknaan pembuatan Ogoh-Ogoh, Pemerintah Kota Denpasar melalui Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, sesuai dengan hasil seminar yang digelar pada tahun 2011, menetapkan ketentuan bagi *Sekaa Teruna* untuk membuat Ogoh-Ogoh dengan tema *Bhuta Kala* yang mengacu pada sumber sastra Agama Hindu.¹³⁷

¹³⁴ T.U.N. Pemayun, *Tinjauan Seni Rupa Patung Ogoh-ogoh Jilid I*, hlm. iii. Lihat juga N. Widnyani, *Ogoh-Ogoh*, hlm. 26.

¹³⁵ Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali,” hlm. 143.

¹³⁶ Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-Ogoh Penggerupukan*, hlm. 8-9.

¹³⁷ Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-Ogoh Penggerupukan*, hlm. 20.

Dalam pembuatan Ogoh-Ogoh, masyarakat Hindu di Bali merujuk pada ajaran agama Hindu yang pada dasarnya adalah konsep *satyam* (kebenaran), *siwam* (kebajikan), dan *sundaram* (keindahan).¹³⁸ Hasil karya seni yang dihasilkan yang diwujudkan dalam bentuk Ogoh-Ogoh oleh masyarakat Hindu di Bali merupakan ungkapan rasa bakti dalam agama Hindu yang digunakan dalam rangkaian upacara *Bhuta Yadnya*.

Walaupun Ogoh-Ogoh bukan sarana upacara yang harus ada di dalam upacara *Tawur Kesanga*, Ogoh-Ogoh bisa berada dalam setiap upacara tawur. Oleh karena itu, Ogoh-Ogoh baru bisa diarak keliling desa setelah upacara pokok selesai dilaksanakan.¹³⁹ Setelah upacara Tawur Kesanga selesai, umat Hindu melakukan prosesi upacara *pangerupukan*. Pada saat inilah, Ogoh-Ogoh diarak mengelilingi banjar atau desa dengan diiringi dengan api obor dan gamelan sebagai sarana ritual *pangerupukan*¹⁴⁰ dan mengitari *catus pata* sebagai simbol siklus sakral perputaran waktu menuju ke pergantian Tahun Saka yang baru.¹⁴¹

Terkait dengan upacara Tawur Kesanga dan ritual *ngerupuk*, prosesi Ogoh-Ogoh memiliki dua makna, yaitu: *pertama*, mengekspresikan nilai-nilai religius dan ruang waktu sakral berdasarkan sastra-sastra agama; dan *kedua*, merepresentasikan karya kreatif yang disalurkan melalui ekspresi keindahan dan kebersamaan.¹⁴² Dengan demikian, melalui pembuatan Ogoh-Ogoh bertema *Bhuta*

¹³⁸ T.U.N. Pemayun, *Tinjauan Seni Rupa Patung Ogoh-ogoh Jilid I*, hlm. 6.

¹³⁹ N. Widnyani, *Ogoh-Ogoh*, hlm. 24.

¹⁴⁰ Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali,” hlm. 142.

¹⁴¹ T.U.N. Pemayun, *Tinjauan Seni Rupa Patung Ogoh-ogoh Jilid I*, hlm. iii.

¹⁴² T.U.N. Pemayun, *Tinjauan Seni Rupa Patung Ogoh-ogoh Jilid I*, hlm. iii

Kala diharapkan dapat menggugah kesadaran masyarakat dalam memaknai sastra-sastra agama melalui simbol-simbol yang ada dalam perwujudan ogoh-ogoh.

Intinya, dapat dinyatakan di sini bahwa Ogoh-Ogoh merupakan kreativitas masyarakat Bali untuk menyambut hari raya Nyepi yang merupakan suatu ekspresi budaya. Masyarakat Bali mencoba menginterpretasikan prosesi hari raya Nyepi dalam bentuk karya seni yang mengandung nilai budaya yang tinggi. Selain untuk kepuasan batin juga merupakan wujud baktinya pada Sang Pencipta. Ogoh-Ogoh dalam perayaan Nyepi menginterpretasikan bentuk-bentuk abstrak dari *Bhuta Kala* (energi kegelapan) yang juga merupakan molekul-molekul dari Sang Pencipta agar tercipta keseimbangan alam semesta beserta isinya. Ekspresi bentuk *Sang Kala* diangkat dalam Ogoh-Ogoh pada perayaan Nyepi karena terinspirasi dari apa yang ada dalam *tawur kesanga*, yang merupakan upacara korban suci untuk me-nyomya (peningkatan status) *Bhuta Kala* agar menjadi dewa, sehingga Ogoh-Ogoh masuk dalam perayaan Nyepi dan dibuat dalam bentuk yang menyeramkan sebagai refleksi sifat-sifat negatif agar tidak mengganggu alam semesta.

Dalam transfigurasinya untuk mengungkapkan berbagai kreativitas ide, bentuk Ogoh-Ogoh pada tahun 80-an terbuat dari bahan yang sangat sederhana, seperti bambu, jerami, kertas semen, dan konstruksi rancang bangunnya pun sangat sederhana, ditusuk dari bawah seperti “babi guling”. Sedangkan pada tahun 90-an, pembuatan Ogoh-Ogoh sudah menggunakan bahan dan teknik yang lebih baik. Bahkan Ogoh-Ogoh sudah dibuat dengan memerhatikan anatomi tubuh, yakni dalam bentuk pemakaian bulu-bulu, ornamen-ornamen dalam tubuh, dan

bahkan dengan bantuan teknologi dan kemajuan zaman serta didukung dengan paradigma baru umat Hindu, Ogoh-Ogoh pun bisa lebih bertahan lama. Caranya adalah memerhatikan pemilihan bahan dan seleksi kualitas.

Steroform digunakan sebagai bahan pembuatan Ogoh-Ogoh, yang ditopang dengan kerangka besi untuk membantu pembuatan rancang bangun yang tingkat kerumitannya lebih tinggi. Selain itu, penggunaan *per*, mesin otomatis yang membantu Ogoh-Ogoh dapat bergerak, dan pada tahap finishing dilapisi dengan *fiber glass* membuat Ogoh-Ogoh akan menjadi lebih artistik dan “hidup”. Dalam tahap eksperimen, pembuatan *ogoh-ogoh* di mana merupakan karya seni massal, ide-ide dari pembuatan dan pemilihan bahan merupakan hasil pemikiran kolektif, yang terus mengalami proses eksperimentasi. Setelah dianggap tepat dalam pengungkapan ide, hal itu kemudian dilanjutkan dalam tahap pembentukan, sesuai dengan ide yang telah ditetapkan. Itulah sebabnya mengapa sekarang bentuk Ogoh-Ogoh menjadi sangat variatif, artistik, estetik, dan hidup, namun tidak keluar dari bentuk yang dituntunkan sesuai dengan perwujudan *bhuta kala* yang digunakan sebagai bagian dari ritualitas Nyepi.

Ogoh-Ogoh memang sebuah budaya baru yang masuk ke dalam ritualitas Nyepi. Meskipun hanya sebuah ekspresi budaya, namun karena mendapatkan pengakuan sebagai bagian dari ritualitas Nyepi, maka Ogoh-Ogoh pun mendapatkan kesakralannya sebagai bagian dari ritus tersebut. Hal ini terjadi karena dalam ajaran Hindu manusia dianggap belum sepenuhnya bisa berhubungan langsung dengan Tuhan melalui kehidupan batiniahnya, sehingga harus ada media untuk mencapai alam ketuhanan. Dengan demikian, dalam

berkomunikasi dengan Ida Sang Hyang Widhi atau Tuhan, umat Hindu tidak hanya melalui hubungan spiritual, namun juga melalui media-media tertentu. Hal ini merupakan hakikat hidup manusia yang universal yaitu sebagai makhluk lain yang menggunakan simbol sebagai alat komunikasi.¹⁴³

Terkait dengan hal ini, dalam wacana dunia kesenirupaan dan budaya benda, pembicaraan estetika yang penting adalah mengupas simbolisme. Hal itu terjadi karena manusia bukan saja sebagai makhluk pembuat alat, namun juga sebagai makhluk pembuat simbol melalui bahasa-bahasa visual.¹⁴⁴ Bahasa-bahasa visual dalam praktik ritualitas umat Hindu sebagai bentuk komunikasi mereka dengan Tuhan biasanya adalah patung yang memang secara mitologis selalu dihubungkan dengan manifestasi Tuhan. Cara-cara tersebut adalah dengan membuat upakara atau ritual dari berbagai bahan (*banten*) sehingga di sana terpusat emosi keagamaan umat manusia melalui simbol *banten*. Di samping itu, adanya seni ritual yang mendukung juga sistem komunikasi manusia dengan Tuhan adalah penciptaan bentuk-bentuk patung perwujudan. Dari hal inilah kemudian, bentuk-bentuk tersebut mampu memadukan atau menyiratkan antara emosi keagamaan, etika, kebenaran, estetika, dan filosofis yang menjadi kekuatan sebuah simbol. Simbol itu sendiri mengejawantahkan pemikiran manusia yang merupakan bagian dari kekuatan yang Maha Besar, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

¹⁴³ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

¹⁴⁴ Agus Sachari dan Yan Yan Sunarya, *Sejarah dan Perkembangan Desain dan Dunia Kesenirupaan di Indonesia*, (Bandung: Institut Teknologi Bandung, 2002), hlm. 14.

Simbol-simbol itu merupakan hasil cipta dan penghayatan manusia terhadap hadirnya kekuatan ilahi yang bersemayam dalam estetika batin manusia (umat).¹⁴⁵

I Wayan Candra juga menambahkan bahwa simbol-simbol religi seperti itu dalam masyarakat Hindu Bali sangat disakralkan melalui tradisi yang ditanamkan kepada masyarakat dalam berbagai media, baik dalam media seni maupun lainnya. Media seni yang mendapat pengakuan religius disebut dengan seni sakral, sehingga dengan sebutan seni sakral tersebut, maka atribut yang disandangnya pun terbawa oleh kesakralannya. Sedangkan seni yang tidak mendapatkan pengakuan religius disebut seni profan/sekuler. Dari sinilah kemudian Ogoh-Ogoh mendapatkan legitimasinya.

Ogoh-Ogoh dalam rangkaian ritual Nyepi di Bali sebagai sebuah peristiwa budaya baru merupakan aktivitas budaya masyarakat bali dalam berkesenian yang lahir dari aktivitas religius masyarakat Hindu Bali. Untuk memahami suatu karya seni, seperti halnya Ogoh-Ogoh, ritual Nyepi yang terkait dengan religi (estetis religius) tidak boleh lepas dengan ruang pikir ke-Hindu-an (Bali). Konsep seni dalam ruang pikir manusia Hindu Indonesia sangat terkait dengan sifat kemahakuasaan Tuhan yang meliputi tiga unsur penting, *satyam* (kebenaran), *siwam* (kebaikan/kesucian), dan *sundaram* (keindahan). Cara pandang berdasarkan rumusan ini memperlihatkan bahwa setiap kesenian Bali, khususnya yang berbentuk kesenian ritual, mengandung rasa indah (*sundaram*), ke-Tuhan-an yang sejati, serta mengandung unsur kesucian (*siwam*) dan kebenaran (*satyam*).

¹⁴⁵ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

Selain itu, sebagai sebuah *yadnya* kepada Ida Hyang Widhi dan masyarakat, kesenian Bali harus melalui proses penyucian (ritualisasi) dan dapat dipertanggungjawabkan rasa kebenarannya menurut tatanan hukum kesemestaan sesuai dengan kondisi tempat/lingkungan atau desa-kala-patra. Kesenian yang berwatak *satyam-siwam-sundaram* mengandung pemaknaan rasa keindahan dan kesemestaan yang sejati. Sedangkan menurut konteksnya hendaklah diartikan bahwa ia mengandung kesucian sekaligus kebenaran. Dari sini kemudian persembahan sebuah seni atau kesenian menjadi persembahan dengan landasan etik kesucian sekaligus dengan pancaran kekuatan-Nya.

Suatu karya seni bila akan disakralkan harus melalui suatu proses religius (upacara) atau melalui sakralisasi dengan prosesi upacara, yaitu dengan upacara yang lengkap, melalui *pasupati*, *mulang dasar*, *pancadatu*, *pangurip* dan *piodalan*, dan *pancadatu* di sini dianggap sebagai simbol kekuatan (*jnana*) dan memiliki kekuatan magis. Melalui sakralisasi ini, sebuah karya seni akan mengalami perubahan status, yaitu menjadi status suci.¹⁴⁶ Dengan status sucinya, karakter seni berstatus sakral adalah melindungi dari penderitaan batin, seperti ancaman akan wabah penyakit dan semacamnya. Dalam kaitan inilah Ogoh-Ogoh mengalami sakralisasi dalam rangkaian perayaan Nyepi.

Dalam kaitan ini, fungsi estetik religius dari sakralisasi Ogoh-Ogoh terlihat dari bentuk Ogoh-Ogoh yang mengangkat cerita-cerita pewayangan, yang mengandung unsur *Dewa Murti*, *Nyasa Bhuta Kala*, seperti yang termuat dalam lontar *Aji Playon*, lontar *Bhuta Kala Pengider-Ider*, dan lain-lain. Dalam hal ini,

¹⁴⁶ Wawancara dengan kepala Bimas Hindu Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, Ida Bagus Wika Krishna S.Ag, MSi tanggal 2 Maret 2016.

dari tema-tema yang divisualkan dalam bentuk Ogoh-Ogoh Nyepi memberikan fungsi estetik religius pada masyarakat pendukung dan penikmatnya.

Salah satu contohnya adalah apa yang termaktub dalam lontar *Bhuta Kala Pengider-ider*:

Diceritakan pada Zaman Kali, *marcapada* diselimuti alam kegelapan, kekuatan *bhuta* (kegelapan) menyebabkan manusia tidak *eling* pada diri. Keserakahan manusia menyebabkan musibah di mana-mana. Dari arah *Pascima* (Barat), sosok raksasa berkepala lembu berwarna kuning dengan bersenjatakan Naga Pasa mengamuk, merasuki jiwa manusia yang tidak percaya akan ajaran agama, sehingga menyebabkan dunia ini tidak seimbang. Sang Kala Lembu Kanya namanya, dan ia merupakan salah satu *bhuta kala pengider-ider* yang merupakan pemurtian Dewa Mahadewa. Karena kesaktiannya, ia menyebabkan bencana di mana-mana. Melihat hal ini, masyarakat menjadi ketakutan dan memohon petunjuk kepada sang pendeta, sang pendeta pun memohon petunjuk kepada Dewa Siwa, Akhirnya, Dewa Siwa memberikan petunjuk agar manusia dapat *eling ring raga* dan menggelar upacara *pecaruan* dengan persembahan *caru ayam putih siungan*, untuk me-nyomnya Sang Kala Lembu Kanya agar kembali menjadi Dewa Mahadewa.¹⁴⁷

Dari gambaran dalam lontar tersebut, bisa dinyatakan bahwa Ogoh-Ogoh yang menjadi representasi *Bhuta Kala* merupakan bagian dari sakralisasi karya seni yang dimasukkan ke dalam rangkaian perayaan Nyepi. Maknanya adalah selain sebagai wadah kreativitas, Ogoh-Ogoh juga menjadi sarana bakti yang merupakan pengamalan dari ajaran *apara bakti*. *Apara bakti* merupakan cara menyembah atau memuja sang pencipta dengan sarana simbol. Seperti yang dapat dilihat dalam pembuatan *sanggah*, *barong*, dan yang lainnya yang dipakai sebagai sarana pemujaan, begitu juga dengan Ogoh-Ogoh. Ogoh-Ogoh dalam rangkaian ritual Nyepi menyimbolkan bentuk *bhuta kala* yang bertujuan setelah diberi upah

¹⁴⁷ Seperti apa yang termaktub dalam file kiriman I Wayan Candra pada 7 April 2016.

berupa *pecaruan*, lalu *disomya* agar kembali ke asalnya. Ogoh-Ogoh secara reflektif dan secara tidak langsung dapat menjadi cermin dalam kehidupan.

Prosesnya dalam ritual adalah sebelum Ogoh-Ogoh diarak, Ogoh-Ogoh harus berada pada tahap “pembersihan”, dengan cara melakukan *upakara prasita durmanggala*, di mana makna dari upakara ini adalah membersihkan kotor (*leteh*) yang ada pada Ogoh-Ogoh secara niskala. Makna upakara ini adalah setelah Ogoh-Ogoh dibersihkan, maka dimohonkan agar “hidup” memiliki taksu. Pada tahap selanjutnya, Ogoh-Ogoh diarak dan setelah selesai diarak, hendaknya di *pralina* (dikembalikan ke asalnya). Sarana *pemeralina* adalah dengan menggunakan air dan api. Maksudnya, Ogoh-Ogoh tidak mesti dibakar, akan tetapi dapat juga memakai sarana air yang dimohonkan sebagai *tirta pralina*, dan dilanjutkan dengan cukur rambut (memotong bagian-bagian tertentu yang memberikan makna bahwa Ogoh-Ogoh itu telah dibunuh). Sebelum di-*pralina*, Ogoh-Ogoh kembali diberikan sesaji berupa *belabaran/segehan*, yang dimaksudkan bahwa seandainya ada “roh gentayangan” merasuki badan Ogoh-Ogoh, maka setelah diberi sesaji ia bisa kembali ke asalnya. Tahap *pralina* ini harus dilakukan bila Ogoh-Ogoh itu melewati proses *pengurip-urip* dalam rangkaian upacara. Hal ini mengandung makna, bahwa ada kelahiran pasti ada kematian. Akan tetapi, bila tidak melewati prosesi tersebut, bisa dilakukan sesuai dengan kebijakan *dresta loka/tempat desa* masing-masing.

Hal itulah yang menjadi posisi penting Ogoh-Ogoh yang dimasukkan ke dalam rangkaian Perayaan Nyepi sebagai ritualitas baru, sehingga pada saat sekarang ini Ogoh-Ogoh menjadi bagian yang tak tertinggalkan dalam rangkaian

perayaan Nyepi. Ogoh-Ogoh pun menjadi ritualitas baru dan sekaligus simbol baru dalam perayaan Nyepi bagi Umat Hindu.

C. *Symbolical Discourse Sabda Raja Yogyakarta*

Pada Jum'at 6 Maret 2015, sekitar pukul 09.30 WIB, Sri Sultan Hamengkubuwono X (HB X) berjalan menuju Bangsal Kencana Keraton Yogyakarta dengan menggunakan surjan bermotif kembang. Dia berjalan menuju singgasananya dan kemudian duduk di atasnya dengan penuh wibawa. Di dalam ruangan tersebut, juga hadir Sri Paku Alam IX bersama kerabat, *Sentono Dalem* (kerabat keraton), *Abdi Dalem Keprajan* (pejabat pemerintahan), dan *Abdi Dalem* Keraton yang lain. Setelah Sultan duduk, tak lama kemudian GBPH Prabukusumo menyerahkan lembaran naskah yang kemudian dikenal sebagai Sabdatama Raja.

Pada hari itu, Sultan HB X membacakan Sabda Tama (Perintah Tertinggi) yang kemudian akan menjadi tonggak sejarah dalam historiografi Keraton Yogyakarta. Pembacaan Sabdatama tersebut berlangsung sekitar 15 menit, tapi efeknya sangat besar. Sabdatama ini berisi delapan butir perintah yang menegaskan adanya keabsolutan titah raja yang tidak bisa ditoleransi oleh pihak lain. Dengan demikian, Sabdatama itu menjadi penegas bagi keabsolutan kekuasaan Sultan dalam Kesultanan Yogyakarta, yang menjadi penanda bagi sikap otoritarianisme khas monarkis.

Watak otoritarianis ini bisa dilihat dari budaya Jawa yang memang bersifat teokratis, di mana raja dianggap sebagai titisan dewa yang tidak bisa

dibantah ucapannya, sehingga raja pun dikultuskan. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan Onghokham berikut ini:

“Dalam kerajaan tradisional, agama dijadikan sebagai bentuk legitimasi. Pada zaman Hindu-Buddha diperkenalkan konsep dewa-raja atau *raja titising dewa*. Ini berarti bahwa rakyat harus tunduk pada kedudukan raja untuk mencapai keselamatan dunia akhirat. Agama diintegrasikan ke dalam kepentingan kerajaan/kekuasaan. Kebudayaan berkisar pada raja, tahta, dan keraton. Raja dan kehidupan keraton adalah puncak peradaban pada masa itu.”¹⁴⁸

Penanaman adanya pemahaman bahwa raja adalah titisan tuhan tersebut kemudian dilakukan melalui berbagai media dan sarana yang menjadikan rakyat selalu tunduk terhadap pemahaman tersebut. Hingga sekarang, pemahaman tersebut akan selalu termaktub dalam diri masyarakat Keraton Yogyakarta, paling tidak di kalangan orang tua dan para abdi dalem keraton. Ungkapan *derek sultan* adalah ungkapan yang selalu didengar dari para orangtua dan para abdi dalem di masyarakat Yogyakarta. Jadi, tingkat kepatuhan *abdi dalem* dan para orangtua di kalangan masyarakat Jawa Yogyakarta sangatlah tinggi, sehingga mereka akan *manut* tanpa *reserve* terhadap apapun keputusan Raja.

Namun, karena keputusan yang akan dikeluarkan ini merupakan sesuatu yang besar yang dampaknya begitu luas, Sultan HB X merasa perlu untuk mengeluarkan Sabda Tama. Jika hanya berefek pada kalangan Keraton Yogyakarta saja, ungkapan *derek sultan* masih sanggup untuk mengatasinya. Tapi, karena akan berefek luas dari keputusan yang akan dikeluarkan, Sultan merasa perlu untuk melakukan suatu pengondisian, yaitu dengan mengeluarkan Sabda Tama tersebut.

¹⁴⁸ Ongkhoham, *Rakyat dan Negara* (Jakarta: Yayasan Obor, tt), hal. 10.

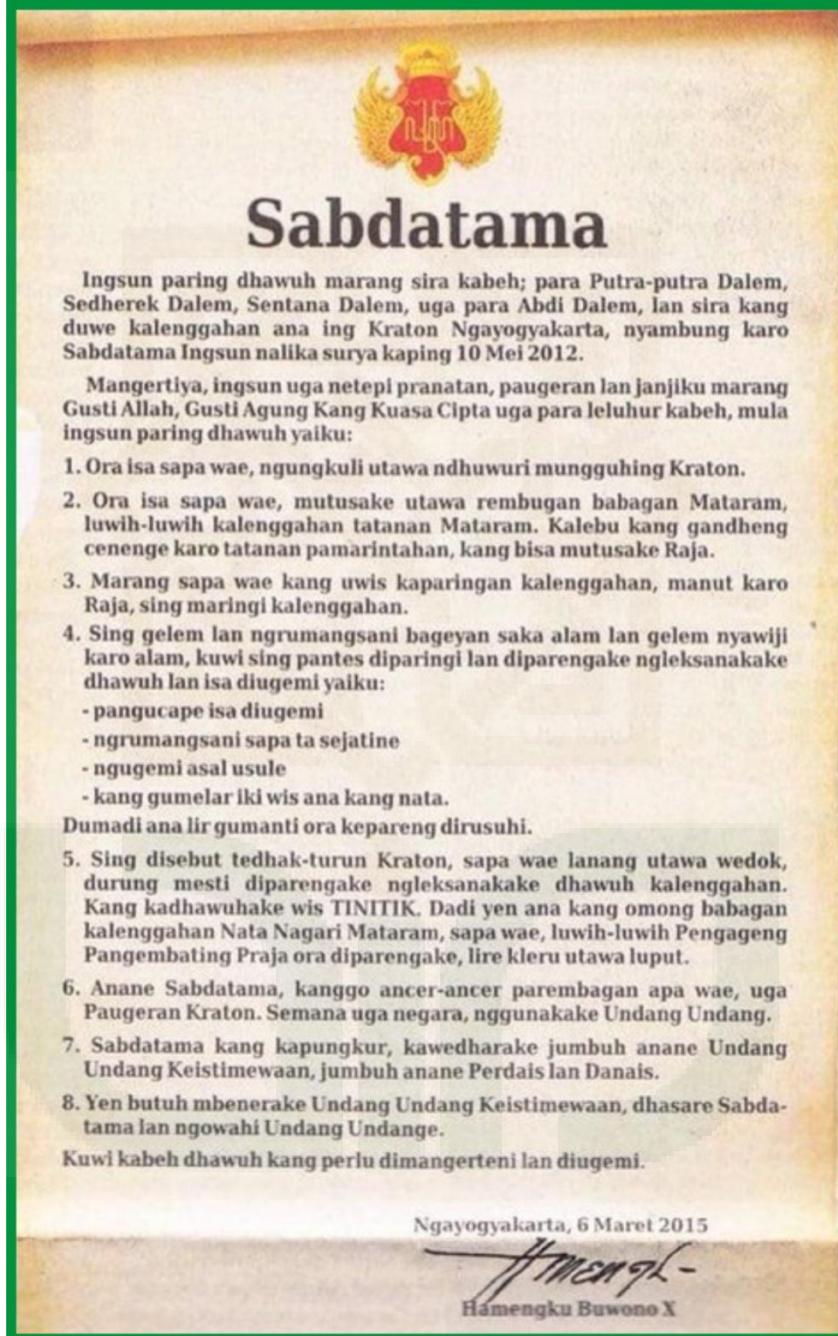
Isi dari Sabda Tama tersebut secara ringkas¹⁴⁹ adalah: *pertama*, Tidak bisa siapa saja mendahului wewenang keraton (Raja). *Kedua*, Tidak bisa siapa saja memutuskan atau membicarakan mengenai Mataram. Terlebih aturan mengenai raja keraton, termasuk di dalamnya aturan pemerintahan yang bisa memutuskan Raja. *Ketiga*, barang siapa yang sudah diberikan jabatan, harus mengikuti perintah Raja yang memberikan jabatan. *Keempat*, bagi siapa saja yang merasa bagian dari alam, dan mau menjadi satu dengan alam, yang layak diberikan dan diperbolehkan melaksanakan perintah itu adalah: (1) ucapannya bisa dipercaya (2) tahu diri siapa dirinya, (3) menghayati asal-usul. *Kelima*, siapa saja yang menjadi keturunan keraton laki atau perempuan belum tentu diberikan perintah mengenai suksesi keraton. *Keenam*, munculnya sabdatama ini, untuk sebagai patokan membahas apa saja termasuk pangeran keraton termasuk Negara menggunakan undang-undang. *Ketujuh*, Sabdatama yang lalu, terkait perda istimewa dan dana istimewa. *Kedelapan*, jika membutuhkan untuk memperbaiki Undang-Undang Keistimewaan, dasarnya sabdatama.¹⁵⁰

Pengeluaran Sabda Tama sebagai sebuah pengondisian untuk mengeluarkan keputusan yang lain terbukti benar. Keputusan yang akan dikeluarkan selanjutnya merupakan sebuah langkah revolusioner yang berdampak luas tidak hanya dari aspek objek keputusannya, tapi juga dari aspek politik, sosial, agama, kebudayaan, dan juga pakem yang sudah terjaga selama ini bahwa

¹⁴⁹ Lebih lengkapnya lihat naskah aslinya di gambar 2.5 pada bab ini.

¹⁵⁰ Lihat *Sabdatama dari Raja Yogyakarta, Ini Isinya*, <http://jogja.tribunnews.com/2015/03/06/sabdatama-dari-raja-yogyakarta-ini-isinya> diakses pada 12 Maret 2016.

Keraton Yogyakarta adalah kerajaan Islam yang merupakan kelanjutan dari Kerajaan Mataram Islam.



Gambar 2.5. Naskah Asli Sabda Tama Sultan HB X

(Sumber: <http://www.kangdede.com/post/112946880326/sabdatama-sri-sultan-hb-x>)

Pada tanggal 30 April 2015, Sultan menyampaikan titah (perintah) dalam bentuk Sabda Raja, yang isinya sangat menggemparkan banyak kalangan, khususnya jagad Keraton, akademisi, sejarawan, dan juga rakyat Yogyakarta itu sendiri. Isinya adalah:

"Gusti Allah Gusti Agung Kuasa cipta paringana sira kabeh adiningsun sederek dalem sentolo dalem lan abdi dalem. Nampa welinge dhawuh Gusti Allah Gusti Agung Kuasa Cipta lan rama ningsun eyang eyang ingsun, para leluhur Mataram Wiwit waktu iki ingsun Nampa dhawuh kanugrahan Dhawuh Gusti Allah Gusti agung, Kuasa Cipta Asma kelenggahan Ingsun Ngarsa Dalem Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuh Surya Ning Mataram Senopati ing Ngalaga Langgeng Bawono langgeng ing tata Panatagama. Sabda Raja iki perlu dimengerteni diugemi lan ditindake yo mengkono."

(Allah, Tuhan yang Agung, Maha Pencipta, ketahuilah para adik-adik, saudara, keluarga di Keraton dan abdi dalem. Saya menerima perintah dari Allah, ayah saya, nenek moyang saya dan para leluhur Mataram, mulai saat ini saya bernama *Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengkubawono Ingkang Jumeneng Kasepuh Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langgeng Bawono Langgeng, Langgeng ing Toto Panotogomo*. Sabda Raja ini perlu dimengerti, dihayati dan dilaksanakan seperti itu sabda saya)¹⁵¹

Dari Sabda Raja ini, hal yang paling krusial adalah perubahan-perubahan yang sangat fundamental bagi nilai-nilai yang ada dalam Keraton Yogyakarta itu sendiri. Yang paling fenomenal dan sekaligus revolusioner tentu saja adalah penghilangan gelar *khalifatullah* yang sekaligus menghilangkan identitas keislaman dalam keraton Yogyakarta. Gelar resmi Sultan HB X sebelumnya adalah “*Sampeyan ing Ngalaga Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senopati ing*

¹⁵¹ Dikutip dari Pito Rusdiana, *Isi Utuh Sabda Raja Yogyo*, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664761/berikut-isi-utuh-sabda-raja-yogya> diunduh pada 12 Maret 2016

*Ngalaga Ngabdurrahman Sayidin Panata Gama Kalifatullah Ingkang Jumeneng
Kaping Sedasa ing Nagari Ngayogyokarto Hadiningrat Mataram.”*

Pengubahan tersebut tentu saja menjadi revolusioner, mengingat pengubahan ini baru kali ini terjadi sejak zaman Sultan Agung dari Kerajaan Mataram Islam yang menjadi genealogis dari Kerajaan Yogyakarta. Hal ini juga menandai bahwa Sultan HB X ini berusaha untuk keluar dari ortodoksi Islam yang telah menjadi simbol dari Kesultanan Yogyakarta.

Selain itu, pengubahan nama Bawono menggantikan Buwono juga menyiratkan adanya keinginan untuk lebih universal dan keluar dari ranah ortodoksi ini. Dalam penjelasannya secara terbuka di kediaman putri sulungnya, Gusti Kanjeng Ratu Mangkubumi, di Ndalem Wironegaran, Jalan Panembahan, lingkungan Keraton Yogyakarta, Jumat sore, 8 Mei 2015, Sultan mengungkapkan maksudnya mengganti nama salah satu gelar Raja Yogyakarta seperti dalam sabda Raja yang telah ia keluarkan. Dalam penjelasannya, Sultan menyatakan bahwa sebutan “*bawono*” menggantikan “*buwono*” karena cakupannya lebih besar. *Bawono* bermakna jagat besar, sementara *buwono* berarti jagat kecil.

“Dados menawi buwono puniko daerah, nggih bawono puniko nasional. Menawi buwono nasional, nggih bawono internasional”

(Jadi, kalau *buwono* itu daerah, *bawono* nasional. Jika *buwono* nasional, *bawono* adalah internasional).

Dari penjelasan tersebut, ada keinginan bahwa keraton ingin lebih terbuka dengan berbagai perubahan, di mana dunia global kini mengarah pada trend perubahan yang sifatnya lebih terbuka, egaliter, dan universal. Dengan demikian,

perubahan sebutan dalam nama Sri Sultan tersebut ingin membawa nuansa baru dalam kehidupan Keraton Yogyakarta.

Keinginan untuk lebih terbuka, egaliter, dan universal ini kemudian diwujudkan dengan pengeluaran Sabda Raja lanjutan yang dilakukan pada 5 Mei 2015. Sabda Raja tersebut adalah:

Siro adi ingsun, sekseono ingsun Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuluh Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langenging Bawono Langgeng, Langgeng ing Toto Panotogomo Kadawuhan netepake Putri Ingsun Gusti Kanjeng Ratu Pembayun tak tetepake Gusti Kanjeng Ratu GKR Mangkubumi. Mangertenono yo mengkono dawuh ingsun.

(Saudara semua, saksikanlah saya *Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuluh Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langenging Bawono Langgeng, Langgeng ing Toto Panotogomo* mendapat perintah untuk menetapkan putri saya Gusti Kanjeng Ratu (GKR) Pembayun menjadi *Gusti Kanjeng Ratu Mangkubumi Hamemayu Hayuning Bawono Langgeng ing Mataram*. Mengertilah, begitulah perintah saya.)¹⁵²

Dengan adanya sabda ini, wujud egaliter, terbuka, dan universal lebih spesifik lagi terejawantahkan. Pemberian gelar Mangkubumi kepada GKR Pembayun, suatu gelar yang pernah disandang Sultan HB X sebelum menjadi sultan, merupakan suatu langkah untuk menjadikan GKR Pembayun sebagai penguasa Keraton, suatu langkah yang tentu saja bertentangan dengan ajaran Islam terkait masalah kepemimpinan dalam politik. Hal ini tentu merupakan sebuah bentuk egalitarianisme yang sekaligus kembali menegaskan adanya kecenderungan heterodoksi dalam Keraton Yogyakarta.

¹⁵² Dikutip dari Pito Rusdiana, *Isi Utuh Sabda Raja Yogyakarta*, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664761/berikut-isi-utuh-sabda-raja-yogyakarta> diunduh pada 12 Maret 2016

Bahkan hal ini ditegaskan kembali dengan pengeluaran sabda raja ketiga pada Kamis 31 Desember 2015. Penyampaian sabda ini dilakukan di Bangsal Mangunturtangkil di Siti Hinggil Keraton Yogyakarta sekitar pukul 10.00. Acara itu dihadiri istri Sultan HB X, Gusti Kanjeng Ratu (GKR) Hemas; empat putri Sultan; dua saudara perempuan Sultan; serta para kerabat dan abdi dalem Keraton Yogyakarta. Adapun para adik lelaki Sultan HB X tidak hadir.

Sabda raja itu mengeluarkan tiga poin penting, yaitu: *Pertama*, Sultan menyebut sabda itu berasal dari Tuhan dan leluhur. *Kedua*, Sultan mengatakan bahwa pengantinya sebagai Raja Keraton Yogyakarta harus berasal dari keturunannya. *Ketiga*, para kerabat dan abdi dalem Keraton Yogyakarta yang menentang keputusan itu akan dilengserkan dari kedudukannya dan harus keluar dari bumi Mataram.¹⁵³

Rangkaian sabda ini tak pelak memicu pro dan kontra yang sangat tajam di kalangan masyarakat Yogyakarta. Dari Sabda Tama pada 6 Maret, yang kemudian dilanjutkan dengan Sabda Raja 30 April dan 5 Mei 2015, serta diperkuat lagi dengan sabda raja 31 Desember 2015, ada sebuah pengondisian yang bisa dinalar secara kasat mata, bahwa rangkaian sabda tersebut merupakan langkah untuk keluar dari ortodoksi Islam dan kemudian beralih kepada heterodoksi yang ditandai dengan keinginan Sultan untuk lebih universal, egaliter, dan terbuka.

Pengondisian ini bisa dinyatakan sebagai bagian dari sebuah gerakan sosial, yaitu sebuah kebijakan Sultan untuk memanfaatkan peluang politik

¹⁵³ Haris Firdaus, *Sultan HB X Kembali Keluarkan Sabda*, <http://print.kompas.com/baca/2015/12/31/Sultan-HB-X-Kembali-Keluarkan-Sabda>. diakses pada 12 Maret 2016

(*political opportunities*), memobilisasi struktur (*mobilizing structures*), dan melakukan penyebarluasan apa yang menjadi gagasan dari gerakan (*framing process*).¹⁵⁴ Peluang politik ini adalah bagaimana Sultan menggunakan posisinya sebagai penguasa keraton Yogyakarta yang mempunyai wewenang absolut untuk bisa memaksakan sebuah kebijakan, dan hal itu akan berlaku absolut. Sedangkan mobilisasi struktur yang dilakukan adalah bagaimana Sultan berupaya menggunakan wewenangnya sebagai penguasa keraton untuk memengaruhi berbagai komponen yang ada dalam lingkungan keraton agar bisa memuluskan kebijakan untuk lebih universal, egaliter, dan terbuka dengan melepas ikatan ortodoksi Islam dan kemudian mengarah pada heterodoksi. Sedangkan *framing process* yang dilakukan Sultan adalah dengan mengeluarkan rangkaian Titah dan Sabda Raja yang menjadi bagian dari kebijakan untuk keluar dari ortodoksi Islam.

Menghilangkan unsur keislaman dan keinginan untuk lebih egaliter, terbuka, dan universal dalam perubahan sebutan nama dan gelar Sri Sultan tentu menjadi angin segar bagi arena keterbukaan dan egalitarianisme tersebut. Hal ini menjadi sebuah peluang yang sangat penting bagi eksponen lain untuk bisa masuk memanfaatkan peluang tersebut. Salah satunya adalah tradisi Ogoh-Ogoh yang mengiringi ritualitas Nyepi bagi umat Hindu. Tradisi Ogoh-Ogoh tersebut pertama kali digelar dalam ruang publik di Yogyakarta dalam waktu hampir bersamaan dengan rangkaian titah Sri Sultan. Tepat dua minggu setelah Sri Sultan

¹⁵⁴ Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (edi.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 2.

mengeluarkan Sabdatama, tradisi Ogoh-Ogoh yang mengiringi ritualitas Hindu ini tergelar di jantung kota Yogyakarta pada 21 Maret 2015.

Meskipun tradisi Ogoh-Ogoh ini terselenggara satu bulan sebelum Sabda Raja yang mengubah nama dan gelar yang menjadi titik tolak bagi perubahan yang lebih universal lagi terhadap berbagai dimensi kehidupan Keraton Yogyakarta, namun tradisi Ogoh-Ogoh ini bisa saja dikaitkan dengan hal tersebut. Apalagi tradisi tersebut terkait erat dengan Hinduisme, salah satu aspek paling signifikan bagi berbagai aspek ritualitas yang dilakukan oleh Keraton Yogyakarta dalam bentuk sinkretisnya dengan Islam. Bahkan, bisa dinyatakan bahwa Keraton Yogyakarta ini bercorak Islam tapi menjalankan tradisi Hindu. Karena itulah, tidak berlebihan kiranya jika di antara keduanya dikait-kaitkan sebagai sebuah wacana simbolis yang tentu saja sangat menarik untuk dikaji lebih mendalam.

Selain itu, wacana simbolis ini tentu saja akan merepresentasikan adanya pertarungan antara heterodoksi dan ortodoksi dalam kehidupan Keraton Yogyakarta. Ortodoksi Islam yang menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah keraton ini akan mendapatkan tantangan yang serius dengan keinginan Sultan Keraton Yogyakarta untuk keluar dari ortodoksi tersebut, dan lebih memilih melakukan heterodoksi dalam kehidupan keraton yang diwujudkan dengan kebijakannya dalam rangkaian titah dan sabda Raja yang mencerminkan wajah egalitarianisme, terbuka, dan universal.

BAB III

PRODUKSI WACANA DI BALIK PEGELARAN OGOH-OGOH DI RUANG PUBLIK YOGYAKARTA

A. Ogoh-Ogoh dalam Perayaan Nyepi di Yogyakarta: Sebuah Deskripsi Analitis

Pada bahasan sebelumnya, telah dinyatakan bahwa Ogoh-Ogoh merupakan sebuah kreasi seni budaya yang dimasukkan sebagai ritualitas baru yang mengalami sakralisasi dalam ritualitas Nyepi Hinduisme di Indonesia, khususnya di Bali. Ogoh-Ogoh ini masuk ke dalam ritualitas Nyepi dengan mengambil tempat Butha Kala yang memang sangat representatif dengan berbagai karakteristiknya. Ritualitas Ogoh-Ogoh ini terjadi pada saat *Tawur Kesanga* atau *pecaruan* yang terjadi sehari sebelum Nyepi atau tapa brata, yoga, dan samadhi dilaksanakan. Hal ini dilakukan agar terjadi keseimbangan antara makrokosmos dan mikrokosmos yang menjadi prasyarat agar Nyepi bisa dilakukan tanpa ada gangguan dan halangan yang bisa merusak pelaksanaan Nyepi.

Pelaksanaan Nyepi di Bali merupakan sebuah ritualitas yang sakral di Bali untuk menandai pergantian tahun Saka yang dilakukan dengan cara yang sangat ritualistik-mistik, dan penggunaan Ogoh-Ogoh sebagai representasi butha kala menambah antusiasme dan kesemarakan rangkaian perayaan Nyepi.

Ogoh-ogoh yang dibuat dalam rangka Hari Raya Nyepi tentunya memiliki makna spiritual yang terikat pada pakem atau simbol tertentu. Menurut Kadek Indrayana, Ogoh-Ogoh dalam ritual Nyepi di Bali mempunyai fungsi sosial dan

estetika. Fungsi sosial merupakan fungsi yang dimiliki masyarakat pendukung dan masyarakat penikmat budaya Bali itu sendiri meliputi fungsi kreativitas, sportivitas, sosial budaya dan pariwisata, sedangkan fungsi estetik adalah estetik-religius.¹ Hal ini menjadi cerminan dari konsep *tri hita karana* yang selalu dijadikan semangat untuk berkehidupan secara seimbang antara kehidupan religius, kehidupan sosial, dan juga kehidupan kepariwisataan. Bahkan sebagai bagian dari sebuah kebudayaan Bali, Ogoh-Ogoh ini merupakan perpaduan antara upacara agama, kegiatan adat, dan kreativitas seni yang harus tetap dipertahankan, dipelihara, dan dibina keberlanjutannya.²

Dalam ritual Nyepi, Ogoh-Ogoh mempunyai fungsi sebagai wahana simbolis menetralisasi berbagai pengaruh kekuatan negatif. Fungsi sosialnya di sini adalah bagaimana proses pembuatan dan mengarak Ogoh-Ogoh ini tidak bisa dilakukan seorang diri, melainkan harus melibatkan banyak orang. Hal ini tentu menyiratkan bahwa dalam pembuatan dan pengarakan Ogoh-Ogoh ini pada dasarnya tidak hanya mencurahkan ide kreatif dan inovatif, namun juga menunjukkan adanya persatuan dan kerja sama.

Simbolisasi *butha kala* dalam diri Ogoh-Ogoh juga memiliki makna yang sangat dalam. *Bhuta* berarti waktu yang tidak terukur, sedangkan *Kala* berarti kekuatan. Dari arti kata tersebut, para cendekiawan Hindu Dharma mengambil kesimpulan bahwa proses perayaan Ogoh-ogoh melambangkan keinsyafan manusia akan kekuatan alam semesta dan waktu yang maha dahsyat. Kekuatan itu

¹ Lihat lebih lanjut dalam Kadek Adhi Indrayana, “Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali: Sebuah Kajian Budaya”, *Tesis* di Universitas Udayana, Denpasar Bali, 2006, Tidak dipublikasikan, hlm. 126-130.

² Lihat M. Picard, *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, (Jakarta: KPG, 2006), hlm. 269.

dapat dibagi dua, yaitu: *pertama*, kekuatan *bhuana agung*, yang artinya kekuatan alam raya, dan *kedua*, kekuatan *bhuana alit* yang berarti kekuatan dalam diri manusia. Kedua kekuatan ini dapat digunakan untuk menghancurkan atau membuat dunia bertambah indah.³

Posisi Ogoh-Ogoh dalam rangkaian perayaan Nyepi ini mempunyai wacana simbolis yang signifikan dalam ritualitas Hindu. Posisinya sebagai *butha kala* sangatlah penting untuk bisa menyeimbangkan makrokosmos dan mikrokosmos. Keseimbangan di antara keduanya akan memberikan jaminan kelancaran bagi perayaan Nyepi yang ditandai dengan pelaksanaan *tapa*, *brata*, *yoga*, dan *samadhi* dengan melakukan empat pantangan dalam Nyepi, seperti *amati geni*, *amati karya*, *amati lelanguan*, dan *amati lalungayan*. Karena itulah, Ogoh-Ogoh merupakan salah satu representasi penting dalam ritualitas Hinduisme yang perayaannya membawa diskursus yang mampu memberi pengaruh tersendiri saat dilaksanakan.

Selain itu, sebagai sebuah seni budaya, Ogoh-Ogoh juga merepresentasikan sebuah karya seni manusia yang pembuatannya merupakan bagian dari budaya masyarakat Hindu dan bahkan menjadi budaya unggulan⁴ di dalam kehidupan masyarakat Hindu Bali. Budaya unggulan ini selalu dipertontonkan pada acara-acara budaya, dan mengalami sakralisasi saat berada dalam rangkaian perayaan Nyepi agama Hindu.

³ Lihat dalam *Makna Ogoh-Ogoh dalam Perayaan Hari Raya Nyepi*, <http://www.wisatabaliaga.com/blog/makna-ogoh-ogoh-dalam-perayaan-hari-raya-nyepi>. diunduh pada 23 Mei 2016

⁴ Lihat Footnote 22 pada Bab II.

Dari gambaran di atas, itu berarti bahwa sebagai sebuah karya seni yang pada penampilannya seni tersebut setelah mendapatkan sakralisasi pada perayaan Nyepi dalam Hinduisme akan membawa simbol-simbol tertentu yang bisa memproduksi wacana yang akan mempunyai kekuatan tersendiri. Kekuatan secara diskursif ini kemudian akan melahirkan adanya persepsi wacana, dan wacana inilah yang kemudian dibahasakan sebagai wujud dari kekuatan diskursif. Hal itu semua merupakan bagian dari tindakan yang dilakukan oleh manusia dalam interaksinya dengan kebudayaan dan agama dalam kehidupannya.

Paling tidak ada tiga hal yang menjadi objek representatif kekuatan diskursif Ogoh-Ogoh ini, yaitu: *pertama*, bentuk Ogoh-Ogoh yang ditampilkan dalam pegelarannya di jantung kota Yogyakarta; *kedua*, para pengiring dan pengarik Ogoh-Ogoh; *ketiga*, tempat dan rute pegelaran Ogoh-Ogoh tersebut.

1. Bentuk Ogoh-Ogoh

Seperti yang telah dibahas pada bab II, Ogoh-Ogoh merupakan karya seni rupa pertunjukan yang di dalamnya merupakan perpaduan karya seni rupa, seperti patung, lukis dan kriya serta didukung oleh seni pertunjukan seperti tari, pedalangan, dan kerawitan. Kegiatan pawai Ogoh-Ogoh ini marak disaksikan setiap tahun menjelang hari raya Nyepi di Bali, sebagai kegiatan tahunan yang menjadi wujud dari rasa bakti, ajang kreativitas dan sportivitas dalam menginterpretasikan prosesi Nyepi.

Bentuk Ogoh-Ogoh merupakan hasil kreativitas masyarakat Hindu dalam berkesenian yang di dalamnya mengandung unsur-unsur keindahan yang terdiri

atas aspek ideoplastis dan psikoplastis. Ogoh-Ogoh termasuk budaya populer yang berakar dari nilai-nilai tradisi dan bentuk Ogoh-Ogoh terinspirasi dari ide-ide populer yang berkembang saat ini. Bentuk rupa Ogoh-Ogoh umumnya dibuat menyeramkan sebagai simbolisasi sifat-sifat keserakahan, ketamakan, dan keangkaramurkaan, yang berbentuk Butha kala, dan ada pula yang membuat bentuk dari hasil interpretasi fenomena sosial yang ada pada saat itu.⁵

Namun demikian, yang mendapatkan bentuk sakralisasi dalam perayaan Nyepi tentu saja adalah bentuk Ogoh-Ogoh yang merepresentasikan Butha Kala, sehingga segala unsur yang mencerminkan adanya keserakahan, ketamakan, dan keangkaramurkaan adalah syarat mutlak dari bentuk Ogoh-Ogoh tersebut.

Pada perayaannya di Yogyakarta, pertama kali tampil di ruang publik di Yogyakarta pada tahun 2015 ada sekitar 16 Ogoh-Ogoh yang ditampilkan, dengan Ogoh-Ogoh Butha Kala sebanyak 7 bentuk. Sedangkan pada pegelarannya di tahun 2016 yang menjadi objek pengamatan saya adalah sebanyak 21 buah dengan 5 Ogoh-Ogoh yang merepresentasikan Butha Kala. Kelima Ogoh-Ogoh ini saya dokumentasikan saat diistirahatkan di Dinas Pariwisata Daerah Istimewa Yogyakarta di Jalan Malioboro yang menjadi start pawai Ogoh-Ogoh tahun 2016. Kelima Ogoh-Ogoh inilah yang akan digambarkan pada penelitian ini. Lima Ogoh-Ogoh ini menyimbolkan arah mata angin (*lima pancer*) dengan satu Ogoh-Ogoh menjadi titik pusatnya.⁶

Pertama, Ogoh-Ogoh Bhuta Kala yang merepresentasikan sosok yang menyeramkan, keangkaramurkaan, dan keserakahan yang begitu sempurna, dan

⁵ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

⁶ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

ini saya sebut sebagai Ogoh-Ogoh 1 dan sekaligus sebagai titik pusat dari Ogoh-Ogoh.



Gambar 3.1. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 1
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Ogoh-Ogoh 1 ini menggambarkan Ogoh-Ogoh Bhuta Kala yang sangat menyeramkan. Mukanya merah, matanya melotot, gigi-gigi besar dan taring yang tajam, dengan kondisi membungkuk seperti memburu mangsanya yang lebih kecil dan mencondongkan badannya ke depan. Dengan empat tangan dan kuku panjang dan tajam serta telapak tangan terbuka seakan mau mencakar dan mengoyak-ngoyak mangsanya, Ogoh-Ogoh 1 ini merepresentasikan keangkaramurkaan. Empat tangan dan mahkota yang ada di kepala mencerminkan dewata, namun karena mewujud *bhuta kala*, maka dewa pun akan turun derajat menjadi sesuatu yang menyeramkan. Karena itulah, upacara *tawur kesanga* dalam rangkaian perayaan Nyepi salah satunya adalah bertujuan untuk mengembalikan *bhuta kala* ini menjadi dewata kembali.

Selain itu, Ogoh-Ogoh ini juga mencerminkan wajah yang tamak dan ingin menguasai segala sesuatu. Dengan empat tangan terbuka dan mulut terbuka lebar yang siap menerkam apa saja, Ogoh-Ogoh ini berusaha untuk menguasai semuanya, sehingga simbol ketamakannya terejawantahkan.

Kedua, Ogoh-Ogoh dengan kepala berbentuk mirip Barong yang ada di Bali, dan ini saya sebut Ogoh-Ogoh 2. Ogoh-Ogoh 2 ini merupakan Ogoh-Ogoh yang tipikal Bali, meskipun ada modifikasi sesuai dengan karakter yang diinginkan pembuatnya yang ada di Yogyakarta.



Gambar 3.2. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 2
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Ogoh-Ogoh 2 memiliki wujud kepala seperti Barong, dengan mata terbelalak, lidah merah panjang menjulur keluar, dan taring yang melintang panjang keluar, sedangkan kedua tangannya memiliki kuku jari yang panjang, dan hal ini mirip dengan wujud Barong. Ogoh-Ogoh seperti inilah yang sering kali

menjadi representasi Ogoh-Ogoh Bhuta Kala di Bali. Tapi Ogoh-Ogoh 2 ini mempunyai tubuh yang ramping dan terkesan kurang proporsional dengan kepalanya yang begitu besar dan menyeramkan.

Ketiga, Ogoh-Ogoh 3 mirip Ogoh-Ogoh 2 dalam hal kepalanya yang besar menyeramkan dan dengan rambut terurai kusut berwarna merah membara, namun dengan taring yang lebih pendek tanpa ada lidah panjang menjulur seperti pada Ogoh-Ogoh 2. Kuku tangannya juga tidak sepanjang yang ke-2, sedangkan badannya gemuk dan perut begitu tambun.



Gambar 3.3. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 3
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Keempat, Ogoh-Ogoh Bhuta Kala yang lebih menyerupai setan menyeramkan bersenjatakan kapak besar. Senjata kapak yang ada di tangan menjadi simbol kekuatan setan dalam memengaruhi kehidupan manusia. Dengan

dua tanduk besar di jidatnya, yang mana satunya utuh meruncing, sedangkan satunya ujung runcingnya patah, Ogoh-Ogoh 4 ini merepresentasikan setan yang bersemayam di alam manusia. Ogoh-Ogoh ini merepresentasikan penguasaan alam mikrokosmos manusia, yang membuat kehidupan manusia terpengaruhi oleh setan dalam melaksanakan kehidupannya. Karena itulah, dalam prosesi Nyepi, melakukan tapa, brata, yoga, dan samadhi adalah dalam rangka untuk menghilangkan setan yang memengaruhi kehidupan manusia itu.



Gambar 3.4. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 4
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Kelima, Ogoh-Ogoh Bhuta Kala yang lebih menyiratkan adanya simbol-simbol akulturasi dengan konteks lokal, dan ini saya sebut sebagai Ogoh-Ogoh 5. Ogoh-Ogoh 5 ini menggambarkan sosok raksasa menyeramkan yang mukanya dibuat tidak kelihatan karena ketutupan rambut yang terurai kusut. Menariknya, Ogoh-Ogoh ini menyimbolkan akulturasi yang kental dari dua kebudayaan, yaitu

Bali dan Jawa. Sarung kotak-kotak warna hitam dan putih (*kain poleng*) merupakan bagian dari kebudayaan Bali, sedangkan keris yang digenggam erat dan terhunus dengan begitu kuat menyimbolkan kebudayaan Jawa. Dengan demikian, ada akulturasi di sini yang akan merepresentasikan adanya diskursivitas atau pewacanaan yang kuat dari pegelarannya.



Gambar 3.5. Ogoh-Ogoh Bhuta Kala 5
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Kelima Ogoh-Ogoh Bhuta Kala tersebut memiliki bentuk yang berbeda namun tetap merepresentasikan *bhuta kala*. Menariknya, dari Ogoh-Ogoh 1 hingga 5, ada semacam transfigurasi dari bentuk Ogoh-Ogoh yang lebih banyak merepresentasikan sifat Ogoh-Ogoh yang sering kali dipegelarkan di Bali ke arah bentuk yang lebih kontekstual dan akulturatif dengan memasukkan unsur kebudayaan Jawa.

Hal ini bisa dilihat dari Ogoh-Ogoh 1 hingga 3 yang lebih banyak mencerminkan Ogoh-Ogoh Bali namun dalam transfigurasi yang lebih melonggar. Ogoh-Ogoh 1 sangat kental kekhasan Balinya, dan itu lebih kentara lagi pada Ogoh-Ogoh 2 yang mencerminkan Barong Bali yang terlihat dari bentuk mukanya. Sedangkan pada Ogoh-Ogoh 3 bentuk Barong Balinya sudah longgar dengan tidak menampilkan adanya lidah yang panjang menjulur dan kuku-kuku jari tangan dan taring yang panjang. Dengan adanya kelonggaran tersebut, pada akhirnya akan membawa pada bentuk Ogoh-Ogoh 4 yang mencerminkan bentuk universal dalam wujud setan bersenjatakan kapak. Bentuk badan Ogoh-Ogoh 4 ini sudah menyerupai bentuk formasi manusia, meskipun ada tanduk di jidat serta badan yang kokoh dan besar yang merupakan simbolisasi setan. Bentuk badan ini akan menjadi pengantar bagi bentuk Ogoh-Ogoh 5 yang menciptakan bentuk akulturatif antara kebudayaan Hindu Bali dengan kebudayaan Jawa. Dalam bentuk Ogoh-Ogoh 5, badan sudah menyerupai manusia raksasa tanpa ada simbol-simbol kebhutakalaan yang menyeramkan, dengan keris di tangan dan memakai sarung kotak-kotak berwarna hitam dan putih di pinggangnya dan menjulur sebatas lutut.

Dari transfigurasi tersebut, ada upaya untuk memberikan diskursivitas atau pewacanaan bahwa pegelaran Ogoh-Ogoh ini merupakan bagian dari masuknya Hinduisme ke dalam kehidupan masyarakat Jawa Yogyakarta, yang dalam konteks ini direpresentasikan dengan Keraton Yogyakarta. Hal ini akan terlihat lebih gamblang lagi pada saat membahas pengiring dan pengarik Ogoh-Ogoh yang digelar di jantung kota Yogyakarta pada rangkaian perayaan Nyepi tahun

2016. Ada banyak variasi Ogoh-Ogoh pengiring dan pengarak yang mampu memberikan warna tersendiri pada pegelaran Ogoh-Ogoh di Yogyakarta.

2. Pengiring dan Pengarak Ogoh-Ogoh Bhuta Kala

Pengiring dan pengarak di sini adalah dua hal yang berbeda. Yang dimaksudkan dengan pengiring adalah Ogoh-Ogoh lain selain Ogoh-Ogoh utama yang mengalami sakralisasi pada perayaan Nyepi. Sedangkan pengarak adalah pihak-pihak atau manusia-manusia yang mengarak Ogoh-Ogoh utama dan juga para pengarak Ogoh-Ogoh lain yang bisa merepresentasikan adanya simbolisasi tertentu yang bisa memberikan pewacanaan atau diskursivitas pada pelaksanaannya.

a. Pengiring

Ogoh-Ogoh pengiring pada pegelarannya di ruang publik Yogyakarta tahun 2016 ini berjumlah 16 Ogoh-Ogoh yang biasanya adalah berdasarkan pada tema yang diajukan oleh pembuat atau pihak yang mengusungnya. Namun, dalam hal ini saya tidak akan membahas satu persatu Ogoh-Ogoh pengiring ini, namun hanya akan membahasnya sesuai dengan kebutuhan penelitian ini.

Sebelum Ogoh-Ogoh utama melakukan performansinya, Ogoh-Ogoh dalam bentuk gunungan berada di urutan depan pawai Ogoh-Ogoh ini. Gunungan ini dibuat di Pura Jagadnatha, Kasihan Bantul, yang merupakan Pura Utama di Yogyakarta, dan saat saya mewawancarai Ketua Panitia Nyepi

2016 Yogyakarta, I Wayan Ordiyasa, saya melihat gunungan ini masih dalam tahap penyelesaian. Menurut Ordiyasa, gunungan ini menunjukkan keuniversalan Hindu yang selalu adaptif terhadap budaya lokal. Gunungan itu akan dijaga oleh Naga Basuki dan menjaga bumi dengan kuat. Menurut kepercayaan, ular Naga Basuki ini harus menjaga erat bumi dan tidak boleh lepas. Kalau sampai lepas penjagaan Naga Basuki tersebut, maka bumi akan mengalami gempa atau ketidakteraturan.⁷

Selain itu, pengikutsertaan gunungan dalam pengarakan Ogoh-Ogoh juga mempunyai makna tersendiri. Dalam hal ini, gunungan merupakan bagian dari falsafah kebudayaan Jawa, sehingga pegelarannya dalam pawai Ogoh-Ogoh ini mempunyai diskursivitas tersendiri.

Dalam kebudayaan Jawa, makna gunungan bisa dilihat dari kutipan berikut:

Dalam permainan bajang-bajang Djawa, jaitu permainan Wajang Kulit, ditaruh dimuka tabir (*kelir*) sebelum dan sesudah permainan, dan juga di antara babakan-babakan, sesuatu benda menjerupai kipas,...berasal dari Djawa Tengah. Benda ini disebut 'gunungan' (sebetulnya pegunungan) disebut djuga '*kekajon*'... Gunungan ini melambangkan lagi djumlah kesatuan, keesaan, oleh karena itu sama dengan pohon hajat.⁸

Dari kutipan di atas, gunungan itu sebenarnya merupakan sebuah pohon hayat atau pohon kehidupan. Dengan kata lain, gunungan itu berasal dari bentuk pohon hayat yang kemudian bertransformasi menjadi gunungan dalam wayang kulit purwa. Dalam hal ini, pohon hayat merupakan unsur yang

⁷ *Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa*, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

⁸ van Der Hoop, *Ragam-ragam Perhiasan Indonesia*, (Jakarta: Pemda DKI, 1975), hlm. 280

paling utama pada bentuk gunungan. Istilah 'hayat' berarti hidup atau kehidupan, jadi pohon hayat merupakan pohon yang memberikan kehidupan bagi semua makhluk hidup. Gambar-gambar pengisi '*kekayon*' itu yang menjadi bagian yang paling esensial atau pokok filosofinya. Pada gambar '*kekayon*' adalah bukit dan pohnnya, yang dinamakan pohon *Paridjata* atau *Pauh Djanggi* (dalam kesusasteraan Persekutuan Tanah Melayu). Pohon itu dipersamakan dengan Pohon Surga, Pohon Ajaib, Pohon Hidup, Pohon Pengetahuan (budi) atau Kalpataru, atau Pohon Harapan.⁹

Dari sini, ada benang merah dengan apa yang dilakukan oleh umat Hindu Yogyakarta untuk memasukkan gunungan sebagai bagian dari ritualitas dalam perayaan Nyepi. Dalam filosofi umat Hindu, gunungan merupakan simbol kebudayaan Jawa yang bisa diapresiasi keberadaannya dan dikontekstualisasikan dengan filosofi umat Hindu tentang penjagaan alam semesta demi kelangsungan dan keseimbangan kehidupan. Dalam proses Nyepi, yang dilakukan adalah bagaimana menyeimbangkan kehidupan alam semesta dengan kehidupan manusia itu sendiri. Karena itulah, bumi dengan adanya gunung di dalamnya sebagai paku bumi dijaga dengan erat oleh Naga Basuki. Naga Basuki inilah yang menjadi penyeimbang dari keberadaan bumi.

⁹ A. Seno Sastroamidjojo, *Renungan tentang Pertunjukan Wayang Kulit*, (Jakarta: Penerbit PT. Kinta, 1964), hlm. 203-204



Gambar 3.6. Ogoh-Ogoh Gunungan
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Agar pawai Ogoh-Ogoh yang menyimbolkan proses pengusiran Ogoh-Ogoh Bhuta Kala menuju *catus pata* ini berjalan dengan baik, pengawasan dewata juga penting untuk dilakukan. Karena itulah, umat Hindu Yogyakarta juga menyertakan Ogoh-Ogoh Dewa Ganesha yang merupakan anak dari Dewa Siwa, salah satu trimurti dalam Hinduisme, dan merupakan salah satu dewa paling dipuja umat Hindu India dan juga di Indonesia. Dewa Ganesha ini tengah melakukan *samadhi* di atas bunga lotus dan sekaligus memberikan berkat kepada jalannya prosesi pengusiran Ogoh-Ogoh Butha Kala menuju *catus pata*.



Gambar 3.7. Ogoh-Ogoh Dewa Ganesha
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Ogoh-Ogoh pengiring juga bersifat tematik, dan hal ini disesuaikan dengan keinginan dari pembuatnya yang melakukan kritik sosial, melakukan promosi, ingin menyampaikan pesan-pesan tertentu, dan sebagainya. Menurut I Wayan Candra, proses kreatif dalam berkesenian tidak akan lepas dari lingkungan dan fenomena sosial yang ada dalam lingkungan tersebut, karena secara tidak langsung hal ini bisa menjadi sumber inspirasi dalam penciptaan karya seni. Hal itu terlihat pada Ogoh-Ogoh dalam rangkaian ritual Nyepi yang bervariasi dalam hal bentuk Ogoh-ogoh. Sepanjang hal itu tidak menyinggung kelompok dan melenceng dari makna pe-*Nyepi*-an yang secara tidak langsung dapat memberikan pendidikan yang kurang baik, kreativitas tersebut masih dapat diterima. Kreativitas masyarakat untuk membuat Ogoh-Ogoh yang diluar pakem tidak masalah, karena banyak yang ingin berkreasi

menyambut Nyepi. Kreativitas seperti itu memang sulit dibendung sehingga perlu diarahkan dengan baik.¹⁰

Dalam perayaannya di ruang publik Yogyakarta, ada beberapa Ogoh-Ogoh yang mengambil tema tertentu dan melakukan kritik sosial. Ada Ogoh-Ogoh bertemakan stop *illegal logging*. Ogoh-Ogoh ini menggambarkan raksasa berdasar yang membawa gergaji mesin pemotong pohon besar. Hal ini menunjukkan bahwa ada pejabat yang menjadi bagian dari praktik *illegal logging*. Kepalanya besar yang mencerminkan keserakahan dan kesombongan; matanya melotot penuh dengan nafsu; sedangkan mulutnya terenganga lebar yang menunjukkan bahwa dia adalah seorang yang tamak dan serakah yang ingin menguntungkan dirinya dengan menebang hutan sembarangan tanpa melihat adanya keseimbangan ekosistem dan juga relasi harmonis antara manusia dengan alam.

Tindakan *illegal logging* atau ‘penebangan hutan sembarangan’ pada hakikatnya berdampak terjadinya tanah longsor, erosi, banjir dan lain sebagainya. Dengan melihat masalah tersebut, ternyata spirit keharmonisan antara manusia dengan alam telah diingkari oleh sebagian besar manusia modern. Masuknya “kapitalisme” dan isme-isme sejenis dapat memudarkan berbagai kearifan lokal tentang pelestarian lingkungan. Jika dihayati, lingkungan sangat berperan dan atau berarti luar biasa bagi kehidupan manusia. Karena sejalan eksistensi kehidupan manusia, lingkungan menyediakan berbagai limpahan kebutuhan pokok seperti sandang, pangan,

¹⁰ Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

papan hingga kebutuhan rohani. Melihat jasa alam begitu luar biasa bagi manusia, semestinya manusia tidak angkuh terhadap alam. Jika alam terusik, alam akan menampakkan kemurkaan.



Gambar 3.8. Ogoh-Ogoh *Illegal Logging*
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Karena itulah, tema *illegal logging* ini merupakan sebuah kritik sosial yang terkait dengan penggundulan hutan yang tidak terkontrol sehingga menyebabkan terjadinya kerusakan ekosistem di tingkatan regional dan mampu memengaruhi iklim global. Kritik sosial pun ditujukan kepada pemerintah untuk lebih serius menghadapi masalah ini dan juga kepada para pelaku *illegal logging* yang melakukan praktik yang bisa membahayakan keseimbangan ekosistem bumi dan juga keberlangsungan kehidupan manusia itu sendiri. Keseimbangan dalam kehidupan inilah yang menjadi bagian dari

kehidupan masyarakat Hindu dan adanya Ogoh-Ogoh serta perayaan Nyepi sendiri adalah bagaimana menyeimbangkan kehidupan makrokosmos (alam semesta) dengan mikrokosmos (diri manusia) agar terjadi harmoni, sehingga praktik *illegal logging* dijadikan sebagai salah satu tema bentuk Ogoh-Ogoh dalam pawai Ogoh-Ogoh Perayaan Nyepi di Yogyakarta.



Gambar 3.9. Banner *Stop Illegal Logging* yang Dibawa Kelompok Pengiring Ogoh-Ogoh *Illegal Logging*
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Dampak dari *illegal logging* ini adalah adanya krisis air yang sangat memengaruhi kehidupan makhluk di bumi. Krisis air ini tentu merupakan salah satu krisis kehidupan, dan bisa membahayakan kelangsungan hidup manusia. Karena itulah, dalam pawai Ogoh-Ogoh ini pula terdapat Ogoh-Ogoh sapi yang kurus kering karena krisis air.



Gambar 3.10. Ogoh-Ogoh Krisis Air
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Air bagi agama Hindu adalah sesuatu yang sangat penting, terutama dalam ritualitasnya. Penyucian akan selalu ada dalam ritualitas Hindu, dan hal itu dilakukan dengan menggunakan sarana air. Karena itulah mengapa di India, sungai Gangga menjadi sangat disucikan dan menjadi tempat penyucian diri dan lingkungan dan bahkan menjadi bagian dari pembuangan atau pelepasan abu jenazah. Begitu juga di Indonesia, air menjadi sangat penting dalam setiap ritual yang dilakukan. Bahkan dalam perayaan Nyepi, salah satu ritualnya adalah upacara *melasti*, yakni upacara menyucikan berbagai alat upacara dan juga diri pribadi umat Hindu dengan menggunakan air yang diambil dari mata air yang suci.

Untuk perayaan di Yogyakarta, upacara *melasti* dilakukan di Pantai Parangkusumo Bantul Yogyakarta dan pantai Ngobaran Gunung Kidul. Melasti di Pantai Ngobaran Gunung Kidul dilakukan pada 22 Februari 2016.

Umat Hindu Yogyakarta meyakini bahwa Pantai Ngobaran ini merupakan ritus suci karena dianggap sebagai tempat *moksa*-nya Raja Majapahit yang terakhir, Prabu Brawijaya V, dan di sana juga ada petilasannya. Sedangkan upacara *melasti* kedua dilaksanakan di Pantai Parangkusumo pada 6 Maret 2016 pada pukul 13.00 WIB setelah sebelumnya melakukan *mendak tirta melasti* (pengambilan air suci) di Beji Parangkusumo pada pukul 10.00 WIB.¹¹

Penetapan Parangkusumo sebagai bagian dari upacara Melasti juga memiliki diskursivitas tersendiri, mengingat Parangkusumo juga menjadi bagian dari ritualitas yang dilakukan oleh Keraton Yogyakarta. Bahkan di Parangkusumo ada suatu petilasan yang mengaitkan Keraton Yogyakarta dengan penguasa laut selatan, Nyi Roro Kidul. Karena itulah, posisi ritualis Parangkusumo memiliki banyak makna, dan penetapannya sebagai bagian dari upacara melasti juga menyiratkan makna yang sangat dalam.

b. Pengarik

Dalam pawai Ogoh-Ogoh 2016, hal yang paling menarik dari pengarik ini adalah adanya pasukan dari Keraton Yogyakarta yang berada di urutan paling depan pawai ini. Hal ini menunjukkan bahwa Keraton Yogyakarta memberikan jalan bagi perjalanan Ogoh-Ogoh menuju ke *catus pata*. Selain itu, pasukan keraton dengan bersenjatakan tombak menjadi representasi dari Keraton Yogyakarta untuk mengawal perjalanan ritual

¹¹ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

Ogoh-Ogoh dan memberikan jaminan bahwa Ogoh-Ogoh akan aman dan nyaman menuju ke *catus pata* untuk kemudian akan mengalami *pengerupukan* di malam harinya. Adanya pasukan dan kesatria Keraton Yogyakarta juga menjadi simbol adanya kehadiran Keraton Yogyakarta dalam salah satu prosesi ritualitas Nyepi yang akan menyiratkan bahwa Keraton Yogyakarta bersifat terbuka dan universal dalam menerima apapun yang masuk ke wilayahnya. Hal ini tentu memiliki diskursivitas yang layak untuk dipersepsi lebih lanjut.



Gambar 3.11. Pasukan Keraton Yogyakarta
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Kehadiran kebudayaan Jawa sebagai simbolisasi kehadiran Keraton Yogyakarta juga terlihat pada pengusung dan pengiring gunungan¹² yang memang merupakan bagian dari falsafah ajaran Hindu dengan mengakulturasikan kebudayaan Jawa. Para pengusung dan pengiring gunungan ini adalah umat Hindu yang memakai pakaian adat Jawa dengan blangkon di kepala, surjan,

¹² Lihat gambar 3.6. di atas.

dan jarik di badannya. Hal ini merupakan sebuah diskursivitas yang menarik untuk dipersepsi dan dianalisis lebih lanjut.



Gambar 3.12. Pengusung Gunungan yang Memakai Pakaian Adat Jawa
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Dalam prosesi pengarakan Ogoh-Ogoh, terutama lima Ogoh-Ogoh utama, para pengarik memakai pakaian khas Bali, yaitu untuk laki-laki mengenakan sarung kotak-kotak warna hitam putih (*kain poleng*) dan memakai penutup kepala khas Bali (*udeng*) dan juga menggunakan sabuk kain (*sentheng*).

Kain Poleng¹³ di Bali mengandung makna tersendiri. Secara umum *poleng* adalah perpaduan warna hitam dan putih yang banyak sekali bisa ditemukan di Bali. Warna ini merupakan makna sakral di Bali yang sampai

¹³ Terkait kain poleng ini, ada penelitian menarik yang membahas tentang posisi kain poleng dalam filsafat kehidupan umat Hindu Bali. Lihat I Wayan Adhy Yoga Pramartha, “Poleng Sebagai Simbol dari Sifat Manusia,” *Skripsi*, Fakultas Seni Rupa Jurusan Seni Murni Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2013, tidak dipublikasikan.

saat ini tetap ajeg dipergunakan dalam simbol-simbol kehidupan budaya orang Bali. Orang Bali sudah terbiasa dengan warna ini dan mempergunakannya dalam keseharian mereka dan dalam pemaknaan dalam kehidupan mereka. Mereka secara sadar ataupun tidak telah ikut menjaga dan melestarikan simbol-simbol budaya para leluhurnya. Kain poleng warna hitam dan putih seperti warna papan catur juga disebut dengan Poleng "Rwa Bhineda". Warna Poleng ini terdiri dari warna hitam dan putih yang merupakan simbolik dari *Dharma* (unsur positif) dan *Adharma* (unsur negatif).¹⁴

Sedangkan *udeng* banyak digunakan dalam berbagai aktivitas pria Bali. Mereka menggunakan *udeng* baik dalam pertemuan informal, acara-acara resmi, hingga ritual peribadahan dan upacara keagamaan. Ketika beribadah di pura, *udeng* digunakan untuk mencegah adanya rambut yang rontok dan dapat melanggar kesucian pura. *Udeng* yang digunakan saat beribadah umumnya berwarna putih polos.¹⁵

Sabuk *sentheng* juga menjadi simbol khas ritualitas umat Hindu di Indonesia. *Sentheng* merupakan secarik kain yang mengikat dan menutupi *pungsed* atau *pinggang* sebagai kelengkapan busana adat Bali pada saat melakukan sembahyang, memasuki tempat suci, dan upacara yadnya lainnya.

Asal-usul lahirnya budaya ini berasal dari para leluhur yang merupakan asal

¹⁴ Lihat lebih lanjut dalam *Filosofi, Arti dan Makna Warna Poleng Menurut Hindu Bali* <http://kebangkitan-hindu.blogspot.com/2013/03/filosofi-arti-dan-makna-warna-poleng.html#ixzz4BodB2ZcB>. Diakses pada 2 Juni 2016

¹⁵ Lihat lebih lanjut dalam *Udeng, Ikat Kepala Khas Kaum Pria Pulau Dewata*, <http://www.indonesiakaya.com/jelajah-indonesia/detail/udeng-ikat-kepala-khas-kaum-pria-pulau-dewata>, diakses pada 2 Juni 2016.

muasal manusia yang semenjak masih janin berada dalam kandungan ibu, di mana manusia sudah terhubung dengan-Nya (ibu) melalui tali pusar. Dalam penerapan keagamaan sehari-hari ‘mungkin’ ari-ari (tali pusar) ini disimbolkan menjadi *selempot* (*sentheng*), karena selalu melekat menutupi tali pusar umat Hindu di Bali dalam setiap menghadap-Nya. Selain sebagai pengikat *panca budhi indria* dan *panca karmen indria*, *sentheng* juga menjadi simbol untuk mengekang sepuluh lobang yang ada dalam tubuh pada saat seseorang berkehendak melakukan puja dan puji terhadap Tuhan. Karena itulah, dalam setiap pemujaan atau ritualitas tertentu, umat Hindu wajib menggunakan *sentheng*.¹⁶

Sentheng sangat khas digunakan oleh umat Hindu perempuan. Mereka memakai kebaya dan kain jarik pada bagian bawahnya serta memakai *sentheng* dalam setiap ritualitas religiusnya. Namun demikian, pakaian pada dasarnya tidak menjadi soal, apakah memakai kebaya atau kaos oblong atau apapun itu, yang penting adalah pemakaian *sentheng* ini tidak boleh dilupakan. Masuk pura atau tempat peribadatan atau ritualitas tanpa *sentheng* pasti akan ditolak, meskipun memakai kebaya atau pakaian ritual. Sebaliknya, memakai kaos oblong tapi memakai *sentheng* tetap akan diperbolehkan.

¹⁶ Lihat *Makna Memakai Senteng Saat Bersembahyang di Pura*, <http://www.akriko.com/2016/02/makna-memakai-senteng-saat.html>. diakses pada 2 Juni 2016



Gambar 3.13. Pemakaian *Sentheng* meski memakai kaos Oblong oleh KMHD Respati dalam mengiringi Ogoh-Ogoh utama
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Dalam proses pengarakan Ogoh-Ogoh ini, *Sentheng*, menurut Wayan Ordiyasa, harus digunakan agar ruh jahat Ogoh-Ogoh saat mengarak Ogoh-Ogoh tidak memasuki pengarik dan pengiring. Selain itu, *sentheng* juga harus digunakan saat melakukan ritualitas Hindu yang lain yang tujuannya adalah untuk mengikat hawa nafsu keduniawian ketika akan menghadap Tuhan.¹⁷

Dalam mengarak Ogoh-Ogoh yang mengalami sakralisasi tersebut, para pengarik juga membawa kentongan yang ditabuh sepanjang pengarakan. Tujuannya adalah untuk memberi *tetabuhan* dalam mengiringi Ogoh-Ogoh sesuai dengan jalannya menuju *catus pata*. Karena seni terus berkembang, maka selain kentongan, juga diiringi dengan alat musik dan alunannya yang khas Bali. Instrumen musik inilah yang dinamakan dengan *bale ganjur*.

¹⁷ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

Instrumen ini terdiri dari sembilan alat musik, yaitu *Ceng-Ceng*, *Kendang*, *Reong*, *Ponggang*, *Tawa-Tawa*, *Kempli*, *Gong*, *Kempur*, dan *Bende*.



Gambar 3.13. Pengarok Ogoh-Ogoh Memainkan Bale Ganjur dengan Pakaian Adat Khas Ritualitas Hindu Bali
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Dengan instrumen *Baleganjur*, kentongan, dan diiringi dengan pengarok dan pengiring yang memakai pakaian ritual dengan *sentheng* melilit di pinggang, Ogoh-Ogoh diantarkan ke *catus pata* yang berada di titik nol Yogyakarta, perempatan kantor pos besar Yogyakarta.

3. Tempat dan Rute Pawai Ogoh-Ogoh

Rangkaian perayaan Ogoh-Ogoh di Yogyakarta dimulai di Candi Prambanan. Di kawasan Candi Prambanan ini, umat Hindu Yogyakarta dan sekitarnya memusatkan kegiatan upacara *Tawur Kesanga*, meskipun di masing-masing pura juga diadakan. Di saat inilah Ogoh-Ogoh mengalami sakralisasi mengingat posisinya yang dijadikan sebagai perwujudan Butha Kala.

Pada upacara yang dilakukan pada Selasa 8 Maret 2016 ini, Ogoh-Ogoh Butha Kala diberi persembahan atau suguhan supaya mereka tidak mengganggu

umat karena umat Hindu akan melaksanakan rangkaian perayaan Nyepi dengan melakukan tapa, brata, yoga, dan samadhi. Persembahannya itu dinamakan *caru* atau *tawur*. Setelah diberi persembahan, mereka disuruh pergi dengan diarak hingga sampai ke *catus pata*, di mana Ogoh-Ogoh melakukan *performance* dengan menari dan beratraksi. Setelah itu, Ogoh-Ogoh akan dibawa ke setiap pura untuk menjalani upacara pengerupukan di malam harinya, di mana Ogoh-Ogoh itu akan dibakar agar bisa melakukan *somnya* sehingga Ogoh-Ogoh kembali menjadi dewata dan umat Hindu pun akan tenang dan damai dalam melaksanakan Nyepi keesokan harinya. Umat Hindu akan menyepi diri untuk tidak melakukan *catur beratha* penyepian, yaitu *amati geni*, *amati karya*, *amati lelanguan*, dan *amati lelungayan*.

Setelah upacara *tawur kesanga* yang dilakukan di Prambanan, lokus ritual selanjutnya adalah dalam rangka melakukan pengusiran Ogoh-Ogoh setelah diberikan persembahan. Pengusiran inilah yang dilakukan secara diarak. Setelah dari Prambanan, Ogoh-Ogoh kemudian dibawa ke Jalan Malioboro dan diistirahatkan di Dinas Pariwisata Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Di sinilah kemudian pawai budaya kemudian dikoordinasikan dan menjadi start dimulainya pawai.

Pada pawai Ogoh-Ogoh tahun 2015 yang merupakan permulaan diadakannya Pawai Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta, Ogoh-Ogoh mengambil start di Kompleks Kepatihan Kantor Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta. Sebagai awal mula, posisi start di kompleks Kepatihan ini memiliki

makna yang mendalam dan menunjukkan adanya diskursivitas Ogoh-Ogoh itu sendiri.

Pada tahun 2016, sebagai bagian dari kebudayaan dan kepariwisataan DI Yogyakarta, start dimulai di Dinas Pariwasata Yogyakarta. Hal ini merupakan bagian dari iktikad dari pemerintah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta untuk kembali mengapresiasi pawai Ogoh-Ogoh sebagai bagian dari ritualitas Nyepi dan juga sebagai bagian dari promosi pariwisata di Yogyakarta.

Persiapan telah dilakukan, dan urutan pawai pun sudah ditentukan. Dengan diawali pasukan Keraton Yogyakarta sebagai wakil dari Keraton Yogyakarta dalam mengawal Pawai Ogoh-Ogoh dan menyukseskan ritualitas Nyepi dan juga dimeriahkan dengan *marching band* dari Akademi Angkatan Udara Adi Sucipto Yogyakarta sebagai pembuka jalan di urutan terdepan, Ogoh-Ogoh berjalan menyusuri Jalan Malioboro Yogyakarta setelah berangkat dari Dinas Pariwisata. Di belakang pembuka jalan adalah para pengiring termasuk barongsai dan liong dengan musiknya yang khas negeri Tiongkok. Setelah itu, Ogoh-Ogoh gunungan diarak oleh umat Hindu berpakaian adat Jawa, namun yang perempuan tetap menggunakan kebaya dan jarik dengan *sentheng* di pinggang.

Di belakang gunungan adalah Ogoh-Ogoh tematik, yaitu Ogoh-Ogoh *illegal logging* yang sudah diiringi oleh instrumen *bale ganjur* dan sekaligus sebagai pengantar untuk lima Ogoh-Ogoh utama. Di belakang Ogoh-Ogoh *illegal logging* inilah lima Ogoh-Ogoh utama yang mengalami sakralisasi dalam proses Nyepi diberangkatkan sambil melakukan atraksi di sepanjang jalan. Para pengiring dan pengarik kelima Ogoh-Ogoh ini memakai pakaian warna-warni

sesuai dengan warna Ogoh-Ogoh yang memang berbeda warna, namun tetap lebih dominan hitam. Sedangkan atribut wajib bagi para pengiring dan pengarak kelima Ogoh-Ogoh tentu saja adalah *sentheng* dan sekaligus menangkupkan kedua telapak tangan di sepanjang jalan bagi para perempuannya, sedangkan yang laki-laki lebih banyak mengusung Ogoh-Ogoh dan juga membawa instrumen *bale ganjur*.

Setelah kelima Ogoh-Ogoh utama berlalu, urutan selanjutnya adalah Ogoh-Ogoh dalam tampilan seni dan budaya serta promosi, sehingga dari sinilah sebenarnya pawai kebudayaan itu terekspresikan. Meskipun ada Ogoh-Ogoh yang menunjukkan ekspresi menyeramkan, namun pakem sebagai *butha kala* tidak terekspresikan. Memang ada yang mengusung Ogoh-Ogoh mirip barong dan juga Ogoh-Ogoh yang berwajah menyeramkan, namun pengiringnya tidak menunjukkan adanya ritualitas Hindu. Tidak ada instrumen Bale Ganjur, tidak ada tangkupan telapak tangan, dan tentu saja tidak ada *sentheng*. Karena bisa jadi bahwa pengiring dan pengusung Ogoh-Ogoh itu bukan umat Hindu.

Yang menarik di sini adalah bagaimana keikutsertaan kelompok penari Badui beserta musiknya yang khas yang pada dasarnya sering dipertunjukkan dalam kegiatan keagamaan di pesantren dan pawai budaya Islami. Bahkan ada kelompok Ogoh-Ogoh di mana pembawa banner dan pengiringnya adalah ibu-ibu berjilbab. Hal ini tentu sangat menarik dan bisa membawa makna tersendiri yang bisa memunculkan wacana yang akan membawa kekuatan bagi penyelenggaraan Ogoh-Ogoh ini.



Gambar 3.14. Penari Badui dan Pembawa Banner Ogoh-Ogoh dan Pengiring dengan Ibu-Ibu Berjilbab
(Sumber: Dokumentasi Hasil Penelitian Peneliti)

Dari fakta empiris tersebut, jelas bahwa pada dasarnya pengarak dan pengiring Ogoh-Ogoh itu tidak semuanya beragama Hindu, tapi memang ada perbedaan antara Ogoh-Ogoh yang mengalami sakralisasi dan Ogoh-Ogoh yang merupakan sebuah seni kebudayaan, dan yang mengalami sakralisasi tentu saja lima Ogoh-Ogoh utama yang pengiring dan pengaraknya tentu saja harus memenuhi hal yang dituntunkan. Selain itu, adanya pawai kebudayaan ini juga menunjukkan adanya keharmonisan di antara pemeluk agama yang terbungkus dalam sebuah pawai kebudayaan, meskipun di dalamnya terdapat sebuah ritualitas Hindu sebagai bagian dari rangkaian perayaan Nyepi.

Pawai ini berakhir di perempatan titik nol Yogyakarta yang menjadi *catus pata* bagi Ogoh-Ogoh utama. Di depan Monumen Serangan Umum 1 Maret di seberang jalan, ada sebuah panggung utama yang dihadiri oleh para pemuka Hindu Yogyakarta. Di depan panggung inilah setiap peserta pawai Ogoh-Ogoh

menggelar aksinya, termasuk Ogoh-Ogoh utama yang memang melakukan atraksi terakhirnya sebelum melakukan *pengerupukan* di setiap pura di Yogyakarta.

B. Analisis Kekuatan Wacana di Balik Pegelaran Ogoh-Ogoh di Yogyakarta

Dari pawai Ogoh-Ogoh yang dilaksanakan di ruang publik Yogyakarta yang telah digambarkan di atas telah memunculkan diskursivitas yang bisa dijadikan sebagai kekuatan diskursif Ogoh-Ogoh dalam pegelarannya di Yogyakarta. Mengutip pengertian aksi diskursif Edwards dan Potter,¹⁸ maka kekuatan diskursif tersebut merupakan sebuah persepsi terhadap fakta empiris yang terjadi yang kemudian dibahasakan secara perceptif untuk mendapatkan penilaian akan kausalitas dari pegelaran Ogoh-Ogoh tersebut.

Membahasakan berarti memberikan makna terhadap berbagai diskursivitas yang ada dalam pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta. Makna-makna ini pada dasarnya bisa dinyatakan sebagai simbol-simbol. Simbol-simbol yang saling bertaut dan berkaitan satu sama lain akan membentuk suatu simbolisme atau sebuah pemaknaan baru. Hal inilah yang dinamakan dengan struktur simbolik, yang tujuan dari struktur simbolik ini adalah mengontrol berbagai resonansi kompleks yang sebuah simbol, aksi, atau pernyataan miliki dalam diri aktor atau pembicaranya.¹⁹

¹⁸ Derek Edwards dan Jonathan Potter, “Language and causation: A discursive action model of description and attribution,” dalam *Psychological Review*, Vol. 100(1), Januari 1993, hlm. 23-41

¹⁹ Michael MJ. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge and London: Harvard University Press, 1980), hlm. 4.

Ogoh-Ogoh merupakan subjek yang keberadaannya dalam pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta telah memberikan suatu rangkaian aksi simbolik. Meskipun aksi yang dilakukan berada dalam konteks “bayangan” dan hal ini didasarkan pada kehendak atau keinginan aktor atau pelaku yang berada di balik Ogoh-Ogoh itu, namun Ogoh-Ogoh adalah simbolisme “hidup” yang mampu memberikan makna-makna tertentu yang disebabkan karena wacana atau diskursus yang disampaikannya. Karena itulah, serangkaian aksi Ogoh-Ogoh dalam pegelarannya di ruang publik di Yogyakarta telah memproduksi wacana yang bisa melahirkan sebuah pemaknaan baru terkait dengan relasinya dengan keraton Yogyakarta.

Diskursivitas Ogoh-Ogoh dalam kaitannya dengan Keraton Yogyakarta adalah: *pertama*, akulturasi figurasi Ogoh-Ogoh 5. Dalam hal ini, Ogoh-Ogoh 5 menunjukkan sisi akulturatif dengan dibentuk sedemikian rupa sehingga mencerminkan perpaduan antara dua kebudayaan, yaitu kebudayaan Hindu dan Jawa. Dengan keris di tangan dan sarung kain poleng kotak-kotak berwarna hitam putih, Ogoh-Ogoh 5 sudah memberikan pewacanaan atau diskursivitas tersendiri bahwa ritualitas Ogoh-Ogoh ini dimaksudkan untuk berupaya memasuki kehidupan kebudayaan Jawa. Kebudayaan Jawa sendiri selalu identik dengan Keraton Yogyakarta, karena Keraton Yogyakarta inilah yang selalu menjaga warisan kebudayaan Jawa dalam setiap kehidupan masyarakat Yogyakarta. Dengan demikian, berupaya memasuki kehidupan Jawa, itu berarti berupaya memasuki kehidupan Keraton Yogyakarta.

Hal ini semakin tampak dari transfigurasi lima Ogoh-Ogoh utama yang mengarah pada penguatan wacana bahwa Hinduisme berupaya memperkuat posisi mereka di dalam konstelasi masyarakat Jawa, lebih spesifik lagi adalah kehidupan Keraton Yogyakarta. Hal inilah yang menjadi diskursivitas kedua dari pegelaran Ogoh-Ogoh. Transfigurasi ini merupakan perubahan bentuk Ogoh-Ogoh dari yang murni merepresentasikan kebudayaan Bali kemudian secara bertahap berubah ke arah kebudayaan Jawa dengan mengambil jalan akulturası.

Transfigurasi dari kelima Ogoh-Ogoh ini secara bertahap membentuk satu kesatuan yang memunculkan persepsi bahwa ada keinginan dari masyarakat Hindu Yogyakarta untuk memperkuat posisi mereka di dalam kehidupan Keraton Yogyakarta. Tahapan perubahan tersebut merupakan sebuah proses, dan proses ini tentu adalah sebuah perjalanan yang membutuhkan waktu dalam mewujudkannya. Tapi, perjalanan tersebut menuju kepada satu tujuan yang pasti, yaitu Keraton Yogyakarta.

Tujuan Keraton Yogyakarta ini semakin gamblang ketika gunungan menjadi bagian dari pawai Ogoh-Ogoh, dan bahkan berada di depan lima Ogoh-Ogoh utama, dan inilah yang menjadi aksi pewacanaan ketiga. Gunungan adalah bagian dari kebudayaan Jawa, dan tentu saja menjadi bagian dari Keraton Yogyakarta. Filosofi gunungan yang merupakan perwujudan dari pohon kehidupan ini pun bertemu dengan filosofi Hindu yang berupaya untuk menjaga kehidupan itu dengan menyeimbangkan antara kehidupan makrokosmos (*bhuwana ageng*) dengan mikrokosmos (*bhuwana alit*), yaitu antara manusia dengan alam semesta. Jadi, semakin nyatalah bahwa persepsi diskursif dari

gunungan yang diusung oleh umat Hindu ini mempertautkan dua kebudayaan. Apalagi gunungan itu sendiri dijaga oleh Naga Basuki yang dengan erat menjaga dunia dan kehidupan dari ketidakseimbangannya, dan hal ini merupakan bagian dari filosofi Hindu Bali.

Di samping itu, gunungan itu diarak dan diiringi oleh umat Hindu Yogyakarta dengan memakai pakaian adat Jawa, bukan dengan pakaian ritual Bali atau paling tidak dengan *sentheng* di pinggang. Hal ini menunjukkan bahwa umat Hindu Yogyakarta ingin menyatukan diri dengan kebudayaan Jawa, karena memang yang diusung adalah gunungan, meskipun dikolaborasi dengan adanya Naga Basuki yang merupakan bagian dari filosofi Hindu Bali. Keinginan menyatukan diri inilah yang akan menjadi penguatan wacana bahwa Hinduisme berupaya memperkuat posisi dan menunjukkan eksistensinya di dalam kebudayaan Jawa, khususnya dengan Keraton Yogyakarta, meskipun pada dasarnya di dalam kebudayaan Jawa itu unsur-unsur Hindu sudah sangat kental terasa.

Tidak hanya gunungan, dalam upacara melasti yang merupakan upacara penyucian segala kelengkapan upacara yang diadakan pada Hari Raya Nyepi termasuk penyucian diri, umat Hindu menjadikan Pantai Parangkusumo sebagai tempat penyucian. Penentuan Parangkusumo ini tentu bukannya tanpa alasan, mengingat di pantai ini terdapat bangunan yang menjadi ritualitas kebudayaan Jawa, khususnya terkait dengan Keraton Yogyakarta. Di tempat ini pula terdapat petilasan yang menjadi tempat bertemu penguasa Keraton Yogyakarta dengan penguasa pantai laut selatan, Nyi Roro Kidul. Penggunaan Parangkusumo ini

merupakan bagian dari pewacanaan kalangan Hindu untuk melakukan upaya memperkuat posisi dan eksistensi mereka dengan kebudayaan Jawa, khususnya Keraton Yogyakarta.

Segala upaya yang dilakukan komunitas Hindu Yogyakarta untuk memperkuat posisi mereka di dalam kebudayaan Jawa dan Keraton Yogyakarta mendapatkan reseptivitas dari Keraton Yogyakarta. Hal ini dibuktikan dengan diberikannya fasilitas ruang publik Yogyakarta sebagai jalur pengantaran Ogoh-Ogoh yang mengalami sakralisasi menuju ke *catus pata*. Fasilitas publik itu adalah Kantor Kepatihan (Kantor Gubernur Yogyakarta) pada pelaksanaan pawai Ogoh-Ogoh pertama kali di tahun 2015, Dinas Pariwisata DI Yogyakarta pada pawai Ogoh-Ogoh tahun 2016, Jalan Malioboro sebagai ikon ruang publik Yogyakarta, dan titik nol Yogyakarta sebagai *catus pata* yang berhadapan secara langsung dengan Keraton Yogyakarta. Hal yang paling mencolok adalah disediakannya pasukan pengawal Keraton Yogyakarta sebagai pembuka jalan menuju *catus pata* lengkap dengan irungan musik khas pasukan pengawal keraton dan senjata tombak panjang berwarna merah.

Dari apa yang digambarkan di atas, ada produksi wacana yang sangat signifikan pengaruhnya dalam membentuk suatu kekuatan wacana yang akan memunculkan kuasa tersendiri bagi kalangan Hindu di dalam konstelasi kuasa yang bergerak di Yogyakarta. Dari persepsi yang terbaca, produksi wacana ini menyiratkan satu tujuan utama, yaitu keinginan untuk memperkuat posisi Hinduisme di dalam kehidupan masyarakat Jawa atau Keraton Yogyakarta.

Untuk lebih jelasnya terkait dengan aksi diskursif Ogoh-Ogoh ini terkait dengan Keraton Yogyakarta, berikut tabel yang bisa menggambarkannya.

Tabel 3.1.

Aksi Diskursif Ogoh-Ogoh di Ruang Publik Yogyakarta

No	Aspek Diskursivitas	Keterangan
1	Akulturasi figurasi Ogoh-Ogoh 5	Ogoh-Ogoh 5 menggunakan sarung <i>poleng</i> warna hitam putih dan keris di tangan yang menandakan adanya upaya untuk memasukkan kebudayaan Hindu ke dalam kebudayaan Jawa atau Keraton Yogyakarta di dalam ritualitas Hindu.
2	Transfigurasi Ogoh-Ogoh utama	Transfigurasi Ogoh-Ogoh ini dari yang murni bercirikan Hinduisme Bali dari Ogoh-Ogoh 1-3 yang kemudian secara longgar mengarah pada bentuk akulturasi dengan memasukkan unsur kebudayaan Jawa dalam wujud keris dalam ritualitas Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta.
3	Ogoh-Ogoh Gunungan	Gunungan merupakan bagian dari kebudayaan Jawa dan masuk ke dalam pawai Ogoh-Ogoh yang dibuat langsung oleh komunitas Hindu Yogyakarta dan dikombinasikan dengan filosofi Hindu dalam gunungan tersebut.
4	Atribut Jawa pada Pengiring Gunungan	Kombinasi filosofi Jawa dan Hindu dalam gunungan diarak dan diusung oleh komunitas Hindu yang memakai blangkon, surjan, dan jarik khas pakaian adat Jawa, meskipun yang memakai adalah orang Hindu. Ini membuktikan bahwa ada keinginan dari

		komunitas Hindu untuk memasuki kebudayaan Jawa, khususnya Keraton Yogyakarta.
5	Melasti di Parangkusumo	Penetapan Parangkusumo memiliki makna tersendiri, terlebih lagi Parangkusumo juga menjadi bagian dari ritualitas yang dilakukan oleh Keraton Yogyakarta. Ada kesamaan yang saling mendukung untuk menjadi satu kesatuan dalam hal penggunaan sarana ritual.
6	Prajurit Keraton	Adanya prajurit keraton Yogyakarta di barisan depan pawai Ogoh-Ogoh adalah suatu upaya memberi jalan dan juga penerimaan Keraton Yogyakarta terhadap aspek ritualitas Hindu di Yogyakarta, dan hal ini menjadi pintu masuk ke dalam keraton Yogyakarta
7	Start pawai Ogoh-Ogoh 2015 di Kompleks Kepatihan Yogyakarta	Kompleks kepatihan adalah bagian dari simbol kekuasaan pemerintahan Keraton Yogyakarta. Karena itulah, start pawai dari dalam kompleks ini mengisyaratkan adanya banyak makna yang dalam terkait dengan penerimaan keraton terhadap ritualitas Hindu.

C. Produksi Wacana Keraton Yogyakarta: Sebuah Sarana Penguatan

Analisis Produksi Wacana Pegelaran Ogoh-Ogoh

Diskursivitas Ogoh-Ogoh dalam perayaannya di ruang publik Yogyakarta pada dasarnya mendapatkan “dukungan” secara tidak langsung dari Keraton Yogyakarta. Hal ini bisa dibaca dari pengeluaran sabda raja Yogyakarta pada tahun 2015 yang lalu yang hampir bersamaan dengan perayaan Ogoh-Ogoh yang baru pertama kali dilakukan pada tahun 2015 di ruang publik di Yogyakarta.

Seperti yang telah dinyatakan dalam Bab II, pada 30 April 2015, Sultan Hamengkubuwono X mengeluarkan Sabda Raja yang isinya sangat menghebohkan masyarakat Yogyakarta dan juga kalangan akademisi dan sejarahwan. Salah satu yang fenomenal adalah penghapusan kata *khalifatullah* dalam gelar Sultan Keraton Yogyakarta. Hal ini secara tidak langsung telah meminggirkan Islam sebagai ruh Keraton Yogyakarta yang sejak zaman Sultan Agung menjadi identitas Kerajaan Mataram sebagai kerajaan Islam.

Alasan yang dikemukakan Sultan HB X adalah hal-hal yang pada dasarnya imajiner, sesuatu yang datang dari ilham atau petunjuk dari Tuhan dan nenek moyang, dan hal ini tentu saja bersifat subjektif dan tidak bisa diverifikasi secara faktual. Sultan menggunakan wewenang dan kekuasaannya yang absolut sebagai penguasa Keraton Yogyakarta dalam *enforcing* apa yang dianggap sebagai sebuah keputusan raja. Apalagi sebelum Sabda Raja itu dikeluarkan, Sultan HB X mengeluarkan Sabda Tama yang isinya menegaskan kekuatan dan keabsolutan kekuasaan dan kebenaran Sultan sebagai penguasai Keraton Yogyakarta. Jadi, apa pun yang diputuskan raja akan berlaku mutlak.

Pada dasarnya Sabda Tama yang dikeluarkan Sultan pada tanggal 6 Maret 2015 itu merupakan sebuah pengondisian untuk mengeluarkan Sabda Raja yang pada dasarnya menjadi inti dari keinginan Sultan HB X, yaitu dua Sabda Raja yang dikeluarkan pada berturut-turut Kamis 30 April 2015 dan Selasa 5 Mei 2015. Pada Sabda Raja pertama pada Kamis 30 April 2015, Sultan HB X menetapkan dua hal penting: *pertama*, penyebutan *buwono* berganti menjadi *bawono*; dan *kedua*, gelar *sayyidin panatagama khalifatullah* Sultan dihilangkan.

Sedangkan sabda Raja pada Selasa 5 Mei 2015 ini lebih spesifik lagi tujuan utama Sultan HB X, yakni menganugerahi GKR Pembayun gelar Mangkubumi, yang mana gelar tersebut pernah disandang Sultan HB X sebelum menjadi sultan. Hal ini berarti Sultan berupaya untuk memuluskan jalan GKR Pembayun sebagai penguasa keraton.

Hal ini semakin jelas terlihat dari Sabda Raja ketiga tanggal 31 Desember 2015 dengan menghasilkan penegasan absolut tentang tiga hal, yaitu: *Pertama*, Sultan menyebut sabda itu berasal dari Tuhan dan leluhur. *Kedua*, Sultan mengatakan bahwa penggantinya sebagai Raja Keraton Yogyakarta harus berasal dari keturunannya. *Ketiga*, para kerabat dan abdi dalem Keraton Yogyakarta yang menentang keputusan itu akan dilengserkan dari kedudukannya dan harus keluar dari bumi Mataram.²⁰ Sabda Raja ketiga ini semakin mengukuhkan keabsolutan titah raja dan akan melakukan apa saja untuk memuluskan jalan anak keturunannya sebagai pewaris tahta kerajaan, termasuk melengserkan kedudukan dan mengusir orang yang menentangnya dari bumi Mataram.

Dari rangkaian sabda raja tersebut, pada dasarnya ada peluang bagi komponen lain untuk memasuki kehidupan Keraton Yogyakarta. Setelah rangkaian titah Raja ini, Keraton Yogyakarta menjadi wilayah yang universal, egaliter, dan terbuka. Karena itulah, produksi wacana di balik pegelaran Ogoh-Ogoh yang menjadi representasi dari Hinduisme di Yogyakarta dengan serangkaian diskursivitas yang telah digambarkan di atas, menurut persepsi saya, merupakan satu upaya untuk memasuki dan kemudian mengisi keterbukaan

²⁰ Haris Firdaus, *Sultan HB X Kembali Keluarkan Sabda*, <http://print.kompas.com/baca/2015/12/31/Sultan-HB-X-Kembali-Keluarkan-Sabda>. diakses pada 12 Maret 2016

tersebut. Apalagi mengingat Hinduisme merupakan salah satu komponen sinkretisme kebudayaan Jawa, dan juga sejarah panjang di mana kebudayaan Jawa lebih banyak merupakan bagian dari kebudayaan Hindu. Bahkan hingga sekarang ini, Keraton Yogyakarta tidak melepaskan unsur-unsur Hindu dalam hal-hal tertentu yang memang sudah identik dengan Keraton Yogyakarta.

Selain itu, pewacanaan atau diskursivitas Keraton Yogyakarta yang bisa menjadi unsur penguat posisi Hinduisme di dalam lingkungan Keraton Yogyakarta adalah filosofi Jawa *Hamemayu Hayuning Bawana*.²¹ Konsep ini adalah sebuah filosofi atau nilai luhur tentang kehidupan dari kebudayaan Jawa. Dalam hal ini, *Memayu hayuning bawana* itu lebih merepresentasikan *space culture* (ruang budaya) dan sekaligus *spiritual culture* (spiritualitas budaya).

Dari sudut pandang ruang budaya, ungkapan ini memuat serentetan ruang atau *bawana*. *Bawana* adalah dunia dengan segala isinya, dan merupakan bagian dari kosmologi Jawa. Sebagai wilayah kosmos, *bawana* justru dipandang sebagai *jagad rame* yang menjadi jagad realitas kehidupan manusia. Jika manusia yang hidup di *jagad rame* ini mampu menanamkan kebaikan, kelak ia akan menuai hasilnya. Begitu juga sebaliknya dengan menanam keburukan, ia akan menuai hasilnya.

Sedangkan sebagai spiritualitas budaya, ungkapan ini merupakan ekspresi budaya yang dilakukan orang Jawa di tengah-tengah *jagad rame* (*space culture*). Mereka melakukan laku kebatinan yang selalu menghiasi kesejahteraan dunia. Realitas hidup di *jagad rame* perlu mengendapkan nafsu agar lebih

²¹ Lihat lebih lengkap dalam Suwardi Endraswara, *Memayu Hayuning Bawana*, (Yogyakarta: Narasi, 2013), hlm. 15-33.

terkendali dan dunia semakin terarah. Realitas hidup tentu ada tawar-menawar, bias, dan untung rugi. Hanya orang luhur budi saja yang dapat memetik keuntungan dalam realitas hidup. Dalam proses semacam itu, orang Jawa sering melakukan *ngelmu titen* dan *petung* demi tercapainya *bawana tentrem* atau kedamaian dunia.²²

Keadaan inilah yang dimaksudkan sebagai *hayu* atau selamat tanpa ada gangguan apa pun. Suasana demikian oleh orang Jawa disandikan ke dalam ungkapan *memayu hayuning bawana*. Dengan demikian, konsep ini merupakan salah satu upaya melindungi keselamatan dunia baik lahir maupun batin.²³ Karena itulah, orang Jawa berupaya menyeimbangkan laku terhadap lingkungan fisik dan spiritualnya, sehingga keseimbangan sangat diperhatikan oleh orang Jawa.

Konsep *hamemayu hayuning bawana* yang berusaha untuk memperindah kehidupan dunia ini identik dengan filosofi Hindu, yaitu bagaimana membuat kehidupan dunia (*bawana*) itu menjadi damai, harmoni dan seimbang, terutama antara *bawana alit* (mikrokosmos) dengan *bawana ageng* (makrokosmos). Karena itulah, pada saat Sri Sultan HB X menutup rangkaian acara Nyepi tahun 2013 di Pendopo Santri Sasana Pura Jagatnatha, Banguntopo, Banguntapan, Bantul, Yogyakarta pada hari Minggu 31 Maret 2013, Sultan HB X menyatakan bahwa substansi Nyepi adalah melakukan penyucian *Jagat Ageng* (Alam Semesta) dan *Jagad Alit* (diri manusia). Tujuannya adalah mewujudkan sembahunya kerusakan masyarakat dan alam untuk mencapai kebahagiaan lahir dan batin. Di samping itu, situasi sepi sudah menjadi kebutuhan manusia, karena meskipun hanya sehari saja

²² Heniy Astiyanto, *Filsafat Jawa: Menggali Butir-Butir Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Warta Pustaka, 2006), hlm. 117.

²³ Suwardi Endraswara, *Memayu Hayuning Bawana*, hlm. 25-26.

manusia membutuhkan suasana udara yang bersih. Lebih jauh lagi, Sultan juga menyatakan bahwa dalam budaya Jawa keselarasan relasi antara manusia dan Tuhan, lingkungan dan sesama yang tertuang dalam konsep *Larasing Tripita Cipta Karana*, yang ada koherensinya dengan inti ajaran Hindu Bali yaitu *Tri Hita Karana*, yaitu menciptakan kehidupan yang seimbang dan harmoni antar relasi dengan *parahyangan*, *palemehan* dan *pararongan* Tuhan, alam dan sesama manusia.²⁴

Dari penuturan Sultan tersebut, ada kesesuaian antara konsep kebudayaan Jawa dengan kebudayaan Hindu, dan hal ini bisa dianggap sebagai bagian dari diskursivitas Keraton Yogyakarta yang akan menjadi penguat dari produksi wacana yang ada di balik pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta. Bahkan, pada saat sambutannya, Ketua Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI) wilayah Yogyakarta, Ida Bagus Agung, pada penutupan rangkaian perayaan Nyepi 2013 tersebut menyatakan bahwa umat Hindu harus mampu memegang teguh ajaran dharma dengan memegang teguh misi kemanusiaan mereka, yaitu bagaimana menciptakan *hamemayu hayuning bawana*.²⁵ Dari pernyataan tersebut, sangat gamblang terlihat bahwa ada upaya saling melakukan harmonisasi filosofi antara kebudayaan Hindu dan kebudayaan Jawa dengan mempertegas titik temu di antara kedua kebudayaan.

²⁴ Humas Provinsi DI Yogyakarta, *Gubernur DIY Sri Sultan HB X Hadiri Penutupan Perayaan Nyepi Umat Hindu Tahun 1935 Saka*, <http://www.jogjaprov.go.id/pemerintahan/kalender-kegiatan/view/gubernur-diy-sri-sultan-hb-x-hadiri-penutupan-perayaan-nyepi-umat-hindu-tahun-1935-saka> diakses pada 20 Maret 2016

²⁵ Humas Provinsi DI Yogyakarta, *Gubernur DIY Sri Sultan HB X Hadiri Penutupan Perayaan Nyepi Umat Hindu Tahun 1935 Saka*, <http://www.jogjaprov.go.id/pemerintahan/kalender-kegiatan/view/gubernur-diy-sri-sultan-hb-x-hadiri-penutupan-perayaan-nyepi-umat-hindu-tahun-1935-saka> diakses pada 20 Maret 2016.

Jika dikaitkan dengan Sabda Raja, perubahan nama dari *Buwono* menjadi *Bawana* dalam gelar yang disandang Sultan HB X bisa dipersepsikan sebagai bagian penguat wacana untuk mempersilakan Hinduisme memperkuat wacana dan eksistensi mereka di dalam Keraton Yogyakarta. Kata *bawana* yang termaktub dalam *hamemayu hayuning bawana* dijadikan slogan oleh ketua PHDI, Ida Bagus Agung, untuk menciptakan misi kemanusiaan umat Hindu dengan tetap memegang ajaran dharma mereka. Dengan memakai filosofi kebudayaan Jawa tersebut, ada upaya untuk menyelaraskan persepsi dan hal ini tentu menjadi bagian dari aksi diskursif Hinduisme untuk bisa memasuki kehidupan Keraton Yogyakarta.

Sabda Raja yang menghilangkan gelar *sayyidin panatagama khalifatullah* juga menjadi aksi diskursif keraton yang bisa memuluskan jalan Hinduisme untuk masuk ke dalam lingkaran dalam Keraton Yogyakarta dan memperkuat posisi mereka di dalamnya. Penghilangan gelar tersebut berarti memarjinalkan Islam dalam kehidupan keraton, dan hal ini tentu menjadi pintu masuk Hinduisme untuk bisa menggantikan tempat Islam dengan berbagai kesesuaian filosofi yang ada di antara kebudayaan Jawa dengan kebudayaan Hindu. Hal ini juga didukung oleh sejarah, di mana Hinduisme merupakan bagian tak terpisahkan dari terbentuknya kebudayaan Jawa, termasuk dalam perjalanan Kerajaan Mataram Islam yang pada dasarnya kehidupan masyarakatnya masih merupakan sinkretisme antara Hindu dan Jawa.

Paling tidak hal ini bisa dilihat dari pernyataan Clifford Geertz bahwa, “Sistem keagamaan masyarakat desa di Jawa umumnya melakukan integrasi

secara seimbang antara unsur animistik, Hinduistik dan Islam, dan hal inilah yang menjadi dasar dari sinkretisme Jawa dan menjadi bagian dari peradabannya.”²⁶

Selain itu, dari segi peristiwa bersejarah dalam hal pengeluaran Sabda Tama dan Sabda Raja yang terjadi pada tahun 2015, pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik Yogyakarta yang juga terjadi pertama kali pada tahun 2015 bisa dianggap sebagai bagian dari aksi diskursif ini. Sabda Tama yang terbit pada tanggal 6 Maret 2015 ini hampir bersamaan waktunya dengan pegelaran Ogoh-Ogoh yang pertama di ruang publik Yogyakarta tersebut, yaitu pada Jum’at 20 Maret 2015. Hal ini tentu menjadi bagian dari aksi diskursif ini, sehingga akan semakin kuat dan jelaslah bahwa ada diskursivitas yang bisa menjadi jalan bagi Hinduisme untuk memasuki kehidupan Keraton Yogyakarta.

Dari berbagai diskursivitas keraton ini, bisa dinyatakan bahwa ada kesesuaian peristiwa yang bisa dianggap sebagai kekuatan diskursif untuk menegaskan bahwa ada reseptivitas yang kuat dari Keraton Yogyakarta untuk menerima Hinduisme sebagai bagian dari kehidupan Keraton dan sekaligus memarjinalkan Islam.

²⁶ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976), hlm. 5.

BAB IV

RELASI KUASA HINDUISME DI ANTARA KUASA-KUASA DI LINGKARAN DALAM KERATON YOGYAKARTA

A. Membedah Kekuatan Posisi Hinduisme dalam Konstelasi Masyarakat Yogyakarta

Dalam bab sebelumnya, aksi diskursif yang dilakukan Ogoh-Ogoh sebagai representatif Hinduisme telah memproduksi wacana yang sangat signifikan pengaruhnya dalam memperkuat posisi Hinduisme di dalam kehidupan masyarakat di Yogyakarta. Artikulasi berbagai wacana yang dikeluarkan memiliki makna yang sangat kuat, dan hal ini menjadi kekuatan untuk menghadapi setiap tantangan dan hambatan terkait dengan eksistensi mereka di dalam kehidupan masyarakat Yogyakarta.

Wacana yang diproduksi tersebut mencerminkan bahwa Ogoh-Ogoh yang menjadi representasi Hinduisme sudah menjalankan tugasnya dengan baik sebagai simbolisasi untuk memperkuat posisi Hinduisme di dalam masyarakat Yogyakarta. Dengan penerimaan kekuasaan di Yogyakarta terhadap pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta, hal itu mempunyai pengaruh yang signifikan untuk menghadang segala tantangan dan hambatan yang dihadapi sebagai agama minoritas yang ada di Yogyakarta.

Pada dasarnya, Yogyakarta adalah wilayah yang sangat plural dan beragam serta hidup dalam harmoni. Namun di tengah keragaman dan keharmonian tersebut, ada kuasa-kuasa tertentu yang merasa dominan yang secara

laten maupun terang-terangan melakukan represivitas tertentu dengan aksi-aksi radikalismenya. Hal ini juga dialami oleh Hindu yang minoritas di Yogyakarta.

Menurut penuturan I Wayan Ordiyasa, Sekretaris PHDI Yogyakarta, agama Hindu di Yogyakarta pernah mendapatkan intimidasi dan represivitas tersebut, meskipun hal itu disebabkan karena kesalahpahaman. Dalam hal ini, Forum Jihad Islam (FJI) Yogyakarta pernah mendatangi Pura Jagadnatha di Banguntapan Bantul. Mereka membawa dua mobil angkut yang mengangkut puluhan laisykar FJI dan mereka berhenti di depan Pura yang memang sudah dijaga ketat oleh pihak kepolisian. Karena dijaga ketat seperti itu, FJI tidak berani masuk ke Pura dan hanya melayangkan sebuah surat kepada pihak Hindu yang memprotes adanya pengrusakan masjid di wilayah Kuta Bali oleh komunitas Hindu di sana. Namun, setelah dikonfirmasi ke takmir masjid di wilayah Kuta Bali, aksi pengrusakan itu sebenarnya tidak pernah terjadi, yang ada hanyalah pembobolan kotak infak masjid oleh oknum tertentu. Hal ini sudah ditangani oleh pihak kepolisian di sektor Kuta. Karena FJI mengirimkan surat, maka pihak Hindu pun membalasnya dengan surat yang menjelaskan tentang kronologi peristiwa yang terjadi di Bali, dan surat tersebut ditandatangani oleh takmir masjid dan kepolisian Bali. Akhirnya, peristiwa tersebut menjadi jelas dan gamblang, sehingga FJI pun tidak berani melangkah lebih jauh.¹ Namun demikian, penggerahan massa ke Pura Jagadnatha tersebut tentu saja merupakan satu bentuk intimidasi dari kuasa dominan terhadap pihak yang dianggap mereka minoritas. Begitu juga dengan berbagai peristiwa lain yang dialami agama Hindu di

¹ Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Sekretaris PHDI DI Yogyakarta, Selasa 23 Agustus 2016.

Yogyakarta, semisal pelarangan pendirian tempat ibadah, meskipun sudah memenuhi unsur dan melengkapi surat dan perizinan yang berlaku.

Peristiwa tersebut menunjukkan bahwa kekuasaan dan dominasi itu adalah hal yang sangat vital agar bisa tetap bertahan dan mampu mengembangkan diri. Agama Hindu dengan karakteristik agamanya yang khas, yaitu agama yang berorientasi ke dalam dengan berusaha menciptakan kedamaian dan keharmonisan dengan alam dan manusia, tampaknya terlihat pasif dan pasrah dengan kondisi minoritas tersebut. Namun kenyataannya, perkembangan agama Hindu di Yogyakarta bisa dibilang progresif. Hal ini ditandai dengan jumlah penganut yang lumayan besar di Yogyakarta, yang saat ini berkisar 16.000 jamaah termasuk mahasiswa Hindu yang ada di Yogyakarta yang setiap tahunnya datang dan pergi. Jika merujuk pada sensus penduduk tahun 2010, jumlah penduduk di Yogyakarta adalah sebesar 3.185.000 jiwa,² dengan umat Hindu berdasarkan data dari Kementerian Agama Provinsi DI Yogyakarta adalah sekitar 6.000 jiwa.³ Karena itulah, ada progresivitas yang cukup besar dari segi penganut.

Selain itu, indikator progresivitas tersebut juga ditandai dengan bertambahnya jumlah pura yang ada di Yogyakarta, yang hingga saat ini, menurut Ordiyasa, berjumlah 23 pura dengan yang terbanyak adalah di Gunung Kidul, dan pura-pura tersebut aktif menggelar upacara keagamaan baik dalam skala kecil maupun besar.⁴ Sedangkan pura yang cukup besar dan berpengaruh adalah Pura

² Lihat BPS Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, <http://yogyakarta.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/10>. diakses pada 22 Mei 2016.

³ *Gambaran Umum Provinsi DI Yogyakarta*, <http://yogyakarta1.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=Gambaran> diakses pada 22 Mei 2016.

⁴ *Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa*, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

Jagadnatha di Banguntapan Bantul, Pura di kompleks AURI, dan juga Pura yang ada di Tajem Maguwoharjo Depok Sleman, serta pura-pura yang tersebar di Gunung Kidul, Yogyakarta. sedangkan pura yang paling pertama dibangun di Yogyakarta yang kini sudah dipugar dan semakin besar adalah pura yang ada di Baciro di sebelah utara Stadion Mandala Krida.

Pura di Kompleks AURI pun pada dasarnya merupakan andil dari umat Hindu yang ada di lingkungan angkatan udara. Dalam hal ini, KSAU Lapangan Angkatan Udara Adi Suciyo Yogyakarta Marsekal TNI Ida Bagus Putu Dunia, saat menjabat pada tahun 2014 menjadi saksi dari peresmian pura yang cukup megah dan mewah di Kompleks AURI Yogyakarta. Pura tersebut adalah *Kori Agung Pura Vaikuntha Vyomantara* di Komplek Lanud Adisujipto, Yogyakarta, yang diresmikan pada 6 Agustus 2014, dan hingga saat ini menjadi salah satu pura agung di Yogyakarta. Hal ini dilakukan tentu dalam rangka melaksanakan *dharma agama* dan *dharma negara*, dan hal ini menjadi modal sosial yang signifikan bagi eksistensi Hinduisme di Yogyakarta.

Sebagai agama yang tidak ekspansionis dan misionaris, perkembangan Hindu yang signifikan di Yogyakarta ini tentu saja memunculkan tanda tanya, apa yang dilakukan dan strategi apa yang digunakan agama Hindu sehingga tetap bertahan dan bahkan bisa tumbuh berkembang di Yogyakarta? Menurut Ordiyasa, ada dua yang bisa dilakukan, yaitu secara eksternal dan internal. Secara eksternal, ada tiga hal yang selalu menjadi prinsip agama Hindu, yaitu: fleksibel, partisipatoris, dan mengikuti zaman.

1. Fleksibel

Fleksibel di sini adalah bagaimana mengadaptasikan diri dengan tiga hal, yakni tempat, waktu, dan keadaan. Karena itu, anggapan bahwa Hindu di Yogyakarta menjadi bagian dari Hindu Bali sehingga apa pun yang ada di Bali dipakai di Yogyakarta itu tidaklah benar. Di berbagai tempat pun demikian kiranya. Hindu Tengger akan berbeda dengan Hindu di Bali dalam mengekspresikan keberagamaannya yang tentu saja menyerap budaya yang berkembang di dalam masyarakat lokal. Begitu juga Hindu Kaharingan yang ada di Kalimantan, juga memunculkan tradisi lokal untuk diadaptasikan kepada aspek spiritualitas Hindu.

Tingkat adaptasi dan fleksibilitas Hindu Yogyakarta bisa dilihat dari hal-hal berikut, yaitu: (1) tari sesembahan yang tidak mengikuti tari yang berlaku di Bali, tapi sesuai dengan budaya tari yang berlaku di Yogyakarta. (2) Sesajen yang tidak sepenuhnya menerapkan sesajen yang dipraktikkan di Bali, tapi sudah mengadaptasikan sesajen yang berlaku di Yogyakarta. (3) Penyucian alat-alat upacara keagamaan juga dilakukan seperti yang dilakukan di masyarakat Jawa, termasuk dalam hal ini gamelan, yang menjadi instrumen musik masyarakat Jawa. (4) Bentuk Ogoh-Ogoh dalam pegelarannya di Yogyakarta juga mengadaptasikan budaya lokal. Keempat hal ini pada dasarnya menyimpan kekuatan yang signifikan dan menjadi keuntungan tersendiri bagi Hindu dalam mempertahankan eksistensinya di masyarakat Yogyakarta, dan bahkan mampu memperbesar dan mengembangkan diri sehingga mampu bersifat progresif dan sekaligus memperkuat posisi di dalam kehidupan masyarakat Yogyakarta.

2. Partisipatoris

Dalam hal ini, Hindu mengikuti berbagai kegiatan keberagamaan sehingga mampu mensejajarkan dirinya di dalam komunitas agama-agama di Yogyakarta. Melalui PHDI, agama Hindu rajin mengikuti FKUB (Forum Komunikasi Umat Beriman), dan organisasi-organisasi semacamnya. Selain itu, kalangan Hindu juga berpartisipasi dalam berbagai aktivitas, gerakan, diskusi, seminar, dan semacamnya yang terkait dengan kebersamaan dan keharmonian dalam beragama di Yogyakarta.

3. Mengikuti Zaman

Kalangan Hindu Yogyakarta juga berupaya untuk mengikuti zaman yang berkembang di Yogyakarta. Apa pun peristiwa mutakhir yang terjadi di Yogyakarta akan selalu diikuti oleh kalangan Hindu. Hal ini sangat penting untuk memetakan dan memosisikan diri kalangan Hindu di tengah perubahan zaman yang terus bergulir. Termasuk dalam hal ini bagaimana kalangan Hindu mengikuti apa yang terjadi di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta dengan rangkaian Sabda Raja yang menggerakkan di tahun 2015 itu.

Selain ketiga hal tersebut, secara internal kalangan Hindu Yogyakarta juga menerapkan apa yang menjadi bagian dari ajaran agama mereka. Paling tidak hal ini tecermin dari tiga hal berikut ini, yaitu: memperkuat ajaran agama Hindu dalam kehidupan umat, melaksanakan dharma, dan menjalin rasa kebersamaan di kalangan umat.

1. Memperkuat Ajaran Agama Hindu dalam Kehidupan Umat

Salah satu hal yang terpenting adalah bagaimana memperkuat iman untuk membentengi diri dari adanya konversi. Hal ini diwujudkan dengan sistem patrilineal yang bersifat mutlak, di mana laki-laki Hindu yang ingin menikahi wanita dari agama lain harus menarik wanita tersebut ke dalam Hindu, dan tidak bisa sebaliknya. Kalau itu terjadi, maka laki-laki tersebut akan putus sistem kekerabatan dengan keluarga besarnya. Sedangkan jika wanita yang ingin menikah dengan laki-laki agama lain, maka akan diberikan pilihan, apakah tetap berada di Hindu ataukah konversi ke agama suaminya. Karena diberikan pilihan, maka hubungan kekerabatan dengan keluarganya masih bisa terjalin.

Selain itu, umat Hindu selalu dianjurkan untuk mengikuti dharma agama dengan menjalankan dan mengikuti berbagai puja yang diselenggarakan baik itu secara pribadi maupun secara eventual. Dalam hal ini, untuk melakukan *dharma agama*, paling tidak ada lima upacara keagamaan yang bisa dilakukan, yang disebut dengan *panca yadnya*. (1) *dewa yadnya* atau *brahma yadnya*, korban suci kepada Tuhan dan kemahakuasaannya. (2) *resi-yadnya*, korban suci kepada para maha resi atau nabi dan para orang suci; (3) *pitra yadnya*, korban suci kepada para leluhur. (4) *manusia yadnya*, korban suci untuk sesama manusia atau untuk dirinya sendiri. (5) *bhuta yadnya*, korban suci kepada para *butha* atau makhluk yang lebih rendah daripada manusia.⁵

⁵ I Ketut Bantas, I Nengah Dana, *Buku Materi Pokok Pendidikan Agama Hindu*, (Jakarta: Karunika, 1986), hlm. 54.

2. Melaksanakan Dharma

Hal ini tecermin dalam apa yang dinamakan dengan *dharma agama* dan *dharma negara*. Hal ini mengikat umat Hindu di mana pun mereka berada dengan merujuk pada apa yang telah ditetapkan oleh Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI) dan juga dari apa yang telah menjadi tradisi yang ada di Bali, sebagai lokus representatif Hinduisme di Indonesia.

Terkait hal ini, dalam pertemuan di Campuan, Ubud Gianyar Bali tahun 1962, para pendeta dan cendekiawan Parisadha Hindu Dharma, Majelis Tertinggi Agama Hindu di Indonesia memutuskan salah satu ketetapan yang disebut *dharma agama* dan *dharma negara*. *Dharma agama* berarti kewajiban bagi umat Hindu warga bangsa di seluruh tanah air untuk taat melaksanakan ajaran-ajaran agamanya dan menjunjung tinggi kitab sucinya, yaitu Weda, serta menghormati para Nabinya yang diberi gelar Maha Resi. Selain itu, umat Hindu warga Indonesia yang lahir, berpijak dan hidup di bumi Indonesia, menghirup udara, minum air dan makan hasil bumi dan laut ibu pertiwi Indonesia wajib mencintai bangsa, negara, dan tanah airnya yang disebut *dharma negara*. Kedua *Dharma* ini mengikat seluruh umat Hindu warga Indonesia di seluruh tanah air.⁶

Terkait dengan hal ini, peran Bimas Hindu Kantor Wilayah Kementerian Agama DI Yogyakarta juga sangat penting perannya, yang kini dijabat oleh Ida Bagus Wika Krishna S.Ag, MSi. Bimas Hindu inilah yang memberikan arahan dan panduan tentang bagaimana sebenarnya umat Hindu Yogyakarta ini

⁶ Ida Bagus Oka Punia Atmaja, “Tanggapan Atas Makalah Dr. Suyatno”, dalam Musa Asy’arie, dkk (ed.), *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 167.

melaksanakan *dharma agama* dan sekaligus *dharma negara* dengan sebaiknya.

Melaksanakan ajaran *dharma* agama dalam Hinduisme merupakan hal yang unik, karena di sana ada konsep yang mensinergikan antara kegiatan agama, adat, dan seni. Tiga unsur tersebut ibarat bagian-bagian pohon yang saling menopang membentuk pohon, di mana yang menjadi akarnya adalah ajaran agama Hindu, yang menjadi batangnya adalah adat-istiadat masyarakat dan lembaga adat, sedangkan buahnya adalah bentuk seni yang bernilai tinggi. Dengan demikian, kebudayaan sebagai ciri khas identitas Bali merupakan perpaduan yang khas antara upacara agama, kegiatan adat, dan kreativitas seni yang harus tetap dipertahankan, dipelihara, dan dibina.⁷ Kolaborasi ketiga hal ini mampu memberikan jaringan sosial yang tingkat kohesivitasnya begitu kuat, yang merujuk pada ajaran menegakkan *dharma* agama.

Dengan ketiga hal ini pula, setiap kegiatan ritual Hindu akan selalu mengikutsertakan aspek adat-istiadat dengan unsur seni. Adat-istiadat merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam perjalanan Hinduisme di Indonesia, karena memang sangat kental nuansa adatnya dalam setiap aspek ritualitas. Jika tidak dilakukan dengan adat dan mengikutsertakan masyarakat adat, ritualitas Hinduisme akan tanpa makna. Contohnya adalah bentuk Ogoh-Ogoh yang tentu saja harus merujuk pada apa yang telah diputuskan oleh para pemuka adat dan agama Hindu yang sesuai dengan karakter kebudayaan Bali. Karena itulah, bentuk

⁷ Lihat M. Picard, *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, (Jakarta: KPG, 2006), hlm. 269. Lihat juga M. Picard, "What's in a Name? Agama Hindu Bali in the Making," dalam *Religion and the Nation State: Hinduism in Modern Indonesia*, Edited by M. Ramstedt, (Richmond: Curzon, 2006).

Ogoh-Ogoh akan selalu merujuk pada apa yang menjadi karakteristik yang ada di Bali, sehingga akan muncullah ungkapan Ogoh-Ogoh Bali,⁸ meskipun pada Ogoh-Ogoh itu akan selalu ada nilai-nilai budaya lokal yang diadaptasikan. Termasuk dalam hal ini adalah dalam hal seni, yang tentu saja merujuk pada seni yang dikembangkan di Bali.

Karena mengkolaborasikan antara tradisi agama, adat istiadat, dan seni, setiap ritual yang dilakukan memunculkan sebuah antusiasme yang kuat di balik kekhasan setiap kegiatan Hinduisme. Di Bali sendiri, aspek ritualitas Hinduisme ini menjadi potensi pariwisata yang sangat menarik, dan bahkan ada wisata religi yang sangat menarik para wisatawan baik itu domestik maupun internasional. Karena itulah, pegelaran Ogoh-Ogoh di Yogyakarta sebagai bagian dari ritualitas Hinduisme dalam perayaan Nyepi menjadi hal yang sangat menarik. Karena itu pula, tidak berlebihan kiranya jika perayaan Ogoh-Ogoh di ruang publik Yogyakarta ini dijadikan potensi pariwisata oleh Pemerintahan Daerah Yogyakarta. Jadi, tidak berlebihan pula jika saat pertama kali digelar tahun 2015, start pawai Ogoh-Ogoh ini dilakukan di kompleks Kepatihan Yogyakarta, sedangkan pada tahun 2016 dimulai dari Dinas Pariwisata Yogyakarta.

3. Rasa Kebersamaan di Kalangan Umat

Kebersamaan ini sangat penting di tengah minoritas di Yogyakarta, sehingga dengan kebersamaan ini akan memunculkan kekuatan. Dengan

⁸ Saat wawancara dengan Ketua Panitia Nyepi Yogyakarta 2016, saya merasa terkecoh dengan ungkapan Ogoh-Ogoh dari Bali yang dilontarkan oleh I Wayan Ordiyasa, karena saya menganggap bahwa wujud Ogoh-Ogohnya yang langsung dibawakan dari Bali, tapi ternyata itu adalah dalam hal bentuk dan karya seninya yang diadaptasi dan kemudian dikreasikan di Yogyakarta.

menerapkan *dharma agama* dan *dharma negara*, agama Hindu di Yogyakarta selalu kompak dalam setiap acara-acara keagamaan. Begitu pun juga dengan kegiatan yang mewakili agama Hindu dalam kerjasamanya dengan kelompok dari agama lain, mereka akan antusias untuk mengikuti aktivitas tersebut. Hal ini bisa terlihat dari salah satu rangkaian Perayaan Nyepi, yaitu pengerupukan dan pecaruan di mana ribuan jamaah akan memadati upacara-upacara keagamaan tersebut yang memang selalu terpusat di Prambanan.

Begitu juga dengan perayaan Ogoh-Ogoh, rasa kebersamaan ini kemudian memunculkan satu kekuatan yang luar biasa yang bisa diperlihatkan kepada publik. Bahkan perayaan Ogoh-Ogoh ini mampu menjalin kerjasama dengan pihak lain sehingga akan sangat membantu pengembangan ritualitas Hindu di Yogyakarta, termasuk dalam hal ini yang paling signifikan adalah dengan pihak otoritatif di pemerintahan Yogyakarta. Penerimaan Pawai Ogoh-Ogoh sebagai bagian dari ritualitas Hindu oleh pemerintah kota Yogyakarta di ruang publik Yogyakarta dan bahkan pihak Keraton Yogyakarta juga mengirimkan para prajuritnya untuk mengawal pawai ini merupakan bentuk dari hasil membangun jaringan ini.

Selain itu, kebersamaan juga diperlihatkan pada saat perayaan Ogoh-Ogoh ini disebar di tiga pura besar di Yogyakarta. Menurut Ordiyasa, ada tiga pura utama yang menggelar upacara keagamaan Ogoh-Ogoh menuju *catus pata*, yaitu di Pura Jagadnatha Banguntapan Bantul, Pura di kompleks AURI, dan pura yang

ada di Tajem Maguwoharjo Sleman.⁹ Hal ini tentu sangat vital perannya dalam menyebarkan pesan dan makna bahwa umat Hindu di Yogyakarta itu memang eksis dan besar. Dalam kajian ilmu sosial, hal ini bisa dianggap sebagai suatu bentuk *framing* dalam teori gerakan sosial.

Dalam pandangan Sidney Tarrow, apa yang dilakukan oleh kalangan Hindu dalam perayaan Ogoh-Ogoh tersebut masuk ke dalam apa yang dinamakan dengan *framing contention*¹⁰ atau dalam bahasa Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, adalah melakukan *framing process*.¹¹ *Framing* adalah bagaimana merancang tindakan kolektif yang bisa berguna bagi suatu gerakan dengan menyebarkan berbagai gagasan dan ide penentangan yang bisa dijadikan kekuatan untuk melakukan sebuah gerakan sosial.¹²

Dengan melakukan *framing* ini, ada pesan dan nilai yang tersebarlu dari praktik ritualis Hinduisme di mana pun itu dilaksanakan yang akan selalu memasukkan tiga hal, yaitu agama, adat istiadat, dan seni. Begitu juga dengan

⁹Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016.

¹⁰ Dalam teori gerakan sosialnya Tarrow, ada empat hal yang harus dilakukan, yaitu: (1) *political opportunities and Constraints*, yaitu bagaimana memanfaatkan peluang politik yang ada untuk digunakan sebesar-besarnya bagi kepentingan gerakan; (2) *acting contentiously*, melakukan tindakan penentangan terhadap kelompok dominan; (3) *framing contention*, merancang tindakan kolektif dengan menyebarkan gagasan dan ide yang berupaya melakukan penentangan terhadap kelompok dominan; (4) *mobilizing structures and contentious politics*, yakni bagaimana memobilisasi struktur dan melakukan politik penentangan secara terbuka setelah sebelumnya menyebarkan ide dan gagasan penentangan tersebut. Lihat Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movement and Contentious Politics*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), hlm. 71-138.

¹¹ Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (edi.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 2.

¹² Menurut Tarrow, dalam *framing* ini, hal yang bisa dilakukan adalah: (1) mengubah budaya politik menjadi perancangan strategis (*from political culture to strategic framing*) atau menciptakan simbol kultural sebagai budaya tandingan; (2) memobilisasi konsensus dan perancangan media (*consensus mobilization and media framing*); dan (3) mengonstruksi strategi gerakan (*constructing contention*). Sidney Tarrow, *Power In Movement*, hlm. 106-122

Ogoh-Ogoh yang dilaksanakan oleh Hinduisme di Yogyakarta sebagai bagian dari rangkaian perayaan Nyepi, ada banyak pesan dan nilai yang tersampaikan, yang mana pesan dan nilai tersebut tersampaikan dalam bentuk diskursus simbolik yang sudah dibahas panjang lebar pada Bab III.

Selain itu, rasa kebersamaan juga dipertunjukkan oleh Keluarga Mahasiswa Hindu Dharma (KMHD) di Yogyakarta. Seiring dengan begitu banyaknya kampus-kampus yang ada di Yogyakarta, maka KMHD ini pun semakin banyak. Mereka inilah yang bergerak dan menjadi pilar terselenggaranya berbagai perayaan ritualis di Yogyakarta. Jika di Bali yang bergerak adalah apa yang dinamakan dengan *Sekaa Taruna*, maka di Yogyakarta adalah KMHD dan juga para pemuda yang berada di sekitar pura dari keluarga Hindu yang menetap di Yogyakarta.

Rasa kebersamaan juga dijalin dengan banyaknya para akademisi yang berasal dari agama Hindu di Yogyakarta. Ketua PHDI DI Yogyakarta, Drs. Ida Bagus Agung, MT adalah seorang dosen pada Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa; Ketua Perayaan Nyepi 2016, I Wayan Ordiyasa, M.Kom adalah dosen di Stikes Respati Yogyakarta; sedangkan Dr. I Wayan Senen, M.Hum adalah dosen Pascasarjana ISI dan juga ketua Lembaga Dharma Gita Yogyakarta. Ada banyak lagi dosen-dosen beragama Hindu yang berada di Yogyakarta dan mengajar di berbagai perguruan tinggi negeri dan swasta di Yogyakarta, termasuk Dr. Pande Made Kutanegara, antropolog Universitas Gadjah Mada (UGM). Begitu juga dengan Dr. AA. Suryahadi yang merupakan pakar desain dan seni Yogyakarta. Bahkan dosen beragama Hindu banyak yang mengabdi di Institut

Seni Indonesia Yogyakarta, dan Pembantu Rektor I ISI sekarang dijabat oleh Prof. Dr. I Wayan Dana, setelah sebelumnya juga ada mantan Rektor ISI Prof. Dr. I Made Bandem, MA.

Dari pembahasan di atas, itu berarti sumber kekuatan yang dimiliki oleh kalangan Hindu di Yogyakarta baik secara eksternal maupun internal memang mempunyai pengaruh yang signifikan. Progresivitas Hinduisme di Yogyakarta memang sangat tampak dari bertambahnya tempat ibadah yang ada di Yogyakarta. Hal ini kemudian ditambah dengan sejarah masa lalu, di mana Jawa pada awalnya adalah penganut agama Hindu dan Buddha yang sangat besar sebelum Islam datang.

Salah satu unsur yang bisa menerangkan hal tersebut adalah adanya perkembangan budaya di dalam kehidupan masyarakat Jawa yang masih mengusung budaya atau kultur Hindu. Karena itulah kebudayaan menjadi faktor sangat penting dalam melihat kebesaran Hindu di Jawa.

Kebudayaan berasal dari kata dasar budaya, dan budaya didefinisikan para antropolog sebagai mekanisme, struktur, dan sarana kolektif di luar diri manusia. Makna “di luar diri manusia” ini bukan bersifat metafisik, namun dalam pengertian analitis.¹³ Selain itu, budaya diakui sebagai suatu istilah yang *omnibus*, mahaluas pengertiannya.¹⁴ Karena begitu luasnya, para peneliti menganggap bahwa budaya (*culture*) itu kurang bermanfaat sebagai piranti analisis. Kalaupun akan digunakan, dianjurkan istilah ini dibatasi pengertiannya sebagai muatan atau

¹³ Lihat David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, Penerj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 4.

¹⁴ Terkait dengan definisi budaya yang lebih variatif, lihat A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn, “Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions,” dalam *Harvard University Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, 1951.

matra simbolis masyarakat, dan agar dipusatkan pada sesuatu konsep lain yang lebih “bisa dilihat” dan “mempunyai manfaat analitis”, seperti “struktur sosial” atau “sistem sosial”.¹⁵

Dalam pandangan Elizabeth W. Taylor, seorang antropolog Inggris, budaya adalah keseluruhan yang kompleks termasuk di dalamnya pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat dan segala kemampuan dan kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai seorang anggota masyarakat.¹⁶

Dalam pemahaman Koentjaraningrat, budaya itu berasal dari bahasa Sansekerta “*buddhayah*” yang merupakan bentuk jamak dari *buddhi* yang berarti budi atau akal, sehingga menurutnya, kebudayaan itu berkaitan dengan budi dan akal, atau perkembangan dari budi-daya yang berarti daya dari budi atau kekuatan akal.¹⁷

Dalam pandangan Clyde Kluckhohn, dalam bukunya *Mirror for Man*, yang dibahas dalam dua puluh tujuh halaman dalam satu bab tentang konsep budaya, ia mendefinisikan budaya dalam banyak makna, yaitu: (1) cara hidup total dari seseorang; (2) warisan sosial individu yang didapatkan dari kelompoknya; (3) sebuah cara berpikir, merasa, dan meyakini; (4) sebuah abstraksi dari perilaku; (5) teori yang jadi bagian antropolog berkait dengan cara bagaimana sekelompok orang bertindak; (6) pusat pembelajaran yang tersatukan; (7) seperangkat orientasi berstandar terhadap masalah-masalah terkini; (8) pembelajaran perilaku; (9) sebuah mekanisme pengaturan perilaku normatif; (10)

¹⁵ David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, hlm. 4

¹⁶ Lihat dalam William A. Haviland, *Antropologi*, Jilid 1, (Jakarta: Erlangga, 1985), hlm. 332.

¹⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 9.

seperangkat teknik untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan eksternal dan dengan orang lain; dan (11) suatu endapan sejarah.¹⁸

Dari berbagai pendapat di atas, sudah jelas bahwa ada banyak variasi pengertian budaya, dan hal sifat *omnibus* ini pun terejawantahkan. Hal inilah yang kemudian diterapkan secara variatif oleh para ilmuwan dalam setiap penelitian mereka, baik ilmuwan Barat maupun Indonesia. Misalnya yang bisa disebutkan di sini adalah Clifford Geertz,¹⁹ Mark R. Woodward,²⁰ Andrew Beatty,²¹ Robert W. Hefner,²² Mitsuo Nakamura,²³ dan Niels Mulder.²⁴ Tidak hanya itu, peneliti Indonesia juga melakukan hal yang sama, seperti apa yang dilakukan oleh Erni Budiwati,²⁵ Nur Syam,²⁶ Mahmud Mannan,²⁷ Zamaksyari Dhofier,²⁸ Muhamimin,²⁹ dan masih banyak lagi.

¹⁸ Kesebelas makna ini disimpulkan oleh Clifford Geertz dalam Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays*, (New York: Basic Books, Inc., 1973), hlm. 4-5.

¹⁹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976); Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago dan London: Chicago University Press, 1963)..

²⁰ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).

²¹ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, (Cambridge: Cambridge University Perss, 1999).

²² Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, alih bahasa A. Wisnu Wardhana dan Imam Ahmad (Yogyakarta: LKiS, 1999); Robert W. Hefner, *Hindu Javanese*, (Princeton: Princeton University Press, 1985).

²³ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Singapore: ISEAS, 2012).

²⁴ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

²⁵ Erni Budiwanti, *Islam Sasak, Islam Wetu Limo Versus Islam Wetu Telu* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

²⁶ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

²⁷ Mahmud Manan, *Nilai-Nilai Budaya Peninggalan Majapahit dalam Kehidupan Masyarakat di Trowulan Mojokerto*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1999).

²⁸ Zamaksyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, (Temple, AZ: Arizona State University, 1999).

²⁹ Muhamimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2001).

Dari berbagai penelitian tersebut, budaya lebih banyak dianalisis dalam kaitannya dengan agama dan berbagai dinamikanya. Aspek agama yang dianalisis dengan berbagai pendekatan dan disiplin ilmu merupakan sebuah pintu masuk untuk bisa dijadikan modal dan kekuatan bagi Hinduisme terkait dengan kebudayaan Jawa dan Keraton Yogyakarta.

Dalam kaitan ini, ada banyak penelitian yang mengaitkan antara kebudayaan Jawa dengan kebudayaan Hindu, dan tentu saja hal ini juga termasuk agama dan berbagai dinamikanya. Penelitiannya Andrew Beatty merupakan salah satu contohnya. Dalam penelitiannya, Beatty berbicara tentang agama di Jawa terkait dengan berbagai bentuknya, kontroversi dan rekonsiliasi yang berkelindan di dalamnya, dan juga terkait dengan perbedaan kultural dan sinkretisme yang terjadi dalam masyarakat Banyuwangi Jawa Timur. Minat utama Beatty dalam penelitiannya ini adalah efek keragaman yang terjadi pada agama Jawa. Hal itu dilihat dari saling pengaruh memengaruhi antara kesalehan Islam, mistisisme, Hinduisme, dan tradisi lokal serta berbagai kompromi atas nama keragaman.³⁰ Dengan demikian, penelitian ini terkait erat dengan bagaimana antara Hinduisme dengan Jawa terjadi hubungan mutualisme.

Penelitian lainnya yang mencerminkan adanya perpaduan budaya antara kebudayaan Jawa dengan Hinduisme adalah penelitiannya Stephen C. Headley, *Durga's Mosque*. Dari judulnya saja, perpaduan dan dinamika di antara kedua kebudayaan tersebut sangatlah kentara. Dalam hal ini, Headley menggambarkan proyeknya sebagai sebuah eksplorasi tentang bagaimana konfigurasi nilai-nilai

³⁰ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, hlm. 1.

yang diajukan oleh Islam menjadi bagian dari sebuah hierarki nilai Jawa, yang didasarkan pada integrasi sosial yang inklusif.³¹ Dia secara spesifik memfokuskan diri pada perkembangan historis islamisasi dalam kaitannya dengan perubahan dalam konseptualisasi “komunitas ibadah” dan “geografi spiritual” dari sebuah hutan yang didedikasikan pada dewi Durga dekat Kaliasa di pinggiran sungai Cemara utara Surakarta Jawa Tengah.³²

Dari segi budaya sastra, penelitiannya Raechelle Rubinstein yang berjudul *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kekawin Composition*,³³ juga menunjukkan adanya pertemuan dan berbagai dinamikanya antara kebudayaan Jawa dengan Hindu-Bali. Dalam hal ini, Rubinstein membahas tentang tradisi komposisi *kekawin* di Bali. Kekawin sendiri adalah sajak Kawi yang ditulis dalam ukuran Sansekerta atau ukuran pribumi yang bermodelkan prinsip-prinsip ukuran Sansekerta, sehingga ada keterkaitan antara kebudayaan Jawa dengan Hindu Bali. Terkait dengan kesusastraan Jawa yang ada keterkaitan erat dengan Hinduisme, secara detail bisa dilihat periodisasiya dalam penelitiannya JJ. Ras.³⁴

Dari berbagai penelitian tersebut, pada dasarnya istilah Jawa itu lebih identik dengan kebudayaan Hindu-Buddha, karena masyarakat Jawa itu sendiri sebelum Islam datang adalah pengikut Hindu-Buddha. Hal ini bisa dilacak dari berbagai budaya kesenian yang masih dipelihara dalam kesenian masyarakat Jawa

³¹ Stephen C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, (Singapura: ISEAS, 2004), hlm.43.

³² Lihat lebih lanjut dalam Stephen C. Headley, *Durga's Mosque*, hlm. 138, 201-210.

³³ Raechelle Rubinstein, *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kekawin Composition*, (Leiden: KITLV Press, 2000).

³⁴ J.J. Ras, *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, Penerj. Achadiati Ikram, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014)

yang merepresentasikan tradisi Hindu. Kesenian sendiri merupakan salah satu unsur yang menyanggah kebudayaan. Ia berkembang menurut kondisi dari kebudayaan itu sendiri.³⁵

Kita bisa melihat Tari Lengger Topeng³⁶ yang menjadi kesenian khas masyarakat Dieng dan berkembang di Jawa Tengah dan sekitarnya. Tari ini pada dasarnya muncul dan berkembang dalam budaya masyarakat Hindu-Buddha. Bahkan ada keyakinan bahwa kesenian ini sudah ada sejak zaman Prabu Brawijaya dari Kerajaan Majapahit yang tujuannya adalah mengundang keramaian masyarakat setempat. Hal ini terkait dengan nama Lengger sendiri yang berasal dari kata “*ledek*” (penari) dan “*geger*” (gempar atau ramai). Selain diwarnai oleh nuansa Hindu, tradisi Lengger juga melekat di dalamnya keyakinan animisme, seperti sesaji yang digunakan untuk mengundang para roh leluhur. Sebelum acara dimulai, seorang pawang membacakan mantra-mantra di depan sesaji. Sesaji yang terdiri dari pernik-pernik bunga dirangkai dalam sebuah tampah dan biasanya sesajian tersebut nantinya akan dimakan oleh para penari yang mengalami kesurupan. Bahkan, hal di luar logika pun terjadi dalam pertunjukan ini seperti penari yang kesurupan meminta dan memakan pecahan kaca atau genting.³⁷

³⁵Umar Kayam, *Seni Tradisi Masyarakat Sari Esni No. 3.* (Jakarta: Sinar Harapan, 1979), hlm.15 .

³⁶ Terkait dengan tari ini, lihat Wien Pudji Prayitno,”Representasi Indhang dalam Kesenian Lengger di Banyumas,” dalam *eprints.UNY.ac.id.*, Vol. 3, No. 2, hlm. 3. Budi Sisworo, “Transformasi Budaya dalam Kesenian Lengger Temanggung Perkotaan,” dalam *Journal of Urban Society’s Arts*, Vol. 12, No. 2 (Oktober 2012).

³⁷ Enis N Herawati, *Lengger dalam Tradisi Masyarakat Wonosobo* (Yogyakarta: Genta Kalasa, tt).

Kesenian lain yang sangat kental nuansa sinkretis budayanya adalah Tari Seblang di Banyuwangi. Tari Seblang merupakan tarian sakral kepercayaan kepada Sang Hyang dari agama Hindu, karena lewat mantra-mantranya dan upacara magis tertentu, yaitu dengan memanggil seorang dewi atau bidadari untuk turun ke dunia dengan melalui sebuah medium gerak, sehingga dinamakan sebagai tari Seblang.³⁸ Namun demikian, tari Seblang itu kini rutin dilakukan pada hari ketujuh Hari Raya Idul Fitri dan dijadikan sebagai ikon pariwisata budaya Kabupaten Banyuwangi.

Selain itu, tari Seblang terkait dengan masalah yang ada dalam masyarakat “Jawa Osing” yang sifatnya abadi dalam menghadapi dan bernegosiasi dengan beraneka ragam kebudayaan dan religi, khususnya dalam seni tari, dan mereka lah yang menjadi aktor yang selalu hadir dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat Osing merupakan masyarakat yang bercorak budaya agraris tradisional dengan sistem mata pencaharian bertumpu pada pertanian. Mitos Dewi Sri telah berakar dalam hati masyarakat yang dalam hal ini sebagai bentuk penafsiran terhadap berbagai tradisi mereka, sehingga hal itu pun tecermin dalam bentuk tari Seblang.³⁹

Selain itu, asal-mula Seblang itu berasal dari kata “*seb*” dan “*lang*”. Suku kata “*seb*” berarti diam (*meneng*) dan suku kata “*lang*” berarti langgeng (*mantep*). Penari memulai dengan menutup mata atau ditutup oleh pengundang. Dalam melakukan kegiatan, penari harus bersikap dan berpikiran jernih (*bening*), mantap

³⁸ Hendych Suwardi, *Tari Tradisional Gandrung dan Asal-Usul Sejarah Perkembangannya*, (Surabaya: Buletin Sekolah Tinggi Kesenian Wilwatikta, 1984), hlm. 3.

³⁹ Suwarno, *Tari Seblang Banyuwangi: Analisis Bentuk dan Fungsi Tari dalam Perspektif Historis* (Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2009), hlm. 10

atau tidak memikirkan urusan keduniawian. Dalam keadaan tanpa sadar, penari mulai menggerakkan kepala (“*geleng*”) bagaikan orang yang sedang melakukan dzikir (*tahlil*) dan tangannya mengayun ke kanan dan ke kiri, begitu seterusnya. Hal ini mengandung arti bahwa jika seorang ingin mendekatkan diri kepada Tuhan, maka orang itu harus penuh konsentrasi. Untuk mencapai hal itu, biasanya dilakukan dengan menutup mata sambil berdiam diri (*meneng*) agar tenang. Sambil berdoa, jiwanya menjadi jernih (*bening*). Tangan yang diayunkan berarti meninggalkan kesenangan dunia dengan tafakur (*berserah diri*) kepada Tuhan.⁴⁰

Dari dua contoh seni budaya yang merupakan bagian dari perpaduan antara budaya Hindu dengan Jawa dan juga dengan Islam, itu berarti bahwa Hinduisme memiliki modal budaya yang sangat signifikan, terutama dikaitkan dengan kebudayaan Jawa. Hal ini terjadi karena kebudayaan Hindu sudah lama ada sebelum Islam datang. Hal ini juga bisa dilihat dari adanya kerajaan Hindu sebelum datangnya kerajaan Islam. Sejak pertama kali berkembang di Jawa, kerajaan Hindu di Jawa berturut-turut adalah kerajaan Salakanagara (150-362 M), Tarumanegara (358-669), kerajaan Sunda Galuh (669-1482), kerajaan Kalingga (abad ke-6 hingga ke-7), kerajaan Kanjuruhan, Kerajaan Mataram Hindu, Kerajaan Kahuripan, Kerajaan Janggala, kerajaan Kediri (1042-1222), Kerajaan Singosari (1222-1292), dan terakhir adalah kerajaan Majapahit (1292-1527).⁴¹ Dari berbagai kerajaan tersebut, itu berarti Hindu sudah menguasai Jawa bahkan sejak abad kedua Masehi.

⁴⁰ Suwarno, *Tari Seblang Banyuwangi*, hlm. 70-71.

⁴¹ Lihat lebih jauh di entry: *Sejarah Nusantara pada era kerajaan Hindu-Buddha*, https://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_pada_era_kerajaan_Hindu-Buddha. diakses pada 22 April 2016.

Agama Hindu masuk ke Indonesia dan sangat kuat pengaruhnya terutama di Jawa. Kapan agama ini masuk ke Indonesia tidak dapat diketahui secara pasti.⁴² Namun, pengaruh agama Hindu yang berasal dari India dapat diketahui sekitar 400 Masehi, dengan ditemukannya batu tertulis dalam bentuk Yupa di tepi sungai Mahakam, Kalimantan Timur, yang menyebutkan tentang kerajaan Kutai. Yupa tersebut berupa tiang batu yang digunakan untuk mengikatkan binatang korban saat pelaksanaan upacara korban.⁴³ Prasasti Kutai dari zaman Raja Mulawarman (Abad ke-5) menunjukkan bahwa korban sesajian oleh raja dilaksanakan sesuai ajaran kitab Manusmriti.⁴⁴

Pengaruh agama Hindu juga berkembang di Jawa Barat sekitar abad ke-5 M, ditandai dengan munculnya kerajaan Tarumanegara dengan rajanya Purnawarman. Bukti-bukti mengenai hal ini dapat diketahui melalui penemuan tujuh buah prasasti yang ditemukan di Citareum, Kebon Kopo, Jambu Pasir Awi, Muara Ciaten, dan Lebak.⁴⁵

Dalam perkembangan selanjutnya, selain pusat-pusat keagamaan di keraton, juga terdapat pusat-pusat keagamaan Hindu yang disebut *Paguron*. Di tempat-tempat ini, para pendeta memberikan pelajaran. Kitab-kitab yang ada pada waktu itu adalah kitab *Tantu Panggelaran*, *Nawaruci*, dan *Tattwajnana*. Kitab

⁴² Mukti Ali, *Agama-Agama di Dunia*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 94

⁴³ Djam'annuri (ed.), *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-Agama: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Karunia Alam Semesta, 2002), hlm. 37.

⁴⁴ Pontjo Sutowo (ed.), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*, (Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1996), hlm. 232

⁴⁵ Djam'annuri (ed.), *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-Agama*, hlm. 38.

terakhir ini penting karena mistik yang terdapat di dalamnya sampai sekarang masih berlaku di kalangan tertentu.⁴⁶

Dengan demikian, kebudayaan Hindu pada dasarnya sudah berkembang di Jawa dan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Jawa dan berurat akar sampai di segala sendi kehidupan dan hal ini terjadi jauh sebelum Islam datang ke tanah Jawa. Hal ini tentu menjadi modal budaya yang sangat besar bagi Hinduisme untuk bisa kembali memasuki kehidupan masyarakat Jawa di era sekarang ini, yakni dengan memasuki Keraton Yogyakarta yang saat ini kembali terbuka dengan dihilangkannya gelar *khalifatullah* sehingga memarjinalkan Islam dan keinginan Sultan HB X untuk lebih terbuka, universal, dan egaliter dalam menjalankan kehidupan Keraton Yogyakarta.

B. Membedah Motif dan Kekuatan Hinduisme dalam Konstelasi Keraton Yogyakarta

Pada dasarnya, Hinduisme di Yogyakarta itu tidak mempunyai keinginan secara institusional untuk memasuki Keraton Yogyakarta. Hal ini dinyatakan dengan tegas oleh I Wayan Ordiyasa, Sekretaris PHDI Yogyakarta, bahwa tidak ada sama sekali keinginan untuk memasuki Keraton Yogyakarta secara institusional, meskipun ada peluang untuk itu. Peluang yang dimaksudkan adalah adanya Sabda Raja yang menghilangkan gelar *khalifatullah* sehingga unsur keislaman termarjinalkan. “Kekosongan” unsur agama ini tentu saja bisa dimasuki

⁴⁶ Mukti Ali, *Agama-agama di dunia*, hlm. 96

oleh Hinduisme, mengingat Hindu dan Keraton Yogyakarta mempunyai sejarah hubungan yang sangat panjang dan kuat.

Pernyataan ini tentu saja bisa dimengerti, karena tidak ada agama-agama yang secara terang-terangan akan memasuki sebuah institusi yang mempunyai independensi absolut seperti Keraton Yogyakarta. Islam bisa masuk dan menjadi bagian integral dari Keraton Yogyakarta hal itu disebabkan karena Islam menjadi bagian dari sejarah pembentukan Keraton Yogyakarta. Sejak awal, Keraton Yogyakarta dibentuk dengan mengambil Islam sebagai ruh kekuasaan. Bahkan Keraton Yogyakarta mendapatkan mandat langsung dari penguasa Turki Utsmani sebagai salah satu bagian dari kekhilafahan Islam.

Karena itu, secara institusional tidak mungkin Hinduisme secara terang-terangan berani untuk “mengambil-alih” unsur Islam di dalam kehidupan Keraton Yogyakarta. Namun demikian, dari segi wacana yang mempunyai kekuatan yang signifikan seperti yang telah dipertunjukkan dalam Bab III, ada keinginan untuk memperkuat posisi Hindu di dalam konstelasi masyarakat Yogyakarta dan juga di dalam masyarakat Keraton Yogyakarta. Hal ini juga dimaksudkan untuk bisa menghadapi tantangan yang dihadapi dalam konstelasi keberagamaan di Yogyakarta dan sekaligus sebagai jalan untuk memperbesar Hinduisme di Yogyakarta.

Namun secara laten, keinginan untuk bertahan dan berkuasa tentu saja akan ada. Karena dalam sosiologi agama, memang sudah watak agama untuk selalu berekspansi dan menjadi besar dengan memperbanyak pengikut dan juga memperkuat kuasa. Karena itulah, secara wacana, pegelaran Ogoh-Ogoh bisa

dimaknai sebagai bagian dari keinginan untuk memperkuat posisi tersebut dan sekaligus sebagai *framing* untuk “memasuki” lingkaran dalam Keraton Yogyakarta.

Karena itulah, agar bisa lebih jelasnya, maka berikut ini adalah konstruksi motif yang secara diskursif dimunculkan oleh Hinduisme dalam rangka memperkuat diri di tengah tantangan keberagamaan di Yogyakarta dan sekaligus sebagai upaya untuk mendekatkan diri ke dalam lingkaran Keraton Yogyakarta.

1. Motif Politik

Pegelaran Ogoh-Ogoh dan berbagai produksi wacana yang dimunculkan di balik pegelaran tersebut bisa dibaca mempunyai motif politik yang kuat. Dari produksi wacana tersebut, motif utama untuk bisa mendekatkan diri dengan kekuasaan atau keraton adalah tentu saja ingin bertahan dan memperkuat posisi di tengah tantangan keberagamaan. Inilah motif politik Hinduisme. Karena bagaimana pun juga, sebagai minoritas, sangat rentan sekali mendapatkan intimidasi, represi, dan ketidakadilan, dan hal itu sudah dialami kalangan Hindu di Yogyakarta. Gerakan Islam radikal dalam diri Front Jihad Islam sudah melakukannya di Pura Jagadnatha Banguntapan Bantul. Kelompok Islam radikal juga menghalangi proses pendirian tempat ibadah di wilayah pesisir pantai Selatan Yogyakarta, meski perizinan sudah dipenuhi dan tidak ada penolakan dari masyarakat sekitarnya, dan masih banyak lagi tindakan intimidatif yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal.

Karena itulah, peluang untuk mempertahankan diri dan kemudian memperkuat posisi adalah hal yang sangat penting untuk dilakukan. Kalangan Hindu Yogyakarta sangat intens membangun relasi antaragama dan iman di Yogyakarta. Melalui FKUB, dan berbagai kelompok kerukunan antariman selalu diikuti oleh kalangan Hindu Yogyakarta. Bahkan setiap berakhirnya Hari Raya Nyepi akan selalu diadakan semacam halal bihalal dan diskusi dengan berbagai elemen agama di Yogyakarta, termasuk dengan Islam. Tentu saja Islam di sini adalah Islam moderat.

Pada saat pertemuan lintas agama yang dilaksanakan oleh Hindu Yogyakarta pada tahun 2015, kelompok Islam moderat mengisi acara yang diwakili oleh Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Mereka mengisi acara itu dengan *hadrah* dan *shalawatan* yang kemudian menyanyikan lagu *Ilir-Ilir* dan diakhiri dengan puisi perdamaian yang mengkritik kalangan atau kelompok radikal yang melakukan intimidasi dan represi terhadap kelompok agama lain. Hal ini tentu saja merupakan bagian dari aksi Hinduisme untuk memperkuat posisi dan juga berupaya membangun relasi yang kuat antaragama dan sekaligus membangun rasa saling percaya agar bisa hidup bersama dalam harmoni.

Selain itu, motif politik yang dimunculkan adalah adanya keinginan untuk mendekatkan diri di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta. Hal ini sebenarnya sudah dirintis oleh kalangan Hindu sejauh jauh-jauh hari. Aktor yang berperan adalah Pariyata Wesra, tangan kanan Sultan HB X di lingkaran Partai Golkar DI Yogyakarta. Aktor ini mempunyai kedekatan yang sangat baik dengan

Sultan HB X. Jadi, memang secara institusional Hindu tidak berusaha memasuki Keraton Yogyakarta, tapi secara personal relasinya sangat baik.

Sultan HB X, menurut penuturan I Wayan Ordiyasa, juga sangat dekat dengan kalangan Hindu Yogyakarta. Bahkan Ordiyasa pernah menyatakan bahwa pada dasarnya Sultan HB X ini pernah *curhat* terkait dengan silsilah keturunannya yang selalu mendasarkan dirinya sebagai bagian dari leluhur Kerajaan Majapahit melalui Prabu Brawijaya V. Secara tersirat, curhat Sultan ini ingin mengeliminasi fakta sejarah bahwa Keraton Yogyakarta ini adalah bagian dari Kerajaan Islam Mataram, dengan mengungkapkan bahwa dirinya adalah bagian dari Kerajaan Majapahit yang beragama Hindu.

Selain itu, Sultan juga pernah curhat kepada kalangan Hindu Yogyakarta bahwa dirinya ingin penerus tahta keraton Yogyakarta adalah dari anak keturunannya. Hal ini berkaca dengan sejarah masa lalu, di mana Kerajaan Majapahit pernah diperintah oleh seorang wanita, yaitu Kusumawardhani. Karena itulah, dengan selalu mengingat sejarah dan leluhurnya kepada Kerajaan Majapahit, Sultan HB X pada dasarnya ingin memperkuat posisi dan dukungan dari berbagai kalangan agar anak keturunannya bisa menjadi penerusnya.

Mengenai silsilah ini, di makam raja-raja di Imogiri, di depan Masjid dan di depan pintu masuk yang berisi ratusan anak tangga itu, dan tepat di samping jam dinding bertugu yang ada di depan masjid, terpampang sebuah papan yang berisi silsilah raja-raja Jawa. Silsilah tersebut pada dasarnya memang berawal dari para raja Hindu, yakni dari Kerajaan Kutai, Tarumanegara, Singosari, dan

Majapahit yang saling mengikatkan diri dalam satu keluarga dalam silsilah yang sangat panjang.

Karena itulah, bisa jadi di sini terjadi simbiosis mutualisme antara Sultan dan Hindu yang terjadi secara laten. Kedekatan Sultan dengan kalangan Hindu di Yogyakarta adalah adanya keinginan untuk mengulang sejarah besar Hinduisme di Jawa dengan menegaskan bahwa dirinya adalah keturunan dari Kerajaan Majapahit dan sekaligus untuk mencari dukungan bagi upaya memuluskan langkah putrinya menjadi penggantinya. Hal ini tentu saja sangat penting bagi kalangan Hindu, karena itu berarti ada peluang yang lebih besar untuk semakin mendekati lingkaran dalam Keraton Yogyakarta

Namun demikian, tidak hanya mencari dukungan ini, dengan otoritas yang dimilikinya, Sultan sudah menggunakan wewenangnya sebagai sultan yang mempunyai hak absolut untuk mengeluarkan sabda yang tidak bisa diganggu gugat oleh siapa pun dalam rangka memuluskan langkah putrinya menjadi pengganti dirinya sebagai sultan.

Dalam hal ini, Sultan HB X mengambil langkah revolusioner dengan mengeluarkan Sabdatama dan Sabda Raja yang mana pada Sabda Raja tersebut, Sultan mengeluarkan titah untuk menghapus sebutan *khalifatullah* dalam gelar yang sudah ada sejak Sultan HB I itu. Hal ini secara tidak langsung telah memarjinalkan Islam sebagai agama “resmi” kerajaan dan memilih untuk bersikap terbuka, universal, dan egaliter. Hal ini dikemukakan Sultan saat memaknai perubahan sebutan *Buwono* menjadi *Bawono* yang menurutnya lebih terbuka, universal, dan mencakup sesuatu yang lebih luas dibandingkan *Buwono*.

Langkah Sultan ini tentu merupakan sebuah revolusi dan sekaligus merepresentasikan adanya dekonstruksi pemikiran yang lebih mengarah kepada *heterodoksa*. Acuannya sangat jelas, yakni Sabda Raja 30 April yang mengganti sebutan *Buwono* menjadi *Bawono* dan menghilangkan sebutan *khalifatullah*. Dua hal ini menjadi penanda yang signifikan, sebab penggantian *Buwono* menjadi *Bawana* berarti ada upaya untuk lebih terbuka, universal, dan egaliter serta tidak tersekat dengan ideologi dan dogma apapun. Apalagi hal ini ditambah dengan penghilangan sebutan *khalifatullah*, sehingga semakin jelaslah wacana dekonstruksi dari ortodoksa ke arah heterodoksa.

Selain itu, Sabda Raja 5 Mei 2015 yang mengangkat GKR Pembayun, putri sulungnya, sebagai GKR Mangkubumi, yang secara faktual bisa dikatakan sebagai calon penguasa Keraton Yogyakarta selanjutnya juga menjadi penanda yang sangat gamblang dan terang-benderang bahwa Sultan beralih ke arah heterodoksa dan memarjinalkan ortodoksa yang sudah menjadi doksa di Keraton Yogyakarta. Kalau masih berpegang pada ortodoksa, tentu saja peluang menjadikan GKR Pembayun sebagai calon penerus kekuasaan di Keraton Yogyakarta tidak akan pernah kesampaian. Sebab dalam konsep tata negara dan dogmatis Islam, perempuan tidak boleh dijadikan sebagai pemimpin, apalagi hal itu adalah pemimpin politik atau kerajaan.

Terkait dengan hal ini, Sabda Raja 31 Desember 2015 juga mempertegas pengangkatan GKR Pembayun sebagai pengganti Sultan dan mengancam orang yang menentangnya untuk dicopot gelarnya dan diusir dari bumi Mataram. Hal ini tentu saja merupakan sebuah langkah sistematis dan struktural dari Sultan untuk

melakukan sebuah revolusi terhadap *paugeran* yang selama ini mengikat Keraton Yogyakarta dan sekaligus sebagai bentuk otoritarianisme khas monarki yang kebijakannya menjadi kebenaran yang absolut dan harus diikuti oleh semua komponen yang berkelindan di dalamnya.

Wacana faktual yang telah dilontarkan oleh Sultan tersebut tentu saja memunculkan ketegangan antara *ortodoksa* dan *heterodoksa*. *Ortodoksa* diwakili oleh pihak-pihak yang tidak ingin sebutan *khalifatullah* itu hilang dari Kerajaan Yogyakarta, yang berarti benteng Islam dalam wujud kerajaan di Jawa ini menjadi hilang. Selain itu, pihak yang kehilangan peluang untuk mendapatkan tahta tentu saja akan memperjuangkan ranah *ortodoksa* ini, yaitu para saudara Sultan yang secara faktual harusnya mendapatkan jatah atau hak menjadi Sultan. Namun karena adanya konspirasi kekuasaan, hak tersebut menjadi menguap dan terkebiri oleh apa yang dinamakan dengan “titah” yang dalam sistem monarki absolut merupakan sesuatu yang mutlak benar dan harus diikuti.

Dari sini, Keraton Yogyakarta telah kehilangan elan vitalnya sebagai *panatagama*, dan sosok Sultan Agung Hanyakrakusumo, penguasa Mataram Islam yang pertama dan tersohor itu, yang menjadi sosok pendamai antara ortodoksi dan heterodoksi, menjadi tak terlihat di sini. Padahal dulu, Sultan Agung mampu memberikan signifikansinya terhadap perkembangan Islam dalam aspek sosial-keberagamaan di Mataram. Sultan Agung berhasil mendamaikan keraton dengan tradisi-tradisi Islam yang memang berkontestasi dalam kehidupan

internal keraton dan rakyat Mataram pada waktu itu.⁴⁷ Dia juga melakukan pembaruan dalam bidang hukum yang disesuaikan dengan hukum Islam dan memberikan kesempatan bagi peranan para ulama dalam lapangan hukum kerajaan sehingga melembagakan kedudukan ulama secara proporsional.⁴⁸

Bahkan Sultan Agung mempertahankan *doxa* dengan sepenuh hati dalam berhadapan dengan realitas masyarakat Jawa dan Keraton yang lebih sinkretis. Selain itu, Sultan Agung juga mengambil langkah tegas untuk menjadikan kerajaan lebih islami. Ia berziarah ke makam Sunan Bayat di Tembayat yang dianggap sebagai wali yang telah memperkenalkan Islam di wilayah kerajaan Mataram setelah kompleks makam tersebut dipugar habis-habisan oleh Sultan Agung. Padahal sebelumnya kalangan ulama Tembayat diserang oleh Sultan Agung karena berpotensi melakukan pemberontakan kepada Mataram yang kemudian diredam dengan kekerasan oleh Sultan Agung. Sultan Agung juga meninggalkan sistem penanggalan Jawa Kuno Saka yang bergaya India serta mengantikannya dengan sistem penanggalan Jawa hibrid yang menggunakan sistem penanggalan Hijriah.⁴⁹ Semua itu telah menjadi bukti bahwa Sultan Agung adalah penguasa Mataram Islam yang berupaya untuk lebih Islami di tengah sinkretisme Hinduisme dan Islam yang memang membudaya dalam kehidupan masyarakat.

⁴⁷ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 Hingga Sekarang*, Penerj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi, 2013), hlm. 32.

⁴⁸ H.J. Van Den Berg, dkk., *Asia dan Dunia Sejak 1500*, (Jakarta: Groningen, 1954), hlm. 235.

⁴⁹ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hlm. 32.

Namun, Sultan Agung tetap tidak menutup mata dengan realitas kehidupan masyarakat Jawa yang sinkretis tersebut. Dia pun tetap melaksanakan praktik mistisnya. Dia tetap berhubungan mistis dengan penguasa ruhani tertinggi yang diyakini oleh masyarakat asli Jawa Tengah yang tidak islamik, Ratu Kidul atau Nyi Roro Kidul. Hal inilah yang dimaksudkan Ricklefs dengan sintesis mistis. Sintesis mistis itu sendiri berdiri di atas tiga pilar, yaitu: *pertama*, suatu kesadaran islami yang kuat, di mana menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim; *kedua*, pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam, yaitu syahadat, shalat, zakat, puasa, dan ibadah haji; *ketiga*, terlepas dari munculnya kontradiksi dengan dua pilar sebelumnya, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu yang pada dasarnya adalah dewa angin) dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah.⁵⁰

Akan tetapi, realitas itu berbeda dengan Sultan Yogyakarta di era kontemporer ini. Disebabkan karena adanya keinginan mempertahankan trah keluarga sebagai pemimpin keraton, Sultan melakukan langkah revolusioner dan fenomenal dengan menabrak *paugeran* keraton yang selama turun-temurun terus dilestarikan dan dipertahankan. Akibatnya tentu mendapatkan perlawanan dari para saudara Sultan yang pada dasarnya mempunyai hak untuk suksesi kepemimpinan dibandingkan anak keturunan Sultan HB X yang semuanya perempuan.

Hal ini tentu saja mengundang reaksi dari para saudara Sultan. Adik Sultan HB X, GPBH Prabukusumo bahkan mengirimkan SMS ke media dengan

⁵⁰ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hlm. 36. Lihat juga dalam M.C. Ricklefs, “Religious Reform & Polarization in Java”, dalam *ISIM Review* 21/Spring (2008), hlm. 34.

menyatakan, “*Kalau sudah berlebihan, masyarakat harus beraaksi (gumregah)!!! Ayo bersama-sama menegakkan paugeran, bukan menegakkan berdirinya suatu kehendak*”.⁵¹ Sikap protes saudara Sultan ini dipertunjukkan dengan tidak menghadiri Sabda Raja kedua pada 5 Mei 2015 dan lebih memilih berziarah ke makam para pendiri Mataram, yaitu makam Ki Ageng Giring dan Ki Ageng Pemanahan di Kotagede. Mereka meminta maaf kepada para pendiri Mataram atas Sabda Raja pertama yang disampaikan Sultan HB X pada Kamis 30 Mei 2015. Terutama tentang dihilangkannya gelar *Khalifatullah* yang dimiliki Sultan.

Tidak hanya itu, saudara Sultan pun mengumpulkan para tokoh Yogyakarta untuk didengarkan pendapatnya. Mereka mengumpulkan sejumlah tokoh dan organisasi kemasyarakatan untuk didengar pendapat mereka tentang Sabda Raja. Pertemuan berlangsung di kediaman Gusti Bendoro Pangeran Haryo (GBPH) Yudhoningrat di Yogyakarta pada tanggal 7 Mei 2015. Pertemuan itu sendiri dihadiri oleh adik-adik Sultan seperti GBPH Prabukusumo, GBPH Pakuningrat, GBPH Yudaningrat, GBPH Condroningrat, dan GBPH Cakraningrat. Lalu GBPH Suryodiningrat, GBPH Suryamentaram, GBPH Hadinegoro, dan GBPH Suryonegoro. Sedangkan para tokoh masyarakat yang hadir adalah KH. Muhammin (Pengasuh Pesantren Nurul Ummah), Syukri Fadholi (mantan Wakil Walikota Yogyakarta), anggota DPRD Kota Yogyakarta Immanuel Prasetyo, Himpunan Mahasiswa Yogyakarta (Himayo), Kardi Abdi

⁵¹ Sukma Indah Permana, *Adik Tak Hadir dan 'Protes' Sabda Raja, Ini Respons Slow Sultan*, <http://news.detik.com/berita/2907273/adik-tak-hadir-dan-protes-sabda-raja-ini-respons-slow-sultan>. diakses pada 2 Juni 2016.

Dalem, dan sejumlah ormas keagamaan di Yogyakarta.⁵² Apa yang dilakukan oleh saudara Sultan ini merupakan salah satu bentuk protes dan juga menjadi bagian dari cara mempertahankan ortodoksa.

Sedangkan pihak yang mengusung heterodoksa pada dasarnya adalah pihak yang mempunyai kuasa, karena arena yang menjadi medan pertarungan itu dikuasai oleh pihak yang melepaskan *doksa*. Dengan kata lain, *doksa* atau wacana dominan ini tidak dipegang oleh yang berkuasa, setelah mengambil langkah revolusioner demi kepentingan tertentu yang dibuatnya dengan memanfaatkan kuasa yang dipegangnya. Kenyataannya *doksa* atau wacana yang pada dasarnya sangat dominan harus dipegang dan dipertahankan oleh mereka yang berada di pinggiran, meskipun mereka berupaya untuk melakukan *ortodoksa* itu sendiri.

Sebaliknya, *heterodoksa* berkuasa dengan memarjinalkan *doksa* (wacana dominan) dan mengabaikan perlawanan *ortodoksa* yang dianggap sebagai kalangan yang memiliki pengaruh yang kecil. Hal ini tampak sekali dengan apa yang dinyatakan oleh Sultan HB X ketika menanggapi ketidakhadiran para adiknya untuk mendengarkan Sabda Raja kedua terkait pengangkatan GKR Pembayun diberi gelar GKR Mangkubumi.

“*Lha wong adik kok, kan perlu saya undang, saya jelaskan nggak datang yo nggak apa-apa. Bisa saja terjadi orang lain belum kenal dengan saya, nggak setuju juga boleh. Kan namanya orang.....Nggak perlu jalin komunikasi lagi.*”⁵³

⁵² Fathi Mahmud, *Bahas Sabda Raja, Adik-adik Sultan Kumpulkan Tokoh Yogyakarta*, <http://news.liputan6.com/read/2227683/bahas-sabda-raja-adik-adik-sultan-kumpulkan-tokoh-yogyakarta>, diakses pada 2 Juni 2016.

⁵³ Fathi Mahmud, *Adik Sultan Absen Saat Sabda Raja, Ada Apa dengan Keraton Yogyakarta?*, <http://news.liputan6.com/read/2226877/adik-sultan-absen-saat-sabda-raja-ada-apa-dengan-keraton-yogyakarta>, diakses pada 2 Juni 2016.

Ungkapan tersebut tentu saja merupakan ungkapan dari pihak yang mempunyai kuasa sehingga ungkapannya akan berbau subordinatif. Bahkan tidak hanya itu, ancaman pun dilontarkan pada pihak-pihak yang menentang keputusan Raja tersebut. Hal ini bisa dilihat dari Sabda Raja Ketiga yang disabdakan pada 31 Desember 2015, suatu *sabda jejering raja* (sabda sebagai Raja) yang terkesan mendadak dilakukan menjelang pergantian tahun pada pukul 10.00 WIB di Sitihinggil Keraton Yogyakarta.

Bunyi sabda tersebut sangatlah tegas dan otoritatif yang isinya adalah: *pertama*, sabda disampaikan atas dasar perintah Tuhan dan para leluhur Sultan. *Kedua*, tahta kerajaan tidak bisa diwariskan. *Ketiga*, apabila adik-adik dan abdi Sultan (*abdi dalem*) tidak mematuhi perintah Sultan, maka akan dicopot dari kedudukannya. *Keempat*, apabila tidak patuh, maka harus keluar dari bumi Mataram.⁵⁴

Mendengar ancaman tersebut, para saudara Sultan pun bersikap sinis dengan tetap mempertahankan keyakinan bahwa kebijakan Sultan itu telah menabrak aturan atau *paugeran* Keraton Yogyakarta. Bahkan GBPH Yudhaningrat dan GBPH Prabukusumo saling bercanda bahwa mereka harus mencari kontrakkan mulai saat itu.

Konflik antara *ortodoksa* dengan *heterodoksa* ini kemudian membawa peluang politik (*political opportunity*) bagi komponen lain yang bisa saja memanfaatkan wacana yang berkembang di keraton ini. Sikap Sultan HB X yang berupaya lebih terbuka dan universal menjadi pintu masuk bagi Hinduisme untuk

⁵⁴ Pito Agustin Rudiana, *Sultan Keluarkan Lagi Sabda Raja, Ada Ancaman Pengusiran*, <https://m.tempo.co/read/news/2015/12/31/058732177/sultan-keluarkan-lagi-sabda-raja-ada-ancaman-pengusiran>. diakses pada 12 Juni 2016.

memperkuat posisinya di dalam lingkungan Keraton Yogyakarta. Dengan kedekatan yang dimilikinya dan juga sejarah Hindu di dalam masyarakat Jawa yang begitu panjang serta masih dipertahankannya unsur-unsur Hinduisme di lingkungan Keraton Yogyakarta, peluang Hinduisme ini sangat terbuka lebar, dan inilah jalan bagi mereka untuk mengisi ketiadaan Islam sebagai agama yang secara otoritatif kehilangan perannya setelah Sultan HB X menghilangkan sebutan *khalifatullah* dalam gelar yang disandang sultan.

Dari sini, pada akhirnya akan memunculkan kontestasi antara mereka yang ingin mempertahankan fakta sejarah terkait identitas keislaman di dalam Keraton Yogyakarta dengan mereka yang ingin keluar dari fakta sejarah tersebut. Dengan kata lain, ada kontestasi memperebutkan wacana dominan di Keraton Yogyakarta dengan memunculkan kontestasi atau pertarungan antara *ortodoksa* dan *heterodoksa*. Karena itulah, kalangan yang mempertahankan *ortodoksa*, terutama kalangan saudara Sultan, akan terus bergerak dan memobilisasi dukungan untuk bisa mempertahankan *paugeran* yang sudah turun-temurun terlestarikan. Hal ini tentu saja akan terus memunculkan konflik dengan kalangan yang ingin kontra dengan gerakan tersebut.

Di sisi lain, Hinduisme sendiri mempunyai posisi yang sangat vital dan dekat dengan Keraton Yogyakarta. Misalnya adalah seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pengubahan *Buwono* menjadi *Bawana* yang lebih mencerminkan keuniversalan dan keterbukaan itu tecermin dari konsep *hamemayu hayuning bawana*. Konsep ini diungkapkan oleh ketua PHDI Yogyakarta Ida Bagus Agung dan konsep Jawa ini sangat identik dengan apa yang

menjadi konsep utama Hinduisme, yaitu bagaimana menjadikan dunia ini seimbang, teratur, indah, dan mampu memberikan ketentraman dan kesentosaan bagi umat manusia.⁵⁵

2. Motif Budaya

Motif budaya ini tecermin dari keinginan Hinduisme untuk bisa melanggengkan tradisi-tradisi Hindu di lingkungan keraton Yogyakarta. Dengan lestarinya tradisi Hindu di lingkungan Keraton Yogyakarta, itu berarti ada kedekatan yang semakin dalam antara Hindu dengan Keraton Yogyakarta.

Bahkan dalam hal ini, Hinduisme sangat mengapresiasi abdi dalem yang terus menjaga tradisi Hindu di dalam Keraton Yogyakarta, dan I Wayan Ordiyasa menganggap bahwa mereka itulah wakil Hindu di dalam Keraton Yogyakarta. Penjaga tradisi Hindu dengan demikian adalah kepanjangan tangan dari kalangan Hindu di keraton Yogyakarta, meskipun mereka itu bukanlah beragama Hindu. Tapi posisi mereka yang menjadi pelestari tradisi Hindu di Yogyakarta adalah sangat vital yang akan mendekatkan Hindu dengan Keraton Yogyakarta. Dengan demikian, penjaga tradisi Hindu itu pada dasarnya adalah aktor Hinduisme itu sendiri.

Tidak hanya itu, pada acara-acara tertentu kalangan Hinduisme diminta untuk melakukan tradisi ruwatan terhadap benda-benda pusaka yang dimiliki penguasa keraton, meskipun hal ini diminta oleh Pakualaman, dan bukan Keraton Yogyakarta. Namun, Pakualaman tentu saja adalah bagian dari kebudayaan Jawa

⁵⁵ Untuk lebih jelasnya tentang praktik diskursif Keraton yang ada kesamaannya dengan Hinduisme, lihat Bab III Subbab C penelitian ini.

dan salah satu otoritas yang mempunyai kekuatan otoritatif di lingkungan masyarakat Jawa, khususnya di Yogyakarta, dan posisinya tentu saja sangat vital.

Dalam hal ini, otoritas Pakualaman meminta kalangan Hindu untuk melakukan penyucian terhadap benda-benda pusaka. Hal inilah yang oleh kalangan Hindu dinamakan sebagai upacara *tumpak landap*, yakni bagaimana menyucikan benda-benda pusaka yang dilakukan secara berkala. Permintaan Pakualaman terhadap kalangan Hindu ini tentu saja menjadi hal yang sangat signifikan pengaruhnya bagi Hindu. Paling tidak ini semakin mengukuhkan posisi Hindu di dalam masyarakat Jawa.

Pada dasarnya, secara kultural, kalangan Hindu mempunyai kekuatan yang cukup memadai untuk memasuki lingkungan keraton Yogyakarta. Berbagai tradisi Hinduisme tetap dipelihara hingga saat ini di lingkungan Keraton Yogyakarta. Tradisi *jamasan* atau penyucian benda-benda suci dan keramat yang juga menjadi bagian dari kultur Hindu masih dipertahankan. Selain itu, menamai benda-benda pusaka, kereta kencana, dan bahkan binatang peliharaan Keraton Yogyakarta juga menjadi bagian dari kultur Hindu. Hal ini dinyatakan sendiri oleh I Wayan Ordiyasa dalam kesempatan wawancara dengannya. Selain itu, acara sesembahan dan sesajen juga menjadi bagian dari ritualitas Hindu yang masih dipertahankan dan dilestarikan oleh masyarakat Jawa di lingkungan Keraton Yogyakarta. Karena itulah, motif Hindu untuk mendekatkan diri dengan Keraton Yogyakarta pada dasarnya sudah terjalin secara kultural, bahkan sejak tradisi Hindu itu dipakai dan dilestarikan oleh lingkungan Keraton Yogyakarta.

3. Motif Ekonomi

Motif ekonomi menjadi hal yang tentu saja sangat penting demi kelangsungan Hinduisme di Yogyakarta. Motif ekonomi adalah vital karena ekonomi ini akan menjadi modal yang sangat penting untuk memperbesar dan memperkuat posisi Hindu di Yogyakarta. Karena itulah, mendekatkan diri dengan penguasa atau pemerintahan di Yogyakarta adalah hal yang sangat wajar demi kepentingan ekonomi ini.

Sebagai agama minoritas dengan pemeluk yang tidak begitu besar, umat Hindu selama ini mengandalkan donasi dari umat dan juga tokoh-tokoh Hindu yang memang sudah berhasil di Yogyakarta. Bahkan sebagai salah satu bagian dari agama resmi di Indonesia, dana dari pemerintah juga didapatkan. Karena itulah, dana adalah persoalan vital untuk mendanai berbagai kegiatan keagamaan Hindu yang memang sangat besar jumlahnya dengan banyak dan beragamnya ritualitas Hindu.

Motif ekonomi ini bisa dilihat secara gamblang dalam pegelaran Ogoh-Ogoh di Yogyakarta. Pada dasarnya, ide menggelar pawai Ogoh-Ogoh sudah tebersit pada tahun 2005, namun karena ketiadaan dana dan juga sumber daya manusia yang kurang, hal ini baru terealisasi pada tahun 2015. Apalagi pegelaran Ogoh-Ogoh yang menjadi bagian dari Perayaan Nyepi sangatlah tidak mungkin mengandalkan person dari Hindu untuk bisa menggelar acara perayaan Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta. Karena itulah, setelah mendapatkan dukungan dari pemerintahan Yogyakarta melalui dinas pariwisata baik dari segi

finansial maupun personil yang bisa menggerakkan acara tersebut, pegelaran Ogoh-Ogoh ini pun tergelar di ruang publik di Yogyakarta.

Dengan bantuan tersebut, pegelaran Ogoh-Ogoh yang menjadi bagian dari ritualitas Nyepi menjadi tergelar. Bantuan-bantuan inilah yang mendasari keinginan kalangan Hindu untuk mendekatkan diri dengan penguasa, yang pada akhirnya akan membawa keuntungan tersendiri bagi kalangan Hindu di Yogyakarta.

Tidak hanya itu, reseptivitas pemerintahan dan keraton di Yogyakarta terhadap Hindu juga berwujud pada diberikannya fasilitas di Kepatihan untuk gelaran acara-acara Hindu. Seperti penuturan Ordiyasa, umat Hindu diberikan kesempatan dan fasilitas untuk menggelar acara semacam halal-bihalal atau ramah-tamah dalam bentuk suatu kegiatan tertentu di Kepatihan yang menjadi bagian dari acara dan kegiatan Hindu di Yogyakarta.

Selain itu, banyak sekali penerimaan dari pemerintahan dan keraton Yogyakarta akan keberadaan Hinduisme di Yogyakarta ini. Hal ini juga ditambah dengan kedekatan Sultan HB X kepada kalangan Hindu dengan mengingat faktor sejarah yang begitu panjang antara keraton dan Hindu. Semua penerimaan dan fasilitas yang diberikan kepada Hindu di Yogyakarta terkait dengan aktivitas dan ritualitas keberagamaannya itu sangat berarti dan menghasilkan bantuan ekonomi yang penting bagi kelancaran kegiatan keberagamaan Hinduisme di Yogyakarta. Hal ini pula yang mendasari mengapa kalangan Hindu ini berupaya untuk mendekatkan diri ke lingkungan kekuasaan di Yogyakarta agar mampu untuk

mempertahankan diri dan juga agar bisa tumbuh berkembang sesuai dengan apa yang mereka harapkan.

Dengan tiga motif tersebut, sudah sangat gamblang tergambaran bahwa Hindu di Yogyakarta mempunyai kuasa yang bisa memasuki lingkaran dalam Keraton Yogyakarta terkait dengan kedekatannya dengan Sultan HB X dan juga reseptivitas pemerintahan Yogyakarta terhadap berbagai kegiatan yang dilakukan oleh Hindu di Yogyakarta. Dengan demikian, Hindu di Yogyakarta mempunyai kuasa yang signifikan pengaruhnya di lingkungan Keraton Yogyakarta. Hal inilah yang menjadi kekuatan Hinduisme dalam memasuki lingkaran dalam Keraton Yogyakarta, meskipun hal ini tentu saja bertindak secara laten dan tidak mengemuka. Pembacaannya di sini pun berangkat dari produksi wacana dan juga fakta-fakta yang terjadi dalam hal relasi Hindu dengan Keraton Yogyakarta.

C. Kontestasi Relasi Kuasa di Keraton Yogyakarta

Kuasa yang dimiliki oleh Hinduisme tentu saja menjadi kekuatan lama dan sekaligus baru di lingkungan Keraton Yogyakarta. Kekuatan lama karena memang pada dasarnya kekuatan Hindu sudah mengakar kuat di Keraton Yogyakarta seiring dengan terlestarikannya tradisi dan kultur Hindu di lingkungan keraton. Sedangkan kekuatan baru di sini adalah disebabkan karena adanya suatu peristiwa fenomenal dalam wujud Sabda Raja yang membuka peluang bagi adanya masuknya Hindu di dalam lingkaran Keraton Yogyakarta secara lebih terstruktur dan mencakup berbagai aspek, yaitu aspek politik, budaya, dan ekonomi.

Dengan demikian, kekuatan lama hanya bersandarkan pada kuatnya tradisi dan kultur Hindu yang sudah mengakar kuat dalam kultur keraton, sedangkan kekuatan baru ini muncul disebabkan karena adanya gerakan sistematis dan terstruktur untuk bisa mempertahankan eksistensi dan sekaligus memperkuat posisi di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta, dan kekuatan baru ini pun didukung oleh suatu peristiwa fenomenal yang dikeluarkan oleh Sultan HB X, yakni rangkaian Sabda Tama dan Sabda Raja di tahun 2015, yang bersamaan datangnya dengan pegelaran Ogoh-Ogoh untuk pertama kali di ruang publik di Yogyakarta.

Namun, kuasa yang dimiliki Hinduisme ini tentu saja akan mendapatkan tantangannya dengan kuasa-kuasa lain yang lebih dulu masuk dan mengakar di Keraton Yogyakarta. Kuasa-kuasa lain itu adalah Islam tradisi atau Islam Jawa dan misi Katolik dengan gerakan Kasebulnya di lingkungan Keraton Yogyakarta. Dengan adanya kuasa-kuasa lain tersebut, tentu saja akan ada relasi antar kuasa yang pada dasarnya lebih didasarkan pada relasi kontestatif dan kompetitif dalam perebutan kuasa dominan di Keraton Yogyakarta. Untuk bisa lebih memfokuskan pembahasan terkait dengan kontestasi dan relasi antarkuasa, maka dalam penelitian ini difokuskan pada seputar terjadinya Sabda Raja pada tahun 2015 yang menghebohkan dan fenomenal itu. Selain itu, pemilihan Sabda Raja ini juga didasarkan pada substansinya yang memang memberikan peluang untuk terjadinya kontestasi di antara kuasa-kuasa yang ada di Keraton Yogyakarta.

Islam tradisi atau Islam Jawa memang sudah lama berkuasa di Keraton Yogyakarta, yakni sejak awal berdirinya Keraton Yogyakarta sehingga Islam

menjadi bagian tak terpisahkan dari Keraton Yogyakarta sebagai kelanjutan dari kerajaan Mataram Islam yang sudah diperjuangkan Sultan Agung pada abad ke-17.

Namun, disebabkan karena adanya Sabda Raja yang fenomenal tersebut, eksistensi kuasa Islam terganggu-gugat dalam sekejap. Sabda Raja itu pun mendapatkan perlawanan dari Islam tradisi, seperti kalangan NU yang diwakili oleh PWNU, JNM (Jamaah Nahdliyin Mataram), Suryo Mataram, para *rayi ndalem* seperti adik-adik Sultan, dan beberapa kelompok lain di wilayah Yogyakarta. Bagi mereka, Sabda Raja tersebut berimplikasi menyudahi Keraton Mataram Islam yang berfondasikan pada tradisi toleran Islam Jawa. Karena itulah, kalangan penentang ini kemudian mengadakan diskusi mendalam dan kemudian membuat kesimpulan dan sampai pada penyikapan tertentu terkait dengan adanya Sabda Raja tersebut.⁵⁶

Pada dasarnya, pengeluaran Sabda Raja yang dilakukan oleh Sultan ini menjadi antitesis dari apa yang diucapkan Sultan di dalam Kongres Umat Islam Indonesia VI di Yogyakarta pada Februari 2015. Di acara tersebut, Sultan mengatakan dengan jelas bahwa Keraton Mataram memiliki hubungan dengan kekhilafahan Turki Utsmani. Karena itu, ada pembalikan yang begitu cepat dan hal ini dianggap oleh kalangan penentang sebagai sebuah desain tertentu yang ingin dikonstruksi pada diri Keraton Mataram Yogyakarta.

Padahal menurut sejarah, dalam pandangan Islam Jawa, sejarah pendirian Keraton Mataram atau Yogyakarta ini diarsiteki oleh Sunan Kalijaga dan para

⁵⁶ BRAY. Sri Paweling, *Islam Jawa Bertutur Sabdaraja: Pertarungan Kebudayaan, Khasebul, dan Kerja Misi*, (t.tp: tp., 2016), hlm. 10.

muridnya seperti Ki Ageng Giring, Ki Gede Pemanahan, Ki Juru Martani, dan lain-lainnya. Dengan demikian, gelar *Khalifatullah* yang tersemat di dalam gelar Sultan itu merupakan simbol yang memiliki nilai-nilai yang berkaitan dengan tradisi Islam Jawa.

Dengan adanya Sabda Raja tersebut, menurut kalangan penentang dari kalangan Islam Jawa, ada desain tertentu yang ingin dikonstruksi yang ingin menghancurkan Islam Jawa dan Islam tradisi, dan Sabda Raja ini menjadi salah satu bagian kecil dari pertempuran dalam desain panjang untuk mencungkil bersatunya Islam dengan Jawa. Selain itu, ada kekuatan dari kelompok kepentingan yang ikut memainkan dan terlibat dalam perumusan desain ini. Kalangan Islam Jawa melihat bahwa kalangan fundamentalis Katolik berada di balik itu semua. Mereka melakukan secara buas dan gegabah memisahkan Mataram dengan Islam Jawa demi kepentingan misi untuk membentuk masyarakat dan kebudayaan Jawa yang sesuai dengan misi mereka.⁵⁷

Untuk membuktikan hal tersebut, kalangan Islam Jawa mengutip Sabda Raja tertanggal 30 April 2015 yang menghilangkan gelar khalifatullah tersebut, yaitu:

Gusti Allah Gusti Agung Kuasa cipta paringana sira kabeh adiningsun sederek dalem sentolo dalem lan abdi dalem. Nampa welinge dhawuh Gusti Allah Gusti Agung Kuasa Cipta lan rama ningsun eyang eyang ingsun, para leluhur Mataram Wiwit waktu iki ingsun Nampa dhawuh kanugrahan Dhawuh Gusti Allah Gusti agung, Kuasa Cipta Asma kelenggahan Ingsun Ngarso Dalem Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuhul Surya Ning Mataram Senopati ing Ngalaga

⁵⁷ BRAY. Sri Paweling, *Islam Jawa Bertutur Sabdaraja*, hlm. 12-13.

Langgenging Bawono langgeng ing tata Panatagama. Sabda Raja iki perlu dimengerteni diugemi lan ditindake yo mengkono."

(Allah, Tuhan yang Agung, Maha Pencipta, ketahuilah para adik-adik, saudara, keluarga di Keraton dan abdi dalem. Saya menerima perintah dari Allah, ayah saya, nenek moyang saya dan para leluhur Mataram, mulai saat ini saya bernama Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengkubawono Ingkang Jumeneng Kasepuh Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langgenging Bawono Langgeng, Langgeng ing Toto Panotogomo. Sabda Raja ini perlu dimengerti, dihayati dan dilaksanakan seperti itu sabda saya)⁵⁸

Dalam tafsiran kelompok Islam Jawa, di awal sabda ada tiga kata bahasa Jawa yang krusial, yaitu *Gusti Allah, Gusti Agung, Kuasa cipta*, dan hal ini ditafsirkan sebagai terjemahan dari trinitas dalam Katolik, yaitu Tuhan Allah, Tuhan Yesus, dan Ruh Qudus. Dengan demikian, kata-kata di atas merupakan kode bahwa ada hubungan antara Sabda Raja dengan kalangan fundamentalis Katolik. Dengan demikian, ada fakta bahwa kuasa yang berkelindan di lingkaran dalam Keraton Yogyakarta tidak hanya Islam, tapi juga fundamentalis Katolik dengan misi Khasebulnya yang ingin memisahkan Islam dengan Jawa.

Pada taraf selanjutnya, Sabda Raja kedua yang dikeluarkan pada 5 Mei 2015 yang merupakan kelanjutan dari Sabda Raja 30 April 2015 di atas menegaskan bahwa GKR Pembayun diangkat sebagai Mangkubumi yang itu berarti akan menjadi pengganti Sultan kelak setelah mangkat. Hal ini pula merupakan operasi tingkat tinggi dari misi Khasebul tersebut yang didukung oleh Kanjeng Ratu Hemas yang ingin putrinya menjadi pengganti Sultan.

⁵⁸ Dikutip dari Pito Rusdiana, *Isi Utuh Sabda Raja Yogyakarta*, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664761/berikut-isi-utuh-sabda-raja-yogyakarta-diunduh-pada-12-maret-2016>

Dalam hal ini, kelompok fundamentalis Katolik ini membidani keluarnya Sabda Raja kedua, yang akan memberikan jalan bagi raja perempuan untuk bisa memimpin, dan pada saat bersamaan akan menghilangkan fondasi Islam Jawa di Keraton Yogyakarta.

Siro adi ingsun, sekseono ingsun Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuluhan Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langenging Bawono Langgeng, Langenging Toto Panotogomo Kadawuhan netepake Putri Ingsun Gusti Kanjeng Ratu Pembayun tak tetepake Gusti Kanjeng Ratu GKR Mangkubumi. Mangertenono yo mengkono dawuh ingsun.

(Saudara semua, saksikanlah saya *Sampean Dalem Ingkang Sinuhun Sri Sultan Hamengku Bawono Ingkang Jumeneng Kasepuluhan Surya ning Mataram, Senopati ing Kalogo, Langenging Bawono Langgeng, Langenging Toto Panotogomo* mendapat perintah untuk menetapkan putri saya Gusti Kanjeng Ratu (GKR) Pembayun menjadi *Gusti Kanjeng Ratu Mangkubumi Hamemayu Hayuning Bawono Langgeng ing Mataram*. Mengertilah, begitulah perintah saya.)⁵⁹

Dari Sabda Raja tersebut, dua misi langsung terealisasi, yaitu memuluskan raja perempuan dan menghilangkan fondasi Islam Jawa di Keraton. Hal ini pun disambut dengan suka cita oleh kalangan misionaris Khasebul dan menyebut hal ini sebagai sebuah kemajuan demokrasi. Hal inilah yang digembar-gemborkan J. Kristiadi dan James Luhulima di harian Kompas. Hal ini kemudian ditegaskan oleh Sabda Raja ketiga pada Kamis 31 Desember 2015, yang kemudian semakin menegaskan hancurkan relasi Islam dengan Jawa dan sekaligus memuluskan langkah Khasebul merealisasikan cita-cita misinya.⁶⁰

⁵⁹ Dikutip dari Pito Rusdiana, *Isi Utuh Sabda Raja Yogyakarta*, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664761/berikut-isi-utuh-sabda-raja-yogyakarta-diunduh-pada-12-maret-2016>

⁶⁰ BRAY. Sri Paweling, *Islam Jawa Bertutur Sabdaraja*, hlm. 45-47.

Di sisi lain, terkait dengan penetapan putri Sultan sebagai pewaris tahta kerajaan, keterlibatan Hinduisme sendiri patut untuk diperhitungkan. Kedekatan Sultan dengan kalangan Hindu sehingga bisa “curhat” kepada kalangan Hindu terkait dengan leluhurnya dan keinginan untuk menjadikan putrinya sebagai penerus tahta kerajaan bisa dibaca dalam konteks ini. Dengan demikian, kalangan Hindu juga mempunyai kuasa untuk bisa bermain di dalam lingkaran internal keraton dengan memberikan dukungan kepada Sultan dalam memuluskan langkah tersebut. Dengan demikian, secara tidak langsung, Hinduisme juga turut berperan dalam memisahkan Islam dengan Jawa.

Jadi, sudah jelas bahwa di balik keluarnya Sabda Raja yang menghilangkan gelar Khalifatullah dan penunjukan putri Sultan sebagai putri mahkota ada kontestasi di antara kuasa-kuasa yang berkelindan di dalam lingkaran keraton Yogyakarta. Kuasa-kuasa tersebut adalah Islam, Katolik, dan Hindu. Karena itulah, relasi di antara kuasa tersebut ada yang berjalan konfrontatif, namun juga ada yang konstruktif.

Kuasa yang dimiliki Katolik dan Hindu berjalan secara konstruktif karena mereka mempunyai wacana yang seiring sejalan, yaitu mendukung peluang bagi putri Sultan sebagai pewaris tahta kerajaan. Hal ini tentu saja konfrontatif dengan kuasa yang dimiliki Islam yang berusaha untuk menjaga tradisi Islam Jawa tetap lestari dan dipertahankan di dalam keraton Yogyakarta.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa ada relasi kuasa yang masing-masing kuasa berupaya untuk memproduksi wacana yang mendukung misi mereka untuk berkuasa lebih dominan. Namun demikian, apa yang dilakukan oleh kuasa yang

dimiliki Hindu ini bersifat laten dan tidak terstruktur dan terorganisasi secara deliberatif. Berbeda dengan Katolik yang memang mempunyai misi untuk memisahkan Islam tradisi dengan Jawa di dalam ranah Keraton Yogyakarta.

Dari sini, sudah jelas bahwa ada keterkaitan antara Hindu dengan keluarnya Sabda Raja, meskipun secara tidak langsung, tapi melalui konstruksi wacana dengan penggunaan bahasa yang interpretatif atau penuh makna. Hal ini tentu saja membuktikan secara teoretis bahwa ada keterkaitan antara Hindu dengan lingkaran dalam Keraton Yogyakarta, dan salah satu pintu masuknya adalah Pegelaran Ogoh-Ogoh yang diselenggarakan di Yogyakarta.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sejarah yang mengandung implikasi yang baik bagi satu pihak belum tentu akan berulang dan memberikan manfaat yang baik pula bagi pihak tersebut, dan sebaliknya akan memberi keuntungan dan peluang bagi pihak lain. Keberhasilan Sultan Agung menjadi pendamai antara Islam dan tradisi Hinduisme yang masih erat dilaksanakan rakyat Mataram atau masyarakat Jawa sehingga melahirkan apa yang dinamakan Ricklefs sebagai sintesis mistik belum mampu terulang kembali. Justru yang terlahir adalah adanya posisi diametral yang mencerminkan adanya kontestasi yang begitu sistematis dan penuh dengan intrik kepentingan.

Hal inilah yang terjadi di Keraton Yogyakarta pada era kontemporer ini. Sultan HB X tidak mampu membawa ruh Sultan Agung sebagai pendamai antara heterodoksi dengan ortodoksi, namun lebih memilih posisi diametral dengan berpihak pada salah satunya atas nama kepentingan dan otoritas mutlak yang dimilikinya. Dengan rangkaian Sabda dan Titah Raja yang dikeluarkan di tahun 2015 telah membuka kran heterodoksi dan sekaligus memarjinalkan doksa atau wacana dominan yang selama ini terpelihara dengan baik. Akibatnya, muncullah perlawanan dari para saudara Sultan, kalangan Islam tradisi, dan masyarakat Yogyakarta yang ingin mempertahankan doksa tersebut dalam wujud ortodoksa.

Di sisi lain, terbukanya kran heterodoksa ini dimanfaatkan dengan sangat baik oleh Hinduisme melalui pegelaran Ogoh-Ogoh dan juga berbagai kekuatan

yang dimiliki Hinduisme dalam kaitannya dengan Keraton Yogyakarta. Dengan kata lain, Hinduisme di Yogyakarta memiliki kuasa yang terjalin erat dengan sejarah masa lalu Keraton Yogyakarta dan juga masih terlestarikannya kultur Hindu di dalam kehidupan Keraton Yogyakarta. Selain itu, ada aktor-aktor Hinduisme yang bergerak di wilayah Keraton Yogyakarta dan juga terkait kedekatan kalangan Hindu dengan Sultan, sehingga Sultan bisa “curhat” kepada mereka tanpa ada sekat terkait dengan kebijakan yang dikeluarkannya.

Pegelaran Ogoh-Ogoh yang menjadi bagian dari ritualitas Nyepi terjadi pada Jum’at 20 Maret 2015 tepat dua minggu setelah terbitnya Sabda Tama Raja Keraton Yogyakarta yang dikeluarkan pada tanggal 6 Maret 2015. Setelah pegelaran Ogoh-Ogoh ini, kemudian muncullah rangkaian Sabda Raja. Dua Sabda Raja dikeluarkan pada berturut-turut Kamis 30 April 2015 dan Selasa 5 Mei 2015. Pada Sabda Raja pertama pada Kamis 30 April 2015, Sultan HB X menetapkan dua hal penting: *pertama*, penyebutan *buwono* berganti menjadi *bawono*; dan *kedua*, gelar *sayyidin panatagama khalifatullah* Sultan dihilangkan. Sedangkan sabda Raja pada Selasa 5 Mei 2015 ini lebih spesifik lagi tujuan utama Sultan HB X, yakni menganugerahi GKR Pembayun gelar GKR Mangkubumi, yang mana gelar tersebut pernah disandang Sultan HB X sebelum menjadi sultan. Hal ini berarti Sultan berupaya untuk memuluskan jalan GKR Pembayun sebagai pemimpin keraton atau sultanah. Hal ini kemudian diperkuat dengan Sabda Raja ketiga tanggal 31 Desember 2015 dengan menghasilkan penegasan absolut tentang tiga hal, yaitu: *Pertama*, Sultan menyebut sabda itu berasal dari Tuhan dan leluhur. *Kedua*, Sultan mengatakan bahwa pengantinya sebagai Raja Keraton

Yogyakarta harus berasal dari keturunannya. *Ketiga*, para kerabat dan abdi dalem Keraton Yogyakarta yang menentang keputusan itu akan dilengserkan dari kedudukannya dan harus keluar dari bumi Mataram.

Dengan adanya fakta ini, itu berarti ada produksi wacana bahwa pegelaran Ogoh-Ogoh di ruang publik Yogyakarta ini memberikan makna terdalam terkait dengan hubungan Hindu dengan Keraton Yogyakarta dan pemerintahan di Yogyakarta. Ada wacana dan nilai-nilai yang berkelindan di dalamnya yang kemudian memunculkan kuasa dalam diri Hinduisme dalam kaitannya dengan Keraton Yogyakarta. Selain itu, kekuatan sejarah, kultural, politik, dan budaya yang dimiliki Hindu di lingkaran Keraton Yogyakarta juga menjadi faktor terpenting bagi adanya kuasa yang dimiliki Hinduisme di lingkaran dalam keraton.

Namun demikian, kuasa yang dimiliki Hindu tentu saja tidak berdiri sendiri. Hal ini bisa dibaca dari rangkaian Sabda Raja yang bersubstansi memisahkan Islam dengan Keraton. Pemisahan Islam dari Keraton ini bisa dibaca dengan penghilangan gelar *khalifatullah* tersebut dan juga penunjukan GKR Pembayun sebagai putri mahkota. Kuasa Hindu ini tentu saja berseberangan dengan kuasa Islam, namun seiring sejalan dengan kuasa Katolik yang mempunyai misi di Keraton Yogyakarta.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa ada relasi kuasa yang masing-masing kuasa berupaya untuk memproduksi wacana yang mendukung misi mereka untuk berkuasa lebih dominan. Namun demikian, apa yang dilakukan oleh kuasa yang dimiliki Hindu ini bersifat laten dan tidak terstruktur dan terorganisasi secara deliberatif. Berbeda dengan Katolik yang memang mempunyai misi untuk

memisahkan Islam tradisi dengan Jawa di dalam ranah Keraton Yogyakarta. Dari sini, ada keterkaitan antara Hindu dengan keluarnya Sabda Raja, meskipun secara tidak langsung, tapi melalui konstruksi wacana dengan penggunaan bahasa yang interpretatif atau penuh makna. Hal ini tentu saja membuktikan secara teoretis bahwa ada keterkaitan antara Hindu dengan lingkaran dalam Keraton Yogyakarta, dan salah satu pintu masuknya adalah Pegelaran Ogoh-Ogoh yang diselenggarakan di Yogyakarta.

B. Saran dan Inspirasi Penelitian

Dengan terselesaikannya penelitian ini, saya merasa bahwa penelitian ini sangat jauh dari sempurna dan bahkan saya melihat ada superfisialitas di banyak tempat. Hal ini terjadi karena keterbatasan saya sebagai peneliti dan juga harus bergulat dengan pemenuhan kebutuhan hidup sebagai bagian dari tanggung jawab saya yang sudah berkeluarga, sehingga sangat sering terjadi dilema-dilema antara memenuhi kewajiban saya sebagai mahasiswa yang harus meneliti dengan kewajiban saya sebagai kepala rumah tangga.

Namun demikian, ada beberapa hal yang ingin disampaikan dalam kesempatan ini bahwa penelitian ini merupakan langkah awal bagi penelitian lain yang terkait dengan penelitian ini. *Pertama*, penelitian ini mengambil tempat heterodoksa dan sepertinya memunculkan dilema pada kompetensi di mana penelitian ini seharusnya dilaksanakan. Studi politik Islam merupakan studi yang saya masuki, namun yang menjadi objek penelitian adalah bukan politik Islam, tapi katakanlah ini adalah politik Hindu. Tapi saya berargumen bahwa, peristiwa

Ogoh-Ogoh itu adalah menarik untuk bisa memasuki apa yang terjadi di Keraton dengan rangkaian Sabda Rajanya, dan saya belum menemukan “pintu masuk” lain yang bisa saya masuki agar bisa mengurai apa sebenarnya yang terjadi di Keraton Yogyakarta. Pemilihan keraton Yogyakarta sendiri sebagai fokus penelitian saya disebabkan karena Keraton Yogyakarta adalah bagian dari kerajaan Islam sebagai manifestasi politik Islam tercipta di sana. Karena itulah, pada dasarnya hal ini, menurut argumen saya, tidak ada pertentangan dengan kompetensi studi saya di pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang mengambil Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam.

Kedua, dengan alasan pertama di atas, di mana ini merupakan langkah awal bagi terbukanya penelitian lain, maka bagi peneliti lain mungkin bisa menjadikan penelitian ini sebagai inspirasi. Ada banyak hal yang bisa digali lebih jauh. Seperti membahas praktik diskursif Sultan dalam memarjinalkan Islam dan lebih memilih jalur heterodoksa untuk bisa memuluskan kepentingan politiknya. Bisa juga mengeksplorasi gerakan sosialnya Sultan dengan rangkaian titah dan sabda rajanya yang saya anggap revolusioner dan membawa perubahan fundamental bagi dasar politik Keraton Yogyakarta. Mungkin dua hal itu yang bisa dieksplorasi lebih lanjut, dan saya yakin akan ada banyak hal yang bisa dieksplorasi dengan fakta yang terjadi di Keraton Yogyakarta di era kontemporer ini.

Terakhir, dengan kerendahan hati, saya menerima kritik dan saran yang membangun demi perbaikan dari penelitian ini dan juga penelitian-penelitian lebih lanjut yang saya yakin akan lebih mendalam dan mampu memberikan khazanah

bagi dunia ilmu pengetahuan, khususnya terkait dengan politik Islam yang menjadi kompetensi di mana penelitian ini dilakukan.



DAFTAR PUSTAKA

BUKU DAN JURNAL

- Ali, Mukti, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988
- Ardian, Kresna, *Sejarah Panjang Mataram*, Yogyakarta: Diva Press, 2011
- Aristrawati, Ni Luh Putu, "Evaluasi Parade Ogoh-Ogoh Sebagai Pendukung Pengembangan Pariwisata Budaya di Kota Denpasar" *Tesis*, pada Program Magister Program Studi Kajian Pariwisata Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar, 2015, tidak diterbitkan.
- Artha, Arwan Tuti, *Langkah Raja Jawa Menuju Istana*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2009.
- Astiyanto, Heniy, *Filsafat Jawa: Menggali Butir-Butir Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Warta Pustaka, 2006
- Atmaja, Ida Bagus Oka Punia, "Tanggapan Atas Makalah Dr. Suyatno", dalam Musa Asy'arie, dkk (ed.), *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988
- Aziz-us-Samad, Ulfat, *Agama-Agama Besar Dunia*, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1991
- Bantas, I Ketut, dan I Nengah Dana, *Buku Materi Pokok Pendidikan Agama Hindu*, Jakarta: Karunika, 1986
- Beatty, Andrew, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Perss, 1999
- Berg, H.J. Van Den, dkk., *Asia dan Dunia Sejak 1500*, Jakarta: Groningen, 1954
- Bourdieu, Pierre, *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010
- , *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 1991
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak, Islam Wetu Limo Versus Islam Wetu Telu*, Yogyakarta: LKiS, 2000
- de Graaf, H.J., *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1986.

- Dean, Mitchell, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, 1994
- Depag RI, *Monografi Kelembagaan Agama di Indonesia 1983/1984*, Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Depag RI, 1983/1984
- Dhofier, Zamaksyari, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Temple, AZ: Arizona State University, 1999
- Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, *Buku Panduan Ogoh-ogoh Pengerupukan*, Denpasar: Dinas Kebudayaan Kota Denpasar, 2011.
- Djam'annuri (ed.), *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Karunia Alam Semesta, 2002
- Edwards, Derek, dan Jonathan Potter, "Language and causation: A discursive action model of description and attribution," dalam *Psychological Review*, Vol. 100(1), Januari 1993.
- Endraswara, Suwardi, *Memayu Hayuning Bawana*, Yogyakarta: Narasi, 2013
- Fahri, Fauzi, *Penyingkapan Kuasa Simbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Juxtapose, 2007
- Fairclough, Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992
- , *Language and Power*, London: Longman, 1989
- Field, John, *Modal Sosial*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010
- Fillingham, Lydia Alix, *Foucault Untuk Pemula*, Jogjakarta: Kanisius, 2001
- Fischer, Michael MJ., *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1980
- Foucault, Michel, *History of Sexuality*, New York: Vintage Books, 1990
- Gea, Antonius Atosokhi, Noor Rachmat, dan Antonina Panca Yuni Wulandari, *Character Building III Relasi Dengan Tuhan*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2004
- Geertz, Clifford, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, Chicago dan London: Chicago University Press, 1963

- , *The Interpretation of Culture: Selected Essays*, New York: Basic Books, Inc., 1973
- , *the Religion of Java*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.
- Geriya, I Wayan, I Gusti W. Murjanayasa, P.M. Suputra, P. Sukardja, K M. Sutriawan, I Nyoman Mardika, dan I Made Astrawan, *Kebudayaan Unggul: Inventori Unsur Unggulan sebagai Basis Kota Denpasar Kreatif*, Denpasar: Bappeda Kota Denpasar, 2010
- Gordon, Colin, *Power Knowledge*, New York: Pantheon, 1980.
- Gunther, Max, *The Luck Factor: Why Some People are Luckier than Others and How You Can Become One of Them*, New York: MacMillan, 1977
- H.J. Van Den Berg, dkk., *Asia dan Dunia Sejak 1500*, Jakarta: Groningen, 1954.
- Habermas, Juergen, *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press, 1975
- Hadiwijono, Harun, *Agama Hindu dan Buddha*, cetakan kedelapan, Jakarta: PT. BPK.Gunung Mulia, 2001
- Hatmosuproho, Suharjo, *Palungguh Pada Jaman Kerajaan Mataram*, Yogyakarta: IKIP Sanata Dharma, 1980.
- Haviland, William A., *Antropologi*, Jilid 1, Jakarta: Erlangga, 1985
- Headley, Stephen C., *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, Singapura: ISEAS, 2004
- Hefner, Robert W., *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, alih bahasa A. Wisnu Wardhana dan Imam Ahmad Yogyakarta: LKiS, 1999
- Hefner, Robert W., *Hindu Javanese*, Princeton: Princeton University Press, 1985
- Herawati, Enis N, *Lengger dalam Tradisi Masyarakat Wonosobo*, Yogyakarta: Genta Kalasa, tt.
- Herusatoto, Budiono, *Simbol dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT. Hanindita, 1984.
- Honig, Jr., A.G., *Ilmu Agama*, Penerj. Soesastro dan Sugiarto, Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1997
- Hoop, van Der, *Ragam-ragam Perhiasan Indonesia*, Jakarta: Pemda DKI, 1975

- Hooykaas, C., *A Balinese Temple Festival*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977
- Hooykaas, C., *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974
- Houben, Vincent J.H., *Keraton and Kumpeni: Surakarta and Yogyakarta 1830-1870*, Leiden: KITLV Press, 1994.
- Indrayana, Kadek Adhi, "Ogoh-Ogoh dalam Ritual Nyepi di Bali: Sebuah Kajian Budaya", *Tesis* di Universitas Udayana, Denpasar Bali, 2006, Tidak dipublikasikan
- Jessica, Hajek, "Lo Nuestro Es Lo Verdadero:" Cultural Politics, Musical Nationalism, and The Image of Brazil in Dominican National Carnival," *Thesis* University of Illinois at Urbana-Champaign, 2010, tidak diterbitkan.
- Kaplan, David dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, Penerj. Landung Simatupang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Kayam, Umar, *Seni Tradisi Masyarakat Sari Esni No. 3*. Jakarta: Sinar Harapan, 1979
- Keene, Michael, *Agama-Agama Dunia*, Penerj. F.A. Soeprapto, Cet. Kelima Yogyakarta: Kanisius, 2010
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*, Cet. Ke-21 Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004
- Kroeber, A.L., dan C. Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions," dalam *Harvard University Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, 1951
- Kvale, Steinar, *Doing Interviews*, Los Angeles: Sage Publications Ltd., 2008
- Lash, Scott, *Sosiologi Postmodernisme*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- MacIntyre, 'Pantheism', dalam P. Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York, NY: Macmillan, 1967
- Manan, Mahmud, *Nilai-Nilai Budaya Peninggalan Majapahit dalam Kehidupan Masyarakat di Trowulan Mojokerto*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1999
- McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (edi.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Metasari, Ni Luh Putu, "Perubahan dan Kontinyuitas Tradisi Budaya Bali Oleh Komunitas Orang-Orang Bali yang Tinggal di Surakarta: Penelitian Etnografi Komunikasi terhadap Praktek Ritual Hari Raya Nyepi di Surakarta", *Skripsi*, Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta, 2013, tidak diterbitkan.

Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York: Pantheon, 1972

Moedjanto, G., *Konsep Kekuasaan Jawa: Penerapannya Oleh Raja-Raja Mataram*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.

-----, *Sultan Agung: Keagungan dan Kebijaksanaannya*, Yogyakarta: YIPK Panunggalan Lembaga Javanologi, 1986.

Moehadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989

Moertono, Soemarsaid, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau: Studi tentang Mataram II, Abad XVI sampai XIX*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985

Muecke, Stephen, "Indigenous Australia 1972-94", dalam Chen, K. (ed), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge, 1998.

Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*, Jakarta: Logos, 2001

Mulder, Niels, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999

Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKiS, 2005

Musnamar, Tohari, "Tanggapan atas Makalah Prof. Dr. Conny R. Semiawan," dalam Musa Asy'arie, dkk (ed.), *Agama, Kebudayaan, dan Pembangunan: Menyongsong Era Industrialisasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988

Nakamura, Mitsuo, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Singapore: ISEAS, 2012

Noor, Kautsar Azhari, *Ibn Al-Arabi: Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995

- Noszlopy, Laura, "The Bali Arts Festival: Culture, Politics and The Arts In Contemporary Indonesia," *Thesis Ph.D*, University of East Anglia, 2002, tidak dipublikasikan.
- , "Tracking 'New Traditions' in a (Post)Modern Balinese-Indonesian Context," dalam *Research Issues in Art, Design and Media*, Issue 4, Spring 2003
- Ongkhoham, *Rakyat dan Negara*, Jakarta: Yayasan Obor, tt
- Partini B., *Serat Sastra Gendhing: Warisan Spiritual Sultan Agung yang Berguna untuk Memandu Olah Pikir dan Olah Dzikir*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2010.
- Paweling, BRAY. Sri, *Islam Jawa Bertutur Sabdaraja: Pertarungan Kebudayaan, Khasebul, dan Kerja Misi*, t.tp: tp., 2016.
- Picard, M., "What's in a Name? *Agama Hindu Bali* in the Making," dalam *Religion and the Nation State: Hinduism in Modern Indonesia*, Edited by M. Ramstedt, Richmond: Curzon, 2006
- Picard, M., *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, Jakarta: KPG, 2006
- Poerwokoesoemo, Soedarisman, *Kasultanan Yogyakarta*, Penerj. E. Suherman SH, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985
- Potter, Jonathan, Derek Edwards, dan Margaret Wetherell, "A Model Discourse in Action", dalam *American Behavioral Scientist*, 36 (3), hlm. 390
- Pramartha, I Wayan Adhy Yoga, "Poleng Sebagai Simbol dari Sifat Manusia," *Skripsi*, Fakultas Seni Rupa Jurusan Seni Murni Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2013, tidak dipublikasikan.
- Pranata SSP., *Sultan Agung Hanyakrakusumo*, Jakarta: PT. Yudha Gama Corp., 1977.
- Prayitno, Wien Pudji, "Representasi Indhang dalam Kesenian Lengger di Banyumas," dalam *eprints.UNY.ac.id.*, Vol. 3, No. 2
- Pudja, Ida Bagus, "Korupsi Antara Madu dan Racun", dalam Ida Bagus Agung (et.al), *Menuju Masyarakat Anti Korupsi: Perspektif Hindu*, Jakarta: Departemen Komunikasi dan Informatika, 2006
- Ras, J.J., *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*, Penerj. Achadiati Ikram, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014
- Resink, G.J., *Bukan 350 Tahun Dijajah*, Penerj. Tim Komunitas Bambu, Depok: Komunitas Bambu, 2013

- Ricklefs, M.C., "Religious Reform & Polarization in Java", dalam *ISIM Review* 21/Spring (2008).
- , *A History of Modern Indonesia*, Hampshire: MacMillan Education Ltd., 1981.
- , *Islamisation and Its Opponents in Java*, Singapore: NUS Press, 2012.
- , *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 Hingga Sekarang*, Penerj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2013.
- , *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk, CT: EastBridge Book, 2006.
- , *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*, Singapore: Singapore University Press, 2007.
- , *Sejarah Indonesia Modern*, Penerj. Dharmono Hardjowidjono, Cet. Ke-6, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi dari Teori Klasik sampai Perkembangan Mutakhir*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010
- Royle, Nicholas, *Derrida*, London: Routledge, 2003
- Rubinstein, Raechelle, *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kekawin Composition*, Leiden: KITLV Press, 2000
- Rusdiarti, Suma Riella, "Bahasa, Pertarungan Simbolik dan Kekuasaan," dalam *Majalah Basis*, No. 11-12 Tahun ke-52, November-Desember, 2003
- Sachari, Agus dan Yan Yan Sunarya, *Sejarah dan Perkembangan Desain dan Dunia Kesenirupaan di Indonesia*, Bandung: Institut Teknologi Bandung, 2002 Sachari, Agus dan Yan Yan Sunarya, *Sejarah dan Perkembangan Desain dan Dunia Kesenirupaan di Indonesia*, Bandung: Institut Teknologi Bandung, 2002
- Saptandari, Pinky, *Konsep Kekuasaan dalam Ilmu-Ilmu Sosial*, Surabaya: Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga, 2007
- Sastroamidjojo, A. Seno, *Renungan tentang Pertunjukan Wayang Kulit*, Jakarta: Penerbit PT. Kinta, 1964
- Sen, Kshiti Mohan, *Hinduism*, UK: Penguins Book, 2005

- Sisworo, Budi, "Transformasi Budaya dalam Kesenian Lengger Temanggung Perkotaan," dalam *Journal of Urban Society's Arts*, Vol. 12, No. 2 (Oktober 2012)
- Smith, Donald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, Jakarta: Rajawali Press, 1985
- Soewarno, P.J., *Sejarah Birokrasi Pemerintahan Indonesia Dahulu dan Sekarang*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 1989
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, Penerj. Inyiak Ridwan Muzir, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2003
- Subagiasta, *Pengantar Acara Agama Hindu*, Surabaya: Paramita, 2008
- Suda, I Ketut, (ed), "Idiologi Di Balik Pemakaian Saput Poleng Pada Pohon Besar Di Bali", dalam *Pelestarian Lingkungan Menurut Agama Hindu (Dalam Teks dan Konteks)*, Surabaya: Paramita, 2010
- Sudarsana, Ida Bagus Putu, *Ajaran Agama Hindu: Acara Agama*, Denpasar: Yayasan Dharma Acarya, 2001
- Sudharta, Tjok Rai, *Upadesa Tentang Ajaran-ajaran Agama Hindu*, Surabaya: Paramita, 2001
- Suhadi, "*I Come from a Pancasila Family*": A Discursive Stud on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era, Interreligious Studies 6. Zurich and Berlin: Lit Verlag, 2014
- Sukardji, K., *Agama-agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, cet. X, Bandung: Angkasa, 1993
- Sutowo, Pontjo (ed.), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*, Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1996
- Suwara BA., *Makna dan Tujuan Hari Raya Nyepi*, Buleleng Bali: Parisadha Hindu Dharma, 1976
- Suwardi, Hendych, *Tari Tradisional Gandrung dan Asal-Usul Sejarah Perkembangannya*, Surabaya: Buletin Sekolah Tinggi Kesenian Wilwatikta, 1984
- Suwarno, *Tari Seblang Banyuwangi: Analisis Bentuk dan Fungsi Tari dalam Perspektif Historis*, Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2009
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

- Tarrow, Sidney, *Power in Movement: Social Movement and Contentious Politics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998
- Titib, I Made, *Pedoman Pelaksanaan Hari Raya Nyepi*, Denpasar: PT. Upada Sastra, 1991
- , *Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*, Surabaya: Paramita, 2001
- , *Tri Sandhya, Sembahyang dan Berdoa*, Surabaya: Paramita, 2003
- Wiana, I Ketut, *Tri Hita Karana Menurut Konsep Hindu*, Surabaya: Paramita, 2007
- Wibawa, Made Aripta, *Akar Merosotnya Moralitas Menuju Masyarakat Sattwika*, Singaraja, Bali: Deva Design & Printing, 2003
- Widnyani, *Ogoh-ogoh Fungsi dan Peranannya di Masyarakat Dalam Mewujudkan Generasi Emas Umat Hindu*, Surabaya: Paramita, 2012
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 2004
- Zoetmulder, P.J., *Kalangwan, A Survey of Old Javanese Literature*, The Hague: Nijhoff, 1974

ARTIKEL DARI INTERNET

- Bagawan Wararuci, Sarasmucaya,
<https://dongengbudaya.files.wordpress.com/2016/04/kitab-sarasamuscaya2.pdf>. diakses pada 22 Mei 2016.
- BPS Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta,
<http://yogyakarta.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/10>. diakses pada 22 Mei 2016
- Brazilian Carnival*, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Brazilian_Carnival. diunduh pada 21 April 2016.
- Filosofi, Arti dan Makna Warna Poleng Menurut Hindu Bali* <http://kebangkitan-hindu.blogspot.com/2013/03/filosofi-arti-dan-makna-warna-poleng.html#ixzz4BodB2ZcB>. Diakses pada 2 Juni 2016

FR. William Saunders, *History of Lent*,
<http://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/history-of-lent.html> diunduh pada 19 April 2016.

Gambaran Umum Provinsi DI Yogyakarta,
<http://yogyakarta1.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=Gambaran>
diakses pada 22 Mei 2016.

Haris Firdaus, *Sultan HB X Kembali Keluarkan Sabda*,
<http://print.kompas.com/baca/2015/12/31/Sultan-HB-X-Kembali-Keluarkan-Sabda>. diakses pada 12 Maret 2016

<http://philosophy.stackexchange.com/questions/10700/what-does-foucault-mean-by-discursive-practices-or-discursive-constitutions-in-d>. diunduh pada 16 Desember 2015.

Humas Provinsi DI Yogyakarta, *Gubernur DIY Sri Sultan HB X Hadiri Penutupan Perayaan Nyepi Umat Hindu Tahun 1935 Saka*,
<http://www.jogjaprov.go.id/pemerintahan/kalender-kegiatan/view/gubernur-diy-sri-sultan-hb-x-hadiri-penutupan-perayaan-nyepi-umat-hindu-tahun-1935-saka> diakses pada 20 Maret 2016

Kitab Upanishad, <http://ewidya-ekowidyaningsih.blogspot.co.id/2012/01/kitab-upanishad.html> diakses pada 12 April 2016.

Mahmud, Fathi, *Adik Sultan Absen Saat Sabda Raja, Ada Apa dengan Keraton Yogyakarta?*, <http://news.liputan6.com/read/2226877/adik-sultan-absen-saat-sabda-raja-ada-apa-dengan-keraton-yogyakarta> diakses pada 2 Juni 2016.

Mahmud, Fathi, *Bahas Sabda Raja, Adik-adik Sultan Kumpulkan Tokoh Yogyakarta*, <http://news.liputan6.com/read/2227683/bahas-sabda-raja-adik-adik-sultan-kumpulkan-tokoh-yogyakarta>. diakses pada 2 Juni 2016.

Makna Memakai Senteng Saat Bersembahyang di Pura,
<http://www.akriko.com/2016/02/makna-memakai-senteng-saat.html>.
diakses pada 2 Juni 2016

Makna Ogoh-Ogoh dalam Perayaan Hari Raya Nyepi,
<http://www.wisatabaliaga.com/blog/makna-ogoh-ogoh-dalam-perayaan-hari-raya-nyepi>. diunduh pada 23 Mei 2016

Mandala, <https://en.wikipedia.org/wiki/Mandala>. diakses pada 14 April 2016.

Melasti, Hilangkan Kekotoran Diri dan Semesta
<http://www.beritabali.com/read/2013/03/08/201107022217/Melasti-Hilangkan-Kekotoran-Diri-dan-Semesta.html>. diakses pada 15 April 2016.

- Ni Kadek Putri Noviasih, *Makna Hari Raya Nyepi*, <http://sulut.kemenag.go.id/file/file/BimasHindu/qcgw1367526550.pdf>. diakses pada 16 April 2016.
- Ni Kadek Putri Noviasih, *Makna Hari Raya Nyepi*, <http://sulut.kemenag.go.id/file/file/BimasHindu/qcgw1367526550.pdf>. diakses pada 16 April 2016.
- Om or Aum: Hindu Symbol of the Absolute*, <http://hinduism.about.com/od/omaum/a/meaningofom.htm>. diakses pada tanggal 20 April 2016.
- Permana, Sukma Indah, *Adik Tak Hadir dan 'Protes' Sabda Raja, Ini Respons Slow Sultan*, <http://news.detik.com/berita/2907273/adik-tak-hadir-dan-protes-sabda-raja-ini-respons-slow-sultan>. diakses pada 2 Juni 2016.
- Pito Rusdiana, *Isi Utuh Sabda Raja Yogyakarta*, <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/05/09/078664761/berikut-isi-utuh-sabda-raja-yogyakarta> diunduh pada 12 Maret 2016
- Reiss, Valerie, *The Meaning of OM*, http://www.huffingtonpost.com/kripalu/meaning-of-om_b_4177447.html. diakses pada 16 April 2016
- Rudiana, Pito Agustin, *Sultan Keluarkan Lagi Sabda Raja, Ada Ancaman Pengusiran*, <https://m.tempo.co/read/news/2015/12/31/058732177/sultan-keluarkan-lagi-sabda-raja-ada-ancaman-pengusiran>. diakses pada 12 Juni 2016.
- Sabdatama dari Raja Yogyakarta, Ini Isinya*, <http://jogja.tribunnews.com/2015/03/06/sabdatama-dari-raja-yogyakarta-ini-isinya> diakses pada 12 Maret 2016.
- Sejarah Nusantara pada era kerajaan Hindu-Buddha*, https://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_pada_era_kerajaan_Hindu-Buddha. diakses pada 22 April 2016.
- Udeng, Ikat Kepala Khas Kaum Pria Pulau Dewata*, <http://www.indonesiakaya.com/jelajah-indonesia/detail/udeng-ikat-kepala-khas-kaum-pria-pulau-dewata>, diakses pada 2 Juni 2016.
- Wattimena, Reza A.A, *Derrida dan Dekonstruksi*, <https://rumahfilsafat.com/2009/11/29/derrida-dan-dekonstruksi/> diakses pada 2 Juni 2016
- What is the Significance of Om-Aum*, <http://hinduism.stackexchange.com/questions/737/what-is-the-significance-of-om-aum>

significance-of-%E0%A5%90-om-aum. Diakses pada tanggal 16 April 2016

What is the Significance of Om-Aum,
<http://hinduism.stackexchange.com/questions/737/what-is-the-significance-of-%E0%A5%90-om-aum>. Diakses pada tanggal 16 April 2016

Wiana, I Ketut, *Caru Adalah Memaknai Ruang dan Waktu*,
<http://phdi.or.id/artikel/caru-adalah-memaknai-ruang-dan-waktu>, diakses pada 22 Mei 2016.

Windia, Wayan P., “Membangun Sekaa Teruna”, <http://www.balipost.co.id/balipostcetak/2004/1/4/k2.html>, 4 Januari 2004, diunduh pada 12 Desember 2015.

WAWANCARA

Wawancara dengan I Wayan Ordiyasa, Ketua Panitia Hari Raya Nyepi Tahun Saka 1938 Yogyakarta, Sabtu 5 Maret 2016

Wawancara dengan Jero Mangku Wayan Candra, 7 April 2016.

Wawancara dengan kepala Bimas Hindu Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, Ida Bagus Wika Krishna S.Ag, MSi tanggal 2 Maret 2016.

UNDANG-UNDANG DAN PERATURAN DAERAH

Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 1991

Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 1974

Peraturan Daerah Bali No. 2 Tahun 2012

Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 3 Tahun 1983

Kepres No. 10 Tahun 1971

Kepres No. 251 Tahun 1967

DAFTAR PERTANYAAN PENELITIAN

Seputar Ogoh-Ogoh di Yogyakarta:

1. Perayaan Nyepi di Yogyakarta ini rangkaian seperti apa pak secara ritualnya? Apakah ada perbedaan dengan di Bali?
2. Apa makna Ogoh-Ogoh yang dilakukan pertama kali di ruang publik di Yogyakarta tahun 2015 yang lalu?
3. Apakah perayaan Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta itu ada kaitannya dengan rangkaian ritual Nyepi?
4. Dalam penyelenggarannya yang sekarang, apa ada perbedaan antara tahun 2015 dengan sekarang?
5. Berapa jumlah Ogoh-Ogoh tahun 2015? Dan untuk sekarang berapa jumlahnya?
6. Apakah ada semacam *Sekaa Taruna* di Yogyakarta dalam menyiapkan Ogoh-Ogoh?
7. Selain ogoh2 yang murni nanti akan dijadikan ritual, apakah ada Ogoh2 bentuk lain yang ditampilkan dalam perayaan di ruang publik di Yogyakarta?
8. (Bentuk besar dan minoritas) Sebenarnya ogoh-ogoh pertama kali diselenggarakan di Yogyakarta itu kapan?
9. Pada dasarnya, ada berapa pura di Yogyakarta itu?

Makna Ogoh-Ogoh secara umum:

1. Apa sebenarnya Ogoh-Ogoh itu?
2. Sejak kapan sejarah terbentuknya ogoh-ogoh itu?
3. Apa relevansinya dengan hari raya Nyepi?
4. Apa makna di balik perayaan Ogoh-Ogoh itu?
5. Apakah ada standar bentuk dari Ogoh-Ogoh itu dalam rangkaian ritual Nyepi?
6. Apa ada syarat untuk bisa menjadi pengiring atau pemandu Ogoh-Ogoh itu?
7. Kelengkapan apa saja yang harus dipersiapkan untuk mengiringi prosesi Ogoh-Ogoh? Mungkin dari pakaian, musik, atau kelengkapan lainnya?
8. Setelah diarak, apa yang terjadi dengan Ogoh-Ogoh itu? Apa makna dari prosesi tersebut?

Relasi Kuasa Ogoh-Ogoh dengan Keraton Yogyakarta:

1. Bagaimana sebenarnya perkembangan Hindu di Yogyakarta ini?
2. Setiap agama tentu mempunyai keinginan untuk menjadi besar, meski agama Hindu bukan agama ekspansionis atau misionaris, lalu apa saja yang dilakukan untuk memperbesar Hindu, khususnya di Yogyakarta?
3. Agar bisa menjadi besar, tentu saja harus mempunyai kekuatan, paling tidak kekuatan untuk bisa berkuasa dengan menguasai alat-alat vital yang ada di Yogyakarta? Lalu apa alat-alat vital yang dimiliki atau semacam potensi untuk mendapatkan kekuasaan itu bagi Hindu di Yogyakarta?

4. Apa sumber daya yang dimiliki Hindu di Yogyakarta? Mungkin sumber daya manusia, sumber daya sosial agama, atau apapun yang bisa mendukung Hindu menjadi besar di Yogyakarta?
5. Apa tantangan dan hambatan yang dirasakan umat Hindu di Yogyakarta selama ini?
6. Bagaimakah hubungan atau relasi dengan agama lain, semisal Islam?
7. Bagaimana dengan Islam radikal di Yogyakarta? Apakah pernah bersinggungan dengan mereka? Lalu bagaimana sikap Hindu terhadap radikalisme Islam tersebut?
8. Aksi radikalisme tersebut tentu sangat mengganggu, hal ini tentu terjadi karena ada anggapan bahwa Hindu adalah agama minoritas. Lalu bagaimana sikap kalangan Hindu terkait dengan hal ini?
9. Apa yang harus dilakukan agar tindakan radikal itu tidak terjadi?
10. Dalam sejarah, Keraton Yogyakarta itu berasal dari Mataram Islam, tapi saat itu masyarakat Jawa adalah penganut agama Hindu sehingga ada sinkretis atau perpaduan antara unsur Hindu dengan Islam dalam Mataram Islam, dan itu membuktikan bahwa Hindu adalah agama yang besar di Jawa dan bahkan kerajaan Mataram Hindu juga pernah jaya di Jawa? Bagaimana pendapat bapak jika dikaitkan dengan keberagamaan Hindu di masyarakat Jawa sekarang ini?
11. Tidakkah faktor sejarah ini bisa dijadikan keuntungan untuk bisa memperbesar dan memperkuat posisi Hindu di Yogyakarta dan bahkan hingga sekarang ini unsur-unsur Hindu masih dipakai di Keraton Yogyakarta?
12. Adakah keinginan kalangan Hindu bisa memasuki unsur kekuasaan di Yogyakarta agar bisa memperbesar kekuatan Hindu di Yogyakarta? Misalnya dengan memasuki keraton Yogyakarta, mengingat pada tahun 2015 yang lalu Keraton diarahkan menjadi niragama setelah penghilangan gelar Khalifatullah yang menandai unsur keislaman di Keraton Yogyakarta?
13. Ada gak ya pak orang beragama Hindu yang masuk ke lingkungan Keraton atau dalam unsur kekuasaan atau pemerintahan di Yogyakarta?
14. Mungkin bisa gak pak saya menganggap Perayaan ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta itu menjadi bagian dari keinginan untuk memasuki unsur kekuasaan agar bisa memperkuat pengaruh Hindu di Yogyakarta?
15. Bagaimana sebenarnya latar belakang diadakannya Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta itu?
16. Adakah motif diselenggarakannya Ogoh-Ogoh di ruang publik di Yogyakarta? Semisal motif budaya, politik, ataukah motif ekonomi?
17. Apakah motif-motif tersebut bisa menjadi dasar untuk masuk ke dalam lingkungan keraton Yogyakarta?

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama	: Abdul Qodir Shaleh
Tempat/Tgl Lahir	: Banyuwangi, 16 September 1979
Agama	: Islam
Jenis Kelamin	: Laki-Laki
Kewarganegaraan	: Indonesia
Alamat	: Perum Soka Asri Permai Blok U-16 / EF 10 Kadisoka Purwomartani Kalasan Sleman Yogyakarta 55571
Email	: mirzaeditorial@yahoo.com

LATAR BELAKANG PENDIDIKAN:

1. 2014 : Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Prodi HI Konsentrasi SPPI
2. 2002 : Jurusan Jinayah Siyasah Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. 1998 : Jurusan Manajemen di Institut Manajemen Yogyakarta
4. 1997 : Madrasah Aliyah Negeri Banyuwangi Jawa Timur
5. 1994 : SMP Sunan Giri II Ketapang Banyuwangi Jawa Timur
6. 1991 : MI Bustanul Mubtadiin Ketapang Banyuwangi Jawa Timur

KARYA ILMIAH:

1. **Karya Editorial:** Ada ratusan judul buku yang sudah dieditori saat menjadi Editor dan Pimpinan Redaksi di Penerbit Ar-Ruzz Media Yogyakarta selama 6 tahun lebih (2003-2009) serta menjadi editor *freelance* di beberapa penerbit di Yogyakarta. Berikut ini adalah sebagian dari buku-buku editorial tersebut:

1. 2003 : KAMARUZZAMAN BA, *Satu Dasawarsa The Clash of Civilization: Membongkar Politik Amerika di Pentas Dunia* (Penerbit Ar-Ruzz Media)
2. 2003 : LISTIYONO SANTOSO, dkk., *Epistemologi Kiri* (Penerbit Ar-Ruzz)
3. 2003 : IRWANDAR, *Dekonstruksi Pemikiran Islam* (Penerbit Ar-Ruzz)
4. 2003 : NUR KHALIK RIDWAN, *Agama Borjuis* (Penerbit Ar-Ruzz)
5. 2004 : LISTYONO SANTOSO, *Teologi Politik Gusduri* (Ar-Ruzz)
6. 2004 : SUPARLAN SUHARTONO, *Dasar-Dasar Filsafat* (Ar-Ruzz)
7. 2004 : C. GEORGE BOEREE, *Personality Theories* (Prismasophie)
8. 2004 : DAVID BACH, *Smart Couples Finish Rich: 9 Langkah Menuju Kaya* (Ar-Ruzz)
9. 2004 : MEGAN TRESIDDER, *Bahasa Cinta* (Saujana)
10. 2004 : RYUHO OKAWA, *Hakikat Ajaran Buddha* (Saujana)
11. 2004 : MASROER CH.JB, *The History of Java: Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa* (Ar-Ruzz)
12. 2005 : RACHMAD K. DWI SUSILO, *Integrasi Ilmu Sosial: Upaya Integrasi Ilmu Sosial Tiga Peradaban* (Penerbit Ar-Ruzz)

13. 2005 : SUPARLAN SUHARTONO, *Sejarah Pemikiran Filsafat Modern* (Ar-Ruzz)
14. 2005 : SUTRISNO, *Revolusi Pendidikan di Indonesia (Membedah Metode dan Teknik Pendidikan Berbasis Kompetensi* (Penerbit Ar-Ruzz)
15. 2006 : ALI RIYADI, *Politik Pendidikan: Menggugat Birokrasi Pendidikan Nasional* (Penerbit Ar-Ruzz)
16. 2006 : TOTO SUHARTO, *Filsafat Pendidikan Islam* (Penerbit Ar-Ruzz)
17. 2007 : MUHAMMAD MUHYIDIN, *Misteri Energi Wudhu* (Diva Press)
18. 2007 : JEAN GRONDIN, *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato sampai Gadamer* (Penerbit Ar-Ruzz Media)
19. 2008 : SINGKOP BOAS B., *Marx, Dostoievsky, Nietzsche: Menggugat Teodisi dan Merekonstruksi Antropodisi* (Penerbit Ar-Ruzz Media)
20. 2008 : IVAN TANIPUTERA, *History of China* (Penerbit Ar-Ruzz)
21. 2008 : SUPARLAN SUHARTONO, *Wawasan Pendidikan: Sebuah Pengantar Pendidikan* (Ar-Ruzz)
22. 2008 : KHOIRIYAH, *Islam dan Logika Modern: Mengupas Pemahaman Pembaruan Islam*, (Penerbit Ar-Ruzz Media)
23. 2008 : ABDUL HALIM FATHANI, *Ensiklopedi Matematika* (Penerbit Ar-Ruzz Media)
24. 2009 : HAMDAN, *Paradigma Baru Pendidikan Muhammadiyah* (Penerbit Ar-Ruzz Media)

2. Karya Terjemahan:

1. 2001 : DON CUPITT, “After GOD” (Penerbit Ircisod Yogyakarta)
2. 2002 : KAHLIL GIBRAN, *Setan-Setan* (Diva Press Yogyakarta)
3. 2005 : C. GEORGE BOEREE, *Sejarah Psikologi: Dari Masa Kelahiran Sampai Masa Modern* (Penerbit Ar-Ruzz Media Yogyakarta)
4. 2006 : MAX WEBER, “Studi Komprehensif Sosiologi Kebudayaan” (Penerbit Ircisod, Yogyakarta)
5. 2006 : STEVEN K. SCOTT, “The Richest Man Who Ever Lived: Menyingkap Rahasia Orang Terkaya yang Pernah Hidup di Muka Bumi”. (Penerbit Think Yogyakarta)
6. 2006 : C. GEORGE BOEREE, *Belajar dan Cerdas Bersama Psikolog Dunia* (Penerbit Prismasophie Yogyakarta)
7. 2007 : PAUL EKMAN, “Membaca Emosi Orang” (Penerbit Think Yogyakarta)
8. 2007 : ROBERT E. QUIRK, DKK., *Poros Setan,* (Penerbit Prismasophie Yogyakarta)
9. 2007 : GEORGE SANFORD, DKK., *Adolf Hitler dan Holocaust* (Penerbit Prismasophie)
10. 2007 : GINA FORD, “Tata Cara Mengasuh Anak Usia 3 Tahun Pertama: Mencetak Bayi Mungil menjadi Individu Bermental Positif dan Kreatif” (Think Yogyakarta)
11. 2007 : SCOTT HAGWOOD, “Rahasia Melejitkan Daya Ingat Otak hanya Dalam 7 Hari” (Penerbit Think Yogyakarta)

12. 2008 : RICHARD J. HEUER, “*Psikologi intelejen; rahasia CIA dalam proses analisis intelejen*” (Penerbit Ar-Ruzz Media Yogyakarta)
13. 2009 : MARK K SMITH, DKK., “*Teori Pembelajaran dan Pengajaran: Mengukur Kesuksesan Anda dalam Proses Belajar dan Mengajar Bersama Psikolog Pendidikan Dunia.*” (Penerbit Mirza Media Pustaka)
14. Belasan judul terjemahan yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

3. Karya Buku:

1. 2004 : “*Agama Kekerasan*” pada penerbit Prismasophie Yogyakarta
2. 2008 : “*Panduan Lengkap Mendeteksi, Memahami dan Mengatasi Masalah-Masalah Kesehatan Anak Secara Medis dan Psikologis.*” Penerbit Diva Press Yogyakarta.
3. 2010 : “*Aku Telah Gagal dan Hancur*” pada Penerbit Gara Ilmu Yogyakarta
4. 2014 : “*Jadi Dokter Untuk Anak Sendiri: Panduan Informasi Tentang Penyakit Anak*” pada penerbit Kata Hati Yogyakarta
5. 2004-2012 : Belasan karya pada penerbit Ar-Ruzz Media dan Diva Press.