

Pergeseran Konsepsi Kuburan Pada Masyarakat Hindu Bali: Antara *Tantra*, *Calon Arang*, dan Wacana Populer

Komang Indra Wirawan

Universitas Hindu Indonesia, Denpasar, Indonesia
indra.wirawan@unhi.ac.id

Abstract

The charnel ground (sēma/setra) is one of the locations regarded as sacred by the Balinese Hindu community, serving as a center for various religious rituals, ranging from Pitra Yadnya to less common rites such as Ngěreh. This sacredness is illustrated in the Calon Arang performance, where the charnel ground is featured as one of the key spaces, in addition to being a significant element in the Calon Arang text. On the other hand, various media, from films to information found on the internet, often depict charnel grounds in a negative context. Observing these two contrasting portrayals, this research is aimed at investigating the differences in perception regarding the meaning of charnel grounds from the two aforementioned perspectives, focusing on the discourses surrounding charnel grounds in Calon Arang (both in the text and in performance contexts) and comparing them with narratives disseminated through popular media, while analyzing these through the lens of Balinese Hindu theology rooted in Tantric teachings. The research method employed is a semiotic approach with a descriptive qualitative framework. The findings reveal that contemporary Balinese Hindus tend to hold a negative image of charnel grounds, which is inconsistent with the theological teachings of Hinduism. This shift in perception is largely influenced by widespread information from various popular media, such as social media and the internet, which often portray charnel grounds negatively. As a result, there is a dissonance between the values taught in the Śāstra and the general public's views. Understanding this shift becomes crucial in preserving the theological values of Hinduism amid the flow of digital information. Hence, this study highlights the urgency of awareness regarding this perceptual change and the need for concrete actions to uphold the integrity of religion and culture in Bali.

Keywords: *Charnel Ground; Calon Arang; Balinese Hinduism; Balinese Paradigm*

Abstrak

Kuburan (*sēma/setra*) merupakan salah satu lokasi yang dianggap sakral oleh umat Hindu Bali, menjadi pusat berbagai ritual keagamaan, mulai dari *Pitra Yadnya* sampai ritual lain yang tidak begitu lumrah seperti *Ngěreh*. Kesakralan ini ditunjukkan oleh Pertunjukan *Calon Arang* yang menjadikan kuburan sebagai salah satu ruang penting dalam pementasannya, selain juga menjadi salah satu bagian signifikan dalam teks *Calon Arang*. Di sisi lain, berbagai media, mulai dari tayangan film sampai berbagai informasi di internet sering kali menggambarkan kuburan dalam konteks negatif. Melihat dua ketimpangan tersebut maka penelitian ini disusun dengan tujuan untuk menyelidiki perbedaan persepsi terhadap makna kuburan dari dua sudut pandang yang telah dikemukakan, dengan berfokus pada wacana-wacana terkait kuburan dalam *Calon Arang* (baik dalam teks maupun konteks pertunjukan) dan perbandingannya dengan narasi yang tersebar dalam media populer, serta analisisnya melalui lensa teologi Hindu Bali yang berakar dalam ajaran *tantra*. Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan semiotika dengan pendekatan deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa

masyarakat Hindu di Bali saat ini cenderung memiliki citra negatif terhadap kuburan, yang mana pencitraan ini tidak sejalan dengan ajaran teologi Hindu. Pergeseran persepsi ini, sebagian besar dipengaruhi oleh informasi yang tersebar luas dari berbagai media populer seperti media sosial dan internet, yang cenderung menampilkan kuburan secara negatif. Akibatnya, terjadi ketidakselarasan antara nilai-nilai yang diajarkan dalam Śāstra dengan pandangan umum yang tersebar. Pemahaman atas pergeseran ini menjadi penting dalam menjaga nilai-nilai teologi Hindu di tengah arus informasi yang beredar secara digital. Dengan demikian, penelitian ini menyoroti urgensi kesadaran akan perubahan persepsi ini dan kebutuhan akan tindakan nyata dalam mempertahankan integritas agama dan budaya di Bali.

Kata Kunci: Kuburan; Calon Arang; Hindu Bali; Paradigma Bali

Pendahuluan

Kehidupan beragama dengan berbagai ritual dan upacara menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat Bali. Hampir setiap hari aktifitas keagamaan digelar, baik di ranah personal maupun dalam lingkup kehidupan bermasyarakat di Desa Adat yang tersebar di seluruh Bali. Tidak berlebihan kemudian jika Bali yang dijuluki Pulau Seribu Pura, dan pantas pula disebut dengan Pulau Seribu Ritual serta Pulau Seribu Hari Raya. Masyarakat Bali adalah masyarakat yang sangat seremonial (Pitana, 2020). Semaraknya kehidupan sosio-religius di Bali merupakan salah satu daya pikat Pulau Bali yang memberinya keunikan dan daya tarik di kalangan wisatawan. Terlepas dari nuansa tradisional yang menjadi ciri khas Bali, tetap saja Bali tidak kebal dari arus perubahan yang dibawa oleh jaman.

Dalam pergerakan jaman, saat ini kita sedang berada dalam pelukan Jaman Informasi. Di satu sisi, masyarakat Bali tetap setia menjalankan tradisi dan agama yang menjadi warisan Leluhur Nusantara. Bukan hanya masyarakat Bali di pedesaan, di kota-kota besar pun aktifitas tradisional ini tetap melekat kuat. Namun di sisi lain, masyarakat Bali pada umumnya tetap merupakan konsumen setia produk modern bernama internet. Di era digital ini, informasi bukan lagi menjadi satu hal yang langka, namun telah benar-benar ada dalam genggaman. Informasi mengenai berbagai hal bisa diakses kapan saja dan di mana saja hanya dengan membuka layar Telepon Seluler (*smart-phone*). Perkembangan teknologi informasi ini lah yang kemudian menjadi salah satu faktor terjadinya berbagai perubahan sosial budaya di Bali (Suwardani, 2015).

Meski pun tanpa meniatkan untuk mencari informasi khusus, tetap saja kita disuguhi dengan berbagai informasi dari berbagai sumber; berbagai postingan sosial media, video-video di *Youtube*, artikel dari berbagai blog dan lain sebagainya. Berkaitan dengan karakter religius masyarakat Bali yang demikian kuat, maka bukan kebetulan jika informasi yang diakses pun adalah informasi terkait nilai-nilai keagamaan dan hal-hal bersifat mistis. Namun tidak semua informasi yang tersaji adalah informasi valid, dan sayangnya lagi, tidak semua konsumen informasi memiliki filter yang kuat terhadap informasi yang diserapnya. Akibatnya, informasi yang tersaji ini kemudian akan membentuk pola-pola baru dalam memandang sesuatu membentuk gugus makna dan nilai yang baru.

Satu hal yang kemudian menarik dikaji adalah mengenai apakah pandangan-pandangan baru yang dibentuk oleh arus informasi digital ini sesuai dengan pakem-pakem keagamaan yang diwariskan leluhur atau tidak. Hal lain yang juga perlu ditelaah adalah kesesuaian antara penyelenggaraan ritual keagamaan dengan pemaknaan dan penghayatan terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam aktifitas religius tersebut. Selain itu, berkaitan dengan jaman informasi digital ini, perlu juga dikaji aspek-aspek apa saja

yang berubah dalam kehidupan beragama masyarakat Bali, serta pemaknaan terhadap agama yang dianutnya tersebut. Bukan hanya dalam hal melihat agama dan cara beragama, maraknya persebaran informasi melalui media digital juga mempengaruhi bagaimana aspek-aspek religius secara fundamental dipandang.

Hal ini bisa dilihat dari bagaimana masyarakat memandang kuburan (*setra*). Dalam tradisi keagamaan Hindu Bali yang berkembang dari ajaran *tantra*, kuburan memiliki peran penting dan signifikan (Yudiantara, 2019). *Tantra* berkembang dari tradisi Pāśupata, dan tradisi Pāśupata menekankan praktik-praktik spiritual yang berlokasi di kuburan (Padoux, 2017). Karenanya, dalam tradisi ini, kuburan adalah sebuah tempat suci yang disakralkan. Namun, pemahaman ini mungkin juga berubah mengikuti arus persebaran informasi melalui media sosial. Salah satu sisi kehidupan sosio-religius yang sangat kental dengan kehidupan masyarakat Bali adalah seni pertunjukan *Calon Arang*. Kesenian ini demikian populer digelar di berbagai tempat dan menjadi tontonan orang dari berbagai kalangan.

Bukan hanya menyaksikan dari panggung yang biasanya digelar di Pura, namun pertunjukan yang ada di media internet pun sangat lahap dikonsumsi masyarakat Bali. Alasannya, sebagai mana telah ditunjukkan peneliti di berbagai kesempatan Wirawan (2019); Wirawan (2020) adalah karena nuansa mistis yang dihadirkan Seni Pertunjukan *Calon Arang*. Nuansa mistis ini merupakan kegemaran masyarakat Bali pada umumnya, dan bahkan menjadi karakter yang mendasari kebanyakan masyarakat Indonesia. Sisi mistis *Calon Arang* sangat erat kaitannya dengan *kuburan*, *léyak* dan ilmu hitam. Sisi ini bukan hanya dihadirkan dalam kesenian tradisional seperti *Calon Arang*, namun telah dikemas dalam berbagai media populer.

Berbagai halaman Facebook dan *channel* Youtube didedikasikan untuk eksplorasi tempat angker. Salah satu tempat favoritnya tentu ada kuburan. Berbagai atraksi pun dilakukan di kuburan, mulai dari menghitung makhluk gaib apa saja yang ada, mengundang sampai kerasukan oleh berbagai makhluk gaib tersebut. Mengingat cita rasa masyarakat Indonesia sangat dipengaruhi oleh mistis, maka tidak mengherankan jika informasi semacam ini menjadi sangat populer. Namun, menjadi sebuah pertanyaan apakah refleksi pemahaman yang ditayangkan dalam informasi tersebut sesuai dengan ajaran agama dan *śāstra* peninggalan leluhur Bali atau tidak. Setidaknya secara spesifik, dalam memandang citra kuburan, hal apa saja yang menjadi perbedaan mendasar antara informasi yang disajikan dalam budaya populer tersebut dengan nilai-nilai yang terkandung dalam teks dan pertunjukan *Calon Arang*.

Mengingat *Calon Arang* dan Kuburan merupakan hal yang tidak terpisahkan dari kehidupan religius masyarakat Bali, dan aspek tersebut juga telah menjadi bagian dari proses produksi-konsumsi informasi digital, maka kajian terkait komparasi keduanya penting dilakukan. Hasil kajian ini diharapkan bisa menjadi *filter* terhadap arus informasi modern dengan pakem-pakem keagamaan. Kuburan (*sétra*) merupakan bagian penting dari kehidupan masyarakat di Bali, baik secara sosial maupun secara ritual. Namun demikian, penelitian mengenai peran, fungsi dan makna kuburan di Bali masih sangat terbatas. Keterbatasan penelitian ini membuat citra kuburan menjadi semakin asing bagi masyarakat Bali. Beberapa penelitian sebelumnya yang membahas mengenai kuburan misalkan Yuli Anggriani (2018) yang berfokus membahas mengenai tradisi *panyambleh kucit butuan* dalam upacara *macaru sasih kalima*.

Selain itu penelitian Arniati et al., (2019) yang berfokus membahas nilai moral ritual penanaman *ari-ari* di *Setra* Desa Kedisan. Kedua penelitian tersebut membahas aspek ritual di *setra*. Sedangkan dalam beberapa penelitian lain Ariswandani (2017); Witari (2013) dominan membahas aspek konflik sosial terkait *setra*. Sebagaimana bisa disimak, penelitian yang ada belum menggambarkan peranan kuburan (*sétra*) secara

umum dalam konteks keyakinan religius masyarakat Bali. Terlebih, bagaimana keyakinan tersebut mengalami pergeseran seiring perkembangan jaman. Berdasarkan landasan tersebut maka penelitian ini disusun untuk melakukan kajian terhadap perbandingan bagaimana kuburan dicitrakan dalam teks-teks keagamaan Hindu dan bagaimana perbedaannya dengan wacana populer yang beredar, serta pengaruh wacana populer pada pandangan masyarakat Hindu terhadap bagaimana kuburan dicitrakan.

Metode

Metode penelitian yang digunakan dalam artikel ilmiah ini adalah Deskriptif Kualitatif, yang memungkinkan untuk mengumpulkan dan menyajikan data secara terperinci dan mendalam (Liliwari, 2018). Pendekatan ini dipilih untuk mengkaji pergeseran persepsi terhadap makna kuburan di masyarakat Hindu Bali, dengan fokus pada analisis wacana dalam teks *Calon Arang* dan narasi populer yang tersebar dalam media. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bertujuan untuk menyelidiki perbedaan persepsi terhadap makna kuburan dari sudut pandang tradisional (teks *Calon Arang* dan pertunjukannya) dan sudut pandang populer (media populer dan internet). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan semiotika, yang memungkinkan untuk mengkaji makna denotatif dan konotatif kuburan dalam dua konteks tersebut. Semiotika dipilih karena mampu membedah makna simbolik yang terkandung dalam teks dan budaya populer. Data dikumpulkan melalui dua sumber utama, yaitu wawancara untuk mendapatkan perspektif langsung dari informan terkait pemahaman mereka tentang makna kuburan dalam kehidupan sehari-hari dan dalam konteks ritual, serta dokumentasi dari media internet berupa berbagai wacana terkait kuburan yang berkembang, baik dalam bentuk teks maupun media audio visual. Sementara itu, literatur berupa hasil studi dan kajian sebelumnya oleh peneliti lain juga menjadi sumber data penting. Informan dipilih berdasarkan keahlian dan pengalaman mereka terkait budaya dan ritual Hindu Bali, serta penerimaan mereka terhadap media dan konten digital yang membahas kuburan. Instrumen penelitian terdiri dari panduan wawancara dan alat analisis semiotika yang digunakan untuk menguraikan makna kuburan dalam dua konteks yang berbeda. Pengumpulan data dilakukan melalui teknik wawancara mendalam dan dokumentasi sistematis dari media internet serta literatur yang relevan dengan topik penelitian. Data yang terkumpul dianalisis secara deskriptif, dengan mempertimbangkan makna kuburan dalam perspektif budaya populer dan dalam tradisi *Calon Arang*, serta perbandingan keduanya melalui kerangka Teologi Hindu (*tantra*). Analisis ini bertujuan untuk mengungkapkan pergeseran persepsi yang terjadi dan implikasinya terhadap nilai-nilai teologi Hindu di masyarakat Bali. Dengan menggunakan metode deskriptif kualitatif dan pendekatan semiotika ini, penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana persepsi terhadap kuburan berubah dalam konteks budaya populer dan tradisional, serta urgensi untuk mempertahankan integritas nilai-nilai agama dan budaya Hindu di Bali.

Hasil dan Pembahasan

1. Citra Kuburan dalam Budaya Populer

Tidak sulit menemukan informasi terkait kuburan di era modern ini. Salah satu sumber informasi yang bisa dipakai adalah mesin pencarian internet. Saat diketikkan kata kunci kuburan angker di Mesin Pencari Google, maka dalam hitungan 0,35 detik sudah dimunculkan sebanyak 316000 informasi terkait. Demikian pula dengan video yang ada di Youtube terkait kuburan angker sangat banyak. Berbagai tayangan yang ada dalam video-video ini demikian menarik untuk disimak. Terutama video-video yang dibuat dalam topik uji nyali, penelusuran gaib dan seterusnya. Bukan hanya dari luar Bali, namun dari

elemen masyarakat Bali sendiri banyak yang memproduksi video serupa. Dalam budaya populer, kuburan dicitrakan sebagai tempat yang angker untuk kebanyakan orang. Hal ini karena para produsen informasi yang gemar melakukan aktivitas mistis di kuburan.

Aktivitas yang sering disebut uji nyali tersebut meliputi pertunjukan satu atau lebih orang yang disebut *indigo* (memiliki kemampuan metafisik) dan bisa melihat makhluk halus yang ada di kuburan tersebut. Mereka akan secara detail mendeskripsikan bagaimana ciri, bentuk dan karakteristik makhluk halus yang dilihat. Kadang mereka juga kerasukan makhluk-makhluk halus tersebut, entah secara sengaja atau tidak. Saat kerasukan, perangai mereka pun seakan berubah mengikuti makhluk yang merasukinya itu. Fenomena kerasukan ini sendiri adalah satu fenomena menarik untuk dikaji sebagai salah satu spirit Pulau Bali (Wirawan, 2020). Dari penelusuran penulis terhadap informasi yang tersebar di media digital, baik dalam mesin pencarian Google maupun Youtube, bisa disimak bahwa kuburan cenderung digambarkan sebagai tempat yang angker. Kadang deskripsi tentang roh-roh gentayangan, yang tetap ada di kuburan tersebut karena tidak mendapat tempat dengan berbagai alasan juga turut membumbui.

Alasan tersebut biasanya berkaitan dengan orang yang meninggal karena *salah pati* dan *ulah pati*. Makhluk halus penghuni kuburan yang paling sering digambarkan (terutama di luar Bali) adalah *Pocong*, yaitu jasad terbungkus kain kafan yang melompat ke sana ke mari. Makhluk halus populer lain misalkan *Kuntilanak*, *Gendruwo*, dan lain sebagainya. Tentu, deskripsi ini jarang ada di Bali, kecuali mendadak ada saat dilihat oleh orang luar Bali yang melakukan uji nyali di kuburan daerah Bali. Informasi yang berasal dari berbagai *blog* dan *vlog* ini kemudian ramai-ramai dibagikan melalui media sosial. Berbagai komentar, dari berbagi pengalaman sampai hujatan pun memenuhinya. Namun terlepas dari komentar apa pun itu, informasi jenis ini dikonsumsi sampai jutaan penonton/ pembaca di seluruh Indonesia, menjadikannya salah satu konten internet paling populer.

2. Citra Kuburan dalam *Calon Arang*

Kuburan adalah salah satu arena sentral dalam tradisi *Pencalonarangan*, baik dalam teks maupun dalam konteks seni pertunjukan. Dalam kedua sumber tersebut, kuburan digambarkan sebagai tempat yang sakral, bukan tempat angker dalam pengertian hanya menjadi rumah *Bhuta-kala* dan makhluk-makhluk menyeramkan. Secara filosofis, kuburan merupakan panggung *rwabhineda*, dua sisi yang nampak berbeda namun sejatinya satu. Selain itu juga, kuburan menjadi tempat terjadinya berbagai transformasi. Kuburan bagi masyarakat Bali juga memiliki asosiasi langsung dengan liturgi, yaitu tempat melakukan berbagai ritual keagamaan.

a. Kuburan dalam Kepustakaan *Calon Arang*

Dalam Lontar *Calon Arang*, diceritakan bahwa baik Mpu Bharadah (yang cenderung dianggap mewakili tokoh kebaikan) maupun *Calon Arang* (yang cenderung dianggap mewakili tokoh kejahatan) sama-sama memusatkan aktivitas religiusnya di kuburan. Mpu Bharadah disebut berasrama di kuburan di Lemah Tulis. Asrama Mpu Bharadah dikenal pula dengan istilah *sēmāsana*. Ada pun asrama Mpu Bharadah ini dibangun demi anaknya, Wedawati yang selalu rajin berada di tengah kuburan meratapi kematian ibunya. Karena alasan tersebut lah kemudian Mpu Bharadah memindahkan asramanya ke Kuburan. Adegan tersebut dideskripsikan dalam paragraf berikut:

Umwajar pwa Sri Baradah, eng wēka sisya. Tan dwa makon umusungēng patanya wesma, makapangēba nirēng Sēmāsana ngka. Dadya mangkana praya Sang Mērdū, (5b) gawyanēn asrama ikang Sēma tunwan. Mangrata-rata pwa lēmah, bumi sudanēn, madēgakēn patani, patamwan, pakulēmkulēman, makadi bukur, dwara tinundatundanireng sisi. Plaga suru-suru jinajar sapanta-panta pēte-

pětetan. Hanasoka, andul, surabi, tañjung, kamuning, campaka gondok, warsiki, asana, jěring, lyan bujaga puspa sinwan. Tan lingěn ikang sarwa sėkar, cabol atuwa, gambir, malati puspa, caparnuja, kuranta, tari naka, cina, tělěng, wunga wari dadu pětak jingga bang, wunga tali, padma, lungid sabrang. Tan kantun ikang bayēm raja, suluh, kanduyuhan gimbal jinajaknira, mwang taluki hemakamini, saruni pětak jěne, mayana reng-reng, nila. Hana jėnar, lungid sabrang, andong cinara-cara, mwang tahěn kañcana, puring, tuñjung, ara padu nika. Gėnėp ikang sarwa sėkar mwang sarwa sari, pandan janma sampun apagėh, tingkah ing asrama antyanta la (6a) ngěn ika, konang-unang, lwir wisnwa bawanângindarat.

Terjemahannya:

Mpu Baradah memerintahkan kepada murid-muridnya. Segera menyuruh mengusung balai dan rumah untuk tempat peristirahatannya di kuburan itu. Demikianlah keinginan Sang Pendeta. Di kuburan tempat pembakaran itu akan dibuat asrama. Mereka meratakan dan menyucikan tanah kuburan, mendirikan balai, ruang tamu, ruang tidur, utamanya rumah kecil, pintu bertingkat di pinggir. Pagar tanaman suru-suru diajar padma, dan pete-petean. Ada angsoka (*Tonesia asoka Roxb*), andul (*Eleo carpus speciosus*), surabi (*Michelia campaka*), tanjung, kamuning (*Murrava*), campaka gondok, warsiki, angšana (*Terminalia tomentosa*), jering (*Pithecolibium*). Ada lagi nagasari berdaun muda. Tidak akan disebutkan segala jenis bunga, cabol atuwa, gambir, bunga melati (*Jasminum grandiflorum*), caparnuja, kuranta (*Barbaria*), pohon teri naka (*Bauhinia tumentosa*), cina (*Artocarpus integrifolia*), teleng (*Clitorea ternatea*), bunga wari dadu (*Pink*), putih, jingga, merah, bunga tali, teratai merah, dan lungid sabrang. Termasuk bayem raja (*Amarantus oleraccus*), bayem suluh, tumbuhan berakar (*Ikut Lutung*) (*Acalupha deusiflora*), tumbuhan berserabut, disertai bunga rara emas (Rara Melayu). Bunga seruni putih, seruni kuning, mayana loreng, mayana nila (*Coleus cutellanoides*). Ada yang kuning, lungid sabrang, andong (*Calodracon jaquinia*) ditata, juga pohon kencana (*kayu mas*), puring, tunjung, pohon ara di pojok. Lengkap segala macam bunga dan berjenis-jenis kembang. Pandan janma telah berdiri kokoh, menuruti cara kehidupan di asrama, sangat indah, mengesankan bagaikan alam Dewa Wisnu turun ke dunia (Suastika, 1997).

Mpu Baradah adalah seorang Brahmana utama. Karena keutamaannya beliau disebut juga sebagai seorang *Yogīswara*, artinya rajanya para yogi (Suastika, 1997; Pigeaud, 1960). Sebutan ini mencirikan pencapaian beliau yang sudah sangat matang dalam yoga. Karena asramanya di tengah kuburan, maka seluruh ritual keagamaan (*yadnya*) juga praktik-praktik yoga dari Mpu Baradah dilakukan di kuburan. Selain Mpu Baradah, *Calon Arang* yang dikenal pula sebagai *Rangdėng Dirah* juga memusatkan segala aktifitas religiusnya di kuburan. Disebutkan dalam teksnya bahwa setiap kali *Calon Arang* hendak melakukan puja, maka dia bersama murid-muridnya akan datang ke kuburan untuk memuja Hyang Bhagawati. Pemujaan dilakukan dengan persembahan juga dengan cara menari-nari.

Ry uwusira gumangsal ikang sastra, umara ta sirėng sėma ngka, anėda ta sirānugraha Widi, ring Paduka Batari Bagawati, ingiring den i sisyanira kabeh. Kunang pratekan ing aran ing, sisya nika: si Wėksirsa, si Mahisawadana, si Lėndya, si Lėndě, si Lėndi, si Guyang, si Larung, si Gandi. Ika ta kang umiring marėng Sang Randėng Girah, samāngigėl pwa Sėmasa(na) ngka. Tan dwa umijil Paduka Bata(ri Durga kalawan wadwanira ka)tah, sami milwa umigėl.

Terjemahannya:

Setelah beliau mengambil pustaka, pergilah ia ke kuburan. Ia mohon anugerah Tuhan ke hadapan Paduka Batari Bagawati, diikuti oleh muridnya semua. Adapun nama masing-masing muridnya itu Si Weksirsa, Mahisawadana, Si Lendya, Si Lende, Si Lendi, Si Guyang, Si Larung, dan Si Gandi. Itulah yang mengiringkan Sang Randa di Girah. Mereka (bersama) menari di kuburan itu. Segera muncul beliau Paduka Batari Durga bersama pengikutnya banyak, semua turut menari (bersama) (Suastika, 1997).

Mwajar ta Calwan Arang maseng ing sisianyâtah, majak parêng sĕma ngka, lagi pwa ya manggangsal ikang lipyakara. Ryuwus gumangsal ikang lĕpihan, saksana wihang ta ya, ingiring pwa ya dening sisyanĕ kabeh. Datang ta yĕng tambing ing sĕma, unggwan ri hĕb ning kĕpuh, winilĕt ing karamyan. Rwan ika marĕnĕb rumambya tĕkĕng kasyapa. Iswar nika daran ya maradin, lwir kasapwan rahinĕng kulĕm. Irika ta Randĕng Girah malinggih, pinarĕk de sisyanira kabeh.
Terjemahannya:

Calon Arang berkata memberitahukan kepada muridnya, mengajak pergi ke kuburan. Dia mengambil lagi buku suci itu. Setelah mengambil buku suci itu, dia segera pergi diikuti oleh muridnya semua. Dia datang di pinggiran kuburan, tempat di bawah naungan pohon kepuh, dikelilingi keindahan. Daunnya lebat menjulur sampai ke bumi. Di bawahnya jalan yang datar (bersih), seperti disapu pada siang dan malam. Di sana lah janda Girah duduk, dikerumuni oleh semua muridnya (Suastika, 1997).

Dari kutipan tersebut dapat diketahui bahwa baik tokoh antagonis maupun protagonis dalam cerita *Calon Arang* sama-sama melakukan pemujaan di kuburan (*kahyangan anang sĕmasana*). Dalam Tradisi *Calon Arang*, biasanya *Calon Arang* dianggap sebagai tokoh jahat sedangkan Mpu Bharadah sebagai tokoh yang mewakili kebaikan. Namun terlepas dari karakteristik tersebut, keduanya adalah sama-sama yogi yang mumpuni, dan sama-sama melakukan aktifitas yoganya di kuburan. Dalam teks *Calon Arang* kuburan juga disebutkan sebagai tempat yang ditata dengan indah dan menawan. Baik *Sĕmāsana* asrama Mpu Bharadah maupun *Calon Arang* keduanya ditata dengan keindahan. Jadi, bukan kuburan sebagai tempat angker yang nampak menyeramkan, ter bengkalai dan sejenisnya.

Meski demikian, di kuburan memang disebutkan sebagai tempat yang dipenuhi oleh *Bhutakala* pengikut dari Hyang Bhagavati (Durga). Namun para *Bhūtakāla* tersebut bukan hantu pengganggu yang bergentayangan sembarangan, mereka adalah pengiring Hyang Durga, dan karenanya hadir dan bahkan ikut terlibat dalam proses pemujaan Durga yang dilakukan. Meski demikian, ada pula deskripsi mengenai keangkeran kuburan disebutkan dalam teks *Calon Arang*. Namun sisi menyeramkan kuburan ini *bukan* karena hantu gentayangan yang ada di kuburan, melainkan karena pengaruh wabah yang menjalar akibat sihir *Calon Arang*. Deskripsi menyeramkan tersebut disebutkan sebagai berikut:

Warnanĕ Sang Yogĭswara, kesah ta sira sakĕng rika, angidula angulwan laku Sang Jatiwara, mahawan pwa sirĕng setra watas tĕgal-tĕgal, dukutnya kakajar mwang pakis waduri, kayunya. Srĕgala abahung mamangsyā kunapa anang sukĕt pakis. Wayasanya munyāngalik-alik anang tahĕn. Datang pwa sira ngka Sang Yogĭswara Baradah. Rĕpumĕnĕng tang swanābahung, mwang gagak muni, tumwun ring Sang Mahasanta datang. Sakweha nikang kahawan de Sang Jiwatma prapa yan lagyōtuha kewala, sida mahurip tikang paratrĕtah, satinghalira Sang Munĭswara ngkana madya ning sĕma.

Terjemahannya:

Disebutlah Sang Pendeta, beliau pergi dari tempat itu, ke arah barat daya, beliau melewati tepi kuburan perbatasan tegalan, rumputnya rimbun, dan pakis, waduri, dan pepohonan. Serigala meraung memakan bangkai di antara rerumputan pakis. Burung gagak berbunyi keras berkepanjangan di pohon. Sang Pendeta Baradah datang ke tempat itu. Anjing diam tidak menggonggong lagi, juga bunyi burung gagak berhenti, melihat Sang Pendeta datang, Segala tempat yang dilewati oleh Sang Jiwatma, yang sedang sakit menjadi segar kembali seperti semula, yang mati kembali hidup, setelah dilihat Sang Pendeta di tengah kuburan (Suastika, 1997).

b. Kuburan dalam Seni Pertunjukan *Calon Arang*

Selain dalam tradisi tekstual, kesakralan kuburan dalam kaitannya dengan liturgi pun ada dalam seni pertunjukan *Calon Arang*. Adegan yang dilakukan di kuburan bukan lagi sebatas adegan yang ditujukan sebagai tontonan, namun benar-benar merupakan ritual sakral. Terutama saat pementasan *Calon Arang* disertai dengan ritual *Caru Kucit Butuhan*. Tidak jarang juga *Pěcalang* desa akan mengamankan lokasi agar penonton tidak masuk areal tengah Kuburan tempat ritual digelar. Adapun prosesnya adalah sebagai berikut: setelah pemeran *watangan* (*Bangké-bangkéan*) selesai diproses di panggung (*nyiramang layon*, dan lain-lain) maka kemudian dia akan diarak ke kuburan desa setempat. Kemudian, *Rangda* yang telah usai menari di panggung pun akan ikut ke kuburan. Aparat desa seperti *pěmangku* dan lain-lain sudah menggelar dan menghaturkan ritual. Di ujung ritual kemudian baru lah *Rangda* kemudian mengibas-ngibaskan *kěřěbnya*, *watangan* diperciki tirta dan dia akan sadar kembali. Ritual ini tidak lain bertujuan untuk meruat segala *mrana* (wabah, penyakit). Selain itu, Dikurbankannya Kucit Butuan sebagai kurban suci adalah menandakan bahwa pementasan sudah memasuki klimaks dan berakhir dengan keseimbangan sekala-niskala (Wirawan, 2018). Jadi sama seperti Mpu Bharadah yang meruat *Calon Arang*, Weksirsa dan Mahisawedana di tengah kuburan, demikian pula adegan ritualistik ini memiliki fungsi yang sama. Hanya saja, dalam konteks seni pertunjukan, fungsi penguatan ini dilakukan oleh *Rangda* sesembahan desa setempat. Bahkan, sebagaimana disebutkan dalam kutipan sebelumnya, Mpu Bharadah disebutkan memiliki kemampuan meruat yang demikian besar sehingga tempat yang dilaluinya langsung berubah menjadi lebih baik.

3. *Calon Arang*, Kuburan, dan *Tantra* Hindu-Buddha

Korelasi dan peran penting kuburan dalam tradisi *Calon Arang*, teks maupun konteks tentu tidak lepas dari pandangan mengenai kuburan yang ada dalam *tantra*. Sebagaimana ditunjukkan Yudiantara (2019), *tantra* adalah fondasi peradaban nusantara kuno, dari Sriwijaya sampai Bali. Karena itu, peran signifikan kuburan dalam *Calon Arang* tentu bukanlah kebetulan. Dalam aliran *tantra*, kuburan merupakan tempat yang sangat tepat untuk melakukan upacara tantris. Kuburan adalah pintu gerbang untuk mencapai *moksa*, karena dengan lenyapnya tubuh jasmani, jiwa akan bebas bersatu dengan *Śiwa* serta *śaktinya* (Wirawan, 2018). Dalam *tantra*, jalan spiritual yang menjadikan kuburan sebagai pusat aktifitas spiritualnya disebut dengan *Śmāsanāgama* (Yudiantara, 2019). Baik dalam Hindu *Tantra* maupun dalam Buddha *Tantra*, keduanya sama-sama memiliki aliran yang menganut *Śmāsanāgama*. Menurut Kitab *Nāgarakṛtāgama* Mpu Bharadah adalah seorang penganut *tantra* Buddha yang telah tinggi pencapaian yoganya (*bodḍa mahāyanabrata pḡat/ ring tantra yogiśwara*) (Yudiantara, 2019). Sementara itu, *Calon Arang* sebagai pemuja Durga bisa dikatakan sebagai pengikut *tantra* Hindu dari golongan *Bhairavāgama* (aliran *tantra* yang berorientasi pada *Śakti*). Cikal bakal aktifitas spiritual yang berpusat pada kuburan adalah pada sekte *Pāsupata*, salah satu sekte tertua yang ada. Dari sekte ini lah berkembang tradisi *Śmāsanāgama*, baik dalam Hinduisme maupun Buddhisme. Salah satu ciri khas sekte ini juga adalah *Kāpālika*, artinya mereka yang membawa tengkorak.

Menurut Goris (1986), baik sekte *Pāśupata* maupun *Bhairava* sama-sama pernah berkembang di Bali, karenanya tradisi *Calon Arang* yang mekar di Bali pun sangat dipengaruhi oleh nuansa dari sekte-sekte ini. Kuburan sebagai pusat spiritual dan ritual adalah hal yang lumrah dalam kepustakaan Bali lainnya, dan tradisi ini sudah ada setidaknya dari jaman Majapahit. Dalam Kakawin Sutasoma, diceritakan dalam perjalanannya menempuh jalan *Boddhisatwa* Santoso (1975), Sutasoma berhenti di tengah kuburan dan melakukan pemujaan pada Dewi Bherawi. Setelah melakukan puja, dia pun bermeditasi. Di tengah kedalaman meditasi tersebutlah kemudian Sang Dewi muncul dan memberikan anugerah pada Sutasoma. Anugerah tersebut tidak lain merupakan sebuah mantra yang berisi esensi semua kekuatan supernatural. Kakawin Sutasoma adalah kakawin yang berasal dari jaman Majapahit, buah karya Mpu Tantular. Terlepas dari bentuknya sebagai karya sastra, namun di dalamnya merupakan refleksi dari kondisi-kondisi sosio-cultural pada jaman karya itu ditulis. Dengan kata lain, pemujaan di kuburan pada jaman Majapahit merupakan satu hal yang lumrah. Meski pun tentu saja, deskripsi kuburan ala Mpu Tantular tidak begitu mencirikan keindahan (misalkan dengan mayat yang bergelimpangan sampai dimakan anjing, IX.5). Namun, satu hal yang menarik digarisbawahi adalah, saat sedang bermeditasi, Sutasoma digambarkan sedang duduk di atas mayat (XII.2).

Karena adegan ini pula maka Soewito Santoso (1975) menyimpulkan bahwa Sutasoma adalah seorang penganut Bhairawa (*śmaśānagamana*). Namun, diskusi mengenai *Tantra Bhairawa* memiliki beberapa perspektif dan telah menjadi istilah yang menggambarkan banyak arus ajaran, baik dari arus Siwaistik maupun *Mahāyāna* (Santoso, 1975; Yudiantara, 2019). Sutasoma, seperti juga Mpu Bharadah oleh Soewito Santoso (1975) disebut sebagai penganut *Bhuddhis Bhairawa*, sedangkan *Calon Arang*, sebagaimana Mpu Mahāpalyat (dalam Tantu Pagelaran) dan Pusuṣāḍa (dalam Kakawin Sutasoma) digolongkan ke dalam Śaiwa Bhairawa. Berkaitan dengan *Tantra Bhairawa*, beberapa dekade sebelum Kakawin Sutasoma ditulis, pada jaman Raja Krtanagara (1268-1292) di Kerajaan Singasari pun pemujaan di kuburan nampak sebagai hal yang biasa.

Krtanāgara dalam kitab *Nāgarakṛtāgama* disanjung sebagai seorang penganut *tantra* yang taat, namun dalam Kitab Pararaton dideskripsikan sebagai seorang pemabuk dan rakus (Blom, 1939). Terlepas dari hal itu, Krtanāgara adalah seorang penganut *Kālacakra Tantra* yang taat (Blom, 1939; Soelistyanto, 1985). Ritual dalam *Gaṇacakra* biasanya dilakukan di kuburan. Terkait peran dan fungsi kuburan sebagai pusat aktifitas religius juga tersebar dalam berbagai teks lain. Misalkan dalam Budha Kecapi, disebutkan bahwa Sang Budha Kecapi mendapatkan anugerah Bhatari Durga di kuburan. Selain itu, disebutkan bahwa Sri Aji Jaya Kesunu memohon anugerah Bhatari Durga di kuburan dalam hal bagaimana menangani wabah yang sedang menyebar (Wirawan, 2019).

Baik dalam *Tantra Buddha White* (2000), maupun *Tantra Hindu*, kuburan dianggap sebagai tempat yang ideal untuk meditasi (Feuerstein, 1998). Melakukan ritual di kuburan bagi para praktisinya merupakan sebuah aktifitas simbolik. Sebagaimana dikatakan oleh Mircea Eliade (1970), kuburan menyimbolkan alam batin (*psychomental life*), yang dihidupi oleh ke-aku-an, mayat menyimbolkan berbagai aktifitas inderawi dan mental. Mayat ini lah yang kemudian perlu dibakar. Selain itu, meditasi di tengah kuburan juga memberi manfaat lain seperti membakar pengalaman egoistik, melampaui ketakutan, bahkan bisa memanggil dan menguasai daya-daya demonik.

Kesimpulan

Artikel ini menegaskan perbedaan yang mencolok dalam persepsi terhadap kuburan antara tradisi Bali dan pandangan populer saat ini. Kuburan dalam tradisi Bali tidak hanya dianggap sebagai tempat untuk mengubur jenazah atau sebagai rumah hantu,

tetapi memiliki nilai sakral yang mendalam. Sebagai tempat untuk ritual *Pitra Yadnya* dan *Bhuta Yadnya*, serta dianggap sebagai stana Bhatari Durga dalam kerangka *tantra*, kuburan memiliki peran sentral dalam peradaban spiritual Bali. Di sisi lain, pandangan populer sering mengasosiasikan kuburan dengan citra negatif dan menyeramkan, tanpa memahami kedalaman maknanya dalam konteks budaya dan agama Hindu Bali. Pemahaman yang mendalam tentang makna dan fungsi kuburan ini menjadi krusial untuk menjaga keutuhan nilai-nilai spiritual dan budaya Bali di era digital yang cenderung dipenuhi oleh informasi yang seringkali menyederhanakan atau bahkan memutarbalikkan konsep-konsep tersebut. Pertunjukan seperti *Calon Arang* memiliki potensi besar sebagai medium edukasi untuk memperkuat pemahaman masyarakat terhadap nilai-nilai tradisional, asalkan dipentaskan dengan memperhatikan prinsip-prinsip Śāstra yang mengatur tata cara dan makna spiritual kuburan. Dengan demikian, penting bagi masyarakat Bali untuk terus mengembangkan pemahaman yang mendalam tentang kuburan, sehingga dapat menghormati dan mempertahankan warisan budaya dan spiritual yang berharga ini dalam menghadapi tantangan zaman modern.

Daftar Pustaka

- Ariswandani, N. M. (2017). Peranan Pemerintah Dalam Penyelesaian Sengketa Pelarangan Upacara Kematian Di Setra Banjar Yangapi. *Jurnal Magister Hukum Udayana*, 6(2), 172-185
- Arniati, I. A. K., Sukarma, I. W., Wahyuni, I. A. S. (2019). Nilai Moral Penanaman Ari-Ari Di Setra Pada Desa Kedisan Kecamatan Kintamani Kabupaten Bangli. *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, 3(2), 149-157.
- Arsini, N. W., Atmadja, N. B., Purnawati, D. M. O. (2016). Relief Bima Swarga Kuburan Desa Pakraman Buleleng, Bali dan Potensinya Sebagai Sumber Pendidikan Karakter Dalam Pembelajaran Sejarah. *Widya Winayata: Jurnal Pendidikan Sejarah*, 4(1), 1-15.
- Anggriani, N. K. Y. (2018). Tradisi Panyambleh Kucit Butuan Dalam Upacara Macaru Sasih Kelima Di Ulun Setra Desa Pakraman Batuyang Kecamatan Sukawati Kabupaten Gianyar. *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, 2(2), 517-522.
- Blom, J. (1939). *The Antiquities of Singasari*. Leiden: Burgersdijk & Niermans.
- Eliade, M. (1969). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Feuerstein, G. (1998). *Tantra: The Path of Ecstasy*. Boston & London: Shambala Publications.
- Goris, R. (1986). *Sekte-Sekte di Bali*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Liliweri, A. (2018). *Paradigma Penelitian Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pitana, I. G. (2020). Modernisasi dan Transformasi Kembali ke Tradisi: Fenomena Ngaben di Krematorium bagi Masyarakat Hindu di Bali. *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 10(2), 351-374.
- Santoso, S. (1975). *Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Soelistyanto, B. (1985). Pengaruh Tantrayana di Kawasan Nusantara. *Berkala Arkeologi*, 6(2), 48-60.
- Suastika, I. M. (1997). *Calon Arang dalam Tradisi Bali. Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Proses Pem-bali-an*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Suwardani, N. P. (2015). Pewarisan Nilai-Nilai Kearifan Lokal Untuk Memproteksi Masyarakat Bali Dari Dampak Negatif Globalisasi. *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 5(2), 247-264.

- Witari, I. G. A. S. H. D., Griadhi, I. K. W., & Parwata, A. A. G. O. (2013). Sengketa Tanah Setra Dan Penyelesaiannya (Studi Kasus Sengketa Banjar Adat Ambengan Dengan Banjar Adat Semana Ubud Kabupaten Gianyar). *Kertha Desa*, 01(02), 1-5.
- Wayman, A. (1977). *Yoga of Guhyasamājatantra: The Arcane Lore of Forty Verses*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- White, D. G. (2000). *Tantra in Practice*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Wirawan, K. I. (2018). *Calon Arang: Ajaran Tersembunyi di Balik Tarian Mistis*. Denpasar: Bali Wisdom.
- Wirawan, K. I. (2019). *Karauhan & Ngiring: Kajian Teologi, Psikologi dan Etnografi*. Denpasar: Bali Wisdom.
- Yudiantara, P. (2019). *Ilmu Tantra Bali: Memetakan Ajaran Spiritual Para Leluhur*. Denpasar: Bali Wisdom.
- Zoetmulder, P. J., & Robson, S. O. (1995). *Kamus Jawa Kuno Indonesia*. Terjemahan Oleh: Darusuprta dan Sumarti Suprayitna. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.