

Genealogi *Porosan* Sebagai Budaya Agama Hibrida Dan Maknanya Pada Masyarakat Hindu Di Bali

**Nengah Bawa Atmadja¹ Anantawikrama Tungga Atmadja²
Tuty Maryati³**

1. Fakultas Hukum dan Ilmu Sosial, 2. Fakultas Ekonomi dan Bisnis, 3. Fakultas Hukum dan Ilmu Sosial,
Undiksha Singaraja

E-mail penulis : nengah.bawa.atmadja@gmail.com

Artikel ini merupakan hasil penelitian kualitatif memakai paradigma teori sosial kritis. Masalah yang dikaji adalah genealogi porosan dan maknanya bagi agama Hindu. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif yang bertumpu pada paradigma interpretatif dan paradigma teori sosial kritis (Ritzer, 2012). Objek kajiannya adalah *porosan* sebagaimana yang digunakan pada canang sari. Hasil kajian menunjukkan bahwa *porosan* adalah simbol berbentuk budaya agama hibrida. Artinya, *porosan* merupakan campuran antara tradisi mengonsumsi sirih pinang (*nginang*) dan pemujaan terhadap *Tri Murti*. Hal ini dapat diabstraksikan dalam gagasan, yakni *porosan/canang* = pinang + sirih + kapur = merah + hitam/hijau + putih = Brahma + Wisnu + Siwa = Pencipta + Pemelihara + Pelebur = A + U + M = OM = Tuhan. *Porosan* harus ada pada sesajen antara lain *canang sari*. Pemakaian *porosan* tidak saja bermakna keagamaan, tetapi juga teologi sosial, yakni pedoman bertindak mengikuti *Tri Murti* guna menciptakan kebudayaan berbasis aksiologi Hindu, yakni *satyam*, *sivam* dan *sundaram*. Dengan demikian terbentuk suatu budaya yang menjunjung tinggi harmoni sosial, ekologis dan teologis.

Kata kunci: Porosan, Budaya Agama Hibrida, Tri Murti, Teologi Sosial.

Genealogy Of Porosan As A Hybrid Religion Culture And Its Meaning To Hinduism Community In Bali

This article is a qualitative research with paradigm of critical social theory. The problem of this study is the genealogy of porosan and its meaning for the Hinduism. The method used in this research is a qualitative method that relies on the interpretive paradigm and the paradigm of critical social theory. The results showed that porosan is a symbol in the form of hybrid religion culture. That is a mixture between tradition of consuming betel nut (*nginang*) and the worship of *Tri Murti*. This idea can be abstracted into *porosan/canang* = areca nut + betel + lime paste = red + black/green + white = Brahma + Vishnu + Shiva = Creator + Preserver + Destroyer = A + U + M = OM = God. Porosan is a must on the offerings include the canang sari. The use of Porosan is not solely a religious meaning, but it also a social theology meaning. It can be a guidelines for *Tri Murti* action in order to create a Hinduism axiology based culture, which is *satyam*, *sivam* and *sundaram*. Thus is formed a culture that upholds social, ecological and theological harmony.

Keywords: Porosan, hybrid religion culture, Tri Murti, social theology.

I. PENDAHULUAN

Agama Hindu di Bali mengenal aneka ritual antara lain *dewa yajnya*, yakni ritual yang ditujukan kepada para dewa sebagai personifikasi dari Tuhan. Dewa *yajnya* wajib hukumnya sesuai dengan ajaran *dewa rna* yang menggariskan manusia memiliki hutang (*rna*) kepada dewa, mengingat hidup dan kehidupannya bergantung pada dewa (Atmadja, Atmadja, dan Maryati, 2015). Persembahan paling sederhana adalah *canang sari*, yakni sesajen yang penampakannya didominasi oleh bunga (*sari*) yang beralasan suatu wadah berbentuk segi empat atau lingkaran *canang sari* bulat (bundar) dan *canang sari* segi empat. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada Gambar 1.

Canang sari selalu memuat unsur paling penting, yakni *porosan*. Bahan baku *porosan* sangat sederhana, yakni pinang, sirih dan kapur (*buah*, *base*, dan *pamor*). Pentingnya *porosan* dapat dicermati dari pendapat Wiana (2006, 2009) yang menyatakan bahwa *canang sari* tidak bisa disebut *canang sari* jika tidak ada *porosan*-nya. Gagasan ini mencerminkan bahwa *porosan* merupakan keniscayaan bagi suatu sesajen yang disebut *canang sari*.

Walaupun *porosan* sangat penting, namun wawancara terhadap beberapa orang Bali Hindu dan kajian pustaka menunjukkan bahwa studi tentang genealogi *porosan* sangat langka. Begitu pula pemakaian *porosan* secara dekonstruktif yang mengacu kepada makna keagamaan secara holistik menyangkut di dalamnya makna teologi sosial atau teologi kontekstual belum banyak dilakukan baik yang melibatkan agamawan maupun ilmuwan yang tertarik pada agama dan/atau budaya Hindu. Berkenaan dengan itu maka artikel ini mengkaji dua masalah pokok, yakni: *pertama* genealogi *porosan* dan kedua makna *porosan* dilihat dari segi makna teologi keagamaan dan teologi sosial (teologi kontekstual).

Pendekatan teoretik yang digunakan untuk mengkajinya adalah teori hibridisasi (Barker, 2004, 2014; Darmawan, 2014) atau teori lokalisasi (Mulder, 1992). Dengan berpegang pada teori ini dapat dibangun asumsi bahwa *porosan* sebagai budaya agama yang hibrida secara genealogi merupakan campuran dari berbagai unsur budaya, yakni tradisi besar dan tradisi kecil guna membentuk budaya

baru lengkap dengan pemaknaannya baik makna denotatif maupun konotatif. Makna *porosan* dapat dipahami lewat penafsiran dengan cara menggunakan metode hermeneutik, seni memahami (dalam hal ini *porosan*) sebagai tanda (Hardiman, 2015; Roccoeur, 2006, 2014; Palmer, 2003).

Makna simbol agama sangat kompleks namun dapat dipersempit menjadi dua, yakni makna teologi keagamaan dan teologi sosial. Artinya, simbol agama tidak saja memuat ide Ketuhanan sebagaimana yang digariskan dalam ajaran agama, tetapi bisa pula bermakna sebagai habitus bagi tindakan sosial penganutnya dalam kehidupan bermasyarakat. Pemahaman aspek maknawi pada suatu simbol agama sangat penting guna menambah literasi keagamaan dan meningkatkan kualitas karakter umat beragama dalam praktik sosial.

II. METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan tema kecil dari hasil penelitian fundamental berjudul “Industri *Banten* Jaringan Bisnis dan Implikasinya terhadap Masyarakat Bali” (Atmadja, Atmadja, dan Maryati, 2015). Pendekatan yang digunakan adalah penelitian kualitatif yang bertumpu pada paradigma interpretatif dan paradigma teori sosial kritis (Ritzer, 2012). Objek kajiannya adalah *porosan* sebagaimana yang digunakan pada *canang sari*. *Porosan* diposisikan sebagai artefak agama dan sekaligus sebagai teks untuk dibaca secara hermeneutik kritis termasuk metode dekonstruksi guna memahami makna denotatif dan konotatifnya (Hoed, 2008; Hardiman, 2015; Norris, 2006; Barthes, 2007).

Pengungkapan makna ini tidak saja secara emik lewat wawancara mendalam terhadap informan, antara lain tukang banten (*sarati*), *pemangku*, *sulinggih Sri Mpu*, *Pedanda*), agamawan, dan lain-lain, tetapi disertai pula dengan observasi terhadap industri kreatif pembuatan *banten*, pedagang *canang sari* kaki lima, dan lain-lain. Di samping itu, dilakukan pula studi dokumen terutama *lontar* yang tersedia pada perpustakaan *lontar* Gedong Kirtya di Singaraja dan Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali di Denpasar. Pendekatan emik dipadukan dengan etik sehingga terbentuk narasi sarat makna guna menjawab masalah penelitian.

III. PEMBAHASAN HASIL

Setiap agama mengenal sistem ritual mencakup aneka tindakan, misalnya bersaji (Gellner, 2002). Umat Hindu mengenal berbagai sesajen atau *banten* antara lain *canang sari* yang di dalamnya mengandung unsur yang sangat penting, yakni *porosan*. *Porosan* merupakan komponen yang harus ada pada *canang sari*. *Porosan* merupakan budaya agama yang memiliki genealogi. Untuk lebih jelasnya hal ini dapat dicermati pada paparan sebagai berikut.

Genealogi Porosan

Pelacakan terhadap genealogis *porosan* ternyata berkaitan erat dengan kebiasaan orang Asia Tenggara, yakni *memamah* sirih pinang. Gagasan ini dapat dicermati pada paparan sebagai berikut.

(1) Mengonsumsi Sirih Tradisi Asia Tenggara

Reid (2014) menunjukkan bahwa orang Asia Tenggara mengenal tradisi *memamah* sirih. Kebiasaan *memamah* sirih dikombinasikan dengan buah pinang dan kapur atau pada masyarakat Bali disebut *base* (sirih), *buah* (pinang), dan *pamor* (kapur). *Memamah* sirih sangat digemari karena, sirih (*Piper betle*) mengandung narkotik lunak. Pengonsumsi sirih dipadukan dengan buah pinang (*reca katehu*) dan kapur. Campuran ini bereaksi secara kimiawi berbentuk alkaloid yang menenangkan otak dan sistem syaraf sentral.

Sirih dipersembahkan pula kepada roh leluhur dan/atau untuk ritual daur hidup maupun penyembuhan dalam sistem medik tradisional. Bahkan yang tidak kalah pentingnya sirih pinang dikaitkan pula dengan ritual sosial, yakni penghormatan terhadap tamu yang berkunjung ke rumah dan/atau dalam suatu pertemuan formal. Begitu pula jika seseorang bertemu di jalan maka mereka lazim menawarkan sirih dan mengunyahnya bersama-sama. Pada setiap rumah di Bali tempo dulu lazim memiliki tempat sirih yang disebut *pabuan* lengkap dengan alat menghancurkannya yang disebut *penyokcokan* (Gambar 1).



Gambar 1. Gambar kiri adalah contoh wadah sirih pinang atau di Bali disebut *pabuan*. Gambar kanan adalah batang logam penghancur sirih pinang pada masyarakat Bali disebut *penyokcokan* (Sumber: www.google.co.id diunduh, tanggal 27-2-2017).

Penyokcokan amat penting bagi orang yang sudah tua dan giginya ompong sehingga tidak mampu mengunyah sirih pinang. *Penyokcokan* digunakan untuk menghancurkan sirih pinang agar lebih mudah memamahnya. Keluarga raja-raja juga mengenal *pabuan* dari tembaga. Pada saat raja bepergian secara berombongan maka ada petugas wanita cantik membawa *pabuan* (Reid, 2014). *Pabuan* dan *penyokcokan* dibuat artistik dan keterlibatan wanita sebagai pembawanya, tidak sekedar bernilai praktis, tetapi terkait pula simbol status sosial.

Kegiatan mengonsumsi sirih pinang mengacu pula kepada daya seksualitas laki-laki dan perempuan. Pemikiran ini berimplikasi bahwa pasangan suami istri sebelum bersanggama lazim mengawalinya dengan makan sirih, pinang, dan kapur. Pengonsumsi ini tidak hanya untuk menambah daya seksual, tetapi juga untuk mengharumkan napas dan menenangkan perasaan yang berlanjut pada optimalisasi daya hubungan intim. Gagasan ini mengakibatkan sirih pinang dijadikan simbol perkawinan, pertunangan dan ajakan bercinta bagi laki-laki dan perempuan. Perpaduan antara sirih pinang menjadi simbol perisetubuhan, dengan panasnya buah pinang dan dinginnya daun sirih (Reid, 2014: 51).

Kebiasaan mengonsumsi sirih pinang terkait pula dengan aspek ekologis, yakni *buah*, *base*, dan *pamor* tersedia pada lingkungan alam orang Bali dan menghasilkan buah tidak mengenal musim – kondisi ekologisnya mirip dengan pohon kelapa. Pembudidayaan *base* sangat mudah, karena tidak termasuk tanaman manja. Kapur sangat mudah didapat pada kawasan pantai atau bisa jadi untuk Bali didatangkan dari pulau Madura. Peran ekologi amat penting mengingat gagasan Foster (2013)

bahwa lingkungan alam tidak bisa diabaikan dalam pembentukan sistem sosiokultural pada suatu masyarakat. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pengonsumsi sirih pinang sangat penting tidak saja karena memiliki makna sosial, religius, dan seksualitas, tetapi dipermudah pula oleh faktor ekologis, teknologis, dan ekonomis.

Kegiatan memamah sirih pinang pada masyarakat Bali disebut *nginang*. Sirih (*base*), pinang (*buah*) dan kapur (*pamor*), tiga komponen penting dalam *nginang* disebut *kinangan*. *Kinangan* ditempatkan pada suatu wadah khusus yang disebut *pabuan* guna menambah efektivitas bagi konsumennya. Alat penghancur *buah*, *base*, dan *pamor* atau disebut *kinangan* dapat berbentuk *penyokcokan* (Gambar 1) atau dihancurkan memakai batu – pola kerjanya menyerupai cobek. Dengan mengacu Reid (2014) *nginang* merupakan tradisi yang umum berlaku di Asia Tenggara. Tradisi ini menyebar ke berbagai tempat di Asia lewat hubungan dagang antara lain ke Tiongkok dan India Selatan.

Gambar 1 menunjukkan bahwa *pabuan* tidak saja berisi sirih, pinang, dan kapur, tetapi juga tembakau (*mako*). Reid (2014) dan Sobary (2016) menuturkan bahwa tembakau adalah dari Amerika Latin. Tembakau digunakan sebagai alat penenang, alat pergaulan, bahan obat-obatan dan pelengkapan ritual keagamaan. Orang Spanyol membawa tembakau dari Meksiko ke Filipina, lalu menyebar ke Jawa sekitar tahun 1600-an. Gejala ini terbukti dari adanya kenyataan bahwa pada saat ini orang mencatat praktik merokok di istana Mataram (Reid, 2014: 52). Perkembangan selanjutnya, bisa jadi ke Bali mengingat Bali dan Jawa sangat erat hubungannya antara lain melalui jalur perdagangan.

Pengenalan tembakau menambah gaya hidup *nginang*, yakni tidak saja berbentuk memamah sirih, pinang, dan kapur, tetapi dilengkapi pula dengan tembakau. Akibatnya, tembakau lebih populer di kalangan pe-*nginang*. Hal ini diperkuat oleh kebiasaan merokok pada lapisan masyarakat. Posisi rokok sangat penting, yakni menjadi pilihan alternatif bagi orang yang tidak *nginang* (Reid, 2014). Pemakaian tembakau menjadi lebih mudah, karena pada abad XIX Indonesia terkenal sebagai produsen tembakau - di Sumatera Timur (Pelzer, 1976). Begitu pula Jawa terkenal sebagai daerah penghasil tembakau antara lain

Temanggung (Sobary, 2016). Walaupun tembakau dinilai sebagai sumber banyak penyakit (Crofton dan Simpson, 2002), namun kegemaran merokok sulit dihilangkan karena alasan ketagihan, merokok adalah simbol status sosial, penguat solidaritas sosial, tanda kedewasaan dan kejantanan.

(2) *Poroson sebagai Budaya Agama Hibrid*

Agama Hindu masuk ke Bali dan tetap mempertahankan tradisi *nginang*, bahkan diberikan makna teologis, yakni simbolisasi *Tri Murti* atau *Tri Sakti* - Brahma, Wisnu dan Siwa. Ketiga dewa ini disimbolkan pula dengan tiga aksara suci, *A*, *U*, *M* dan disatukan menjadi *OM* ($A + U + M = OM$). *OM* adalah simbol Tuhan/*Brahman*. Simbolisasi ini terkait dengan esensi manusia, yakni "...semua kegiatan manusia pada umumnya adalah simbolisme. Karena itu manusia bukan hanya merupakan *animal rationale*, tetapi juga *homo simbolicus* (Susanto, 1987: 61).

Namun di dalam lingkungan religius fakta-fakta religius itu sendiri menurut kodratnya sudah bersifat simbolis. Yang kudus selalu menduduki tempat sentral dalam agama. Ungkapan-ungkapan religius selalu menunjuk pada sesuatu yang transenden, yang trans-manusiawi, yang trans-historis. Setiap tindakan religius dan setiap pemujaan mengarah pada suatu realitas meta-empiris. Maka manusia religius tidak mempunyai pilihan lain kecuali menggunakan ungkapan-ungkapan simbolis yang menunjuk ke seberang dunia ini dan yang mengomunikasikan makna-makna yang tidak langsung, nonliterat dan tidak biasa karena memang kodrat Yang Kudus dan juga kodrat semua fenomena religius yang lain muncul demikian. ... simbol merupakan cara pengenalan yang bersifat khas religius (Susanto, 1987: 61).

Bertolak dari gagasan ini dapat dikemukakan bahwa yang kudus, Tuhan (*OM*) dalam wujud *Tri Murti* ($A + U + M$) adalah transenden, trans-manusiawi, trans-historis, meta-empiris atau *niskala*. Manusia tidak bisa melihat-Nya secara sekala sehingga perlu simbol, yakni pinang/*buah* = Brahma, sirih/*base* = Wisnu, dan kapur/*pamor* = Siwa. Simbolisasi mengakibatkan *Tri Murti* yang *niskala* dan jauh di sana menjadi seolah-olah *sekala* dan dekat di sini sehingga komunikasi manusia dengan-Nya menjadi terasa lebih bermakna. Bertolak dari gagasan ini maka pinang, sirih, dan kapur pada dasarnya adalah simbol dari *Tri Murti*.

Hal ini mengacu kepada makna simbol sebagai berikut.

1. Sebuah kata atau barang atau objek atau tindakan atau peristiwa atau pola atau pribadi atau hal yang konkret;
2. Yang mewakili atau menggambarkan atau menginsyiratkan atau menandakan atau menyelubungi atau menyampaikan atau menggugah atau mengungkapkan atau mengingatkan atau merujuk kepada atau berdiri menggantikan atau bersesuaian dengan atau menerangi atau mengacu kepada atau mengambil bagian dalam atau menggelar kembali atau berkaitan dengan;
3. Sesuatu yang lebih besar atau transenden atau tertinggi atau terakhir; sebuah makna, realitas, suatu cita-cita, nilai, prestasi, kepercayaan, masyarakat, konsep, lembaga, dan suatu keadaan (Dillistone, 2002: 20).

Pendek kata, *buah*, *base* dan *pamor* adalah simbol, yakni barang yang mewakili, mengacu, menandakan, mengingatkan, menggantikan atau berkaitan dengan sesuatu yang lebih besar, transenden atau tertinggi atau terakhir; dan kepercayaan terhadap tiga dewa dalam agama Hindu, yakni *Tri Murti*. Simbolisasi ini diperkuat pula oleh hukum kesesuaian warna. Kitab-kitab Purana menyatakan bahwa Brahma berkulit merah, Wisnu berkulit hitam atau kehijau-hijauan dan Siwa berkulit putih (Titib, 2003). Pola ini berkesesuaian dengan *buah*, *base* dan *pamor*, yakni berwarna merah, hijau dan putih. Agama Hindu membolehkan penggunaan simbol yang disebut *nyasa*. *Nyasa* tidak saja berbentuk benda, melainkan dapat pula memakai warna (Puja, 2007; Bjonness, 2013; Suamba, 2004). Dengan demikian penempatan pinang = merah = Brahma = A, sirih = hitam/hijau = Wisnu = U, dan kapur = putih = Siwa = M pada dasarnya adalah *nyasa* yang dibenarkan dalam agama Hindu.

Simbolisasi seperti ini dapat pula dijelaskan dengan mengikuti pemikiran Endraswara (2016) tentang ekologi sastra. Esensi gagasan ekologi sastra adalah karya sastra sebagai benda buatan manusia yang tidak terlepas dari lingkungan alam. Hubungan antara lingkungan alam dan sastra adalah berdialektika. Bertolak dari gagasan ini maka *buah*, *base*, dan *pamor* sebagai simbol Brahma, Wisnu dan Siwa dapat diposisikan sebagai teks sastra. Kemunculannya berhubungan dengan ekologi orang Bali, yakni kaya akan pinang, sirih, dan kapur sebagai bagian

dari lingkungan alamnya. Aspek ekologis ini dituangkan dalam teks yang menyimbolkan pinang = Brahma, sirih = Wisnu dan kapur = Siwa.

Agama Hindu yang masuk ke Bali mengalami glokalisasi. Lokalisasi atau hibridisasi (Mulder, 1999; Ritzer, 2006; Darmawan, 2014). Dengan demikian terjadi percampuran antara budaya lokal Bali – tradisi *nginang* dengan agama Hindu – pemujaan *Tri Murti*. Hibridisasi tidak saja karena asosiatif warna (pinang = merah = Brahma, sirih = hitam = Wisnu dan kapur putih = Siwa) dan aspek ekologis – lingkungan alam menyediakannya, tetapi mengacu pula pada fungsi *kinangan* pada era pra-Hindu, yakni peralatan ritual agama lokal. Korelasi pemakaian mengakibatkan pengalihan *kinangan* menjadi *porosan* yang menyimbolkan *Tri Murti* menjadi lebih lancar adanya.

Hibridisasi tidak saja melahirkan budaya agama Hindu yang baru dan bercorak hibrid, tetapi memunculkan pula label baru, yakni *porosan*. Makna *porosan* dapat diabstraksikan dalam rumus, yakni $porosan = pinang/buah + sirih/base + kapur/pamor = merah + hitam/hijau + putih = Brahma + Wisnu + Siwa = Pencipta + Pemelihara + Pelebur = A + U + M = OM = Tuhan$.

Makna Keagamaan Porosan: Contoh Canang Sari

Gambar 2 (kanan) merupakan contoh bahan baku *porosan*, yakni *base*, *buah* yang masih utuh berwarna kuning dan yang sudah dibelah, tampak isinya berwarna kemerah-merahan. *Pamor* atau kapur berada pada bungkus plastik. Bahan baku ini secara mudah dapat dibeli di pasar, misalnya pada pedagang *canang* di kaki lima atau di pasar. Bahkan di Pasar Anyar, Singaraja ada pedagang wanita yang khusus menjual *base*, *buah*, dan *pamor*. Walaupun barang dagangannya tampak remeh dan tempat jualannya hanya keranjang kecil, namun dia tetap bisa mempertahankan kegiatan usahanya. *Base*, *buah*, dan *pamor* tetap fungsional sebagai bahan baku *kinangan* maupun *porosan*. Dengan demikian peluang untuk mendapatkan rejeki dari penjualan sirih, *buah* dan *pamor* bagi kelangsungan hidup ekonomi keluarga tetap terbuka adanya.

(1) Makna Porosan: Perspektif Agama

Porosan dibentuk dengan cara *base* digunakan sebagai wadah pembungkus *buah* dan *pamor*.

Base disusun berbentuk lipatan bersegi tiga (Wiana, 2006, 2009). Lipatan segi tiga seperti terlihat pada Gambar 2, memperkuat makna *porosan* sebagai simbolisasi *Tri Murti*. *Tri Murti* disebut pula *Tri Kona*, tiga sudut atau segi tiga. Hal ini sesuai dengan fungsinya –membentuk segitiga, yakni Brahma sebagai Pencipta, Wisnu sebagai Pemelihara dan Siwa sebagai Pelebur (*Pamralina*). Ketiganya adalah keniscayaan bagi alam semesta dan isinya, sebab kesemuanya tunduk pada *Tri Murti* atau *Tri Sakti*.



Gambar 2. Kiri contoh *canang sari*. Gambar kanan adalah buah, base, dan *pamor* sebagai bahan baku *porosan* (Sumber: Foto Pribadi milik Atmadja, 2015).

Penggunaan *porosan* dalam ritual tidak berdiri sendiri, tapi menyatu dengan *canang*. Gambar 2 menunjukkan bahwa *canang sari* adalah contoh *canang* yang harus ber-*porosan*. Pola ini sesuai dengan namanya, yakni memuat kata *canang* - sama maknanya dengan *porosan*. Jika tidak ada *canang* (*porosan*) maka dia tidak bisa disebut *canang sari*, tapi *sari* – tidak lebih daripada tumpukan bunga (*sari*). Gagasan ini mencerminkan bahwa *canang* = *porosan* sebagai budaya agama hibrid, mutlak bagi *canang sari*. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari esensi *porosan* yang dapat diformulasikan ke dalam suatu dalil, yakni *canang* = *porosan* = (*buah* + *base* + *pamor*) = (merah + hitam + putih) = (Brahma + Wisnu + Siwa) = *Tri Murti/Tri Sakti/Tri Kona* = (*A* + *U* + *M*) = *AUM* = Tuhan/Ida Sang Hyang Widdhi Wasa. Pendek kata, *porosan* sangat penting karena mengacu kepada sistem keyakinan agama Hindu tentang adanya Tuhan atau Brahman.

Dengan meminjam gagasan Adnyana (2012) pemakaian *porosan* pada *canang sari* berimplikasi bahwa *canang sari* tidak saja sebagai persembahan, tetapi bermakna pula sebagai linggastana atau tempat duduk dewa, yakni *Tri Murti* (Brahma, Wisnu, dan Siwa atau Tuhan). Persembahan *canang sari* secara teologis tidak sekedar mengundang *Tri Murti* agar beristana pada *canang sari*, tetapi sekaligus juga manusia menyucikan, mewangikan dan

menghormati *Tri Murti*. Tuhan yang *niskala* dan jauh di sana bisa dibayangkan menjadi *sekala* dan ada di sini melalui simbolisasi *porosan* atau *canang* yang ada pada *canang sari*.

Dengan meminjam gagasan Puja (2006), Suamba (2004), Burde (2011), dan Bjonness (2013) gambar segi tiga adalah *yantra* dalam *Tantraisme*. Bertolak dari gagasan ini maka bentuk *porosan* – segi tiga seperti terlihat pada Gambar 2, pada dasarnya adalah *yantra*. Hal ini berimplikasi pada saat seseorang mempersembahkan *canang sari* maka dia mengucapkan mantra *OM* sambil mewangikan Tuhan. Pengucapan mantra *OM* disimbolkan oleh *porosan*, sedangkan tindakan mewangikan atau menyucikan Tuhan disimbolkan oleh bunga (*sari*). Kedua menyatu pada *canang sari* (*canang* = *porosan*, *sari* = bunga).

Penggunaan *canang sari* sebagai peralatan ritual lazim disertai dupa dan air (tiga komponen penting dalam agama Hindu, yakni air [*toyam*], api [*dupam*] dan bunga [*puspam*] sebagai satu kesatuan). Dengan mengacu kepada Thouless (1972: 93-94) peribadatan yang khimat, bau-bauan yang harum baik yang berasal dari bunga yang berwarna warni pada *canang sari* maupun asap *dupa* dapat menimbulkan dan/atau mengintensifkan perasaan khidmat pada para peserta ritual. Begitu pula pengucapan aksara suci *OM* secara berulang-ulang baik lewat doa maupun simbolisasi *porosan* pada *canang sari* dapat mengakibatkan manusia mendapatkan berkah kedamaian dari Tuhan. Gagasan ini sejalan dengan paparan Mauss (1992) bahwa hubungan manusia dengan suatu kekuatan adikodrati secara esensial terikat pada asas resiprositas – tercermin pada doa petisi yang disampaikan manusia pada saat melakukan persembahyangan.

(2) Makna *Porosan* Perspektik Teologi Sosial

Tindakan manusia tidak hanya berbentuk sembahyang memakai *canang sari*, tetapi melakukan pula tindakan sosial. Sebab, kehidupan manusia tidak saja di pura, tetapi juga di luar pura sebagai suatu praktik sosial. Hal ini berimplikasi bahwa pemakaian *canang sari* dalam ritual memerlukan perluasan makna, yakni, selain bermakna keagamaan, mengacu pula pada makna teologi sosial atau teologi kontekstual. Artinya, *canang sari* sebagai peralatan ritual guna mewangikan *Tri Murti* = *OM* = Tuhan dapat diposisikan sebagai suatu

gugus nilai yang dapat digunakan sebagai habitus bagi tindakan sosial dalam masyarakat.

Canang sari merupakan media bagi manusia untuk merefleksikan tentang hakikat dirinya sebagai insan yang tunduk pada simbolisasi *porosan = Tri Kona*, yakni ada karena Penciptaan (Brahma), hidup karena Pemeliharaan (Wisnu), dan pasti mati karena Peleburan (Siwa). Dengan meminjam gagasan Fromm (1987) gagasan ini menyadarkan manusia agar lebih arif dalam menyikapi hidup dan kehidupan, yakni tidak saja memikirkan tentang eksistensinya mengada di sini (alam fana), tetapi juga mengada di sana (alam baka atau alam spiritualitas). Dalam konteks mengada di sini manusia akan terus menjadi bersama manusia lain dan/atau alam semesta secara ekosentristik guna menjaga eksistensinya sebagai makhluk yang selalu ingin memiliki - agama Hindu dalam ajaran *Catur Prusartha* menggariskan memiliki terkait dengan *Artha* guna memenuhi *Kama* yang berbasiskan *Dharma* guna mewujudkan *Moksha* atau kebahagiaan.

Gagasan ini berimplikasi, seperti dikemukakan Russel (2008) bahwa manusia tidak saja berkewajiban melakukan pemujaan dan kepasrahan, tetapi juga cinta kasih. Pemujaan dan kepasrahan ditujukan kepada Tuhan lewat sembahyang, sedangkan kasih sayang dipraktikkan di luar pura yang ditujukan kepada umat manusia dan/atau makhluk hidup lainnya sebagaimana Tuhan mengasihi makhluk ciptaan-Nya. Pemujaan, kepasrahan dan cinta kasih hendaknya bersinergi agar makna agama tidak sebatas kognitif, tetapi membumi sehingga terbentuk teologi kontekstual atau sosial. Gagasan ini sejalan dengan pendapat Fromm (2005: 102) bahwa mewangikan atau mencintai Tuhan bermakna "...pengalaman perasaan yang mendalam akan kesatuan, yang tidak terpisahkan dengan ungkapan cinta ini dalam setiap tindakan hidup".

Dengan demikian meminjam gagasan Dister (1988) menerapkan kasih sayang dalam kehidupan sebagaimana Tuhan mengasihi ciptaan-Nya memberikan petunjuk bahwa agama dapat berfungsi optimal bagi manusia. Dalam konteks ini manusia sebagai makhluk beragama, tidak saja beragama sebatas tahu tentang, tetapi yang lebih penting adalah tahu tentang mengapa dan bagaimana melakukan sesuatu secara baik dan benar sesuai dengan ajaran

agama. Jika hal ini bisa diwujudkan maka agama dapat berperan sebagai sarana untuk menjaga kesucilaan dan tata tertib masyarakat (Dister, 1988: 101).

Porosan = Tri Murti = Tri Kona bisa pula dikaitkan dengan habitus evolusi kebudayaan. Artinya, *porosan* mengajarkan bahwa kebudayaan sebagai produk manusia tunduk pada hukum *Tri Kona*, yakni Penciptaan, Pemeliharaan dan Peleburan untuk digantikan dengan kebudayaan baru yang kontekstual dengan zamannya. Gerak kebudayaan sebagai keniscayaan harus berhabituskan *Tri Kona* atau nilai-nilai ketuhanan/agama. Atmadja (2014) menunjukkan agama Hindu mengenal aksiologi pengembangan ilmu dan teknologi (Iptek), yakni: pertama, *satyam* asas kebenaran - Iptek menjunjung nilai-nilai kebenaran agama dan akademik. Kedua, *siwam*, yakni kesucian - Iptek menjadikan pikiran, ujaran dan tindakan tetap terikat pada asas moralitas. Ketiga, *sudaram*, yakni keindahan - Iptek menjadikan hubungan manusia menjadi semakin indah. Kesatuan ketiga aspek ini menjadikan harmoni sosial secara berkelanjutan.

Gerak kebudayaan yang mengikuti asas *Tri Murti* diberlakukan pula pada tindakan manusia dalam mengelola alam semesta beserta isinya. Mengingat, seperti dikemukakan di atas dalam perspektif ekologi sastra, maka *porosan - base, buah, pamor* dan bunga pada *canang sari* sebagai teks budaya menunjukkan adanya hubungan antara manusia dan alam secara berdialektika. - keberlakuannya amat kuat karena banyak *banten (sesajen)* di Bali memakai bahan baku dari lingkungan alam. Dalam perspektif teologi sosial gagasan ini memberikan pedoman bertindak agar manusia tidak saja mengambil sesuatu dari alam, tetapi juga mewangikannya, sebagaimana mereka mewangikan *Tri Murti = OM = Tuhan*. Tindakan mewangikan alam semesta merupakan kewajiban sebab menurut agama Hindu alam semesta atau makrokosmos, begitu pula diri manusia sebagai mikrokosmos adalah bajunya Tuhan (Atmadja, 2014). Dengan cara ini tidak saja tercipta harmoni teologis, tetapi juga harmoni sosial sehingga manusia lebih berpeluang mewujudkan kesejahteraan hidupnya.

IV. SIMPULAN

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa *porosan* adalah simbol atau *nyasa* dalam bentuk budaya agama hibrida, yakni campuran antara tradisi kecil Bali, yakni tradisi *nginang* dan agama Hindu yang terfokus pada pemujaan terhadap *Tri Murti*. *Porosan* sebagai *nyasa* mengacu kepada simbolisasi, yakni pinang + sirih + kapur = merah + hitam/hijau + putih = Brahma + Wisnu + Siwa = $A + U + M = OM$ = Tuhan. *Porosan* atau *canang* merupakan keharusan bagi suatu sesajen antara lain *canang sari*.

Pemakaian *porosan* dapat pula dimaknai dalam konteks teologi sosial. Artinya, setiap melakukan ritual yang memakai *canang sari* tidak saja memuja *Tri Murti*, tetapi juga memodelinya dalam membangun alam semesta ke arah yang lebih baik. Begitu pula manusia sebagai makhluk berbudaya dapat memodeli *Tri Murti*, yakni menjadikan dirinya sebagai insan pencipta, pemelihara dan pelebur guna menghasilkan budaya yang baru yang berbasiskan aksiologi Hindu, yakni satyam, sivam dan sundaram. Dengan demikian terbentuk suatu budaya yang menjunjung tinggi harmoni sosial, ekologis dan teologis.

DAFTAR RUJUKAN

Adnyana, I N M. (2012). *Arti dan Fungsi Banten sebagai Sarana Persembahyangan*. Denpasar: Pustaka Bali Post.

Atmadja, N.B. (2014). *Saraswati Dan Ganesha Sebagai Simbol Paradigma Interpretativisme Dan Positivisme: Visi Integral Mewujudkan Iptek dari Pembawa Musibah Menjadi Berkah bagi Umat Manusia*. Denpasar: Pustaka Larasan bekerja sama dengan IBIKK BCCC Undiksha Singaraja dan Universitas Hindu Indonesia.

Atmadja, N.B., A. T. Atmadja, dan T. Maryati. (2015). *Industri Banten Jaringan Bisnis dan Implikasinya terhadap Masyarakat Bali*. Singaraja: Universitas Pendidikan Ganesha.

Barker, C. (2004). *Cultural Studies Teori dan Praktik*. Terjemahan Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

_____, (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Terjemahan B. Hendar Putranto. Yogyakarta: Kanisius.

Barthes, R. (2007). *Petualangan Semiologi*. Terjemahan Stephanus Anwar Herwinarko. Yogyakarta: Pustaka Perlaajar.

Bjonness, R. (2013). *Tantra Yoga Cinta dan Pencerahan Tuntutan Personal, Tradisi, Filsafat dan Praktik Tantra Bagian A*. Terjemahan AVA. Jakarta: Yayasan Ananda Marga Yoga.

Burde, J. (2011). *Rahasia OM*. Terjemahan A.A. Ngurah Surya Wijaya. Surabaya: Paramita.

Crofton, J. dan D. Simpson. (2002). *Tembakau Ancaman Global*. Terjemahan Angela N. Abidin dkk. Jakarta: Kompas Gramedia.

Darmawan, D. (2014). *Identitas Hibrid Orang Cina*. Yogyakarta: Gading Publishing.

Dester, N.S. (1988). *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Yogyakarta: Kanisius.

Dillistone, F.W. (2002). *Daya Kekuatan Simbol The Power of Symbols*. Terjemahan A. Widymartaya. Yogyakarta: Kanisius.

Endraswara, S. (2006). *Metodologi Ekologi Sastra Konsep, Langkah, dan Penerapan*. Jakarta; CAPS.

Foster, J.B. (2013). *Ekologi Materialisme dan Alam*. Terjemahan Pius Ginting. Jakarta: WAHLI.

Fromm, E. 1987. *Memiliki dan Menjadi Tentang Dua Modus Eksistensi*. Terjemahan F. Soesilohardo. Jakarta: LP3ES.

Promm, E. 2005. *The Art of Loving Mamaknai Hakikat Cinta*. Terjemahan Andri Kristawan. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Gellner, D.N. (2002). "Pendekatan Antropologis". Dalam Peter Connonlly ed. *Aneka Studi Agama*. Terjemahan Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS. Halaman 15-62.

- Hardiman, F.D. (2015). *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanius.
- Mauss, M. (1992). *Pemberian Bentuk dan Fungsi Pertukaran di Masyarakat Kuno*. Terjemahan Parsudi Suparlan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mulder, N. (1999). *Agama, Hidup Sehar-hari dan Perubahan Budaya Jawa, Muangthai, dan Filipina*. Jakarta” PT Gramedia Pustaka Utama.
- Norris, Ch. (2006). *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Terjemahan Inyiaq Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ar-Ruz.
- Pelzer, K.J. (1985). *Toeian Keboen dan Petani Politik Kolonial dan Perjuangan Agraria*. Terjemahan J. Rumbo. Jakarta: Sinar Harapan.
- Puja, G. (2007). *Wedaparikrama Himpunan Naskah Mantra dan Stotra Teks Asli Bahasa Sansekerta dan Pejelassannya*. Surabaya: Paramita.
- Ricoeur, P. (2006). *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Terjemahan Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ritzet, G. (2006). *The Globalization of Nothing Mengkonsumsi Kehampaan di Era Globalisasi*. Terjemahan Lucinda. Yogyakarta: Universitas Atmajaya.
- _____, (2012). *Teori Sosiologi: dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Terjemahan Sahut Pasaribu. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Reid, A. (2014). *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid I: Tanah di Bawah Angin*. Terjemahan Mochtar Pobotinggi. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Russel, B. (2008). *Bertuhan Tanpa Agama*. Terjemahan Imam Baihaqi. Yogyakarta; Resist Book.
- Sobary, M. (2016). *Perlawanan Politik dan Puitik Petani Tembakau Temanggung*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Suamba, IBP. (2004). *OM Pranava Mantra*. Denpasar: Dharmopadesa Pusat.
- Susanto, PS. H. (1987). *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius.
- Thouless, R.H. (1992). *Pengantar Psikologi Agama*. Terjemahan Machnum Husein. Jakarta: Raja Wali Pers.
- Titib, Md. (2003). *Teologi dan Simbol-simbol dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Wiana, K. (2009). *Suksmaning Banten*. Surabaya: Paramita.