

BAB II

KERANGKA TEORETIS

AGAMA, RITUAL DAN SIMBOL

A. Agama

Menurut Robert A. Segal teori tentang agama menjawab kepada dua pertanyaan, yakni apa yang asali (*origin*) dan apa fungsi (*function*) dari agama itu sendiri.²⁶ Pola “asal-mula” sangat membingungkan, karena dapat merujuk kepada sejarah awal-mula atau di mana agama itu mulai berlaku. Hal tersebut juga dapat merujuk pada kapan dan di mana agama kali pertama muncul atau mengapa agama muncul.²⁷ Persoalan tentang asali dan fungsi dari agama dapat dibagi ke dalam dua bagian: bukan hanya persoalan “mengapa”, tetapi termasuk juga “bagaimana” agama itu muncul dan berfungsi.²⁸

E. B. Tylor dalam bukunya berjudul “*Religion in Primitive Culture*” (1871). Di sini dia mengklaim bahwa yang asali dari agama ialah animisme (*animism*) – keyakinan bahwa semua yang hidup penuh dengan roh atau kekuatan (*anima*).²⁹ Tylor sendiri mengusulkan pendapatnya bahwa agama merupakan “keyakinan terhadap sesuatu yang bersifat spiritual.”³⁰ Pandangan Tylor tentang “*anima*” mempunyai arti bahwa kepercayaan terhadap sesuatu yang hidup dan punya kekuatan yang ada di balik segala sesuatu. Animisme dibagi ke dalam dua bagian besar, membentuk suatu bagian doktrin yang konsisten. Pertama, berpusatkan pada jiwa-jiwa individu yang terus

²⁶ Robert A. Segal., *Theories of Religion*, dalam., John R. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to Study of Religion*, (London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005), 49.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 50.

²⁹ Frederick J. Streng., *Understanding Religious Life: Second Edition*, 27.

³⁰ Daniel L. Pals., *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, 41.

diciptakan secara terus-menerus setelah kematian atau kehancuran tubuh. Kedua, berpusatkan kepada suatu roh sampai kepada tingkat suatu dewa yang kuat.³¹

Untuk menjawab persoalan tentang roh, Tylor menemukan bahwa pengalaman nyata dengan kematian dan mimpi menyebabkan masyarakat primitif mampu menalarakan untuk kali yang pertama suatu teori sederhana tentang kehidupan mereka, bahwa setiap kehidupan disebabkan oleh sejenis roh atau prinsip spiritual. Mereka menganggap roh sebagai sesuatu yang sangat halus, bayangan tak-bersubstansi dari manusia, dengan bentuk yang sangat “halus”, “tipis” dan berupa “bayangan”; dialah yang memberikan kehidupan bagi individu tempat dia berada.³² Lebih lanjut menurut Tylor, melalui alam, penalaran masyarakat primitif – yang menurut Tylor masih “kekanak-kanakan” – kemudian menemukan bentuk kepercayaan religiusnya yang pertama. Seperti mitos-mitos mereka, pengajaran agama muncul dari usaha rasional untuk menjelaskan cara kerja alam. Dan dari perspektif ini, semuanya sudah jelas, bahwa sebagaimana roh menggerakkan seorang manusia, maka spirit pun telah menggerakkan alam semesta.³³

Apabila Tylor berpandangan bahwa agama didefinisikan sebagai kepercayaan terhadap kekuatan spiritual, sampai akhirnya Tylor berkesimpulan bahwa secara umum agama mirip dengan magis, karena keduanya sama-sama dibangun atas dasar ide-ide yang tidak kritis dan irrasional. Maka Frazer lebih tertarik pada perbedaan antara agama dan magis bukan dari segi persamaan yang dimiliki. Frazer sangat menyukai penolakan agama terhadap prinsip-prinsip magis. Jadi manakala seorang yang murni beragama ingin mengendalikan atau merubah kekuatan alam, yang seharusnya dilakukan bukan merapalkan mantra-mantra magis, melainkan berdoa dan memohon kepada dewa-dewi

³¹ William A. Lessa (ed.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach Fourth Edition.*, (New York: HarperCollins Publishers, 1979), 11.

³² Daniel L. Pals., *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama.*, 42.

³³ *Ibid.*, 43.

yang meraka yakini. Seolah-olah mereka berhubungan dengan manusia, meminta kemurahan hatinya, memohon pertolongan, atau menuntut balas, bersumpah akan selalu mencintai, setia dan patuh kepadanya.³⁴

Bagi Frazer, kepercayaan terhadap kekuatan supernatural dan usaha-usaha manusia untuk memperoleh pertolongan-Nya dengan cara berdoa atau melakukan ritual-ritual lain, telah membebaskan pikiran manusia dari belenggu keyakinan magis dan membawanya kepada keyakinan keagamaan. Agama sebenarnya telah memperbaiki magis yang mencirikan kemajuan intelektual manusia. Sangat berbeda dengan magis, agama mengakui bahwa alam berada di bawah kekuasaan dewa-dewa, yang mengatur kekuatan alam bagi kepentingan mereka sendiri, bukan kepentingan manusia. Tak ada bedanya Tuhan dengan dunia, karena keduanya kadang-kadang memberikan apa yang kita ingini dan kadang-kadang tidak.³⁵

Hampir sama dengan pandangan Tylor, seorang teolog dan sejarah agama berkebangsaan Jerman bernama Rudolf Otto mempublikasikan karyanya yang berjudul “*The Idea of Holy*”. Dalam karyanya ini, Otto juga mempergunakan konsep Yang Sakral, tapi tidak diterapkan dalam konteks sosial atau kebutuhan sosial. Otto mengatakan bahwa pada suatu saat dalam kehidupan manusia, sebagian besar mereka pernah merasakan suatu hal yang luar biasa dan sangat kuat. Mereka sangat terpukau oleh satu realitas yang sama sekali berbeda dengan diri mereka sendiri – sesuatu yang misterius, mengagumkan, dahsyat, dan teramat indah. Itulah pengalaman tentang “Yang Suci” (*The Holy*), satu perjumpaan dengan yang sakral.³⁶

Dalam istilah Latin, Otto menyebutnya *mysterium*, yang terdiri dari *tremendum et fascinans*, yaitu hal yang misterius yang secara bersamaan sangat agung dan

³⁴ Ibid., 59.

³⁵ Ibid., 59-60

³⁶ Ibid., 235.

sekaligus menakutkan. Nama lain yang diberikannya *The Numinous* (dari kata Latin *numen*, yang berarti spirit atau realitas keilahian). Otto menambahkan bahwa ketika seseorang mengalami perjumpaan ini, dia akan merasakan dirinya bagaikan tidak ada, hanya sekedar kabut dan debu. Sebaliknya Yang Sakral terlihat sebagai sesuatu yang luar biasa, substansial, agung, dan amat nyata. Perasaan ini berbeda dengan perasaan lain ketika berjumpa dengan hal-hal yang juga indah dan menakjubkan, walaupun perasaan itu mirip dengan perasaan berjumpa dengan Yang *Numinous*. Dalam getaran perasaan yang lain, akhirnya kita terbawa kepada titik emosi terdalam dalam hati, dan itulah yang kita sebut agama selama ini.³⁷ Apabila Tylor memandang agama sebagai keyakinan akan adanya sesuatu kekuatan yang sifatnya “*Spiritual Being*”, maka Otto memandang agama sebagai sesuatu yang memesonakan dan sekaligus menggetarkan (*mysterium tremendum et fascinans*).

Durkheim menitikberatkan pandangannya pada ilmu sosiologi sebagai disiplin ilmu yang didasarkan pada metode empiris.³⁸ Dalam bukunya yang berjudul “*The Elementary Form of the Religious Life*” persoalan yang dikemukakan Durkheim adalah melihat “sesuatu yang selalu hadir di mana bentuk-bentuk pemikiran dan praktek keagamaan yang paling esensial bergantung”, dan untuk melakukan hal ini dia merasa perlu mengkaji agama dalam bentuknya yang paling primitif dan sederhana”, mencoba membahas sifatnya dan mengkaji asal-usulnya.³⁹ Alasan Durkheim untuk memilih suatu sistem religi dalam masyarakat yang paling sederhana adalah agar ia dapat lebih mudah meneliti unsur-unsur elementer dan konsep-konsep asasi dari religi itu, tanpa terganggu oleh konsep-konsep, mite-mite, dan keyakinan-keyakinan kompleks yang kemudian ditambahkan kepada konsep-konsep asasi itu oleh para pemuka agama, atau penganut-

³⁷ Ibid.

³⁸ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, (New York: Cambridge University Press, 1987), 107.

³⁹ Inyik Ridwan Munir (Terj.), *Sejarah Agama/ The Elementary Forms of the Religious Life.*, 7.

penganut lain dalam religi yang bersangkutan. Disamping itu, dalam masyarakat yang masih sederhana biasanya belum ada macam-macam perbedaan keyakinan antara penganut religinya, yang menyebabkan religi itu pecah ke dalam sekte-sekte yang saling bertentangan.⁴⁰

Ide Durkheim tentang agama secara fundamental dipengaruhi oleh Fustel de Coulanges dan W. Robertson Smith.⁴¹ Fustel de Coulanges (1830-89) adalah seorang sejarawan Prancis yang bersikeras bahwa sejarah adalah "ilmu fakta sosial". Studi klasiknya "*The Ancient City*" terkait dengan hubungan antara agama dan kehidupan sosial di zaman klasik.⁴² Bagi Fustel de Coulanges bahwa ide-ide – khususnya, ide-ide keagamaan – adalah penyebab perubahan sosial dan faktor utama dalam fenomena sosial.⁴³ Pada kenyataannya studi klasik Durkheim membalikan model tafsiran dari Fustel de Coulanges, namun Durkheim tetap mempertahankan sebagian ide utama tentang agama.⁴⁴

W. Robertson Smith (1864-1904) dalam studinya "*The Religion of Semit*" dalam karya klasiknya, Robertson-Smith menyarankan bahwa masyarakat Semit Arab kuno ini terdiri dari klan bahan, masing-masing yang memiliki hubungan khusus dengan suatu spesies hewan, totem suci mereka.⁴⁵ Bagi Smith, totemisme klan adalah awal dari agama, dan itu termasuk ide tentang klan yang ideal dan didewakan dan material diwakili oleh binatang totem.⁴⁶ Studi klasik dari Fustel de Coulanges and

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, 111.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 112.

⁴⁴ Ibid., 112.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ *For Smith this clan totemism was the earliest form of religion, and it involved the idea that the clan was idealized and deified and was materially represented by the totemic animal. He also argued that the act of sacrifice was the key ritual, involving an attempt to establish communion with the deity.* Ibid., 113.

Robertson-Smith memberikan pondasi penting bagi Durkheim dalam membangun teorinya tentang agama.⁴⁷

Tylor melihat agama sebagai sebuah kepercayaan terhadap sesuatu hal yang bersifat spiritual (*belief in spiritual being*), maka Durkheim melihat sesuatu yang berbeda dari Tylor. Durkheim mengatakan bahwa “*Religion is more than idea of gods and spirit*” (agama lebih dari sekedar ide tentang Tuhan atau roh). Sehingga akhirnya Durkheim tiba kepada definisi agama sebagai sesuatu hal yang kudus (*sacred*). Dan Durkheim mengatakan:

*All known religious beliefs whether simple or complex, present one common characteristic; they presuppose a classification of all these things, real or ideal, of which men think two classes...generally designated by two distinct terms which are translated well enough by the words profane and sacred.*⁴⁸

Menurut Durkheim agama merupakan kesatuan sistem kepercayaan dan praktek-praktek yang berkaitan dengan yang sakral, yaitu hal-hal yang disisihkan dan terlarang-kepercayaan dan praktek-praktek yang menyatukan seluruh orang yang manganut dan yang meyakini hal-hal tersebut ke dalam satu komunitas moral yang disebut Gereja. Unsur kedua yang tak kalah pentingnya dari dari unsur pertama dari definisi saya ini adalah: untuk menunjukkan bahwa ide agama tidak dapat dipisahkan dari ide Gereja, mau tak mau agama harus dikonsepsikan sebagai hal yang benar-benar kolektif.⁴⁹

Dari konsep agama menurut Durkheim, paling tidak ada dua hal yang mendapatkan penekanan. *Pertama*, Durkheim berbicara bahwa dalam suatu agama terdapat unsur yang menyatukan sehingga pengikutnya merasa terikat secara kolektif. Unsur yang menyatukan adalah ajaran agama itu sendiri. Doktrin atau isi ajaran agama (*system of belief*) merupakan salah satu unsur yang mampu menyatukan penganut

⁴⁷ *The classic studies of Fustel de Coulanges and Robertson-Smith provide the essential foundations on which Durkheim built his theory of religion. Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 115.

⁴⁹ Inyiah Ridwan Munir (Terj.), *Sejarah Agama/ The Elementary Forms of the Religious Life.*, 80.

agama. *Kedua*, menyangkut tentang hal yang “sakral” dan “profan” dari praktek-praktek ritual keagamaan. Di sini agama tidak bisa terlepas dari dua aspek tersebut, karena ia tidak akan menjadi agama lagi apabila unsur yang “sakral” dan “profan” dihilangkan.⁵⁰ Jadi bagi Durkheim agama pada dasarnya adalah sebuah hal yang kolektif, dan ia memang membedakan antara agama dan sihir dengan kesan bahwa sementara sihir terutama perusahaan individual, sedangkan agama merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan dari gagasan pemujaan atau komunitas moral.⁵¹ Jika kesadaran kolektif merupakan dasar moral manusia, maka kehidupan kolektif mampu menimbulkan kegembiraan yang demikian dahsyat dalam diri si individu, hingga si individu terdorong untuk menciptakan suatu dunia di atas yang profan, satu dunia yang sakral yang sebenarnya hanyalah angan-angan manusia sendiri. Baik moral maupun religi, bagi Durkheim bersumber mutlak pada masyarakat.⁵²

Menurut Nottingham yang sakral itu berkaitan dengan hal-hal yang penuh misteri baik yang sangat mengagumkan maupun yang sangat menakutkan. Dalam semua masyarakat yang kita kenal terdapat perbedaan antara yang suci dengan yang biasa atau, sering kita katakan antara yang sakral dan yang sekuler atau duniawi (*the sacred and the secular or the profane*).⁵³ Benda-benda yang sakral itu nampak dalam setiap agama seperti orang Hindu memuja lembu yang Suci, orang Muslim memuja Batu Hitam yang ada di (salah-satu sudut) Ka’bah, orang Kristen memuja Salib di atas Altar, orang Yahudi memuja Lembaran Batu tempat ditulisnya 10 Perintah Tuhan, dan orang-orang berperadaban rendah memuja bintang-binatang totem mereka (binatang-

⁵⁰ David Samiyono., *Sedulur Sikep: Studi Tentang Masyarakat Sikep di Sukalila Jawa Tengah.*, (Salatiga: Program Pascasarjana Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana, 2010), 18-19.

⁵¹ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, 116.

⁵² Djuretna A. Imam Muhni., *Moral dan Religi: Menurut Emile Durkheim dan Hendri Bergson.*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 129.

⁵³ Elizabeth K. Nottingham., *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama.*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), 10.

binatang yang dipercayai dalam mitos sebagai lambang nenek moyang suku tersebut). Benda-benda yang baru saja kami sebutkan adalah *benda-benda sakral*; (walaupun benda-benda tersebut dapat dilihat dan konkrit.⁵⁴

Terkait dengan hal tersebut menurut Nottingham bukan benda-benda itu sendiri yang merupakan tanda dari yang sakral, tetapi justru berbagai sikap dan perasaan (manusianya) yang memperkuat kesakralan benda-benda itu. Dengan demikian kesakralan terwujud karena sikap mental yang didukung oleh perasaan. Perasaan kagum itu sendiri sebagai emosi sakral yang paling nyata, adalah gabungan antara pemujaan dan ketakutan. Perasaan kagum itu menyibakan daya tarik dari rasa cinta dan penolakan terhadap bahaya. Jadi yang sakral itu dengan tepat dapat diartikan sebagai sesuatu yang disisihkan dari sikap hormat terhadap hal-hal yang berguna bagi kehidupan sehari-hari; artinya bahwa yang sakral itu tidak difahami dengan akal yang sehat yang bersifat empirik untuk memenuhi kebutuhan praktis.⁵⁵ Berkaitan erat dengan yang sakral, atau suci, adalah yang tidak suci; yang dalam keadaan tertentu dianggap dapat mencemarkan yang suci itu. Untuk menghindari kemungkinan-kemungkinan timbulnya pencemaran inilah hal-hal yang sakral dipagari dengan larangan-larangan atau tabu-tabu.⁵⁶

Dari sudut pandang kebudayaan, Clifford Geertz mendeskripsikan agama sebagai sebuah sistem simbol yang berlaku untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan membungkus konsep-konsep ini dengan semacam faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas dan realistik.⁵⁷ Menurut Geertz simbol-simbol, atau unsur simbolis, semuanya itu merupakan rumusan-rumusan yang kelihatan dari

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid, 11.

⁵⁶ Ibid, 12.

⁵⁷ Clifford Geertz., *Kebudayaan dan Agama.*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 5.

pandangan-pandangan, abstraksi-abstraksi dari pengalaman yang ditetapkan dalam bentuk-bentuk yang dapat diindrai, perwujudan-perwujudan konkret dari gagasan-gagasan, sikap-sikap, putusan-putusan, kerinduan-kerinduan, atau keyakinan-keyakinan.⁵⁸

Agama di satu sisi menanamkan kekuatan-kekuatan sumber-sumber simbolis kita untuk merumuskan gagasan-gagasan analitis dalam sebuah konsep otoritatif tentang bentuk menyeluruh dari kenyataan, demikian juga di lain sisi agama menanamkan sumber-sumber kita, juga simbolis untuk mengungkapkan emosi-emosi, yaitu: gerak-gerak hati, sentimen-sentimen, nafsu-nafsu, afeksi-afeksi, perasaan-perasaan, di dalam suatu konsep yang serupa tentang suasana umum yang meliputi, dan nada serta sifat yang melekat dalam suasana itu.⁵⁹ Karena dapat mencakup semua hal itu, simbol-simbol religius menyediakan sebuah jaminan kosmis tidak hanya bagi kemampuan manusia untuk memahami dunia, melainkan juga, karena memahaminya, memberi presisi pada perasaan mereka yang memungkinkan mereka menanggung dunia itu, dengan muram atau dengan penuh sukacita, dengan murung atau angkuh.⁶⁰

Selain hal tersebut, dalam agama ada yang disebut dengan perspektif religius. Perspektif religius berbeda dari perspektif akal-sehat dalam kenyataan; seperti yang sudah disinggung, bahwa perspektif religius itu bergerak melampaui kenyataan-kenyataan kehidupan sehari-hari ke kenyataan yang lebih luas yang mengoreksi dan melengkapi kenyataan-kenyataan sehari-hari itu, serta keprihatinan khususnya bukanlah bertindak terhadap kenyataan-kenyataan yang lebih luas itu melainkan menerimanya, mengimaninya.⁶¹ Pengertian tentang yang “sungguh nyata” inilah yang padanya perspektif religius bersandar dan yang kepadanya kegiatan-kegiatan simbolis dari

⁵⁸ Ibid., 6.

⁵⁹ Ibid., 22.

⁶⁰ Ibid., 23.

⁶¹ Ibid., 32.

agama sebagai sebuah sistem kultural dibaktikan untuk menghasilkan, mengintensifkan, dan sejauh mungkin, mau tak mau menimbulkan perspektif religius itu dengan pewahyuan-pewahyuan yang bertentangan dari pengalaman sekular.⁶²

Akhirnya itulah yang membawa kepada ritus. Karena dalam rituslah, yaitu tingkah-laku yang dikeramatkan, kepercayaan bahwa konsep-konsep religius dibenarkan dan kepercayaan bahwa tujuan-tujuan religius terbukti agak berhasil.⁶³ Di dalam semacam bentuk seremonial tertentu – sekalipun bentuk itu hampir tidak lebih daripada resitasi sebuah mitos, konsultasi sebuah ramalan, atau dekorasi sebuah makam – suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi yang ditimbulkan oleh simbol-simbol sakral dalam diri manusia dan konsep-konsep umum tentang tata eksistensi yang dirumuskan simbol-simbol itu bagi manusia saling bertemu dan saling memperkuat satu sama lain.⁶⁴ Sementara bagi para “tamu” pertunjukan-pertunjukan religius, pada hakikatnya, hanya dapat menjadi presentasi-presentasi perspektif religius tertentu; dan dengan demikian diapresiasi secara estetis atau dibedah secara ilmiah, bagi para partisipan pertunjukan-pertunjukan itu pementasan-pementasan tambahan, materialisasi-materialisasi, realisasi-realisasi dari perspektif religius itu tidak hanya merupakan model-model *dari* apa yang mereka percayai, melainkan juga model-model *untuk* mempercayainya.⁶⁵

Bagi seorang Antropolog, pentingnya agama terletak pada kemampuannya untuk berlaku; bagi seorang individu atau sebuah kelompok sebagai sumber konsep umum namun jelas, tentang dunia, diri, dan hubungan-hubungan di antara keduanya, di satu pihak, yaitu model *dari* segi agama itu, dan di pihak lain sumber disposisi-disposisi

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 33

⁶⁵ Ibid., 34.

“mental” yang berakar, yang tak kurang jelasnya, yaitu model *untuk* segi agama itu.⁶⁶ Studi antropologis mengenai agama dengan demikian merupakan suatu operasi dua-tahap: pertama, suatu analisis atas sistem-sistem makna yang terkandung di dalam simbol-simbol yang meliputi agama tertentu, dan kedua, mengaitkan sistem-sistem ini pada struktur sosial dan proses-proses psikologis.⁶⁷

B. Ritual

Tindakan agama terutama ditampilkan dalam upacara. Dapat kita katakan bahwa ritual merupakan agama dalam tindakan. Meski ungkapan iman mungkin merupakan bagian dari ritual atau bahkan ritual itu sendiri, iman keagamaan berusaha menjelaskan makna dari ritual serta memberikan tafsiran dan mengarahkan vitalitas dari pelaksanaan ritual tersebut.⁶⁸ Susane Langer, memperlihatkan bahwa ritual merupakan ungkapan yang bersifat logis (masuk akal) daripada hanya bersifat psikologis (kejiwaan). Ritual memperlihatkan tatanan atas simbol-simbol yang diobjekan. Simbol-simbol ini mengungkapkan perilaku dan perasaan, serta membentuk penempatan pribadi dari para pemuja mengikuti modelnya masing-masing. Pengobjekan ini penting untuk kelanjutan dan kebersamaan dalam kelompok keagamaan. Jika tidak, pemujaan yang bersifat kolektif tidak dimungkinkan.⁶⁹

Dalam lingkup upacara kita bisa bedakan dua macam kategori yang terpisah satu sama lain: “upacara” dan “ritual”. “Upacara” bisa berarti setiap organisasi kompleks apa pun dari kegiatan manusia yang tidak hanya sekedar teknis ataupun rekreasional, dan berkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial. Segala cara tingkah laku yang sedemikian itu, entah yang sudah lazim atau sesuai mode, disebut upacara. “Ritual” menjadi kentara dari kenyataan bahwa dia

⁶⁶ Ibid., 46.

⁶⁷ Ibid., 49.

⁶⁸ Mariasusai Dhavamonoy., *Fenomenologi Agama.*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 167.

⁶⁹ Mariasusai Dhavamonoy., *Fenomenologi Agama.*, 174.

berkaitan dengan “pengertian-pengertian mistis”, yang merupakan “pola-pola pikiran yang dihubungkan dengan gejala yang mempunyai ciri-ciri adi-rasa”. Gejala itu sendiri, atau sebagian darinya, tidak diperoleh lewat pengamatan atau tidak dapat disimpulkan secara logis dari pengamatan itu serta yang tidak dimiliki oleh pola-pola pikiran itu sendiri.⁷⁰

Firth sendiri menjelaskan bahwa terdapat perbedaan antara ritual dan upacara, sebagaimana ia menyatakan bahwa, seremonial sebagai suatu spesies ritual yang, bagaimanapun, penekanan lebih pada pengakuan simbolis dan demonstrasi situasi sosial dibandingkan pada efektivitas prosedur dalam memodifikasi situasi itu. Sedangkan prosedur ritual lainnya diyakini memiliki validitas sendiri, sedangkan dalam karakter formal, prosedur upacara, tidak percaya diri di dalamnya untuk mempertahankan situasi atau memiliki efek perubahan di dalamnya.⁷¹

Menurut Durkheim, ritual dimaksudkan untuk memisahkan antara yang *sakral* dan *profan*. Dan pemisahan ini bersifat esensial. Ritus-ritus ini menghalangi terjadinya percampuran dan kontak yang tidak diizinkan, dan mencegah masing-masing wilayah saling memasuki satu sama lain.⁷² Ritus itu pada hakekatnya dibagi ke dalam dua bagian, yakni ritus negatif dan positif. Ritus negatif biasanya berisikan pantangan dan larangan, yaitu aktus-aktus negatif. Ritus-ritus ini tidak mengamatkan kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh para penganut beriman, akan tetapi hanya melarang melakukan tindakan-tindakan tertentu.⁷³ Itu bertujuan agar mereka bisa lebih dekat dengan dunia sakral.⁷⁴ Ritus positif ialah di mana dalam diri orang yang melakukan ritual, terdapat adanya anggapan bahwa ia sedang melakukan hubungan dua-

⁷⁰ Ibid., 175.

⁷¹ Lih. Roy A. Rappaport., *Ritual and Religion in the Making of Humanity.*, 38-39.

⁷² Inyik Ridwan Munir (Terj.), *Sejarah Agama/ The Elementary Forms of the Religious Life.*, 434.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., 471.

dua yang bersifat positif dengan kekuatan-kekuatan tersebut, yang diatur dan diorganisir oleh seperangkat-seperangkat praktek ritual. Sistem ritus seperti inilah yang saya namakan dengan pemujaan positif.⁷⁵ Elemen yang mendasar dalam ritus positif ialah institusi pengorbanan.⁷⁶ Saat terjadinya penyembelihan atas binatang totem dan orang-orang memakannya dengan khidmat. Dengan demikian mereka telah bersatu dengan prinsip yang sakral yang terdapat di dalam binatang tersebut dan memidahkannya ke dalam diri mereka.⁷⁷

Menurut Durkheim ritual merupakan upaya suatu kelompok sosial untuk menegaskan kembali kehidupannya secara berkala atau berkesinambungan. Pada intinya, ritual keagamaan dipandang sebagai mekanisme utama untuk mengekspresikan dan memperkuat sentimen dan solidaritas kelompok. Ia melihat bahwa ritual keagamaan sebagai suatu kekuatan dari kelompok sosial untuk ditegaskan kembali. Dia menulis, “di dalam jalan spiritual” “tekanan sosial ditegaskan kembali”. Ini memperlihatkan bahwa dalam acara-acara ritual, ketika ada perkumpulan besar individu, keadaan yang tinggi menghasilkan ‘kegila-gilaan’ (*delirium*) atau “semangat kolektif” (*collective effervescence*).⁷⁸

Lebih lanjut, fungsi ritual tidak hanya untuk menguatkan dan menyematkan ikatan para penganutnya kepada Tuhan, akan tetapi mereka memperkuat ikatan yang menyematkan individu kepada kelompok sosialnya, yang mana baik laki-laki dan perempuan sebagai anggota dari suatu kelompok; melalui ritual kelompok menjadi sadar akan kelompoknya.⁷⁹ Jadi sangat jelas bahwa Durkheim melihat acara

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., 485.

⁷⁷ Ibid., 486-487.

⁷⁸ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, 120.

⁷⁹ *He therefore saw religious rituals as the preeminent occasions on which the authority of the social group is asserted. It is in spiritual ways,” he writes, “that social pressure asserts itself”. It is able to do this because at ritual events, when there is a large gathering of individual, a heightened emotional state*

ritual tidak menghasilkan ide-ide yang sakral, tetapi sebagai sarana di mana fakta sosial – terutama gagasan yang sudah ada tentang klan dan simbol-simbol yang menyertainya – yang menegaskan kembali dan memberikan kewenangan dalam kesadaran individu manusia. Representasi kolektif, karena mereka kolektif dan dikuduskan melalui simbol dan menjadi abadi.⁸⁰

Menurut Van Gennep kehidupan individu dalam setiap masyarakat adalah serangkaian peralihan dari satu bagian ke bagian yang lain dan dari kedudukan yang satu ke kedudukan yang lain. Peralihan dari satu kelompok ke kelompok yang lain dan dari satu situasi sosial ke selanjutnya secara tidak langsung memperlihatkan sebuah keberadaan, yang mana kehidupan manusia datang untuk membuat rangkaian tahap awal dan akhir yang sama seperti: kelahiran, pubertas sosial, pernikahan, menjadi ayah, kemajuan ke kelas yang lebih tinggi, spesialisasi pekerjaan, dan kematian.⁸¹

Setiap peralihan harus diringi dengan ritus untuk menghindari sesuatu hal yang tidak diinginkan. Dalam hal ini dipercaya bahwa orang akan diganggu oleh roh leluhur. Peralihan ini dimungkinkan karena masyarakat terbagi dalam kelompok masyarakat yang berbeda. Setiap anggota masyarakat beralih dari satu status ke status yang lain. Maka hidup pribadi (individu) merupakan rangkaian peralihan (*passage*) dari satu tahap ke tahap yang lain, dari satu kedudukan ke kedudukan yang lain.⁸² Van Gennep menunjukkan bahwa ritus kesuburan kalender; ritual terkait dengan batas dan wilayah,

is generate, which he call "delirium" or "collective effervescence." Moreover, ritual function not only to strengthen the bonds attaching the believer to god, but they strengthen the bonds attaching the individual to the social group of which he or she is a member; through ritual the group becomes conscious of itself. Ibid.

⁸⁰ It clear that Durkeim saw ritual events not as generating ideas of the sacred but as the means whereby social fact—primarily the preexisting idea of the clan and its accompanying symbolism—are reaffirmed and given authority in terms of individual human consciousness. Collective representation, because they are collective and sanctified through symbolism, become immutable. Ibid., 121.

⁸¹ Arnold van Gennep., *The Rites of Passage.*, (Chicago: The Unniversity of Chicago Press, 1960), 2-3.

⁸² Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 32-33.

ritus penahbisan, dan ritus-ritus inisiasi ke dalam kelompok persaudaraan, kultus kelompok, atau status yang tinggi juga termasuk contoh ritus transisi.⁸³

Van Gennep mencoba mengumpulkan pola-pola upacara yang mengiringi peralihan dari satu situasi ke situasi yang lain, dan juga dari dunia kosmis yang satu ke dunia kosmis yang lain. Peralihan itu diiringi dengan ritus-ritus peralihan (*rites of passage*).⁸⁴ Menurut Van Gennep, karena pentingnya transisi atau pun peralihan ini, maka suatu hal sah apabila menyatukannya dalam ritus peralihan (*rites of passage*) sebagai suatu kategori khusus, yang mana untuk analisis lebih lanjut dapat dibagi menjadi ritus pemisahan (*rites of separation*), ritus transisi (*transition rites*), dan ritus penggabungan (*rites of incorporation*). Ketiga sub-kategori ini harus dibedakan antara satu dengan yang lain oleh semua orang atau dalam setiap pola upacara.⁸⁵

Ritus pemisahan menonjol dalam upacara pemakaman, karena di sini manusia benar-benar dipisahkan dengan orang yang meninggal. Dalam hal ini terjadi pemisahan dari satu cara hidup ke cara hidup yang lainnya. Ritus inkorporasi menonjol dalam upacara perkawinan, karena di sini peran persatuan antara suami dan istri sangat ditekankan: dua menjadi satu untuk membangun suatu keluarga baru. Sedangkan ritus-ritus peralihan menonjol dalam upacara-upacara yang mengiringi kehamilan, kelahiran dan inisiasi. Di sini terasa adanya peralihan dari satu status ke status lainnya, dari suatu situasi sosial tertentu ke situasi sosial lainnya. Peralihan itu menyebabkan dia diterima dalam masyarakat dan status sosial tertentu.⁸⁶

Ritus pemisahan diartikan sebagai ritus yang diadakan sebagai tanda adanya pemisahan dengan dunia sebelumnya. Subjek ritual dipisahkan dari dunia fenomenal

⁸³ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, 247.

⁸⁴ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 33.

⁸⁵ Arnold van Gennep., *The Rites of Passage.*, 10-11.

⁸⁶ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 33.

yang ada, kemudian masuk ke dunia yang lain. Dalam hal ini kita bisa membedakan antara situasi yang satu dengan situasi yang lain. Upacara itu mencerminkan adanya suatu keterpisahan. Ritus liminal (ritus transisi) dialami sesudah ritus pemisahan. Maksudnya, situasi dialami sebagai “tidak di sini, dan tidak di sana”. Situasi ambang pintu dialami sebagai suatu keterpisahan. Liminalitas berasal dari kata bahasa Latin “*limen*” yang berarti ambang pintu. Maka liminalitas dapat dilihat sebagai pengalaman ambang.⁸⁷ Untuk menjelaskan hal ini van Gennep mengibaratkan dengan ambang pintu yang hanya merupakan bagian dari pintu. Jadi, berada di ambang pintu berarti belum masuk kamar itu sendiri. Ritus inkorporasi berarti tindakan-tindakan yang mengiringi adanya penyatuan dari satu status ke status lainnya. Dengan ritus inkorporasi subjek ritual menjadi manusia baru di dalam hidupnya. Sebagaimana van Gennep menyatakan:

*I propose to call the rites of separation from a previous world, preliminary rites, those executed during the transitional stage liminal (or threshold) rites, and the ceremonies of incorporation into the new world post-liminal rites.*⁸⁸

Penemuan van Gennep ini dikembangkan oleh Victor Turner. Ia terutama mengembangkan ritus peralihan, khususnya tahap liminal. Liminalitas digunakan untuk meneropong permasalahan dan menelaah ritus-ritus yang ada di masyarakat Ndembu khususnya dan akhirnya dalam masyarakat lainnya.⁸⁹ Ada perbedaan antara Turner dan van Gennep. Pertama, van Gennep hanya menekankan perubahan luar, yaitu status sosial yang dilengkapi oleh ritus-ritus. Turner menekankan perubahan-perubahan batin, moral, dan kognitif yang terjadi. Perbedaan kedua ialah van Gennep hanya mengamati

⁸⁷ Ibid., 32.

⁸⁸ Arnold van Gennep., *The Rites of Passage*.,21.

⁸⁹ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*., 34.

aspek sosial keadaan liminal, sedang Turner mengamati proses dekonstruktif dan rekonstruktif dari ritus.⁹⁰

Dalam penelitiannya yang luas di antara masyarakat Ndembu, Turner mengembangkan metodologi yang berbeda untuk analisis kualitatif dari tindakan simbolis keagamaan. Berpusatkan pada pertunjukan ritual, ia ingin merancang bagan konseptual yang akan melakukan keseimbangan antara pengalaman sebenarnya dari peserta ritual di satu sisi tetapi di sisi lain masih memberikan penjelasan kepada peristiwa umum dari ritual keagamaan.⁹¹

Turner menggambarkan kehidupan desa Ndembu dan sekaligus menunjukkan bagaimana sistem ritual Ndembu berfungsi sebagai pusat mekanisme sosial untuk menyelesaikan konflik, untuk mengembalikan keseimbangan sosial, serta untuk meningkatkan solidaritas kelompok. Lebih lanjut, menurut Turner pertunjukan ritual adalah fase yang berbeda dalam proses sosial di mana kelompok menyesuaikan diri dengan perubahan internal dan beradaptasi dengan lingkungan eksternal mereka.⁹² Mekanismenya berlaku dalam tiga fase dalam upaya memperbaiki serta berbeda dalam bentuk atau karakter. Ketiga hal itu, beragam mulai dari saran pribadi dan arbitrase informal sampai kepada prosedur hukum formal, bahkan sampai kepada pertunjukan dari publik ritual.⁹³

Adapun ketiga fase atau tahap tersebut menurut Turner, ialah pertama tahap pemisahan (*separation*), kedua tahap liminal, dan tahap ketiga pengintegrasian kembali

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ H. Barbara Boudewijnse., *The Ritual Studies of Victor Turner: An Antropological Approach and it's Psychological Impact.*, dalam Hans-Gunter Heimbrock and H. Barbara Boudewijnse (eds.), *Current Studies On Ritual: Perspective for The Psychology of Religion.*, (Netherlands: Rodopi, 1990), 2.

⁹² Ibid., 3

⁹³ Ibid.

(*reaggregation* atau *reincorporation*).⁹⁴ Tahap pemisahan (*separation*) di sini subjek ritual dipisahkan dari dunia *profan* untuk masuk ke dunia yang *sakral*. Tindakan pemisahan nyata dalam bentuk pemisahan subjek ritual dari kehidupan sehari untuk mempersiapkan hati dan budi dalam menghadap Yang Maha Suci. Tahap *liminal*, di sini subjek ritual mengalami keadaan yang ambigu yakni tidak di sini dan tidak di sana. Dia mengalami keadaan di tengah-tengah. Dunia yang dialami itu tidak terbedakan. Dalam tahap ini subjek ritual dihadapkan pada dirinya sendiri sebagai suatu kenyataan yang harus diolah. Sekaligus dalam tahap ini juga subjek ritual mengalami pembentukan (*formatif*). Tahap pengintegrasian kembali (*reaggregation/reincorporation*), di sini subjek ritual dipersatukan kembali dalam kehidupan sehari-hari. Setelah mengalami masa penyadaran diri dan refleksi formatif subjek ritual dibawa untuk menjadi anggota masyarakat biasa lagi dan oleh masyarakat subjek ritual telah mendapat tempat dan kedudukan sesuai dengan maksud ritus diadakan. Misalnya, orang yang telah dewasa, melalui ritus inisiasi, diterima dalam kelompok masyarakat orang dewasa.⁹⁵

Dengan demikian, liminalitas harus dianggap sebagai situasi interstruktural. Liminalitas merupakan tahap dalam ritus di mana si subjek ritual mengalami suatu keadaan ambigu. Keadaan ambigu ini menjadi ciri khas tahap ini. Victor Turner menggambarkan keadaan ini dengan ruang. Dua ruang dibatasi oleh pintu tertutup. Liminal artinya ambang pintu. Berarti dia tidak di sini dan juga tidak di sana. Tidak di ruang yang satu juga tidak di ruang yang lain, tidak di dalam dan juga tidak di luar.

⁹⁴ Victor Turner., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.*, (New York: Cornell University Press, 1977) , 94.

⁹⁵ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 35-36.

Inilah ciri khas liminal.⁹⁶ Sebuah aspek penting dari liminalitas dalam konteks ini merupakan suatu proses pembelajaran. Para kepribadian liminal mengalami transformasi penting. Status sosial mereka sebelumnya yang menyatu dalam bentuk simbolis, subyek ritual sedang disiapkan untuk kehidupan baru mereka, pangkalan postliminal dalam kehidupan mereka.⁹⁷

C. Simbol

Ernst Cassirer, yang seluruh penafsirannya atas kebudayaan dibangun berdasarkan pengakuannya bahwa manusia adalah “*animal symbolicum*”. Hanya dengan menggunakan simbol-simbol, manusia dapat mencapai potensi dan tujuan hidupnya yang tertinggi.⁹⁸ Hal tersebut juga dapat diartikan bahwa manusia mengungkapkan dirinya melalui tanda atau pun simbol. Segala sesuatu yang ada pada manusia dan di sekitar manusia dapat menjadi ungkapan diri manusia. Cara duduk dan berdiri, cara berjalan dan berbelok, cara bicara dan bertindak sudah menunjukkan kepada yang lain orang macam apa diri kita ini. Semua yang kita kenakan, kita bawa, kita kendarai, dan juga yang kita hindari mengungkapkan siapa diri kita sebenarnya. Pilihan profesi atau pekerjaan kita, bahkan mungkin tipe orang yang menjadi sahabat kita juga mengungkapkan siapa diri kita. Demikianlah apa saja dapat menjadi tanda atau simbol dari diri kita.⁹⁹ Oleh karena itu, Cassirer berpendapat bahwa representasi simbolis

⁹⁶ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 40.

⁹⁷ Accordingly, liminality must be regarded as an interstructural situation. Essentially, liminality is an ambiguous condition. The state of the ritual subject (called “novices”, “liminars” or “liminal personae”) during the liminal phase is “betwixt and between all fixed points of clasification. They pass through a symbolic domain which has none of the attributes of their past or coming state., H. Barbara Boudewijnse., *The Ritual Studies of Victor Turner: An Antropological Approach and it’s Psychological Impact.*, 10.

⁹⁸ F.W. Dillistone., *Daya Kekuatan Simbol: The Power of Symbols.*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 10.

⁹⁹ E. Martasudjita., *Sakramen-sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis, dan Pastoral.*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 34.

adalah fungsi sentral dari kesadaran manusia dan dasar pemahaman kita tentang semua kehidupan manusia: bahasa, sejarah, ilmu pengetahuan, seni, mitos, dan agama.¹⁰⁰

Dalam studinya, Cassirer menawarkan refleksi pada berbagai aspek budaya manusia: bahasa, seni, sejarah, agama, dan ilmu pengetahuan. Semua dilihat sebagai aspek dari "simbolik alam semesta (*symbolic universe*)," dan semua bergantung pada perbedaan antara tanda dan simbol, yang dipandang memiliki dua dunia yang berbeda dari suatu wacana.¹⁰¹ Sebuah "tanda" menurut dunia fisiknya, merupakan sebuah "operator," yang secara "hakikatnya" atau secara "alami" berhubungan dengan tanda dan hal itu menandakan. Di sisi lain, sebuah simbol, merupakan "buatan", sebuah "penanda", dan milik dunia manusia yang bermakna. Jadi pengetahuan manusia pada hakikatnya adalah simbolis.¹⁰²

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, tampaknya tidak terlalu dibedakan antara tanda dan simbol. Tanda (*sign*, dari bahasa Latin *signum*) dipahami sebagai sesuatu yang menjadi alamat atau yang menyatakan sesuatu, gejala, bukti, pengenal, lambang atau penunjuk. Simbol sama dengan lambang, yakni sesuatu yang menyatakan suatu hal atau mengandung maksud tertentu, tanda pengenal yang tetap (menyatakan sifat, keadaan, dan sebagainya). Maka, pada dasarnya, tanda, lambang, dan simbol memiliki suatu ciri pokok yang sama, yakni selalu menunjuk ke sesuatu yang lain. Namun, kita bisa mengatakan bahwa lambang atau simbol itu termasuk tanda. Hanya saja tidak semua tanda dapat disebut simbol. Tetapi semua simbol termasuk tanda.¹⁰³

Paul Avis dalam bukunya yang berjudul "*God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology*" mengatakan mengapa simbol

¹⁰⁰ Brian Morris., *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.*, 218.

¹⁰¹ *In this study Cassirer offers reflections on various aspect of human culture: language, art, history, religion, and science. All are seen as facets of a "symbolic universe," and all hinge on this distinction between sign and symbol, which are seen as belonging to two different universes of discourse. Ibid.*, 219.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ E. Martasudjita., *Sakramen-sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis, dan Pastoral.*, 31.

menjadi pusat dunia manusia dan pemikiran teologis? Hal ini karena melalui simbol keputusan kapasitas kita, kita memahami dunia dan menemukan makna dalam hidup. Kapasitas kami untuk proses simbolis memberikan kita kemampuan karakteristik untuk melampaui, melalui imajinasi, lingkungan terdekat kita dan membayangkan kebebasan. Simbol melambangkan tanda manusia: Susanne Langer menyatakan bahwa “penggunaan tanda-tanda merupakan manifestasi pertama dari pikiran” dan bahwa “daya untuk memahami simbol... adalah sifat mental yang paling karakteristik dari umat manusia”.¹⁰⁴ Proses simbolis berlanjut melalui pemikiran konseptual, di mana kita mengatur dan menyebarkan informasi yang diperoleh (sebagai bahan baku) dalam persepsi, dan ke jangkauan yang lebih tinggi dari interpretasi keseluruhan dunia melalui ide. Gaya dorong eskalator yang mempromosikan kita dari sensasi dengan persepsi, dari persepsi terhadap konsepsi, dari konsepsi untuk refleksi dan dari refleksi untuk interpretasi yang konstruktif (membangun) merupakan kekuatan manusia (yang secara manusiawi mencerminkan ilahi) untuk membuat simbol itu secara benar.¹⁰⁵

Lebih lanjut menurut Paul Avis, simbol harus dibedakan dari tanda. Simbol termasuk tanda-tanda untuk mereka menggabungkan makna, tetapi simbol melampaui tanda-tanda belaka. Simbol hidup, dinamis, produk dari imajinasi kreatif. Simbol mempengaruhi hubungan antara duniawi dan yang transenden, fakta tertentu dan kebenaran universal, saat sekarang dan kekekalan. Tanda tidak memiliki kekuatan seperti itu. Ini milik kegiatan kehidupan. Hal ini tidak dinamis seperti simbol. Ini tidak berdiri untuk kemungkinan-kemungkinan baru: ia tidak terbuka untuk masa depan.

¹⁰⁴ Paul Avis., *God and The Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology.*, (New York: Routledge Ltd is A Taylor & Francis Group Company, 1999), 92.

¹⁰⁵ Ibid.

Tanda biasanya konvensional dan sewenang-wenang: tidak ada alasan mengapa diperlukan lampu merah harus berdiri untuk 'berhenti!'.¹⁰⁶

Bahasa itu sendiri merupakan tindakan simbolis melalui metafora. Dalam bahasa, makna yang diartikulasikan secara simbolis dan bersama dalam sebuah masyarakat tutur: ekspresi dan komunikasi adalah satu. Karena bahasa melambangkan kenyataannya dapat dipercaya untuk mengungkapkan arti kemanusiaan-pengalaman sebuah komunitas dari realitasnya.¹⁰⁷ Bagi Berdyaev menunjukkan: 'Simbolisme dibenarkan oleh fakta bahwa Allah antara yang dapat diketahui dan tidak dapat diketahui'. Perantaraan simbol antara yang diketahui maupun tidak diketahui memberi mereka orientasi kepada sesuatu yang bersifat transendensi.¹⁰⁸

Menurut E. Martasudjita paling tidak ada 4 (empat) ciri macam simbol. *Pertama*, simbol merupakan tanda yang bukan sekadar suatu ungkapan bahasa yang kosong belaka, tetapi tanda yang menunjuk suatu realitas atau tindakan yang nyata dan real. Ungkapan janji merupakan simbol yang amat bermakna dan bahkan memiliki dampak yuridis, dalam mana saat itu mereka diikat dalam suatu perjanjian suami-istri. *Kedua*, apa yang ditunjuk oleh simbol adalah suatu realitas yang mengatasi hal inderawi, bukan seperti misalnya tanda lalu lintas. Lampu lalu lintas, misalnya lampu merah, hanyalah suatu tanda bahwa orang harus berhenti dalam menjalankan kendaraannya. Lampu merah tersebut bukan simbol. *Ketiga*, simbol itu selalu ada dalam konteks masyarakat atau kebersamaan. Tanpa masyarakat atau komunitas, suatu simbol tidak mempunyai makna apa pun. Bendera yang berwarna merah dan putih itu mempunyai arti karena dipahami dan dihayati oleh seluruh rakyat Indonesia sebagai simbol identitas dirinya, dan tentunya diakui oleh dunia internasional. *Keempat*, simbol

¹⁰⁶ Ibid., 93.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., 94.

bukan sekedar ada dalam tataran rasional belaka, melainkan menyapa dan menyentuh seluruh diri manusia dan benar-benar menyentuh seluruh pengalaman hidup manusia. Kalau kita melihat foto ayah atau ibu kita yang tercinta, kita akan cepat diingatkan akan diri mereka, kasih dan perhatian mereka, dan tidak jarang orang lalu menitikkan air matanya karena rindu kepada orang tuanya. Nah, foto tersebut menjadi simbol.¹⁰⁹

Tentang tanda sendiri, ada yang membedakan antara *tanda alamiah* dan *tanda konvensional*. Tanda alamiah ialah tanda-tanda yang bersifat alami, seperti tangisan bayi karena ia lapar atau haus, suara anjing menyalak karena ada tamu, langit mendung karena mau hujan, asap mengepul karena ada sesuatu yang terbakar dan sebagainya. *Tanda konvensional* ialah tanda-tanda yang dibuat menurut kesepakatan dalam masyarakat atau komunitas. Semua huruf dan tulisan, bahasa, tanda lalu lintas, kode-kode atau sandi termasuk tanda konvensional itu.¹¹⁰

Bagi Geertz, simbol berarti setiap objek, tindakan, peristiwa, kualitas, atau relasi yang berfungsi sebagai kendaraan untuk konsepsi, konsepsi menjadi arti simbol itu. Tujuan Geertz adalah untuk menunjukkan bahwa simbol suci diperlakukan sebagai sesuatu yang mengagumkan, perasaan sakit, dan merupakan moral paradoks dengan sintesis etos sebuah masyarakat dan pandangan dunia mereka. Etos kelompok diberikan secara intelektual lebih masuk akal melalui keyakinan agama dan praktek.¹¹¹ Bahwa fungsi simbol suci untuk mensintesis etos masyarakat – nada, karakter dan kualitas

¹⁰⁹ E. Martasudjita., *Sakramen-sakramen Gereja: Tinjauan Teologis, Liturgis, dan Pastoral.*, 31-32.

¹¹⁰ *Ibid.*, 33.

¹¹¹ *For Geertz, a symbol means any object, act, event, quality, or relation that serves as a vehicle for a conception, the conception being the symbol's meaning. Geertz aim is to demonstrate that sacred symbol deal with bafflement, pain, and moral paradox by synthesizing a people's ethos and their world view. The ethos of the group is rendered intellectually more reasonable by religious belief and practice.* Clifford Geert., *Religion As A Cultural System.*, dalam., William A. Lessa (ed.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach Fourth Edition.*, 78-79.

hidup mereka, gaya moral dan estetika dan suasana hati – dan pandangan hidup mereka – gambaran yang mereka miliki dari cara berpikir tentang hal-hal yang nyata, pikiran.¹¹²

Cara hidup dan pandangan hidup saling melengkapi, kerap kali melalui suatu bentuk simbolis. Hal ini memberikan gambaran tatanan yang komprehensif dan pada waktu yang sama mewujudkan pola sintesis perilaku sosial. Ada *kongruensi* atau *kesesuaian* antara gaya hidup dan tatanan universal dan hal ini terungkap dalam sebuah simbol yang terkait dengan keduanya. Konsepsi itu sendiri adalah “makna” simbol. Jadi, penafsiran kebudayaan pada dasarnya adalah penafsiran simbol-simbol, sebab simbol-simbol bersifat teraba, tercerap, umum, dan konkret. Simbol-simbol keagamaan adalah simbol-simbol yang mensintesiskan dan mengintegrasikan “dunia sebagaimana dihayati dan dunia sebagaimana dibayangka” dan simbol-simbol ini berguna untuk menghasilkan dan memperkuat keyakinan keagamaan.¹¹³

Victor Turner mendefinisikan simbol sebagai “sesuatu yang dianggap, dengan persetujuan bersama, sebagai sesuatu yang memberikan sifat alamiah atau mewakili atau mengingatkan kembali dengan memiliki kualitas yang sama atau dengan membayangkan dalam kenyataan atau pikiran.” Perbedaan yang cukup jelas terlihat adalah bahwa simbol itu merangsang pikiran seseorang, sedang tanda tidak mempunyai sifat merangsang. Simbol berpartisipasi dalam arti dan kekuatan yang disimbolkan, sedang tanda tidak berpartisipasi dalam realitas yang ditandakan. Perbedaan lain adalah bahwa ciri khas simbol adalah cenderung multivokal (menunjuk pada banyak arti), sedang tanda univokal.¹¹⁴

Menurut Turner simbol ritual dilihat dan difahami sebagai manifestasi yang tampak dari ritus. Melalui simbol-simbol orang dapat mengungkapkan dan mengalami

¹¹² Ibid.

¹¹³ F.W. Dillistone., *Daya Kekuatan Simbol: The Power of Symbols.*, 116.

¹¹⁴ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 18-19.

sesuatu yang transenden. Simbol ritual bagi Turner tidak hanya berperan sebagai istilah atau abstraksi saja, tetapi harus dilihat juga sebagai sesuatu yang hidup, terlibat dalam proses hidup sosial, kultural dan religius. Bagi Turner simbol ritual merupakan faktor dalam tindakan sosial, struktur dan sifat adalah dari entitas dinamis. Simbol ini merupakan kekuatan yang independen dengan dirinya sendiri adalah produk dari pasukan lawan banyak. Konsepsi dinamisme, menghasilkan tindakan, adalah pusat dari analisis simbolis Turner. Simbol menarik tindakan, menghasilkan emosi yang kuat.¹¹⁵

Ada dua kategori simbol ritual: simbol dominan dan instrumental. Arti-isi simbol dominan memiliki tingkat tinggi keteguhan dan konsistensi seluruh sistem simbolis total. Mereka juga dimiliki otonomi yang cukup besar berkaitan dengan tujuan dari ritual di mana mereka muncul. Mereka dapat dianggap sebagai tujuan dalam dirinya sendiri, sebagai wakil dari nilai-nilai aksioma masyarakat. Simbol Instrumental harus dilihat dalam jangka waktu sistem simbol dalam ritual tertentu. Mereka melayani sebagai alat untuk mencapai tujuan eksplisit untuk ritual masing-masing.¹¹⁶

Simbol ritual khususnya apa yang disebut dengan simbol dominan, menanggung karakteristik kondensasi atau multivokal, penyatuan (*unification*) makna yang berbeda dalam formasi simbolis tunggal, dan polarisasi makna.¹¹⁷ Pertama simbol ritual *multivokal* berarti simbol itu mempunyai banyak arti, menunjuk pada banyak hal, pribadi atau fonemon. Ini menunjukkan betapa kayanya arti simbol itu. Kedua, *polarisasi* simbol karena simbol mempunyai banyak arti, maka ada arti-arti yang bertentangan. Kutub *orektif* (fisik atau inderawi) dan kutub *normatif*, yang mengungkapkan level

¹¹⁵ As Turner states, the ritual symbol is a factor in social action; its structure and properties are those of dynamic entities. The symbol is an independent force with itself is the product of many opposed forces. This conception of dynamism, of generating action, is central to Turner's symbolis analysis. Symbol entice action, generate strong emotions.H. Barbara Boudewijnse., *The Ritual Studies of Victor Turner: An Antropological Approach and it's Psychological Impact.*, 6.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

bawah atau apa yang diinginkan dan level atas atau apa yang diwajibkan. Misalnya, pohon *mudyi* (pohon susu) yang merupakan simbol yang dominan di dalam ritus *Nkang'a* (ritus yang ditujukan pada wanita puber). Simbol susu ini mempunyai arti bawah yaitu buah dada, yang berhubungan dengan susu, dan proses menyusui. Ini menunjuk pada kutub fisik atau inderawi. Pada kutub normatif menampilkan relasi ibu-anak, garis ibu, keibuan dan kesatuan masyarakat Ndembu. Ketiga unifikasi atau penyatuan, ciri khas simbol-simbol ritual adalah unifikasi dari arti-arti yang terpisah. Penyatuan ini menjadi mungkin karena sifat yang umum dan mirip.¹¹⁸

Menurut Turner ada 3 (tiga) dimensi arti simbol ritual: pertama, dimensi eksegetik (*exegetical meaning*) dari simbol; kedua, dimensi operasional (*operational meaning*); ketiga dimensi posisional (*positional meaning*). Dimensi eksegetik arti simbol mencakup penafsiran yang diberikan oleh informan asli kepada peneliti. Penafsiran ini dapat mencakup apa yang dikatakan orang tentang simbol-simbol ritual mereka. Dimensi operasional mencakup tidak hanya penafsiran yang diungkapkan secara verbal, tetapi juga apa yang ditunjukkan kepada pengamat dan peneliti. Hal ini mengacu kepada penggunaan simbol-simbol itu. Dimensi posisional mengacu pada relasinya dengan simbol-simbol lain. artinya, karena simbol-simbol itu bersifat multivokal, maka ada relasi di antara simbol-simbol yang ada. Kapan simbol-simbol ini digunakan dan kapan tidak dalam ritus berhubungan dengan tujuan ritus diadakan.¹¹⁹

¹¹⁸ Y.W. Wartaya Winangun., *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner.*, 19.

¹¹⁹ *Ibid.*, 69.