



Simbol Magis Batak dalam Metode Komparatif Carl Schuster

Theo Frids Hutabarat^{1*}

¹ Universitas Katolik Parahyangan, Indonesia;

* Author Email: theo.frids@unpar.ac.id

Received: June 2024; Accepted: July 2024; Published: August 2024

Abstrak: Artikel ini membahas sistem kepercayaan Batak pada masa pra-kolonial yang mempercayai kultus jiwa manusia. Dalam sistem kepercayaan ini, datu menempati peran penting dengan pengetahuan magis atau *hadatuon* yang dimilikinya. Pengetahuan ini dicatat dalam pustaha yang berisi tulisan dan gambar atau simbol magis. Pada saat upacara, simbol magis ini digambar oleh datu untuk terhubung dengan alam spirit. Relasi dunia bawah dan dunia atas yang tergambar dalam simbol magis Batak ini juga hidup dalam berbagai kebudayaan lain. Untuk memahami simbol magis tersebut, artikel ini melakukan kajian literatur untuk mendeskripsikan metode komparatif dari Carl Schuster. Melalui metode komparatif tersebut, bisa disimpulkan simbol magis Batak tidak diciptakan oleh orang Batak sendiri, melainkan suatu cabang dari tradisi kuno yang sangat beragam dan menyebar dengan luas di berbagai kebudayaan. Kendati berbeda dalam keragaman bentuk dan formulasinya, simbol-simbol ini memiliki kemiripan di tataran gagasan, yang pada gilirannya membantu untuk menjelaskan simbol-simbol tersebut satu sama lain.

Kata Kunci: datu; metode komparatif; pustaha; simbol magis

Abstract: This article discusses the Batak belief system in the pre-colonial era, which believed in the cult of the human soul. In this belief system, the datu held an important role due to their magical knowledge, known as *hadatuon*. This knowledge was recorded in *pustaha*, which contained writings and magical symbols. During ceremonies, the datu would draw these magical symbols to connect with the spirit world. The relationship between the underworld and the upper world depicted in Batak magical symbols also exists in various other cultures. To understand these magical symbols, the article conducts a literature review to describe Carl Schuster's comparative method. Through this comparative method, it can be concluded that the Batak magical symbols were not created by the Batak people themselves but are a branch of an ancient tradition that is very diverse and widely spread across different cultures. Although diverse in their forms and formulations, these symbols share similarities at the conceptual level, which in turn helps to explain these symbols to one another.

Keywords: comparative method; datu; magical symbol; pustaha

1. Pendahuluan

Artikel ini membahas gambar atau simbol magis yang ada dalam masyarakat Batak di Sumatra, khususnya dalam manuskrip yang disebut pustaha. Pustaha yang berisi tulisan dan gambar atau simbol magis tersebut berperan penting dalam sistem kepercayaan, ritual, dan upacara-upacara yang dulu hidup dalam masyarakat Batak. Pustaha menjadi sumber pengetahuan spiritual yang penting, karena berkaitan dengan *hadatuon* atau pengetahuan magis yang dimiliki oleh para datu (Kozok, 2009). Pengetahuan mereka ditulis pada kulit kayu, yang pada artikel ini akan disebut menggunakan istilah dari wilayah Toba, pustaha (Warneck, 1977). Orang Karo menyebut buku mereka *pustaka* (Joustra, 1907). Di wilayah Pakpak, buku ini disebut sebagai *lapihin* (Fischer, 1914). Beberapa istilah lain adalah *pustaka lalak* yang berarti 'buku yang terbuat dari kulit kayu' (Warneck, 1977) dan *lopijan* atau *lopijan* (Fischer, 1914; Winkler, 1925).

Pada abad-19, misionaris-misionaris Eropa mulai memasuki wilayah Batak dengan agenda menyebarkan agama, khususnya agama Kristen. Kedatangan mereka membawa perubahan pada sistem kepercayaan yang sebelumnya menjadi petunjuk kehidupan masyarakat Batak. Pada masyarakat pra-kolonial ini, kehidupan sehari-hari adalah peperangan tanpa akhir melawan musuh, baik manusia maupun roh (Voorhoeve, 1975). Di tengah sistem kepercayaan masyarakat Batak masa itu, datu menempati posisi yang sangat penting, tidak hanya dalam pengetahuan tradisional mereka yang mendalam, tetapi juga kemampuan mereka untuk berkomunikasi dengan dunia supranatural, terutama dengan *begu* atau roh leluhur. Datu menjembatani dunia manusia dan dunia roh ini. Mantra dan ritual yang dilakukan datu terhubung dengan roh-roh alam dan roh-roh leluhur yang sudah mati, juga memanipulasi daya magis yang menguasai kehidupan dan alam raya, baik untuk tujuan baik maupun jahat (Situmorang, 2009).

Datu membuat pustaha sebagai buku catatan pribadinya dan menuliskannya sendiri atau mendiktekan *hadatuon* atau pengetahuan magis kepada murid-muridnya. Pengetahuan inilah yang mengisi halaman-halaman pustaha, yang dirujuk pada saat-saat yang dibutuhkan (Putten dan Zollo, 2020). Dalam konteks *hadatuon*, pustaha berfungsi sebagai buku instruksi yang disalin oleh calon datu untuk melengkapi instruksi lisan mereka (Braasem, 1951). Karena itu, pustaha terdiri dari catatan yang dilengkapi dengan gambar atau simbol magis dan tabel ramalan atau *porhalaan* (Teygeler, 1993).

Banyak pustaha memiliki gambar magis yang dibuat dengan *tarugi* dan *mangsi*, yang dalam beberapa kasus berwarna merah atau kuning dan biasanya digunakan untuk mengisi ruang di antara garis hitam atau untuk menggandakan garis tersebut (Voorhoeve, 1975). Menurut Voorhoeve (1961) gambar magis dalam pustaha dapat menggambarkan praktik ritual yang dijelaskan dalam teks. Namun tidak jarang gambar-gambar tersebut juga merupakan konvensi belaka, tanpa memperlihatkan hubungan yang jelas dengan teks yang tertulis, sehingga tidak menjelaskan maknanya. Salah satu pendekatan yang bisa digunakan untuk memahaminya adalah melalui buku-buku yang menuliskan mengenai kehidupan spiritual masyarakat Batak. Buku Johannes Winkler yang berjudul *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen* (1925) dituliskan dengan bimbingan seorang datu. Buku buatan Herman Neubronner van der Tuuk, yaitu kamus Batak-Belanda, *Bataksch-Nederduitsch Woordenboek* (1861) turut menjelaskan istilah-istilah dalam pustaha. Begitu juga dengan buku Ph.O.L. Tobing yang berjudul *The structure of the Toba-Batak belief in the High God* (1956) yang menelaah sistem kepercayaan masyarakat Batak Toba (Voorhoeve, 1961).

Namun tidak jarang juga sifat konvensional dari gambar magis ini tidak konsisten satu sama lain, sehingga sulit untuk diketahui makna dibaliknya. Dalam tulisan pengantarnya untuk buku *A catalogue of the Batak manuscripts in the Chester Beatty Library* (1961), Voorhoeve menyoroti, misalnya, penggambaran tabel nجوم yang bertuliskan nama lima dewa-dewa Hindu yang menguasai hari (*pormamis*) yang dalam satu pustaha dilengkapi dengan satu atau dua kepala dan empat kaki, namun dalam pustaha lain digambarkan tanpa kepala dan kaki. Seringkali hal ini tidak dijelaskan, bahkan teks di sekitar gambar itu sendiri pun tidak menjelaskan perbedaan ini.

Menghadapi kondisi ini, peneliti dari bidang ilmu sejarah kebudayaan akan menggunakan metode komparatif untuk memahami gambar-gambar dan simbol tersebut secara historis (Voorhoeve, 1961). Pendekatan demikian juga digunakan untuk menelaah titik-titik pertemuan dan saling silang budaya yang terjadi sepanjang peradaban manusia. Dalam buku yang ditulis Edwin M. Loeb, *Sumatra, its history and people* (1935), Robert Heine-Geldern memaparkan pembacaannya mengenai seni Batak, yang menurutnya dipengaruhi gaya megalitik yang monumental, lalu dipengaruhi budaya Dong-Son pada awal zaman besi, lalu pengaruh India, dan selanjutnya pengaruh Melayu. Heide-Geldern menduga gambar dalam pustaha terkait dengan gaya lukisan dinding, yang juga memperlihatkan hubungan dengan gaya masyarakat Dayak di Kalimantan. Namun Voorhoeve menyangsikan pendapat Heine-Geldern yang menyatakan gaya tersebut berakar pada kepercayaan sihir dan astrologi dari India. Meski kemungkinan besar astrologi Batak berasal dari India, tetapi belum ada bukti untuk berbagai metode ramalan dan metode magis lainnya (Voorhoeve, 1961).

Penelitian ini secara khusus melakukan kajian literatur untuk menelaah isi pustaha, khususnya gambar atau simbol magis yang terdapat dalam pustaha. Melalui penelitian Carl Schuster (1904-1969)

yang melakukan studi komparatif mengenai gambar dan simbol dari berbagai peradaban, salah satu desain dari simbol dalam pustaha akan ditelaah dan dilihat kaitannya dengan tradisi lain yang hidup sebelumnya. Kajian literatur ini akan fokus pada satu artikel Schuster yang menjadi bagian dari buku *Catalogue of Indonesian Manuscripts (Part 1: Batak Manuscripts)* yang ditulis oleh Petrus Voorhoeve pada tahun 1975 dan diterbitkan oleh *The Royal Library Copenhagen*. Artikel berjudul *Comparative Observation on Some Typical Designs in Batak Manuscript* tersebut memperlihatkan metode Schuster dalam mempelajari simbolisme dalam *folk art*, folklor dan simbolisme.

Metode ini dikembangkan oleh sekelompok antropolog di Universitas Wina. Pemikiran mereka, khususnya Robert Heine-Geldern, tentang kontak pada wilayah Transpasifik pada zaman kuno mendasari pendekatan Schuster. Metode ini meyakini bahwa jika kita bisa mengumpulkan sejumlah besar simbol yang telah diwariskan dari zaman kuno, kita bisa membandingkannya dengan simbol serupa di tempat lain. Pendekatan ini bisa digunakan untuk memperlihatkan jejak migrasi awal manusia dan fenomena budaya lainnya. Schuster sendiri melakukan perjalanan ke pedalaman Asia pada tahun 1930-an. Schuster juga menyurvei puluhan ribu artefak di sekitar 700 museum dan koleksi pribadi di seluruh dunia. Ketika Schuster meninggal, ia memiliki 46 artikel yang diterbitkan, namun sebagian besar penelitiannya dan manuskripnya belumlah selesai. Arsip Schuster (80.000 negatif foto, 250.000 cetakan, 18.000 halaman korespondensi dalam sekitar 30 bahasa, ratusan file tentang motif-motif tertentu, dll.) kini dikoleksi oleh Museum der Kulturen di Basel (Prins, 1998).

Untuk melacak kontak budaya di masa lalu, Schuster, yang belajar di Harvard dan menerima gelar doktor dalam sejarah seni dari Wina pada tahun 1934, memfokuskan penelitiannya pada *folk art*. Namun Schuster juga menyadari bahwa dengan perubahan yang tak terelakkan sepanjang waktu, makna awal dari sebuah simbol menjadi buram dan terdistorsi. Gambar dan simbol yang sudah berumur sangat tua digunakan kembali terus-menerus dan pada prosesnya melahirkan pemaknaan baru yang berpilin dengan makna-makna lamanya. Proses-proses, seperti misalnya penambahan elemen dekoratif, mengubah dan membatasi makna lamanya, namun di sisi lain memberi ruang untuk pesan dan makna-makna baru yang ingin disampaikan. Menghadapi fenomena demikian, Schuster menelaah hubungan simbol-simbol tersebut dengan praktik dan sistem kepercayaan yang menjadi situs bagi simbol-simbol tersebut.

Kajian literatur ini juga membandingkan temuan Schuster dengan tulisan-tulisan lain. Tulisan pengantar dari Petrus Voorhoeve untuk buku *A catalogue of the Batak manuscripts, The Chester Beatty Library* (1961) dan tulisan Achim Sibeth berjudul *Batak Art, Culture, and Religion* untuk buku *Batak Sculpture* (2007) juga memberikan gambaran akan praktik atau upacara magis yang dilakukan datu dan melibatkan simbol-simbol yang dibahas oleh Schuster. Arsip-arsip foto masa kolonial yang diakses dari koleksi lembaga-lembaga seperti KITLV (*Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies*) dan Tropenmuseum, Belanda juga memberikan gambaran pada peristiwa yang melibatkan datu dan simbol magis dalam upacara-upacara di Tanah Batak kala itu.

Penelitian ini melanjutkan penelitian-penelitian terdahulu yang menelaah simbol-simbol dan aspek visual dari kesenian yang tumbuh di wilayah Nusantara. *Ancient Indonesian Art* (1959) dari A.J. Bernet Kempers dan *Art in Indonesia: Continuities and Change* (1967) dari Claire Holt menjadi rujukan penting dalam mempelajari perkembangan seni plastis di Indonesia. Begitu juga dengan *Magic and Divination in Malay Illustrated Manuscripts* (2016) dari Farouk Yahya yang melihat simbol magis Batak sebagai bagian dari tradisi yang berkembang di wilayah Melayu.

Penelitian ini akan memaparkan sistem kepercayaan Batak, dengan datu (dan praktik *hadatuon*-nya yang melibatkan pustaha) yang menempati peran penting dalam masyarakat Batak pra-kolonial. Gambar dan simbol magis yang ada di dalam pustaha, serta ritual dan upacara yang dijalankan datu, merepresentasikan gagasan dasar dalam sistem kepercayaan Batak. Gagasan dasar inilah yang menghubungkan sistem kepercayaan Batak dengan berbagai kebudayaan lain. Penelitian akan ditutup dengan membahas salah satu simbol magis Batak yang, sebagaimana ditunjukkan Schuster dalam artikelnya, memiliki kemiripan di tataran konseptual dengan simbol-simbol lain kendati berbeda dalam keragaman bentuk dan formulasinya, yang pada gilirannya membantu untuk menjelaskan simbol-simbol tersebut satu sama lain.

2. Metode Penelitian

Data penelitian ini diperoleh melalui kajian literatur. Data dianalisis secara deskriptif kualitatif. Tahapan risetnya adalah (1) telaah awal untuk memahami sistem kepercayaan Batak, (2) pencarian arsip foto masa kolonial yang relevan, (3) pembahasan salah satu simbol magis Batak menurut studi Carl Schuster, dan (4) menyimpulkan.

3. Hasil Penelitian dan Pembahasan

3.1. Sistem kepercayaan masyarakat Batak

Agama asli Batak sendiri dikenal dengan nama *Perbegu* atau *Pemena*. Oleh orang Batak yang sudah menganut Kristen, agama tua ini disebut *Perbegu* karena kaitannya dengan penyembahan roh nenek moyang. Penamaan ini bersifat merendahkan, maka dari itu para penganut lebih suka menggunakan istilah *Pemena*, yang berarti 'Agama Pertama' (Andaya, 2002). Parkin menjelaskan bahwa *Perbegu* dapat dilihat sebagai kultus jiwa manusia, yang pada orang hidup disebut *tondi* dan pada orang mati disebut *begu* (Parkin, 1978). *Tondi* bisa diterjemahkan sebagai 'spirit' atau 'substansi jiwa' dan bisa ditemukan dalam jumlah yang lebih kecil pada hewan dan tumbuhan. *Tondi* hadir di setiap bagian tubuh manusia, termasuk rambut, keringat, air mata, air seni, kuku, bayangan, kotoran dan bahkan dalam nama seseorang (Andaya, 2002). *Tondi* diberikan kepada setiap individu oleh pencipta dunia, Mulajadi Na Bolon, sebelum kelahiran (Sibeth, 2007).

Ketika seorang Batak meninggal, *tondi*-nya menjadi *begu* (roh leluhur). Menurut Joustra, napas terakhir seseoranglah yang menjadi *begu*. Pendapat ini berdasar pada keyakinan bahwa napas, seperti angin, tidak dapat dihancurkan dan abadi (Joustra, 1902). *Begu* tetap berada di sekitar rumah dan desa individu yang meninggal dan bisa berkomunikasi dengan kerabatnya yang masih hidup. Masyarakat Batak menghadapi kepercayaan ini dengan penuh kewaspadaan, karena *begu* yang marah dapat mendatangkan berbagai malapetaka. Selain itu *begu* dianggap sangat kuat sehingga *tondi* orang yang masih hidup harus dilindungi agar tidak tergoda oleh roh-roh tersebut ke alam orang mati (Sibeth, 2007).

Untuk mencegah hal-hal tersebut, dilakukan ritual pemakaman dan persembahan yang rumit sehingga *begu* bisa berpindah ke alam leluhur untuk menempati posisi yang seharusnya. Masyarakat Batak melakukan penguburan awal dan penguburan kedua, di mana bertahun-tahun setelah kematian yang sebenarnya, tulang-tulang leluhur dibersihkan dan dikubur ulang di dalam guci atau sarkofagus, atau di masa sekarang, dalam struktur besar yang berbentuk tugu dan diiringi upacara besar.

Sebagaimana di bumi, di akhirat terdapat hirarki, dan roh leluhur bisa menempati posisi yang makin tinggi dari generasi ke generasi. Melalui upacara yang rumit, keturunan mereka yang masih hidup memberikan persembahan kepada leluhur. Masyarakat Batak percaya, meningkatnya posisi leluhur mereka akan meningkatkan posisi mereka juga di bumi (Sibeth, 2007). Melalui pesta besar dan penuh penghormatan, *begu* meningkat posisinya menjadi *sumangot*, kemudian menjadi *sombaon* (Sherman, 1990). Roh leluhur dapat diangkat ke tingkatan *sumangot* tiga atau empat generasi setelah kematian. Setelah lima hingga tujuh generasi, dan melalui upacara yang lebih besar, roh leluhur dapat dinyatakan sebagai *sombaon* dan mendasari pembentukan komunitas besar dari suatu marga (Pedersen, 1967; Rae, 1994). *Sombaon* inilah tahap tertinggi yang dapat dicapai oleh roh orang mati (Warneck, 1906). Namun *sombaon* juga menjadi istilah untuk menyebut roh alam atau dewa, dan juga bisa mengacu pada tempat tinggal roh-roh tersebut (Ypes, 1932).

Situmorang (2009) mencatat adanya kepercayaan mengenai *sahala* yang merupakan karunia dari pencipta pada *tondi* orang-orang tertentu. *Sahala* ini bisa dipahami sebagai 'manifestasi kekuatan supranatural' (Andaya, 2002). Seseorang yang memiliki *sahala hadatuon* akan memiliki kepandaian sebagai datu atau ahli ilmu magis, *sahala parhataan* akan mewujudkan dalam kepandaian dalam berpikir dan berargumentasi; *sahala hagabeon* berarti berkat mempunyai banyak keturunan dan *sahala hamoraon* adalah berkat memiliki kekayaan (Situmorang, 2009). Seseorang yang memiliki *sahala* akan mendapatkan penghormatan atau *hasangapon*, sementara menolak untuk mematuhi dan menghormati orang yang memiliki *sahala* akan mengundang bencana (Castles, 1972).

Terkait *hadatuon* ini, Winkler (1925) membaginya dalam tiga kategori, yaitu ilmu untuk menjaga kehidupan, ilmu untuk menghancurkan kehidupan, dan ramalan. Kategori pertama, yang biasanya disebut ilmu putih, termasuk diagnosa, pengobatan, ramuan ajaib, jimat, dan agen pelindung lainnya, serta kultus jiwa manusia dan leluhur. Kategori kedua biasanya disebut ilmu hitam, termasuk pembuatan racun dan ritual untuk menghancurkan musuh dan jiwanya. Kategori ketiga terbagi ke dalam nujum atau ramalan untuk mengetahui keinginan roh-roh dan nujum astrologi (Winkler, 1925). Praktik datu dan penggunaan pustaha ini berkaitan langsung dengan pandangan orang Batak bahwa kesehatan dan kemakmuran manusia selalu terancam oleh para dewa dan roh-roh yang harus ditenangkan dengan persembahan dan ditakuti dengan tunduk melalui cara-cara yang magis. Kehidupan dan harta benda selalu menjadi sasaran pencurian oleh manusia yang menggunakan metode magis sehingga harus dilawan dengan cara yang sama (Voorhoeve, 1975).

Menurut Sibeth (2007), ilmu untuk menjaga kehidupan diperlukan sejak seorang manusia masih berada dalam kandungan sampai ia menutup usia dan dikuburkan. Sebagian besar ilmu ini untuk mencegah penyakit, dan jika gagal, untuk mendiagnosis dan mengobati penyakit itu. Penyakit dianggap sebagai akibat dari *tondi* yang melemah atau terganggu, dan bahkan dapat keluar dari tubuh untuk sementara waktu. Datu memiliki kemampuan untuk memanggil kembali *tondi* ke tubuh pemiliknya dan bisa mengidentifikasi pelaku yang telah memikat *tondi* tersebut untuk tujuan yang mungkin jahat. Datu juga memiliki pengetahuan luas tentang penggunaan obat herbal dan tanaman tradisional untuk mengobati penyakit. Selain itu datu juga membuat berbagai macam jimat pelindung untuk memperkuat *tondi* (Sibeth, 2007).

Ilmu untuk menghancurkan kehidupan umumnya ditujukan terhadap musuh, baik dari desa lain maupun musuh dalam komunitas sendiri. Beberapa datu yang mendalami ilmu hitam akan menerima pesanan untuk menyakiti atau menghancurkan musuh dengan imbalan tertentu. Hal ini dilakukan dengan cara memikat dan menahan *tondi* musuh agar menjauh dari tubuh fisiknya, sehingga korban jatuh sakit dan akhirnya meninggal. Pengetahuan datu mengenai obat-obatan juga termasuk pengetahuan tentang berbagai macam racun dan bisa digunakan untuk menyebarkan penyakit dan wabah. Peran datu yang seperti ini sangat dibutuhkan pada masa konflik. Pada saat perang, datu melancarkan serangan supranatural melalui *pangulubalang* yang berperang di dunia metafisik sehingga memaksa desa musuh untuk menyerah (Winkler, 1925, Sibeth, 2000).

Sedangkan ilmu meramal didasarkan pada pertanda alam, seperti mimpi dan firasat, suara binatang, arah terbang burung, dan pengamatan fenomena yang meramalkan bencana atau kecelakaan. Hal-hal tersebut diyakini mencerminkan keinginan *tondi*, dewa, roh alam, dan roh leluhur *begu*, yang akan ditafsirkan oleh datu. Datu juga memiliki kemampuan membaca kalender Batak untuk menentukan hari baik dan buruk saat ingin melakukan suatu kegiatan. Proses ini dilakukan dalam upacara yang memerlukan pengurbanan hewan. Seorang datu yang memiliki pemahaman mendalam tentang *hadatuon* dapat meramal masa depan secara akurat, dari pengamatannya terhadap perilaku dan posisi hewan sebelum dan sesudah kematian (Sibeth, 2007).

3.2. Datu Batak

Menurut J.H. Neumann (1910), datu adalah seorang ilmuwan, yang mengakumulasi dalam dirinya semua pengetahuan sejarah, medis, teologis, dan ekonomi. Datu adalah “ensiklopedia berjalan” bagi masyarakat Batak. Sebagai anggota masyarakat tradisional yang paling berpengaruh, datu memegang kendali atas semua praktik esoteris yang melibatkan hal-hal gaib (Sibeth, 2007). Maka dari itu datu dipandang dihormati tetapi juga ditakuti (Winkler, 1907).

Sebagian besar datu menetap dalam satu desa, menikah, dan menjalani kehidupan berkeluarga yang normal. Namun sebagian datu yang lain menjalani kehidupan nomaden dengan mengembara berkeliling tanah Batak. Tidak jarang perjalanan ini tercatat dalam pustaha dan memberikan informasi tentang tempat tinggal para datu yang hebat dan terkenal (Winkler, 1954). Pada satu sisi, desa yang hanya memiliki satu datu di dalam desa akan bergantung pada niat baik dan amarah datu tersebut. Di sisi lain, keberadaan lebih dari satu datu dalam desa juga menggiring pada kondisi sulit, dimana para

datu bisa terlibat dalam persaingan yang sengit dan penuh kekerasan, untuk meningkatkan reputasi dan menarik lebih banyak 'klien' (Westenberg, 1892).

Meskipun memiliki status penting, para datu menjalankan praktik mereka di gubuk sederhana yang terletak jauh dari desa utama. Mendekati atau memasuki gubuk ini merupakan hal tabu dan bisa dikenai hukuman. Gubuk tersebut menjadi tempat kerja dan tempat penyimpanan perkakas datu untuk membuat benda, obat, dan ramuan ajaib (Sibeth, 2007). Perangkat ritual, misalnya tongkat *tunggal panaluan*, diletakkan di luar karena dianggap terlalu kuat dan berbahaya untuk disimpan di dalam ruang tertutup (Neumann, 1910).

Bahkan setelah meninggal, datu yang terkenal tetap sangat dihormati, karena diyakini mereka mampu menjalankan kekuatannya dari alam baka. Makam datu pun selalu terletak jauh dari pemakaman masyarakat biasa. Datu yang meninggal tidak dikuburkan dalam posisi terlentang, tetapi dalam posisi duduk, seperti janin dalam kandungan, dan untuk mencegah mereka bangkit dari kematian, kaki dan tangan mereka diikat erat menggunakan tali yang kuat (Sibeth, 2007).

Menurut kepercayaan Batak, menjadi datu bukanlah pilihan pribadi, melainkan takdir yang tidak dapat diubah dan telah ditentukan sebelumnya dalam *tondi* seseorang (Warneck, 1909). Calon datu bisa diketahui dari kejadian, pengalaman, atau mimpi-mimpi yang memperlihatkan kekuatan gaib, seperti selamat dari sambaran petir (Sibeth, 2007). Semua calon datu wajib belajar di bawah seorang datu yang berpengalaman selama bertahun-tahun dan mempelajari banyak mitos, legenda, dan pengetahuan esoteris lainnya sebelum mereka dapat mempraktikkannya secara mandiri (Neumann, 1910).

Menurut Warneck (1909) datu bisa berhubungan dengan *begu* (roh orang mati). *Tondi* dari datu bergaul dengan *begu*. Datu terhubung dengan *begu*, mengetahui keinginannya, serta tahu cara mengusir dan menyenangkan hati *begu*. Bahkan dikatakan bahwa ilmu *hadatuon* diajarkan oleh *begu* atau roh-roh penghuni rimba. Terkadang *begu* orang meninggal pun muncul, lalu mengajarkan ilmu *hadatuon* pada putranya. Ilmu *hadatuon* inilah yang tersimpan dalam pustaha dan berisi ilmu meramalkan hari baik dan buruk, mantra-mantra untuk menyerang lawan, dan nujum untuk mengetahui apa yang akan terjadi.

Menurut Situmorang (2009) yang disebut datu oleh Warneck adalah *Datu Bolon* (datu besar) yang berbeda dengan *Datu na metmet* (datu kecil). Datu kategori kecil menggunakan ilmu putih, ahli pengobatan dan tidak "bergaul" dengan *begu*. Mereka dihargai dan hidup terintegrasi penuh dalam masyarakat desa serta tidak ditakuti. Fungsi utama *Datu Bolon* berkaitan dengan pemujaan leluhur dan kemampuannya untuk mengundang roh leluhur suatu marga dalam suatu upacara khusus. Untuk keperluan itu, pihak marga yang membutuhkan jasanya akan menyediakan pusaka terpenting dari marga, yaitu tongkat yang disebut *tunggal panaluan*. Melalui tarian yang menggunakan tongkat tersebut, leluhur akan hadir dan memberi petunjuk serta menjawab pertanyaan lewat mulut datu. Setelah tugas *Datu Bolon* selesai, sebagai seorang 'profesional', ia akan mendapatkan upah (Situmorang, 2009).

Tarian datu dilakukan pada saat upacara tahunan dan dilakukan di tengah desa (Waterson, 1997). Upacara ini juga dilakukan pada saat akan memulai kegiatan penting, seperti membangun rumah adat atau memilih tanggal yang tepat untuk pernikahan (Sibeth, 2007). Saat menari, datu akan mengunyah pinang, lalu meludahkan ludahnya yang berwarna merah pada tongkatnya, menggosoknya bersama nasi yang dikunyah halus. Persiapan upacara dilakukan beberapa hari sebelumnya dan simbol magis *bindu matoga-matogu* dibuat di atas tanah menggunakan bubuk putih (jeruk nipis), hitam (arang), kuning dan merah oker (Sibeth, 2003).

Upacara itu dimulai dengan orkes gondang yang menandai kedatangan datu dengan tongkatnya. Pada satu titik dalam tarian, datu akan memukul telur yang diletakkan di tengah gambar *bindu matoga-matogu* dengan ujung tongkatnya. Telur yang pecah dianggap sebagai pertanda baik, karena itu menandakan roh-roh pemarah yang dapat menggagalkan rencana yang akan dilakukan sudah merasa puas dengan upacara tersebut dan kembali ke alam spirit. Menjelang akhir upacara, datu memotong hewan kurban seperti ayam dan anjing. Darahnya digosokkan pada tongkat *tunggal panaluan* dan dipersembahkan kepada *pangulubalang*. Menurut Tichelman (1939), datu akan menghapus garis-garis simbol magis dengan menyeret tubuh hewan kurban di atasnya. Upacara akan dianggap selesai setelah

altar dan semua persembahan telah dibawa ke luar desa dan dibuang (Sibeth, 2007). Dalam upacara ini, *bindu matoga-matogu* melambangkan mikrokosmos yang secara simbolis dihancurkan agar dapat diciptakan kembali, dengan *tunggal panaluan* yang tertancap melambangkan 'pohon kehidupan' (Tobing, 1956, Waterson, 1997).



Gambar 1. Upacara kurban di sebuah desa di Samosir
Sumber: koleksi Tropenmuseum

3.3. Datu dan pustaha

Untuk mempelajari *hadatuon*, setiap calon datu menjalani proses belajar yang panjang dan intensif di bawah bimbingan seorang datu yang berpengalaman. Catatan calon datu di pustaha menjadi referensi di masa mendatang, serta untuk mengingat pengetahuan tersebut. Pustaha menjadi catatan yang berkaitan dengan sihir, ramalan, dan pengobatan yang dilanjutkan oleh datu lain atau salah satu penerusnya. Sering kali pada awal pustaha ditemukan rantai pengajaran yang menyebutkan nama guru-guru yang telah mewariskan pengetahuan ini dari masa lampau hingga pada saat pustaha tersebut dibuat (Voorhoeve, 1961; Voorhoeve, 1975). Posisi datu diwariskan secara turun-temurun dan didominasi oleh laki-laki, dengan praktik yang sangat ritualistik, penuh dengan aturan, kurban, dan pantangannya sendiri (Kozok, 2000).

Jenis kulit kayu yang paling baik untuk menulis pustaha adalah *Aquilaria malaccensis* (dalam bahasa Batak dikenal sebagai alim). Kulit beberapa pohon lain juga dapat digunakan sebagai pengganti; di Assam, India, kulit pohon yang berkerabat dekat, *Aquilaria agallocha*, juga digunakan untuk menulis. Awalnya kulit kayu dipotong sesuai dengan jumlah halaman yang dibutuhkan dan panjangnya kulit kayu. Selanjutnya kulit kayu dilipat-lipat dalam bentuk *concertina* yang menyerupai akordeon. Baik bagian depan dan bagian belakang kulit kayu dioles dengan air beras untuk memperkuat daya serap tinta ke permukaannya. Setelah kering, setiap halaman pustaha digarisi dengan garis-garis tipis untuk membantu penulis dalam proses penulisan naskahnya. Garis ini dibuat dengan menggunakan sejenis pisau dari bambu yang disebut *panggorit*. Pena yang digunakan untuk menulis teks disebut *tarugi* yang didapat dari pohon enau (*Arenga saccharifera*) (Kozok, 2009).

Istilah umum untuk tintanya adalah *mangsi*, yang mengacu pada tinta hitam serta warna lainnya. Teygeler (1993) menyebut 15 resep mangsi, namun bahan utama *mangsi* biasanya adalah getah hitam dari kayu *baja* yang dibakar dan jeruk nipis (*unte*) (Warneck, 1906). Awal teks ditandai oleh ornamen besar yang disebut *bindu na godang*, sedangkan setiap awal paragraf ditandai oleh ornamen kecil yang

disebut *bindu na metmet*. Teks ditulis dengan meletakkan *laklak* melintang di hadapan penulis yang kemudian menulis huruf-hurufnya dari bawah ke atas. Pada saat menuliskan huruf-huruf tidak terdapat tanda baca apa pun, bahkan spasi antar kata pun tidak ada (Kozok, 2009).

Menurut Kozok, pustaha dapat dibaca (meski dalam penulisannya tidak menggunakan tanda baca dan pemisahan kata) karena fungsinya lebih sebagai alat *mnemonic* atau pengingat, dibanding sebagai catatan yang dibaca secara utuh (Kozok, 2000). Pernyataan Kozok tersebut dibangun di atas catatan Meerwaldt mengenai praktik membaca di kalangan orang Batak kala itu. Meerwaldt melihat cara membaca dan memahami teks dalam pustaha oleh orang Batak dahulu mungkin sangat berbeda dari konsep literasi modern. Kebiasaan melantunkan teks dengan keras menunjukkan bahwa membaca adalah aktivitas yang lebih sosial dan ritualistik, yang berbeda dengan kebiasaan membaca yang kita lakukan saat ini. Meerwaldt juga menganalisis bahwa pemahaman teks di dalam pustaha mungkin lebih terkait dengan memori dan proses pelafalan, daripada proses membaca dan memahami teks secara abstrak (Meerwaldt, 1922). Bagi datu yang berpengalaman, melafalkan pustaha tidak dilakukan dengan mengulang kata demi kata dari teks yang tertulis. Datu melakukan pembacaan selektif dengan memindai kata kunci dan mengekstraksi cukup informasi untuk dapat melafalkan teks tersebut dalam bentuk yang direkonstruksi secara langsung saat dibacakan.

Proses pembuatan pustaha memerlukan keterampilan tingkat tinggi, seperti yang telah dijelaskan oleh para peneliti seperti Winkler (1925) dan Kozok (1999). Meskipun seni pembuatan pustaha masih dipraktikkan oleh beberapa pengrajin, terutama untuk industri pariwisata, pengetahuan untuk menulis teks-teks magis yang biasanya ada dalam buku-buku tersebut tampaknya sudah hilang (Kozok, 1999). Meski bahasa Batak memiliki beraneka ragam dialek, seperti dialek Batak Utara (meliputi Alas, Karo, dan Dairi), Batak Tengah (Simalungun), dan Batak Selatan (Toba, Angkola, Mandailing), namun bahasa yang digunakan dalam teks-teks pustaha cenderung seragam. Bahasa tersebut disebut *hata poda* yang merupakan dialek kuno dari Batak Selatan (Voorhoeve, 1961). Tulisan yang menjadi semacam instruksi atau petunjuk ini sulit dimengerti karena menggunakan dialek yang berbeda dari bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Pustaha yang berasal dari daerah Batak Tengah dan Utara tidak ditulis dalam dialek murni daerah tersebut, tetapi dalam *hata poda* dengan campuran kata-kata dan bentuk-bentuk dari dialek setempat. Hal ini membuat pembacaan pustaha hanya dapat dilakukan oleh ahli yang sepenuhnya memahami *hadatuon* dan subjek teks tersebut (Kozok, 2000).

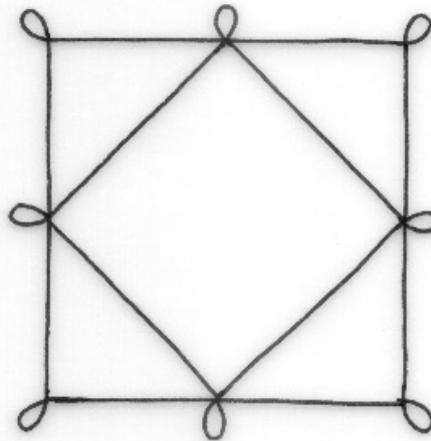
3.4. *Bindu matoga-matogu dalam metode komparatif Carl Schuster*

Schuster mengawali artikel berjudul *Comparative Observation on Some Typical Designs in Batak Manuscript* (1975) dengan hipotesa, bahwa gambar atau simbol magis yang terdapat dalam pustaha Batak tidak hanya digunakan oleh masyarakat Batak. Besar kemungkinan gambar-gambar tersebut datang dari tempat lain, setidaknya dari atau melalui India (Schuster, 1975). Pertanyaan yang lebih jauh dikemukakan Schuster dalam artikel tersebut adalah kaitan gambar-gambar tersebut dengan praktik magis yang hidup dalam masyarakat Batak kala itu. Karena tulisan-tulisan dalam pustaha selalu berkaitan dengan ilmu *hadatuon* (Winkler, 1925), maka bisa diperkirakan gambar atau simbol magis dalam pustaha juga merujuk pada praktik tersebut.

Namun, alih-alih menelusuri makna dari gambar atau simbol magis dalam pustaha, Schuster mengeksplorasi kesamaan desain gambar-gambar tersebut dengan desain-desain dari kebudayaan lain pada zaman sebelumnya. Implikasi dari pendekatan komparatif ini adalah munculnya pertanyaan apakah gambar-gambar tersebut memang dianggap magis sejak awal atau apakah penggunaan secara magis oleh masyarakat Batak masih memperlihatkan jejak dari fungsi aslinya sebelum mereka gunakan. Namun secara umum, Schuster menyimpulkan bahwa gambar atau simbol yang digunakan dalam praktik magis masyarakat Batak bukanlah penemuan orang Batak. Masyarakat Batak mewakili hanya salah satu cabang dari tradisi yang sangat beragam dan berakar dari tradisi zaman kuno, bahkan zaman prasejarah (Schuster, 1975).

Menurut Yahya (2016), desain yang paling banyak ditemukan dalam sistem kepercayaan di wilayah Melayu, termasuk Batak, adalah *cincin Sulaiman* (*Solomon's Ring*). Desain ini terdiri dari

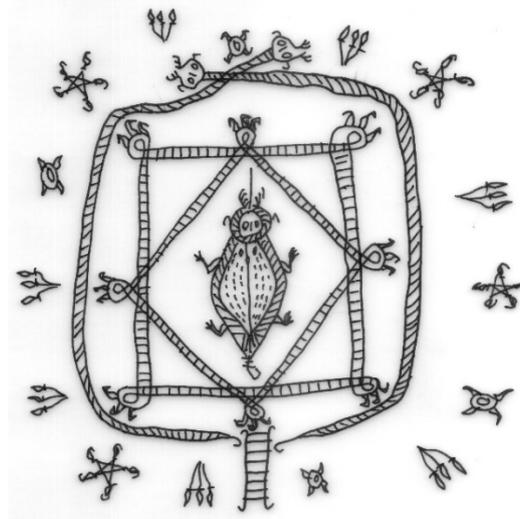
gambar dua kotak yang saling tumpang tindih, dengan posisi diagonal satu dengan yang lain, dan delapan sudut yang melengkung. Schuster melacak kemunculan desain kuno ini pada sebuah jimat dari Mohenjo-Daro yang berasal dari setidaknya tahun 1.300 SM. Desain ini lazim ditemukan di Asia Selatan dan Asia Tenggara, bahkan di Eropa (Yahya, 2016).



Gambar 2. Cincin Sulaiman

Sumber: dok. Penulis

Di Batak, gambar dua kotak tersebut dikenal dengan nama *bindu matoga* dan *bindu matogu* (Schuster, 1975). Merujuk Waterson (1997) simbol ini berasal dari mandala India dan, sejalan dengan pendapat Voorhoeve (1956), melambangkan delapan titik mata angin. Waterson menuliskan simbol ini dengan penamaan *bindu matoga* saja, yang berarti "titik kekuatan yang kuat". Menurut deskripsi Waterson, pada bagian tengah simbol ini terdapat *hala* atau kalajengking dan dikelilingi oleh naga atau ular, dan keduanya dikaitkan dengan dunia bawah. Dalam gagasan pra-Hindu, naga mengendalikan empat titik kompas, namun di bawah pengaruh Hindu, titik-titik ini berkembang menjadi delapan (Waterson, 1997). Motif bercabang tiga di delapan titik tersebut melambangkan trisula Siwa, yang menurut gagasan Hindu mengendalikan titik mata angin (Parkin, 1978). Ciri penting simbol ini adalah garis-garis yang tak terputus, yang dibuat terus tersambung dengan membentuk lingkaran di sudut-sudutnya, sehingga secara keseluruhan terlihat tanpa awal atau akhir.



Gambar 3. Bindu matoga-matogu

Sumber: dok. Penulis

Simbol magis Batak ini menurut Schuster (1975) berkaitan dengan mitologi Hindu mengenai poros alam semesta (*axis mundi*) dan proses Pengadukan Lautan Susu yang merupakan salah satu peristiwa

utama dalam pertarungan tanpa henti antara para dewa dan *asura* atau roh-roh jahat. Dalam peristiwa yang tergambarkan dalam relief di Angkor Wat, Kamboja tersebut Wisnu menjelma menjadi kura-kura Kurma yang dari dasar lautan menopang tiang pengaduk kosmik. Pada tiang pengaduk ini dililitkan naga Vasuki, dimana para asura memegang kepalanya dan para dewa memegang ekornya. Vasuki menjadi tali yang ditarik untuk memutar tiang untuk mengaduk Lautan Susu dalam usaha untuk mendapatkan kembali *amrita* atau eliksir kehidupan.



Gambar 4. Adegan Pengadukan Lautan Susu pada relief di Angkor Wat, Kamboja
Sumber: dok. Penulis

Menurut pengamatan Schuster, mitologi ini bisa diasosiasikan dengan *bindu matoga-matogu*. Simbol ini memperlihatkan seekor hewan berkaki empat di bagian tengah diagram yang terbentuk dari dua kotak yang saling tumpang tindih (yang dikenal di tempat lain sebagai *cincin Sulaiman*). Dua ekor ular mengelilingi bagian luar kotak tersebut, dengan simbol-simbol astral mengelilingi bagian terluarnya lagi. Voorhoeve menemukan teks pada pustaha yang menyertai gambar dengan tipe serupa. Kalimat tersebut berbunyi: *Au debata ni sang palibuwan dohot sang naga basuhi dohot sang naga hurma djati*, yang kurang lebih berarti: "Akulah dewa (*pangalubalang*) dari sang *palibuwan* dan naga yang dimuliakan Basuhi dan naga yang dimuliakan Hurma djati" (Schuster, 1975).

Berbeda dengan deskripsi Waterson (1997), Schuster menyimpulkan bahwa hewan berkaki empat pada bagian tengah *bindu matoga-matogu* adalah kura-kura, melalui kemiripan penamaan di Batak (Hurma) dan penamaan di bahasa Sansekerta (Kurma). Ular-ular yang melingkari kotak di bagian tengah adalah Basuhi, yang paralel dengan Vasuki dalam bahasa Sansekerta (Schuster, 1975). Petunjuk-petunjuk ini bisa menjadi pintu masuk untuk melihat kesamaan yang bisa diperbandingkan dari kedua gambar tersebut. Selanjutnya Schuster menelaah penggunaan simbol ini dalam praktik ritual Batak dan menghubungkannya dengan sistem kepercayaan yang melingkupinya, khususnya terkait poros alam semesta (*axis mundi*).

Schuster mengasosiasikan *bindu matoga-matogu* dengan upacara pengurbanan kerbau di Batak. Pada upacara ini, kerbau digiring dan diikat ke tiang kurban. Menurut Schuster, tiang kurban ini setara dengan tiang pengaduk yang bertumpu pada punggung kura-kura Kurma dalam relief di Kamboja. Tiang pengurbanan ini disebut *borotan* (Schuster, 1975). Dalam upacara

pengurbanan kerbau, *bindu matoga-matogu* diukir pada sebuah plakat logam yang dikubur di bawah *borotan* (Yahya, 2016). Menurut Schuster, *bindu matoga-matogu* hanya dapat dipahami dengan mengacu pada *borotan* tersebut. Tiang kurban Batak dan tiang pengaduk kosmik di Kamboja (yang merupakan bagian dari mitologi India) menggambarkan poros alam semesta atau *axis mundi*. Dengan menggarisbawahi persamaan konseptual tiang pengurbanan Batak dengan *axis mundi*, Schuster mengajukan hipotesa bahwa simbol magis dalam masyarakat Batak merupakan perwujudan ide-ide yang telah lama meresap ke dalam mitologi India (Schuster, 1975).

Borotan dibuat dengan menebang jenis pohon keramat yang kemudian dibersihkan batang-batangnya dan dibagian atasnya diletakkan roda berjar empat yang menyimbolkan matahari. Tiang pohon kosmik tersebut kemudian ditanam secara simbolis di punggung kura-kura yang ada dalam plakat logam bergambar *bindu matoga-matogu* yang dikubur di bawah *borotan*. Pohon yang menjadi tiang pengurbanan ini menjadi simbol tempat bertemunya roh-roh dunia bawah dan dunia atas (Schuster, 1975). Menurut Korn (1953), *borotan* secara simbolis ditanam di dunia bawah dan penetrasinya ke dunia atas dilambangkan dengan roda berjar empat tersebut. Terkadang kain berwarna putih disampirkan di atas roda untuk melambangkan alam spirit yang terletak di balik matahari.



Gambar 5. Upacara kurban di sebuah desa di Tanah Batak
Sumber: koleksi KITLV

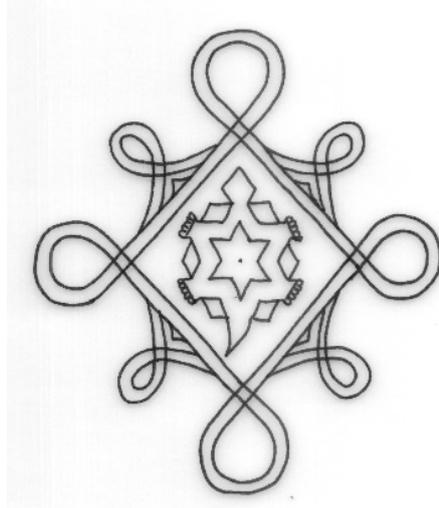
Melalui pemaparan Coomaswamy (1939) mengenai Weda pun bisa ditemukan analogi lebih lanjut mengenai *borotan*. Dalam pembahasan mengenai Pohon Kehidupan, batang yang menjadi *axis mundi* menjulang dari pusat bumi, menembus pintu dunia dan bercabang melampaui atap

dunia. Gerak naiknya jiwa-jiwa, yang dianalogikan dengan “memanjat pohon”, terjadi pada tiang yang menjadi tempat hewan kurban diikatkan. Dengan cara itu jiwa berpindah ke *Brahmaloka* atau alam spirit universal (Schuster, 1975).

Schuster melihat roda yang dipasang di dekat puncak *borotan* melambangkan matahari dan perputaran tiang pengaduk (seperti dalam relief di Kamboja) mengacu pada perputaran benda langit atau bumi. Jiwa menaiki *borotan*, melampui tiang dan menembus matahari untuk tiba di *tano solam* atau alam spirit (yang dilambangkan dengan kain yang disampirkan ke bagian paling atas *borotan*). Baik adegan pada gambar Pengadukan Lautan Susu di Kamboja maupun *borotan* yang ditopang oleh *bindu matoga-matogu* menggambarkan kepercayaan bahwa alam spirit “terletak di luar matahari”, sehingga hanya bisa dicapai “melalui matahari” (Schuster, 1975).

Dengan metode komparatif ini, Schuster menemukan irisan persamaan dan perbedaan dari gambar atau simbol yang hidup dalam kebudayaan-kebudayaan tersebut. Meski dalam praktiknya terdapat berbagai variasi penggambaran, gagasan mendasar mengenai perjalanan spiritual antar dunia atau perpindahan jiwa manusia setelah kematian selalu hadir. *Bindu matoga-matogu* sendiri tidak hanya diletakkan pada plakat logam di dasar tiang, namun mungkin juga diukir pada bagian bawah *borotan* itu sendiri (Schuster, 1975). Simbol tersebut juga dibuat dalam skala lebih besar di atas tanah dengan menggunakan bubuk-bubuk berwarna merah, putih, dan hitam, seperti pada upacara di Gambar 1.

Schuster menggarisbawahi, dari tiga cara orang Batak menggambar simbol ini (pada plakat logam yang dimasukkan ke dalam lubang tiang kurban, di bagian bawah tiang kurban, atau dengan menggunakan bubuk berwarna untuk membentuk garis-garis di permukaan tanah), metode ketiga juga paralel dengan praktik lain di India. Metode menggambar garis-garis di permukaan tanah ini identik dengan praktik ibu-ibu rumah tangga di India yang membuat gambar pembawa keberuntungan di ambang pintu rumah mereka. Di antara banyak desain tradisional yang digambar oleh ibu rumah tangga di India ini, salah satunya menggambarkan kura-kura (*kürma*) dalam diagram yang sangat mirip dengan kotak tumpang tindih dalam *bindu matoga-matogu* Batak. Menurut Schuster, penggambaran desain ini di ambang pintu bisa dianggap sama dengan penanaman tiang kurban di atas gambar tersebut. Tiang dan ambang pintu menjadi simbol perjalanan spiritual antar dunia (Schuster, 1975).

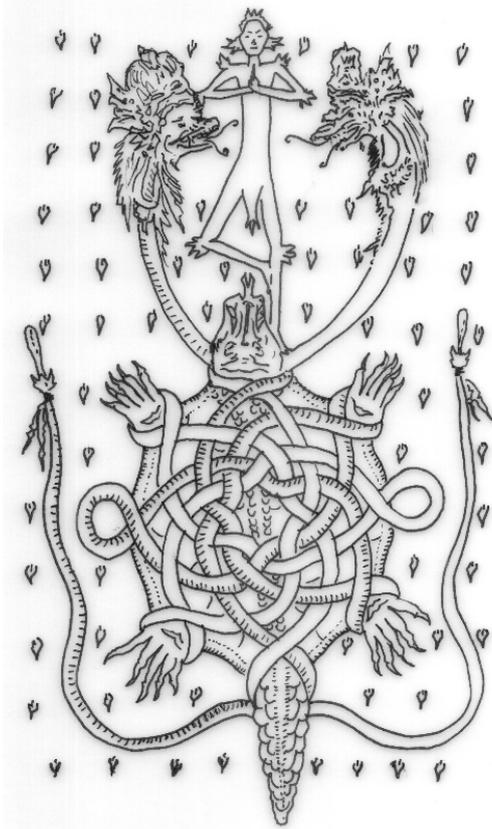


Gambar 6. Desain gambar di ambang pintu rumah India
Sumber: dok. Penulis

Schuster juga menyoroti kemunculan bentuk ular dan kura-kura yang berulang, baik di simbol Batak maupun Kamboja dan India. Menurut Weda, kura-kura adalah awal dari semua kehidupan. Salah satu bentuk mezbah api Weda pun berbentuk kura-kura (*kürmacit*). Di tempat lain, masyarakat Samsam di wilayah perbatasan Siam-Melayu memasang diagram kura-kura di bawah tiang rumah saat mendirikan tempat tinggal. Tiang rumah adalah replika mikrokosmos dari

pilar dunia, dan atap rumah yang ditopangnya melambangkan langit. Dalam banyak legenda, segala sesuatu yang didirikan di atas kura-kura berdiri kokoh, sekuat alam semesta itu sendiri (Schuster, 1975).

Bindu matoga-matogu juga memperlihatkan analogi dengan desain kosmologis dari Bali. Meski Schuster meragukan desain ini digunakan dalam ritual, namun berdasarkan skemanya, desain ini merepresentasi kosmos dalam budaya Bali. Dalam bahasa Bali, nama *naga-kurmma* bisa berarti "ular kura-kura" atau "kura-kura naga" dan mirip dengan istilah Batak *naga hurma djati*. Desain dua ular yang melilit kura-kura serupa dengan dua ular pada *bindu matoga-matogu*. Begitu juga dengan motif trisula kecil pada latar belakang kosmogram Bali mirip dengan simbol astral yang membentuk lingkaran di sekeliling diagram bagian tengah di *bindu matoga-matogu* (Schuster, 1975). Meskipun terdapat perbedaan dalam gaya dan formulasi bentuk, terlihat kesamaan konseptual yang mendasari semua desain ini, yang membantu untuk menjelaskan simbol-simbol itu satu sama lain. Makhluk Tertinggi Tintiya di bagian atas kosmogram Bali, analog dengan Brahma yang memanjat poros dunia dalam relief Angkor Wat; dan keduanya sepadan dengan kain yang disampirkan di atas tiang kurban Batak (Schuster, 1975).



Gambar 7. Kosmogram Bali
Sumber: dok. Penulis

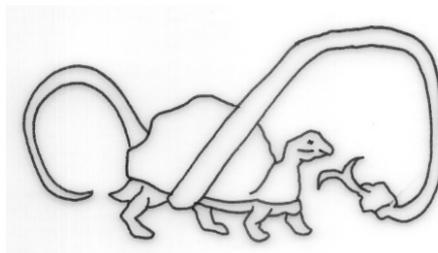
Gambar kura-kura yang terlilit ular juga ditemukan pada ukiran batu di Jawa, yang bertitimpangsa 1337 Çaka, atau 1415 Masehi. Bentuk serupa *bindu* dengan nyala api terlihat di sebelah kiri kura-kura. Tiga elemen utama komposisi Jawa ini (kura-kura, ular, dan *bindu*) memperlihatkan kemiripan dan perbedaan dengan gambar Batak dan Bali. Di Jawa, *bindu* ditempatkan di luar, bukan di sekitar kura-kura (seperti yang dilakukan oleh orang Batak). Sedangkan ular dalam ukiran Jawa berkelindan dengan kura-kura, seperti di Bali, meskipun keduanya tidak membentuk *bindu* (Schuster, 1975).



Gambar 8. Ukiran batu dari zaman Jawa-Hindu, abad ke-15
Sumber: dok. Penulis

Satu lagi temuan Schuster yang berkaitan dengan simbol-simbol di atas adalah motif kura-kura dan ular dari Tiongkok kuno, yang pertama kali digunakan pada dinasti Han (sekitar 200 SM hingga 200 M) sebagai simbol arah utara. Schuster meyakini bahwa kombinasi makhluk ini dipilih untuk mewakili utara karena asosiasi "kutub" atau poros (*axis mundi*) yang tersirat dalam kombinasi keduanya. Mungkin orang Tiongkok mengadopsi motif ini dari ikonografi kuno India di mana poros kosmik digambarkan sebagai tiang pengaduk seperti pada relief di Kamboja, atau tersirat dalam pelaksanaan upacara kurban, seperti di Batak (Schuster, 1975).

Schuster mengamati, penetapan makhluk-makhluk ini sebagai simbol utara bisa dijelaskan oleh fakta bahwa bintang utara, yang hampir tidak bergerak, mewakili sumbu cakrawala. Dalam sistem ini, "ular dan kura-kura hitam" di utara menjadi bagian dari arah mata angin, dimana arah-arah lain adalah "naga biru" di timur, "burung merah" di selatan, dan "harimau putih" di barat. Penggambaran kura-kura juga hidup dalam cerita rakyat Tiongkok kuno. Kura-kura dipandang sebagai makhluk aseksual yang menjadi nenek moyang segala makhluk, atau dalam versi lain, sebagai betina yang perlu dibuahi oleh ular. Gagasan mitis inilah yang muncul sebagai ikonografi yang asal-usulnya perlahan dilupakan di Tiongkok (Schuster, 1975). Dengan metode komparatif ini, Schuster bisa menelaah asal-usulnya dengan lebih dekat, melalui mitologi Hindu, relief di Kamboja, dan diagram ritual serta sistem kepercayaan orang Batak dan Bali.



Gambar 9. Ukiran batu Tiongkok kuno, dinasti Han
Sumber: dok. Penulis

Analogi tiang pengaduk, *borotan*, tiang rumah, dan *axis mundi* yang ditopang kura-kura (yang berinteraksi dengan ular atau naga), serta rujukan pada bintang utara yang menjadi sumbu cakrawala, memperlihatkan keragaman formulasi simbol yang menggambarkan gagasan kosmologis yang kurang lebih sebangun. Begitu juga dengan konotasi pengurbanan pada upacara-upacara yang membuka pintu komunikasi dua dunia dan mengindikasikan perjalanan spiritual jiwa untuk menuju tempat yang lebih tinggi. Penggunaan simbol-simbol dan jejaknya dalam praktik dan artefak yang masih bisa kita temukan sekarang ini memperlihatkan dua hal sekaligus;

bagaimana tradisi yang kuno dan lampau menyebar luas dalam gerak kebudayaan umat manusia sepanjang zaman dan membentuk pola genealogis (Schuster, 1975), juga bagaimana tradisi tersebut mengalami perubahan dan penyesuaian yang melahirkan keragaman di tingkat lokal. Di tengah dinamika tersebut, metode komparatif yang digunakan Carl Schuster membentuk teori besar mengenai simbolisasi kekerabatan dalam *folk art*.

Prins (1998) mencatat, melalui metode komparatif, Schuster mengenali pola dasar dalam desain skematik yang tersebar luas dan berulang dalam motif dan simbol *folk art*. Kemunculannya di pelosok Afrika, Asia, Australia, dan Amerika dan keseragamannya menunjukkan asal usul yang sama di masa lalu yang kuno. Kemiripan dengan motif dan simbol seni Paleolitik di Eurasia membuat Schuster memperkirakan pola-pola yang berulang ini mungkin warisan yang berakar sangat dalam pada kebudayaan sejak lebih dari 10.000 tahun lalu. Schuster menduga persebarannya disebabkan oleh migrasi awal pada masa prasejarah. Dengan metode komparatif, Schuster menemukan prinsip-prinsip yang mendasari motif dan simbol-simbol ini, yang utamanya adalah artikulasi simbolik untuk menggambarkan hubungan kekerabatan, pernikahan, dan keturunan. Dalam konteks inilah simbol-simbol diwariskan turun-temurun dan seiring waktu makna awal dari diagram kekerabatan ini semakin terlupakan atau hilang. Meski demikian, generasi selanjutnya memberikan interpretasi alternatif, atau seperti disinggung di atas, mereplikasi simbol-simbol tersebut hanya sebagai elemen dekoratif atau hiasan.

Dengan menempatkan simbol Batak seperti *bindu matoga-matogu* dalam perspektif tersebut, penelitian ini mencoba melihat simbol yang sudah diwariskan turun-temurun ini (bahkan dari luar wilayah Batak) sebagai bagian dari pohon keluarga simbol yang menyebar dengan luas dan berumur tua. Interaksi masyarakat Batak, khususnya datu dan ilmu *hadatuon*-nya dengan berbagai kebudayaan lain, mengendap dalam simbol-simbol magis yang tidak hanya menjadi jembatan antara dunia atas dan dunia bawah, namun juga antar kebudayaan di bumi. Penggambaran *bindu matoga-matogu* dalam pustaha (maupun di atas tanah saat upacara) menyisakan jejak yang membentuk sistem kepercayaan Batak itu sendiri, sekaligus merawat tradisi kuno yang mengikat kebudayaan-kebudayaan sebagai keluarga besar yang saling terhubung.

4. Kesimpulan

Metode komparatif Carl Schuster memperlihatkan kebudayaan sebagai sistem terbuka yang saling berbagi pengaruh satu sama lain. Dengan segala kompleksitas yang pernah hidup dalam sistem kepercayaan Batak pra-kolonial, Schuster memperlihatkan bahwa kompleksitas kosmologis tersebut tidak dikembangkan dalam ruang hampa. Sistem, simbol, dan ritual yang diasosiasikan dengan *hadatuon* Batak, di satu titik memperlihatkan partikularitas yang khas, namun di sisi lain memperlihatkan karakter universal dari kepercayaan tersebut. Hal ini khususnya terlihat dalam kepercayaan pada hubungan antar dunia yang juga berkembang dalam berbagai kebudayaan lain. Datu yang memahami ilmu esoteris ini mempersiapkan pintu atau poros yang menjadi jembatan penghubung dua dunia, yaitu dunia yang fisik di bumi dan dunia yang gaib di alam spirit.

Pustaha yang digunakan para datu sebagai catatan ilmu gaib *hadatuon* tersebut memberi potongan gambaran bagi kita mengenai sistem kepercayaan yang hidup pada waktu itu. Arsip fotografi masa kolonial juga memberi gambaran melalui rekaman peristiwa masa itu. Melalui berbagai literatur yang mengkaji kebudayaan Batak, kita bisa menyimpulkan beberapa poin penting yang disoroti penelitian ini.

Poin pertama mengenai gambar magis dalam pustaha yang menjadi catatan bagi para datu, juga untuk digunakan sebagai simbol magis dalam ritual Batak, khususnya upacara pengurbanan seperti yang dibahas di atas. *Bindu matoga-matogu* dalam pustaha dan upacara Batak menjadi manifestasi kepercayaan akan dunia atas dan dunia bawah yang diwakili oleh dua kotak yang saling tumpang tindih dengan posisi diagonal satu dengan yang lain dan delapan sudut yang melengkung, serta bentuk kura-kura, ular (atau naga), dan simbol astral yang melingkarinya. Penggambaran simbol tersebut oleh datu, baik di dalam pustaha maupun di atas

tanah saat upacara, menjadi bagian tak terpisahkan dalam kepercayaan Batak yang bersandar pada keterhubungan dan interaksi terus menerus antara *tondi*, *begu*, dewa, dan roh-roh alam. Simbol magis dibuat datu pada saat upacara sebagai representasi mikrokosmos dan menjadi pintu atau perantara bagi interaksi antar dunia ini, bersama dengan tongkat *tunggal panaluan*, tiang kurban *borotan*, dan berbagai persembahan lainnya.

Poin kedua merujuk pada kesimpulan yang dinyatakan Schuster dalam artikelnya. Menurut Schuster, simbol magis Batak tidak diciptakan oleh orang Batak sendiri, melainkan suatu ranting dari pohon keluarga simbol yang sangat luas dan kuno. Melalui temuan-temuan dalam berbagai simbol di berbagai kebudayaan, Schuster bisa memperlihatkan perbedaan dan kemiripan dari simbol-simbol yang hadir di Batak, namun juga di Kamboja, India, Bali, Jawa, dan Tiongkok. Meski bentuk dan formulasinya tidak saling identik, irisan pada tataran konseptual atau gagasan dasar memperlihatkan kemiripan yang sulit dipungkiri, dan pada gilirannya membantu untuk menjelaskan simbol-simbol tersebut satu sama lain. Bagi Schuster, hubungan-hubungan ini menyiratkan interaksi di masa lampau yang mungkin belum terjelajahi dan memberi gambaran akan gerak perkembangan kebudayaan umat manusia sejauh yang kita ketahui dari tinggalan-tinggalan dan artefak yang tersisa. Bagi peneliti yang mendalami ilmu esoterik, interaksi ini bisa melampaui interaksi fisik dan diasosiasikan dengan pertemuan di tataran *akashic* yang universal. Hipotesa tersebut berada di luar cakupan penelitian ini, namun bisa menjadi topik bagi penelitian selanjutnya.

Poin ketiga menyoroti kondisi masyarakat Batak hari ini yang tidak secara langsung bisa terhubung dengan sistem kepercayaan Batak pada masa pra-kolonial tersebut. Dengan suasana keterbukaan akses informasi digital kepada arsip dan koleksi museum yang menyimpan objek-objek dari Tanah Batak (seperti pustaha dan foto-foto masa kolonial), peneliti hari ini bisa membuka kemungkinan baru dalam menelaah warisan lampau untuk memaknai relevansinya dalam kehidupan hari ini. Sebagaimana interaksi di masa lampau memungkinkan simbol-simbol diadopsi, diwariskan, dan digunakan dari berbagai sumber di kebudayaan lain untuk dikembangkan dalam kebudayaan lokal, interaksi yang terbuka melalui platform digital hari ini melanjutkan tradisi pewarisan tersebut.

Daftar Pustaka

- Andaya, Leonard Y. (2002). *The Trans-Sumatra Trade and the Ethnicization of the Batak*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol.158.
- Braasem, W.A. (1951). *Proza en Poëzie om het heilige meer der Bataks. De Bataks enhun volksletterkunde*. Djakarta—Amsterdam—Surabaya: De Moderne Boekhandel Indonesia.
- Castles, Lance. (1972). *The political life of a Sumatran residency; Tapanuli 1915-1940*. [PhD thesis, Yale University, New Haven].
- Coomaraswamy, A.K. (1939). *Svayamātrna: Janua Coeli*. Zalmoxis: Revue des Etudes religieuses Paris
- Encyclopædia Britannica, inc. *Churning of the ocean of milk*. Encyclopædia Britannica. Diakses pada 2 Agustus 2024, dari laman: <https://www.britannica.com/topic/churning-of-the-ocean-of-milk>
- Field Museum. *Carl Schuster*. Diakses pada 2 Agustus 2024, dari laman: <https://www.fieldmuseum.org/carl-schuster>
- Fischer, H.W. (1914). *Catalogus van Rijks Ethnographisch Museum. Deel VIII: Bataklanden met aanhangsel (Sumatra II)*. Leiden: Brill.
- Joustra, Meint. (1902). *Het leven en zeden en gewoonten der Bataks*. Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap 46.
- Joustra, Meint. (1907). *Karo-Bataksch Woordenboek*. Leiden: E.J. Brill.

- Korn, V. E. (1953). *Batakse Offerande*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol.109.
- Kozok, Uli. (1999). *Warisan Leluhur. Sastra Lama dan Aksara Batak*. Jakarta: École Francaise d'Extreme-Orient/Kepustakaan Populer Gramedia.
- Kozok, Uli. (2009). *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak*. Jakarta: École française d'Extrême – Orient e Keperpustakaan Populer Gramedia.
- Kozok, Uli. (2000). *On Writing the not-to-be-read; Literature and Literacy in a Pre-Colonial Tribal Society*, in Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde, vol.156.
- Loeb, Edwin M. (1935). *Sumatra, its history and people*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Meerwaldt, J.H. (1922). 'De nieuwe Bataksche letterkunde', Mededelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap 66.
- Neumann, J.H. (1910). *De Bataksche Goeroe*. MNZG.
- Parkin, Harry. (1978). *Batak fruit of Hindu thought*. Madras: Christian Literature Society.
- Pedersen, Paul B. (1967). *Religion as the basis of social change among the Bataks of North Sumatra*. [PhD thesis, Claremont College].
- Putten, Jan van der. dan Zollo, Roberta. (2020). *The Power of Writing: The Manuscript Culture of the Toba Batak from North Sumatra*. Hamburg: Centre for the Study of Manuscript Cultures.
- Prins, Harald. (1998). *Review: Patterns that Connect: Social Symbolism in Ancient & Tribal Art. Carl Schuster and Edmund Carpenter*. *American Anthropologist*, vol. 100.
- Rae, Simon. (1994). *Breath becomes the wind; Old and new in Karo religion*. Dunedin: University of Otago Press.
- Schuster, Carl. (1975). *Comparative Observation on Some Typical Designs in Batak Manuscript*. Copenhagen: The Royal Library.
- Sherman, D. George. (1990). *Rice, rupees, and ritual; Economy and society among the Samosir Batak of Sumatra*. Stanford: Stanford University Press.
- Sibeth, Achim. (2007). *Batak Art, Culture, and Religion*. Singapore: Editions Didier Millet.
- Situmorang, Sitor. (2009). *Toba Na (Sae Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX)*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Teygeler, René. (1993). *Pustaha; A Study Into The Production Process of the Batak Book*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol.149.
- Tobing, Ph.O.L. (1956). *The structure of the Toba-Batak belief in the High God*. Amsterdam: van Campen.
- Tuuk, Herman Neubronner van der. (1861). *Bataksch-Nederduitsch Woordenboek*. Amsterdam: Frederik Muller.
- Voorhoeve, Petrus. (1956). *Nachschrift (to J. Winkler: Pane na bolon, ein Kriegersorakel der Toba-Batak auf Sumatra)*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol. 112, no. 1.
- Voorhoeve, Petrus. (1961). *A catalogue of the Batak manuscripts in the Chester Beatty Library*. Dublin: Hodges Figgis & Co.Ltd.
- Voorhoeve, Petrus. (1975). *Catalogue of Indonesian Manuscripts. Part 1, Batak Manuscripts*. Copenhagen: The Royal Library.
- Warneck, Johannes. (1906). *Toba-Batak - Deutsches Wörterbuch*. Batavia: Landsdrukkerij.
- Warneck, Johannes. (1909). *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels*. Göttingen, Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht/J.C.Hinrichs'sche.
- Warneck, Johannes. (1977). *Toba-Batak - Deutsches Wörterbuch*. Den Haag: Martinus Nijhof.
- Waterson, Roxana. (1997). *The Living House, An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. London: Thames and Hudson.

- Westenberg, C.J. (1892). *Aanteekeningen Omtrent de Godsdienstige Begrippen Der Karo-Bataks*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol. 211.
- Winkler, Johannes. (1907). *Bataksche Zauberdoctoren in Die Artzliche Mission 2*
- Winkler, Johannes. (1925). *Die Toba-Batak auf Sumatra, in gesunden und kranken Tagen: Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*. Stuttgart: Belser.
- Yahya, Farouk. (2016). *Magic and Divination in Malay Illustrated Manuscripts*. Leiden: Brill.
- Ypes, W.K.H. (1932). *Bijdrage tot de kennis van de stamverwantschap, de inheemsche rechtsgemeenschappen en het grondenrecht der Toba- en Dairibataks*. 'sGravenhage: M. Nijhoff.



© 2024 by the author. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).