

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Modernisasi dan Transformasi Kembali ke Tradisi: Fenomena Ngaben di Krematorium bagi Masyarakat Hindu di Bali

I Gde Pitana

Universitas Udayana

Penulis Koresponden: pitana@unud.ac.id

Abstrak

Melaksanakan upacara ngaben di krematorium merupakan fenomena relatif baru di Bali, dipelopori oleh Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi, yang membangun Krematorium Santhayana tahun 2008. Jumlah jenazah yang diaben di Krematorium Santhayana meningkat setiap tahun. Alasan yang paling umum melakukan upacara ngaben di Krematorium Santhayana adalah nilai praktis dan efisiensi, di samping alasan biaya yang lebih murah dan komunikasi yang kurang intensif dengan fihak desa adat, khususnya bagi warga desa yang merantau ke luar daerah. Dengan menggunakan observasi-partisipasi, wawancara mendalam, dan analisis secara kualitatif-interpretatif, penelitian ini mengkonfirmasi teori Strukturasi Giddens, bahwa sebagai suatu dualitas, struktur menjadi hambatan sekaligus memberdayakan aktor untuk bertindak, dan tindakan aktor yang berpola dalam waktu yang lama akan membentuk struktur baru. Yang khas dalam kasus ngaben di krematorium di Bali adalah adanya transformasi menuju modernitas, tetapi dengan argumentasi kembali ke tradisi, yaitu menggunakan basis ajaran leluhur yang tertulis dalam pustaka lontar, khususnya *Lontar Yama Purana Tattwa*.

Kata Kunci: *ngaben*, krematorium, transformasi, modernitas, teori strukturasi

Abstract

Conducting cremation ceremony (*ngaben*) in crematorium among Balinese Hindus is relatively a new phenomenon, pioneered by Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi, the biggest maxima-clan in Bali. This maxima-clan constructed a crematorium called Santhayana in 2008. The number of cremation ceremony conducted in Crematorium Santhayana increases over time, mainly due to the practical values and efficiency, compared to conducting the ceremony conventionally in one's own village. The more affordable

cost and the less intensive communication with the village of origin are yet additional reasons, especially for those residing outside Bali. By employing participant-observation and in-depth interviews in data collection, analysed qualitatively, this research confirmed Giddens' Structuration theory, that as duality, structure is both constraining and enabling the actors. On the other hand, actors' patterned activities will develop new structure. However, it is interesting in the case of cremation in crematorium Santhayana, that the transformation toward modernity is by making use of traditional reference, i.e. old *lontar*, named *Yama Purana Tatwa*.

Key words: cremation ceremony, crematorium, transformation, modernity, structuration theory.

1. Pendahuluan

Masyarakat Bali yang beragama Hindu terkenal dengan budaya religiusnya yang unik dan kompleks. Manusia Bali hampir setiap hari diikat oleh kewajiban melaksanakan upacara (*yadnya*), dari yang sederhana sampai yang rumit, sehingga sering disebut sebagai masyarakat yang sangat seremonial. Intensitas pelaksanaan upacara keagamaan sangat tinggi, mulai dari persembahan sehari-hari, persembahan berkala setiap periode tertentu, upacara perayaan tahapan siklus hidup (*rite de passage*), sampai kepada upacara-upacara besar yang dilaksanakan dalam kurun seratus tahun sekali. Di antara upacara adat-keagamaan yang besar adalah upacara ngaben (atau *palebón*), yang bisa dikatakan sebagai salah satu upacara yang paling rumit, kompleks, dan tergolong mahal (Pitana, 2019; Pitana, 2018; Kebayantini, 2013).

Akibat biaya yang sangat mahal, banyak umat Hindu di Bali yang sampai bertahun-tahun tidak bisa melaksanakan upacara *ngaben* untuk orang tuanya, padahal *ngaben* merupakan salah satu kewajiban *sentana* (ahli waris). Atau, kalau mereka terpaksa membiayai upacara *ngaben*, maka tidak jarang harus menjual asetnya yang produktif sehingga berdampak negatif bagi kesejahteraan ekonomi keluarga tersebut. Hal ini misalnya diungkapkan oleh Saridewi (2017).

“Masyarakat Hindu-Bali terjebak oleh tradisi yang cenderung mengkonstruksi kemegahan prosesi ritual yang menghabiskan

biaya tinggi, tetapi mengabaikan kemampuan individu yang menyelenggarakan upacara tersebut. Tidak jarang untuk dapat menyelenggarakan upacara *ngaben* individu akan berhutang maupun menjual harta produktifnya” (Saridewi, 2017: 180).

Hal senada juga diungkapkan Sudarsana (2012).

“Tidak jarang umat Hindu memiliki hutang yang cukup besar bahkan sampai menggadaikan atau menjual tanah miliknya untuk bisa membiayai keluarga melaksanakan upacara *ngaben*” (Sudarsana, 2012: 67).

Soethama (2011) dalam bukunya *Jangan Mati di Bali* secara lugas menggambarkan betapa rumitnya pelaksanaan upacara *ngaben* di Bali, bukan hanya biayanya mahal, melainkan ada banyak kasus *banjar* atau *desa adat* yang menolak jenazah warganya sendiri untuk *diaben* di kuburan *desa adat*. Konflik seperti ini menimbulkan apa yang disebut oleh Moldagaliyev et al. (2014) sebagai bentuk dari dikotomi *East-West* dimana masyarakat dengan budaya Timur melakukan berbagai modernisasi untuk dapat bertahan dari tekanan budayanya sendiri. Upaya modernisasi dapat berupa simplifikasi yang merupakan dialog transformasi antara budaya dengan masyarakatnya.

Dalam usaha meringankan beban masyarakat untuk melaksanakan upacara *ngaben*, organisasi warga Pasek yaitu Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi (MGPSSR) membuat terobosannya dengan membangun krematorium, yang disebut Krematorium Santhayana pada tahun 2008. Sampai saat ini (2020), hampir lima ribu jenazah umat Hindu sudah *diaben* di krematorium ini, dengan berbagai alasan dan latar belakang. Setelah berdirinya krematorium Santhayana, ada beberapa krematorium juga bermunculan di Bali, seperti di Bangli, di Klungkung, di Tabanan, dan di Kota Singaraja, di samping krematorium non-Hindu yang sudah ada di daerah Nusa Dua.

Fenomena *ngaben* di krematorium ini menarik untuk dianalisis, menyangkut bagaimana keberadaan *ngaben* di krematorium dilihat dari perspektif transformasi masyarakat Bali, dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri jasa (pariwisata), serta kaitannya dengan berbagai tradisi yang diterima secara umum.



Foto 1 dan 2. Suasana *ngaben* di Krematorium Santhayana. Warga *banjar* banyak yang hadir menandakan bahwa tidak ada masalah adat di desa asal.

2. Metode dan Teori

Tulisan ini merupakan salah satu dari hasil penelitian yang dilakukan dengan mengikuti kaidah umum metode penelitian kualitatif (Bungin 2011, Indris 2007). Penelitian dilakukan selama enam bulan (Oktober 2019 s.d. Maret 2020), yang menitikberatkan pada deskripsi serta interpretasi teoretik. Krematorium Santhayana sebagai subjek penelitian dipilih secara sengaja, dengan alasan bahwa krematorium ini merupakan yang terbesar dan pertama di Bali, yang dimiliki oleh umat Hindu.

Penggalan data dilakukan dengan observasi-partisipasi dan wawancara mendalam. Wawancara dilakukan dengan pendekatan semi-struktur, yang dilakukan di berbagai tempat dan kesempatan, seperti di dalam mobil jenazah, ketika melaksanakan upacara, pada saat menunggu proses pembakaran mayat, dan sebagainya. Dalam penelitian partisipatif ini, peneliti berpartisipasi secara aktif antara lain sebagai sopir ambulance yang menjemput jenazah ke rumah sakit atau ke desa asal jenazah, dan sebagai pembantu dalam pelaksanaan rangkaian upacara *ngaben* di krematorium (Foto 3, 4, dan 5). Mengikuti pendapat Idrus (2007: 129-130), dalam melaksanakan observasi partisipasi ini, peneliti “mengikuti kegiatan keseharian yang dilakukan informan dalam waktu tertentu, memperhatikan apa yang terjadi,



Foto 3, 4, dan 5. Metode observasi partisipasi, peneliti aktif secara langsung dalam rangkaian kegiatan kremasi, berturut-turut bersama para pemangku melayani umat di Krematorium Santhayana, mendampingi *sulinggih* dalam prosesi *ngaben*, dan sebagai sopir mobil jenazah.

mendengarkan apa yang dikatakan, mempertanyakan informasi yang menarik....”

Data empiris dari lapangan, didukung dengan data dokumen terkait, yang didapatkan di sekretariat MGPSSR Pusat dan Yayasan Santhayana Dharma, pengelola Krematorium Santhayana. Analisis dilakukan secara kualitatif-interpretatif, dengan menerapkan Teori Giddens tentang Strukturasi, yang menunjukkan peran aktor dan struktur dalam dualitas, serta menempatkan struktur sebagai *constraints* sekaligus *enabler* (Giddens 1984; Giddens 1987, Jones 2009, Martono 2011). Untuk menghormati aspek privasi dan etika ilmiah, maka nama-nama informan dalam penelitian ini ditulis dengan *pseudonym*.

3. *Ngaben* dalam Budaya Hindu di Bali

Dalam kosmologi Hindu, manusia sebagai mikrokosmos “meminjam” komponen alam (makrokosmos) untuk kebutuhan hidupnya. Ada lima kelompok komponen alam yang “dipinjam”, yang disebut *Panca Mahabhuta*, yaitu unsur padat (*pertiwi*), unsur cair (*apah*), unsur panas (*cahaya*), unsur gas/udara (*bayu*), dan unsur ether (*akasa*). Ketika manusia meninggal, maka unsur-unsur alam yang dipinjam ini sudah tidak digunakan lagi, sehingga harus sesegera mungkin dikembalikan ke alam. Cara tercepat untuk mengembalikannya adalah dengan membakar sehingga unsur tanah kembali ke tanah, unsur air kembali ke air, unsur udara kembali ke udara, unsur api kembali ke api, dan unsur *ether* kembali ke *ether* (MGPSSR, 2001).

Upacara ngaben pada dasarnya bertujuan untuk mengembalikan unsur-unsur *Panca Mahabhuta* serta penyucian bagi *atman* (roh) orang yang meninggal agar dapat terlepas dari ikatan dunia, dan segera dapat kembali kepada asal kehidupan, yaitu Tuhan (Suryani, 2004; Wijayananda, 2018; Pitana, 2019). Berdasarkan konsep sederhana ini, maka sesungguhnya upacara ngaben dapat dilaksanakan secara sederhana, sebagaimana yang biasa dilakukan bagi Umat Hindu di India.

Namun, sesuai dengan perjalanan sejarah perkembangan agama Hindu di Bali yang dibungkus dengan budaya atau adat dengan estetika yang tinggi, maka dewasa ini ngaben merupakan salah satu upacara adat-keagamaan yang sangat rumit, eksotik, sekaligus berbiaya mahal. Mahalnya biaya ngaben ini disebabkan oleh banyaknya peralatan yang harus digunakan dan/atau dibeli, serta melibatkan banyak orang. Di samping sesajinya, berbagai sarana yang digunakan juga mahal, seperti *wadah* (*bade*) pengusung mayat, mulai dari yang sederhana sampai yang bertingkat sebelas. Selain *wadah*, diperlukan juga *patulangan*, yaitu tempat pembakaran jenazah, yang umumnya dibuat dalam bentuk binatang, misalnya lembu, harimau, dan singa, atau binatang mitologis, seperti *gajahmina* (ikan berkepala gajah), *singapaksi* (singa bersayap), dan *nagabanda* (ular naga bermahkota).

Secara sosial-budaya, kemegahan upacara ngaben menjadi salah satu sumber prestise bagi keluarga. Tidak jauh berbeda dengan berbagai upacara lainnya, upacara ngaben telah berubah fungsi, atau paling tidak mempunyai fungsi berganda, sebagai ajang kontestasi dan kompetisi pengaruh pada suatu komunitas.

Menurut Kebayantini (2013), biaya yang dibutuhkan untuk melaksanakan upacara *ngaben* –sebagaimana juga halnya dengan upacara adat keagamaan lainnya di Bali– dapat dikelompokkan atas dua, yaitu biaya untuk ke *luan* (biaya untuk *upakara*, gong, *bade*, kesenian sakral, dan sebagainya), dan biaya ke *teben* (biaya konsumsi untuk mereka yang bekerja, masyarakat adat, dan undangan). Besarnya biaya ini sangat bervariasi, tetapi umumnya biaya ke *teben* lebih besar dibandingkan biaya ke *luan*.

Sejak berdirinya Parisadha Hindu Dharma Indonesia tahun 1959, yang banyak dipelopori oleh para intelektual Hindu modern, upaya penyederhanaan upacara *ngaben* dan juga berbagai jenis upacara

lainnya sudah mulai didiskusikan. Dalam Piagam Campuhan, yang merupakan hasil Pesamuan Agung PHDI tanggal 17-23 November 1961, penyederhanaan upacara kematian (termasuk *ngaben*) sudah menjadi salah satu isi keputusan, dengan menyarankan agar kembali kepada *Lontar Yama Purana Tatwa*. Dalam berbagai Seminar Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu, sudah juga diputuskan mengenai penyederhanaan ini. Salah satu bentuk penyederhanaan, misalnya, dengan berusaha memperpendek waktu penyimpanan jenazah di rumah, atau memperlonggar perhitungan *dewasa ayu* (hari baik).

Intelektual Hindu yang sangat vokal, I Gusti Ketut Kaler (alm), dalam berbagai kesempatan mengajak umat Hindu kembali menggunakan konsep *ngaben* yang sederhana, sebagaimana tersurat dalam berbagai lontar, utamanya *Lontar Yama Tatwa*, *Yama Purwana Tatwa*, dan *Yama Purana Tatwa*.

Terkait dengan usaha penyederhanaan terhadap berbagai upacara di Bali, khususnya *ngaben*, muncul berbagai wacana, seperti “Kembali ke Weda”, “Berpegang pada Sastra Dresta”, “Kembalikan kepada hakikat dan makna *ngaben*”, dan sebagainya. Pada tahun 1957, Angkatan Muda Hindu Bali Kumara Bhuvana mengeluarkan pernyataan untuk menyederhanakan upacara keagamaan di Bali, termasuk upacara kematian atau *ngaben* (Sudarsana 2012). Perdebatan berbagai hal terkait dengan ‘Hindu yang Bali’ dan ‘Hindu yang universal’ dengan berbagai aspeknya memang sangat jelas sejak tahun 1920-an, termasuk penyederhanaan pelaksanaan upacara keagamaan (Picard 2017).

Sampai tahun 2000-an, usaha penyederhanaan tersebut mengalami kemajuan yang sangat lambat. Lambannya penyederhanaan ini paling tidak terkait dengan tiga penyebab. Pertama, karena upacara keagamaan sudah menjadi salah satu penentu prestise suatu keluarga. Kedua, adanya ketakutan—akibat ketidaktahuan—bahwa upacara *ngaben* yang kecil tidak mampu mengantarkan roh leluhur ke sorga. Ketiga, adanya jejaring kuasa yang sangat berkepentingan dengan adanya upacara yang mewah, besar, dengan biaya yang mahal, karena upacara sudah menjadi ‘*mode of production*’, atau jembatan untuk menguatkan hegemoni.

Meskipun mendapatkan banyak perlawanan, organisasi klan

terbesar di Bali, Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi (MGPSSR), terus gencar memperjuangkan penyederhanaan upacara *ngaben* ini dengan mengedepankan idiom “kembali kepada sastra dresta,” yaitu *Lontar Yama tatwa*, *Yama Purwana tatwa*, dan *Yama Purana tatwa*. Di mata para tokoh MGPSSR, *ngaben* yang mewah dan berbiaya besar membawa banyak dampak negatif, dan cenderung merupakan upacara yang sifatnya *rajasika*, bukan *satwika* (wawancara dengan Mpu Jaya Wijayananda, 27 Januari 2020). Seperti yang disampaikan dalam wawancara di atas, pada dasarnya *ngaben* yang mewah bukanlah esensi utama dari upacara *ngaben* itu sendiri. Konversi umat Hindu ke agama lain, juga banyak dikaitkan dengan mahalanya biaya upacara bagi umat Hindu, terutama *ngaben* (Aryadharma, 2011).

Untuk lebih melembagakan *ngaben* yang sederhana, pada tahun 2001 MGPSSR mengeluarkan sebuah buku yang berjudul *Sawa Prakerthi*. Buku ini berisi pedoman tentang *ngaben* sederhana, yang meringankan umat, dan sesuai dengan *susastra* yang ada. Dalam buku ini, antara lain disebutkan bahwa sesungguhnya *ngaben* tidak memerlukan *bade* maupun *patulangan* yang mahal. Dari segi *bebanten* (sesajen), yang inti dan harus ada dalam upacara *ngaben* sangatlah murah, yaitu.

“nasi angkeb, bubur pirata, panjang ilang, dyus kamalagi, *pengadang-adang* dan tirtha pangentas, ditambah dengan ayaban banten pangiring yang sesuai kemampuan” (wawancara dengan Ida Pandita Mpu Jaya Wijayananda, 27 Januari 2020).

4. Hasil dan Pembahasan

4.1 Krematorium sebagai Upaya Penyederhanaan *Ngaben*

Sejak berdirinya tanggal 17 April 1952, sampai dengan tahun 2008, MGPSSR tidak mempunyai sumber dana yang pasti. Setiap melaksanakan kegiatan, apakah itu memperbaiki pura, melaksanakan piodalan, melaksanakan kegiatan sosial-kemasyarakatan, ataupun kegiatan rapat-rapat, sumber dana yang digunakan selalu dari hasil sumbangan sukarela dari pengurus atau anggota MGPSSR. Kegiatan selalu dilaksanakan oleh panitia *ad hoc*.

Setelah berhasil membangun sekretariat yang menetap yang beralamat di Desa Peguyangan Kangin pada tahun 2005, pemikiran untuk mengembangkan sayap kegiatan ekonomi guna mendapatkan

sumber dana untuk menjalankan roda organisasi semakin menguat. Dalam Pesamuan Agung 25 Desember 2007 diputuskan bahwa untuk mendapatkan sumber dana yang tidak hanya mengandalkan sumbangan anggota dibentuklah koperasi dan yayasan yang anggotanya hanya dari kalangan Warga Pasek. Walaupun koperasi dan yayasan mempunyai badan hukumnya sendiri-sendiri (sesuai dengan peraturan penundang-undangan yang berlaku), tetapi secara *de facto* disepakati bahwa koperasi dan yayasan tersebut adalah ‘milik MGPSSR’.

Bersamaan dengan itu, gerakan penyederhanaan upacara *ngaben* masih tetap juga kuat, bahkan semakin menguat di kalangan pengurus MGPSSR, dipicu oleh banyaknya kejadian ‘kasus adat’, dimana seseorang tidak diizinkan untuk dikuburkan di desanya sendiri, atau mendapat perlakuan yang sangat tidak layak, misalnya mayatnya secara sengaja dijatuhkan di jalan. Dalam pandangan pengurus MGPSSR, hal ini sangat memalukan, mencerminkan betapa sulitnya menjadi orang Bali yang beragama Hindu. Muncul juga kekhawatiran, bahwa kalau menjadi Hindu begitu sulit, maka umat akan dengan mudah beralih ke kepercayaan lain, sebagaimana juga tersirat dalam tulisan Wijaya (2007) dan Aryadharma (2011).

Dengan latar belakang seperti di atas, maka pembangunan krematorium dipandang sebagai salah satu alternatif yang efektif, dengan fungsi ganda, seperti di bawah ini.

1. Memberikan jalan ke luar kepada umat Hindu untuk sesegera mungkin melaksanakan upacara *ngaben* bagi anggota keluarganya, manakala di desanya sedang ada kegiatan adat-keagamaan yang tidak memperbolehkan pelaksanaan upacara *ngaben* (misalnya ada *sengker* desa, karena sedang *nyejer* terkait dengan upacara besar atau sedang perbaikan pura);
2. Membantu umat yang ekonominya lemah, yang tidak mampu melaksanakan upacara *ngaben* secara konvensional di desanya sendiri, terkait dengan besarnya biaya yang dibutuhkan;
3. Mencegah Warga Pasek melaksanakan upacara *ngaben* dengan cara *ngiring* pada kelompok warga lain yang mempunyai hegemoni karena hal tersebut akan mempertebal feodalisme dan semakin sulit melepaskan Warga Pasek dari keterikatan *patron-client*;

4. Memberikan jalan ke luar kepada umat Hindu yang merasa mengalami permasalahan adat di desanya (walaupun belum ditemukan adanya kasus *ngaben* di krematorium Santhayana sebagai akibat *kasepe kang banjar*);
5. Mempunyai potensi untuk menjadi sumber dana karena akan ada marjin dari biaya banten, *kajang*, dan lain-lain, sementara Pandita Mpu yang menjadi *pamuput* berkomitmen untuk tidak mengambil *sesari*, sebagai kontribusi untuk pengembangan organisasi.

Nama Santhayana, yang artinya ‘jalan damai’, dipilih sebagai nama krematorium untuk mengingatkan bahwa upacara *ngaben* harus dilaksanakan dengan hati yang damai, jauh dari rasa tertekan atau *stress*, dan berusaha memberikan kedamaian kepada *sang atman* yang melanjutkan perjalanan ke *Sunyalokha* (wawancara dengan Wayan Wita, Ketua Umum MGPSSR, 25 Desember 2019).

Pembangunan Krematorium Santhayana dimulai sejak Juni 2008, dan awal pembangunannya diresmikan oleh Walikota Denpasar I.B. Dharmawijaya Mantra. Terhadap pendirian krematorium tersebut, Ketua Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Provinsi Bali, I Gusti Ngurah Sudiana, menyampaikan dukungan dengan mengeluarkan pernyataan sebagai berikut:

“Ini merupakan jawaban yang intelektual atas masalah umat saat ini. Jawaban ini akan mendapat sambutan hangat di masa depan” (dikutip dari *Suara Pasek*, 2008).

Lebih jauh Sudiana mengatakan bahwa krematorium ini bisa menjadi model menuju Hindu yang efisien, sesuai tuntutan zaman.

“Kalau bisa seluruh desa pakraman di Bali membangun dan memiliki krematoriumnya masing-masing, karena ini akan membuat upacara *ngaben* kita menjadi lebih praktis, efisien, serta lebih aman dari sisi kesehatan” (dikutip dari *Suara Pasek*, 2008).

Sesungguhnya *ngaben* di krematorium bukan merupakan hal yang baru bagi Umat Hindu, karena sudah biasa dilakukan oleh Umat Hindu asal Bali yang berdomisili di luar daerah (seperti Surabaya, Jawa Barat, dan Jakarta). Namun untuk di Bali, masih termasuk sesuatu yang baru

sehingga kehadiran fenomena *ngaben* di krematorium menimbulkan pro dan kontra di masyarakat, mulai dari lapisan bawah sampai dengan lapisan atas. Kontroversi di lapisan atas, misalnya memviral di media sosial karena ada pernyataan seorang *sulinggih* (pendeta/pandita) bahwa *ngaben* di krematorium itu “*puput nanging ten patut*”, yang kalau diterjemahkan secara bebas artinya bahwa upacara *ngaben* yang dilaksanakan di krematorium memang selesai, tetapi tidak layak, tidak pantas. Atas kontroversi ini, perkumpulan para *pinandita/pemangku*, yaitu Pinandita Sanggraha Nusantara Kota Denpasar sampai menggelar seminar (Minggu 16 September 2018), yang diikuti sekitar 350 *pinandita* dengan menghadirkan tiga orang *pandita* sebagai narasumber.

Sebagian tokoh masyarakat memang sempat melakukan penolakan atas pendirian krematorium ini. Alasan penolakan yang dikemukakan oleh sebagian umat dan tokoh adat, antara lain bahwa adanya krematorium akan merusak gotong-royong atau *pasidikaran* di *desa adat*, melemahkan *desa adat*, padahal *desa adat* diakui sebagai banteng terakhir dalam mempertahankan kebudayaan Bali; umat Hindu warga desa akan semakin santai menghadapi aturan adat, karena tidak takut lagi tidak mendapatkan kuburan; dan *ngaben* juga akan kehilangan fungsinya sebagai wahana pembelajaran bagi generasi muda dalam transmisi nilai budaya Bali.

Selain itu, ada juga potensi penolakan dari *desa adat* lokasi krematorium, karena dinilai akan membuat desa kotor secara spiritual (*ngeletehin*), sehingga perlu setiap saat melakukan upacara pembersihan atau *pecaruan*. Penolakan ini sampai dirapatkan di Kantor Walikota Denpasar, karena Krematorium Santhayana terletak di wilayah Kota Denpasar. Rapat yang dipimpin langsung oleh walikota, ke luar dengan keputusan jalan tengah, yaitu krematorium boleh tetap berjalan, tetapi mereka yang *diaben* di krematorium harus mendapatkan persetujuan dari *banjar* atau *desa adat* dari mana jenazah berasal.

Mengenai potensi pro-kontra atau kontroversi yang akan terjadi, memang sudah disadari sejak awal oleh Pengurus MGPSSR. Meskipun ada kontroversi, Pengurus MGPSSR mempunyai keyakinan yang mendalam, bahwa kontroversi akan mereda dengan sendirinya kalau Krematorium Santhayana bisa menunjukkan kinerja yang baik, dan dirasakan manfaatnya oleh masyarakat. Setiap perubahan memang

selalu akan menimbulkan pro-kontra. Terkait dengan berbagai perubahan dalam upacara *ngaben* yang mengarah pada efisiensi, Ida Pandita Mpu Jaya Putra Pemuteran (60 tahun) dari Griya Penataran Renon, mempunyai kisah seperti di bawah ini.

“Pada tahun 1970-an, Ida Pandita Mpu Pemuteran (alm) mulai memperkenalkan penggunaan kompor sebagai alat membakar mayat. Penggunaan kompor itu sangat banyak ditentang pada awalnya, karena tidak sesuai dengan pakem yang ada, yaitu menggunakan kayu api. Tetapi karena membakar mayat menggunakan kayu api bisa memakan waktu sampai 4 jam, sedangkan dengan kompor cukup hanya 2 jam, maka lama-kelamaan penggunaan kompor menjadi hal yang lumrah, dan tidak dipertanyakan lagi” (wawancara tanggal 7 April 2020).

Data menunjukkan bahwa jumlah jenazah yang *diaben* di Krematorium Santhayana setiap tahun selalu meningkat. Pada tahun 2009, tahun pertama beroperasinya krematorium, hanya ada 39 jenazah yang *diaben*. Pada tahun 2010 jumlah itu meningkat menjadi 67 jenazah, dan tahun 2019 berjumlah 972 jenazah (Tabel 1 dan Grafik 1). Pengamatan selama enam bulan penelitian (Oktober 2019-Maret 2020) menunjukkan bahwa pada hari yang dipercaya sebagai hari baik (*dewasa ayu*), Krematorium Santhayana sudah tidak mampu lagi melayani jumlah jenazah peserta yang mendaftar akan *diaben*. Dalam keadaan terpaksa, maksimum jumlah jenazah yang bisa *diaben* dalam satu hari adalah 12 jenazah (enam kali shift, mulai jam 07.00 pagi). Akan tetapi kalau *ngaben ngelanus* (sampai *nyekah*), maka hanya bisa dilakukan terhadap 8 jenazah (4 shift). Secara akumulatif, sebagaimana terlihat pada Tabel 1 dan Gambar 1, sampai dengan bulan Maret 2020, jenazah yang sudah *diaben* di Krematorium Santhayana berjumlah hampir 5.000 jenazah, belum termasuk *ngaben nglungah* yang tanpa jenazah. Dilihat dari segi warga (*soroh*), ternyata tidak semua yang *diaben* berasal dari warga Pasek. Data menunjukkan bahwa jenazah yang *diaben* di Krematorium Santhayana ada juga yang berasal dari Warga Arya, Warga Tirtha Arum, Warga Pande, Warga Bhujangga Waisnawa, Warga Pradewa, dan Warga Brahmana Siwa, walaupun jumlahnya tidak terlalu besar.

Tabel 1. Perkembangan Jumlah Jenazah yang Diaben di Krematorium Santhayana

Tahun	Jumlah Jenazah Yang dikremasi
2009	39
2010	67
2011	151
2012	211
2013	284
2014	348
2015	479
2016	618
2017	725
2018	886
2019	972
2020 (sampai Maret)	213
JUMLAH KESELURUHAN	4.993

Catatan:

1. Sampai dengan bulan Maret 2020.
2. belum termasuk jumlah *Ngelungah* (*ngaben* untuk bayi yang meninggal balita atau belum tanggal gigi).

Sumber: (Diolah dari) MGSSR Pusat, 2020.

Grafik 1. Perkembangan Jumlah Jenazah yang Diaben di Krematorium Santhayana per tahun, 2009-2019 (tidak termasuk *ngaben Ngelungah*).

4.2 Ngaben Praktis, Ekonomis, dan Sesuai Susastra Tradisi

Sebagaimana tujuan awal pembangunan Krematorium Santhayana, hasil penelitian menunjukkan bahwa alasan yang paling utama pihak keluarga melakukan upacara ngaben di Krematorium Santhayana adalah alasan praktis, efisien, murah, dan tidak repot. Dari 17 informan, yaitu keluarga jenazah yang diaben, di antaranya didapatkan hasil wawancara seperti di bawah ini.

I Made Pasek Sembaga (60 tahun), seorang buruh bangunan dari Kecamatan Mengwi, mengabenkan istrinya di Krematorium Santhayana karena alasan praktis dan biaya yang terjangkau. Sebagai seorang buruh bangunan, ekonomi rumah tangganya ada dalam kondisi pas-pasan sehingga *ngaben* di krematorium merupakan pilihan yang paling rasional. Di samping itu, sebagai buruh bangunan yang sering meninggalkan desanya berbulan-bulan untuk ikut proyek di Buleleng, ia merasa sering tidak bisa ikut dalam kegiatan di *banjar* atau *desa adat*. Hal ini juga menimbulkan kekhawatiran tersendiri, kalau harus melaksanakan *ngaben* di desanya sendiri. Tambahan pula, ia sangat puas dengan pelaksanaan *ngaben* di Krematorium Santhayana yang dilakukan terhadap ibu kandungnya pada tahun 2013.

Ni Made Anyarwati (45 tahun), seorang anggota polisi yang berasal dari Kecamatan Marga, mengabenkan ibu kandungnya di Krematorium Santhayana karena alasan praktis. Tugasnya sebagai seorang polisi yang ditempatkan di luar daerah menyebabkan kesulitan baginya untuk mengatur waktu, kalau harus melaksanakan ngaben secara konvensional di desanya.

Ni Putu Putri Sambiani (50 tahun), seorang penari terkenal dari Denpasar, mengabenkan ibu kandungnya di Krematorium Santhayana karena alasan ‘praktis dan sesuai dengan kaidah agama’. Nilai praktisnya sangat utama, karena ia dan suaminya yang seorang pejabat negara di Jakarta (waktu itu) tidak mempunyai banyak waktu untuk melaksanakan *ngaben* secara konvensional.

“Selain nilai praktis, saya menilai bahwa pelaksanaan ngaben di Krematorium Santhayana sudah sangat sesuai dengan *susastra*, *lontar*, dan bantennya sama sekali tidak ada yang kurang. Walaupun dibuat dalam skala kecil, tetapi semuanya *jangkep*” (wawancara tgl 27 Desember 2019).

Alasan karena ‘praktis, murah, dan tidak ribet’ juga dikemukakan oleh Dewa Putu Samsaman (35 tahun), seorang karyawan hotel dari Kecamatan Kerambitan, yang melakukan upacara *ngaben* di Krematorium untuk ayah kandungnya.

“Kalau saya melaksanakan *ngaben* di kampung, paling tidak saya harus menyiapkan dana 80 juta, padahal kalau di krematorium cukup dengan 32 juta, sudah termasuk *nyekah* dan *ngelinggihang* di Merajan. Belum lagi dari segi waktu yang panjang, yang menuntut kehadiran keluarga secara fisik, sebagai pemilik upacara. Yang juga tidak kalah pentingnya adalah ribetnya itu, karena begitu banyak sarana upacara yang diperlukan, seperti sekian puluh jenis dedaunan, sekian puluh jenis ikan, sekian jenis kelapa, dan seterusnya. Kalau di Krematorium Santhayana, semuanya tersedia, benar-benar tidak perlu ribet. Bukan saya tidak berani repot mengurus orang tua yang sangat saya hormati dan sayangi. Tetapi kalau bisa dilakukan dengan cara lebih praktis dan lebih murah, mengapa kita harus memilih jalan ribet dan membuat *stress*” (Wawancara 4 Februari 2020)

Dari wawancara mendalam dengan 17 anggota keluarga yang melaksanakan upacara *ngaben* di Krematorium Santhayana, dapat disarikan bahwa pemilihan untuk melaksanakan *ngaben* di Krematorium adalah karena salah satu atau beberapa alasan di bawah ini.

1. Nilai praktis dan efisiensi, karena semua sudah disediakan oleh pihak krematorium, dan waktu yang diperlukan sangat singkat.
2. Biaya yang terjangkau, yang relatif jauh lebih murah dibandingkan dengan melaksanakan *ngaben* di desa secara konvensional.
3. Kepuasan atas pengalaman sebelumnya, baik pengalaman melaksanakan *ngaben* untuk keluarga sendiri, maupun dari teman sebanjar.
4. Sesuai dengan *sastra*, karena disampaikan bahwa *ngaben* di Krematorium Santhayana sudah menggunakan lontar *Yama Purwana tatwa* dan *Yamatatwa* sebagai pedoman, yang disarikan dalam buku *Sawa Prakerthi*.
5. Banten maupun tata urutan upacara (*dudonan*) sangat lengkap, walaupun banten dibuat dalam skala kecil dan yang inti-inti saja. Kelengkapan upacara juga ditandai dengan adanya iringan gamelan angklung, tari Topeng Sidhakarya, Tari Rejang, serta *dipuput* oleh *pandita* (*sulinggih*).

Temuan di atas senada dengan apa yang diungkapkan oleh Arjawa (2016), yang menemukan bahwa ngaben di Krematorium sudah menjadi pilihan bagi manusia Bali-Hindu yang berpikiran kritis dan berorientasi modernitas.

“Pelaksanaannya yang praktis berbeda dengan ngaben konvensional, merupakan pilihan bagi anggota-anggota masyarakat yang berpikiran kritis, berorientasi pembaharuan dan lebih banyak yang telah bergaul secara lintas budaya” (Arjawa 2016: 190).

Di luar alasan-alasan di atas, ada juga alasan kesehatan pada acara ngaben sebelumnya, yaitu adanya orang meninggal yang disinyalimen karena penyakit HIV/AIDS, sehingga warga *banjar* dan rumah sakit menyarankan agar jenazah yang bersangkutan dikremasi, dengan tatacara yang sesuai dengan standar prosedur kesehatan. Belum ditemukan adanya orang *diaben* di Krematorium Santhayana karena yang bersangkutan ditolak di *banjarnya*, atau karena *kasepekan* desanya. Namun demikian, ada kesan adanya ‘jarak psikologis’ di antara para perantau yang meninggalkan desa asal dalam waktu lama, seperti adanya jarak sosial dengan keluarga besarnya di desa, ataupun jarak komunikasi dengan *desa adat*, sehingga ada kekhawatiran akan terjadi berbagai hal negatif kalau melaksanakan upacara *ngaben* di desa adatnya sendiri.

Masyarakat Bali, sebagaimana masyarakat lainnya di Dunia, selalu mengalami perubahan, transformasi, sesuai dengan perkembangan lingkungan sosial, budaya, ekonomi, dan pergaulan dunia (Wright 2015). Dalam kasus Bali, transformasi terjadi juga dalam aspek-aspek pelaksanaan upacara adat-keagamaan, yang mengarah kepada efisiensi dan kepraktisan. Dalam hal upacara perkawinan, misalnya, Pradnya (2020) menemukan telah terjadinya *ephemeralization*, yang mirip dengan fenomena ngaben di krematorium:

“... perubahan pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali yang dilaksanakan di luar pekarangan rumah tempat tinggal dan *banten* (sarana upacara) telah dikemas dalam paket upacara keagamaan. Ini menunjukkan pemikiran yang efisien, mudah dan menyenangkan, karena biaya dapat dihemat dan waktu dapat disingkat, seperti pemikiran Fuller tentang *ephemeralization*. Perubahan ini tentu tidak dibayangkan sebelumnya dan mengalami penolakan, namun

perlahan-lahan diikuti dan diminati, sehingga menjadi tradisi era baru dalam pelaksanaan *yajña*, khususnya upacara perkawinan adat di Bali” (Pradnya, 2020: 263).



Foto 6 dan 7. *Ngaben* di krematorium Santhayana yang dipuput pandita (sulinggih) dan dilengkapi kesenian sakral, Topeng Sidhakarya.

4.3 Modernisasi dan Transformasi untuk Kembali ke Tradisi

Transformasi masyarakat menuju modernisasi, sudah lama menjadi perdebatan dalam dunia akademis. Analisis banyak dilakukan dengan pendekatan dikotomis, antara tradisionalitas dan modernitas, sebagaimana diungkapkan oleh Johnson (2005), dalam studinya di India. Dikatakan:

“This question of the dichotomy in contemporary India, that of tradition and modernity and in particular the change or shift between them, has never been more hotly contested. As social scientists, we are most interested in the questions that surround this dichotomy” (Johnson, 2005: 120).

Sebagaimana yang disampaikan Johnson di atas, pertanyaan tentang dikotomi di India kontemporer adalah tentang tradisi dan modernitas, khususnya perubahan atau pergeseran di antara keduanya, selalu diperdebatkan dengan hangat. Para ilmuwan sosial sangat tertarik membahas pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan dikotomi ini.

Dikotomi bukan saja menyangkut tradisionalisme dan modernisme, melainkan juga dikotomi antara struktur atau kebudayaan dan individu sebagai aktor atau agen. Dalam teori Strukturasi,

Giddens tidak menganut dikotomi antara ‘kebudayaan yang menentukan perilaku seseorang’ di satu pihak, dengan ‘perilaku individu membentuk kebudayaan’ di pihak lain. Giddens mengambil jalan tengah, dimana antara aktor dan struktur adalah suatu dualitas, bukan dualisme. Secara tegas Giddens menyebutkan bahwa struktur dan aktor individual berinteraksi intensif dalam proses produksi dan reproduksi institusi dan hubungan-hubungan sosial; perilaku aktor adalah hasil struktur, tetapi aktor juga menjadi mediasi dalam pembentukan struktur baru.

Teori dasar Strukturasi Giddens ini menemukan medan pergulatan dalam fenomena *ngaben* di Krematorium Santhayana. Adanya struktur kebudayaan Bali yang sebelumnya terlihat kompleks, ketat, kaku, dan mengikat, mendapatkan reaksi aktif dari para aktor pendukung kebudayaan itu sendiri. Para aktor, terutama yang berpikiran progresif dan modernis, melakukan berbagai aksi transformatif, dalam hal ini memproduksi pemikiran dan praksis baru, bahwa berbagai upacara keagamaan Hindu di Bali bisa disederhanakan tanpa kehilangan maknanya yang hakiki. Pergerakan aktor yang konsisten dalam ruang dan waktu yang cukup lama, akhirnya berhasil menciptakan struktur baru, yang mempunyai *rules of normative elements* dan *codes of signification* (Giddens, 1987).

Perkembangan struktur baru sebagai bagian dari evolusi budaya yang menjadi subjek dari banyak perdebatan baru-baru ini sangat tergantung pada peran yang dimainkan oleh seleksi alam (Acerbi & Mesoudi, 2015; Claidière, Scott-Phillips, & Sperber, 2014; Claidière & Sperber, 2007; Kronfeldner, 2007). Meskipun demikian ada sedikit kesepakatan tentang betapa pentingnya pemilihan budaya untuk evolusi budaya (Acerbi & Mesoudi, 2015; Claidière, Kirby, & Sperber, 2012). Seleksi budaya bisa menjadi faktor utama yang menjelaskan sifat-sifat suatu budaya yang berkembang (khususnya yang terkait teknologi), dan menunjukkan bagaimana manusia modern beradaptasi dengan lingkungan yang sangat berbeda (Henrich, 2001). Menurut pandangan ini, budaya berevolusi secara kumulatif, menciptakan struktur baru dalam masyarakat sebagai akibat dari modifikasi dan pengayaan (inovasi) yang terus-menerus (Tennie, Call, & Tomasello, 2009).

Terbentuknya struktur baru ini, yang seakan ke luar dari struktur lama, dibuktikan dengan semakin banyaknya aktor yang masuk ke dalam struktur baru, sementara aktor penganut struktur lama semakin bisa menerima. Semakin tahun semakin banyak aktor yang ingin melakukan upacara ngaben di Krematorium Santhayana, sehingga melewati kemampuan daya tampung yang ada. Wawancara dengan anggota keluarga dari jenazah yang diaben, juga menunjukkan tingkat kepuasan yang sangat tinggi. Penelitian sebelumnya juga menunjukkan bahwa persepsi masyarakat terhadap pelaksanaan upacara *ngaben* di krematorium umumnya positif (Saridewi, 2017).

Semakin menguatnya struktur baru juga terindikasi dari bertumbuhnya krematorium tempat melaksanakan upacara ngaben yang baru, seperti di Desa Adat Bedha (Tabanan), Desa Adat Bebalang (Bangli), Desa Adat Pundukdawa (Klungkung), Desa Adat Cemagi (Badung), dan Desa Adat Abianbase (Badung). Beberapa *desa adat* lain juga sudah mewacanakan untuk membuat krematorium di *desa adatnya* sendiri.

Terbentuknya struktur yang baru ini, dalam kasus ngaben di Krematorium, mempunyai nilai keunikan yang tidak ditemukan di daerah lain, yang sifatnya paradoksal, yaitu aktor melakukan transformasi menuju modernisasi yang sekaligus juga memperkuat tradisi. Sebagaimana disebutkan di atas, argumen utama yang dikedepankan oleh para aktor untuk melakukan penyederhanaan upacara ngaben adalah *lontar kuna* yang mengatur upacara kematian (termasuk *ngaben*), yaitu *Lontar Yama Purana Tattwa*, *Yama Purwana Tattwa*, dan *Yama Tatwa*. “Kembali ke Tradisi”, yaitu kembali kepada apa yang diamanatkan oleh lontar-lontar warisan leluhur tersebut ternyata sulit dibantah oleh aktor yang konservatif. Semakin jelas bahwa struktur dan tradisi yang ada, di satu sisi menjadi kendala untuk pergerakan aktor, tetapi di sisi lain struktur menjadi penguat tindakan aktor tersebut.

Dari fenomena di atas, Teori Giddens mendapatkan penguatan, karena terbukti bahwa

“the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices they recursively organize. ... Structure is not to be equated

with constraints but is always both constraining and enabling" (Giddens, 1984: 25).

(Kandungan struktural dari sistem sosial merupakan media sekaligus hasil dari praktik-praktik yang dilakukan secara perkusif.... Struktur tidak selalu merupakan hambatan semata-mata, melainkan selalu menghambat sekaligus memberdayakan).

Manusia sebagai aktor bukan hanya sekadar penanggung aturan struktur, bukan benda mati yang harus bergerak sesuai dengan perintah struktur. Manusia sebagai individu atau aktor mempunyai pemahaman mengenai masyarakatnya, dan bersifat refleksif, serta dengan refleksifitasnya tersebut aktor bertindak untuk mengubah realitas lingkungannya, membuat struktur yang baru. Struktur, oleh karenanya, adalah produk sementara dari tingkah laku sosial yang diproduksi dan direproduksi secara berkala melewati batas ruang dan rentang waktu yang cukup lama.

Dengan semakin ajegnya struktur baru, maka *ngaben* di krematorium sudah menjadi suatu '*New Normal*', atau sudah menjadi '*newly-established practice*'. *Ngaben* di krematorium tidak lagi dipertanyakan, tidak lagi dianggap aneh, tidak lagi dianggap tidak patut. Bahkan semakin menguatkan diri sebagai alternatif yang sesuai dengan *susastra*, sesuai dengan amanat tradisi, sebagaimana tersurat tegas dalam berbagai lontar-lontar.

5. Simpulan

Artikel ini menyimpulkan bahwa *ngaben* di krematorium semakin diterima oleh masyarakat Hindu di Bali. Dalam masyarakat Bali yang sedang mengalami transformasi dari ekonomi primer ke ekonomi tesier, yang ditandai oleh ketatnya pemanfaatan waktu sehingga alasan yang paling umum melaksanakan upacara *ngaben* di Krematorium Santhayana adalah karena nilai praktis dan efisiensi, yang jauh lebih praktis dan lebih singkat dibandingkan dengan melaksanakan upacara *ngaben* di desa secara konvensional. Alasan umum lainnya adalah biaya yang lebih terjangkau, dan adanya jarak komunikasi dengan keluarga besar atau *desa adat*.

Umumnya anggota keluarga yang melaksanakan *ngaben* di Krematorium Santhayana menyatakan tingkat kepuasan yang tinggi, karena upacara *ngaben* yang dilaksanakan di Krematorium Santhayana tetap menjaga nilai kesakralan dan nilai religiusitas yang tinggi, dilaksanakan sesuai dengan *sastra (lontar)*, sarana banten dan rangkaian upacara yang lengkap, dan dipuput oleh *pandita/sulinggih*.

Fenomena *ngaben* di Krematorium Santhayana bisa menjadi pembuktian teori Strukturasi Giddens, dimana antara aktor dan struktur bukanlah dualisme, melainkan dualitas, dan struktur baru terbentuk sebagai akibat dari perilaku berpola dan berulang yang direproduksi secara konsisten dalam rentang waktu yang lama. Struktur yang ada bukan semata-mata merupakan pembatas atau kendala bagi aktor untuk bertindak, melainkan juga sekaligus sebagai penguat dan legitimasi tindakan aktor.

Yang cukup unik dalam fenomena *ngaben* di Krematorium Santhayana adalah proses transformasi yang terjadi dalam struktur, yang menuju ke modernisasi, ditandai dengan efisiensi dan kepraktisan, tetapi sekaligus berbasis dan menuju kepada tradisi, yaitu *susastra lontar* warisan leluhur.

Daftar Pustaka

- Acerbi, A., & Mesoudi, A. (2015). "If we are all cultural Darwinians what's the fuss about? Clarifying recent disagreements in the field of cultural evolution". *Biology and Philosophy*, 30 (4), 481-503.
- Arjawa, Suka GPB. (2016). *Ngaben di Krematorium, Fenomena Perubahan Sosial di Bali*. Tabanan: Pustaka Ekspresi
- Aryadharma, NK Surpi. (2018). *Membedah Kasus Konversi Agama di Bali*. Surabaya: Penerbit Paramita.
- Bali Express, 17 September (2018). "Ngaben Puput dan Patut Jadi Solusi Orang Bali Takut Mati di Bali". Editor :I Putu Suyatra. *Bali Express*, Denpasar
- Bungin, Burhan. (2011). *Penelitian Kualitatif*. Edisi Kedua. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

- Claidière, N., Scott-Phillips, T. C., & Sperber, D. (2014). How Darwinian is cultural evolution? *Philosophical Transactions of the Royal Society, B: Biological Sciences*, 369(1642)
- Claidière, N., Kirby, S., & Sperber, D. (2012). "Effect of psychological bias separates cultural from biological evolution". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109(51), E3526.
- Giddens, Anthony. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Henrich, J. (2001). "Cultural transmission and the diffusion of innovations: Adoption dynamics indicate that biased cultural transmission is the predominate force in behavioral change". *American Anthropologist*, 992–1013.
- Idrus, Muhammad. (2007). *Metode Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*. Yogyakarta: UII Press.
- Kronfeldner, M. (2007). "Is cultural evolution Lamarckian?" *Biology and Philosophy*, 22(4), 493–512.
- Johnson, Kirk. (2004). Globalisation and Culture in Contemporary India: Tradition vs Modernity. Dalam Lan-Hung Nora Chiang *et al. The Challenges of Globalization*. Oxford, UK: University Press of America. H. 119-130.
- Jones, RIP. (2009). *Pengantar Teori-Teori Sosial, dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Buku Obor.
- Kebayantini, Ni Nyoman. (2018). "Komodifikasi Upacara *ngaben* di Bali." *Jurnal Kajian Bali* (Journal of Bali Studies). Volume 08, Nomor 01, April 2018. Hlm. 32-52.
- Martono, Nanang. (2011). *Sosiologi Perubahan Sosial, Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*. Jakarta: Rajawali Press.
- MGPSSR Pusat. (2001). *Sawa Prakerti: Pedoman Tataning Bebantenan Pitra Yadnya Ring Warga Pasek*. Denpasar: MGPSSR.
- Moldagaliyev, B., T. Gabitov, A. Kulsariyeva, and E. Baydarov. (2014). "Transformation of Cultural Policy in the Context Dichotomy 'East – West.'" *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 140: 700–703. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.04.498>.

- Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.(1990). Himpunan Kesatuan Tafsir terhadap Aspek-Aspek Agama Hindu, I-IX. Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.
- Picard, Michel. (2017). “From Agama Hindu Bali to Agama Hindu: Two styles of argumentation.” *Jurnal Kajian Bali*. Volume 07, Nomor 02, Oktober 2017. Hlm. 199–228
- Pitana, I Gde.(2018). Mudahnya Beragama Hindu. Materi disajikan dalam Dharma Wacana di Pura Dharma Siddhi, Tangerang.
- Pitana, I Gde.(2019).”Cremation Ceremony, Returning Borrowed Elements to Nature.” *ICH Courier*, Vol. 38: 20-21
- Pradnya, I Made Adi Surya. (2020). “Ephemerization” dalam Pelaksanaan Upacara Perkawinan Adat Bali. *Jurnal Kajian Bali* (Journal of Bali Studies). Volume 10, Nomor 01, April 2020. Hlm. 261-282
- Ritzer, George. (2003). *Teori Sosial Postmodern*. Terjemahan dari *The Postmodern Social Theory*. Penerjemah: Muhamad Taufik. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Saridewi, Putu Wiwik Rismayanti. (2017). Persepsi Umat Hindu Terhadap Keberadaan Krematorium Santayana Denpasar Bali. *Jurnal Penelitian Agama Hindu* , Vol. 1 No 2, Oktober 2017.
- Soetama, Gde Aryanta. (2011). *Jangan Mati di Bali*. Jakarta: PT Gramedia.
- Suara Pasek. (2008). Krematorium Warga Pasek Siap Beroperasi. Denpasar: *Suara Pasek* Edisi No. 4.
- Suara Pasek. (2009). “Krematorium Digunakan Masyarakat”. Denpasar: *Suara Pasek* Edisi No. 5.
- Sudarsana, I Nyoman.(2012). “Upacara Ngaben Kremasi di Krematorium Santhayana Denpasar Utara, Kajian Nilai Pendidikan pada Perubahan Sosial Keagamaan”. Thesis S2, Program Pascasarjana, Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar.
- Tennie, C., Call, J., & Tomasello, M. (2009). “Ratcheting up the ratchet: On the evolution of cumulative culture. *Philosophical Transactions of the Royal Society, Biological Sciences*, 364(1528), 2405–2415.
- Wijaya, Nyoman. (2007). *Serat Salib dalam Lintas Bali: Sejarah Konversi Agama di Bali, 1931-2001*. Denpasar: TSP Book.

Wijayananda, IMP Jaya. (2018). Dudonan Pitra Yadnya. Materi disampaikan dalam Kursus Pemangku Lanjutan, MGPSSR Pusat, Denpasar.

Wright, Thomas. (2015). Water, Tourism, and Social Change: A Discussion of Environmental Perceptions in Bali. *Jurnal Kajian Bali*, Volume 05, Nomor 01, April 2015, hlm. 1 – 22.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Ethics of Leadership in the Śivāgama Text

Ida Bagus Putu Suamba

Politeknik Negeri Bali

Corresponding Author: bagusputusuamba@pnb.ac.id

Abstract

Ethics of leadership has been dominated by Western views about ruling a country; hence marginalizing local cultural ethics of leadership in practice. This paper explores the ethics of leadership as contained in the Balinese text *Śivāgama* composed by Ida Pedanda Madé Sidêmên (1858–1984) and its relevance for the modern era. Data was taken from *lontar* palm-leaf manuscripts and analyzed in a qualitative way focusing on the conception of *nava natya* (nine ethical principles) of leadership. Also included was the *pañca visaya*, five external objects and the corresponding senses, which can cause harm when facing enemies. In the past, these ethical principles were used as the basis upon which the royal system of governance was practiced for the welfare of all. This concept is still relevant nowadays as long as service is considered to be a human virtue. The research results thus offer a contribution to the study of leadership ethics in the Old Javanese tradition.

Key words: ethics, leadership, *Śivāgama*, government, welfare

Abstrak

Etika Kepemimpinan dalam Teks Śivāgama

Etika kepemimpinan telah didominasi oleh pandangan Barat dalam pemerintahan suatu negara; maka meminggirkan etika kepemimpinan budaya lokal dalam praktik. Tulisan ini mengeksplorasi etika kepemimpinan seperti yang terkandung dalam teks Bali *Śivāgama* karya Ida Pedanda Madé Sidêmên (1858–1984); dan relevansinya dengan zaman modern. Data diambil dari manuskrip *lontar* dan dianalisis dengan metode kualitatif berfokus pada konsepsi *nava natya* sembilan prinsip etika kepemimpinan. Ini juga mencakup *pañca wisaya*, lima objek eksternal dan indra yang saling terkait, yang dapat menyebabkan celaka ketika melawan musuh. Pada masa lampau, prinsip-prinsip etika ini digunakan sebagai dasar di mana sistem pemerintahan kerajaan dipraktikkan untuk kesejahteraan semua orang. Konsep ini masih relevan saat ini

sepanjang pelayanan dianggap sebagai kebajikan manusia. Hasil penelitian ini menawarkan kontribusi studi etika kepemimpinan dalam tradisi Jawa Kuno.

Kata kunci: etika, kepemimpinan, *Śivāgama*, pemerintah, kesejahteraan

1. Introduction

The Nusantara archipelago inherits many *lontar* palm-leaf manuscripts of various genres, subjects, languages, and materials used. Bali, a small island next to Java in present-day Indonesia, is not an exception in this respect. As Acri (2013: 1) stated for over a millennium, *lontar* were the medium for the transmission of knowledge both of a sacred or mundane nature; traditionally regarded as powerful, almost supernatural objects. The word '*lontar*' refers to the basic elements of leaves of *ental* or *rontal* (*borasuss flabelliformis*). There are two sorts of text originating from the leaves of *rontal*, specifically, they are *tala* and *sritala*. *Tala* is a type of racial leaf which is thicker than *sritala*. In between, the type of leaf commonly used as a writing medium is *tala* leaves (Lestawi, 2018 in Tim, 1992: 1). These texts depict an ancient learning tradition called *nyastra* within Balinese culture covering various branches of knowledge and the arts. This is in line with Rubinstein's remarks (2000: 13; 1996: 173–191) that writing and reading have a long history that predates by almost a millennium the literacy programs implemented under the Dutch colonial government and subsequently the Republic of Indonesia. The written works that survived from the past clay seals, stone and bronze inscriptions, palm-leaf as well as paper manuscripts attest to the vitality of writing and reading in many spheres of life. Amongst the manuscripts, *gebang* or *nipah* leaves were used as the materials (Gunawan, 2005: 249–280; Hinzler, 1993: 438–473) in addition to *lontar*. Furthermore, an anthropological perspective looks at oral as well written traditions, not only in daily life but in ritual. Fox and Hornbacher (2016:1) state for cultural anthropology Bali has often figured as a paradigmatic oral and ritual culture, this despite its rich and vital literary heritage, embodied in thousands of palm-leaf manuscripts (*lontar*) written in a local script. This literature has become an object of philological and

linguistic investigation, as well as of philosophical consideration, ever since Wilhelm von Humboldt's seminal work on Kawi, the old literary language of Java and Bali. Despite the arrival of various foreign cultures and spread of their influences on the island, the local literary tradition has continued in some forms; attesting to the longevity of ancient textual traditions.

One such text is *Śivāgama* composed by Ida Pedanda Madé Sidêmên (1858–1984) (See Figure 1) a well-known poet-sage from Sanur in South Bali recognized for his simple life and hard work (see Agastia, 1994:vi; Suamba, 2016c: 2; 2016d: 338–339). In the words of Rubenstein (1996: 173–191) he is depicted as one of the great figures of 20th century Bali, renowned for his accomplishments in diverse fields, among others as a Brahmana *pedanda* (high priest), an expert on *sesajen* offerings, a mask-carver, *kulkul* (wooden split drum) maker, *undagi* traditional architect, poet, author, illustrator, commentator, interpreter, and scribe of *lontar*.



Figure 1: Ida Pedanda Made Sidemen in prayer, location, year and photographer unknown; the collection of I.B.N. Dharma of Taman village Sanur.

Pedanda Madé was not merely competent in each of those fields but was an expert, a perfectionist, and master craftsman. In the literary or priesthood community, especially for manuscript lovers, this *Śivāgama* text is also known as *Pūrva-śāsana*, *Pūrvā-gama*, *Śiva-Buddhāgama*, and *Vidhi Tattva* (Agastia, 1994; Suamba, 2016b). Perhaps it is called *Pūrvā-gama* or *Pūrva-śāsana* as this *Śivāgama* text restores religious traditions or practices carried out in earlier times especially during the Majapahit kingdom period in East Java. This text is worth studying because of its deep philosophical insights and discussion of the ethics of leadership, which is rarely addressed in *tutur/tattva* texts.

Ethics of leadership or the science of governing is usually found in the literatures of *nītiśāstra*, *tantri*, *śāsana*, and *śubhasita* in addition to some *kakavin* poetry like *Rāmāyaṇa* and *Bhāratayuddha*, and *parva*. Later, some *gēguritan* poems also contained teachings on leadership, for example, *Gēguritan Dharma Śāsana* and *Gēguritan Nītirāja Śāsana* written by Cokorda Mantuk Ring Rana in the 20th century (Agastia, 2006a: 51–78 and 2006b: 79–102; Wedakusuma, 2006: 3–101). The *Śivāgama* text is basically philosophical prose; however, it also contains some teachings about ethics and rituals, which is a common characteristic of Balinese *tutur* texts.

Ethical analysis of leadership or governance in this textual tradition of Balinese culture has inspired the creation of various forms of art. Texts such as *Tantri*, *Rājapati Gondhala*, *Nītirāja Śāsana*, and others can be grouped into *śāsana* or *śīla* texts, which discuss ethical values, virtues, or morality either for common people or for a specific group such as sages, spouses, parents-children, king-people, and others. This shows that the issues of good and bad leadership, virtuous and evil actions in ruling a country have attracted traditional scholars and *kavi-viku* (poet-ascetics) to debate about the nature of good government for the prosperity and welfare of all people. The ruler, be it a king or local leaders in villages, has a strategic role in developing an ethical society. For social justice to be established, the concept of good and moral government is a necessity and should be attempted by all, especially thinkers or philosophers concerned with the truth or the highest good.

Some cultural activists are worried about the continuation of Balinese linguistic heritage as less and less young people are interested in learning about it. Robson (1972: 309) also noticed this tendency, but

is rather optimistic about the future; suggesting that in fact the classics are not dead remnants from the past, but are a living part of the present, still playing an active role in society. While cultural change threatens to overtake these texts, there are at the same time moves afoot to ensure the continued preservation and study of at least a certain proportion of the better known works. Currently, awareness of the need to preserve cultural and intellectual heritage has been increasing which is occasionally connected with the tourism industry.

Modern Balinese people sometimes face a dilemma whether to follow the ethics of democracy originating from western views or apply the ethical heritage rooted in Balinese traditional culture, which requires the effort of studying and formulating its system, or to compromise the two in a harmonious way.

Notwithstanding taking benefit from this heritage, Balinese ethical values can be enriched when interfaced with foreign approaches. However, the study of this subject by concerned people is minimal even though many scholars acknowledge its importance. Everyone actually wants to reap benefits from local culture through actions to preserve and develop it. The lack of study of Balinese texts on leadership ethics is perhaps due to the language used which is considered old and the difficulty of reading the *aksara* script. One needs a special training for revealing the message within the texts and that takes time and patience.

Given decreasing morality amidst the massive development of modern sciences and technology, scholars are looking again at traditional knowledge systems to identify any valuable moral principles that may be utilized to cope with current problems. In this regard, the *Śivāgama* text contains some ethics which are still worthy and relevant for a modern type of system of government. This textual study thus aimed to address a gap in previous research by investigating the *nava natya* (nine ethical principles) of leadership in governing a country as discussed in one of the literary texts of Bali, the *Śivāgama*; and its relevance for the modern era.

2. Methods and Materials

Data for this study was taken from *lontar* palm-leaf manuscripts and analyzed in a qualitative way focusing on the conception of *nava natya* (nine ethical principles) of leadership or governance as

introduced by the Balinese priest-poet Ida Pedanda Madé Sidêmên in his *Śivāgama* philosophical *tutur* text. This twentieth century Balinese text was not derived from the corpus of Sivaite literature prevalent in South Indian. However, the terminology used in *Śivāgama* and content is clearly Sivaite in nature and glorifies Lord Siva as the highest reality. Amongst the available texts gathered in the community were *lontar* palm-leaf manuscripts in the library collection of the Faculty of Arts and Culture at Udayana University in Denpasar, Bali. Since the 1980s, some scholars began to study *Śivāgama* from various perspectives. The manuscript was transliterated by Ketut Ginarsa, I Wayan Selamat, and Ni Nyoman Putrini (1985) in *Śivāgama Karya Ida Pedanda Made Sidemen (transliterasi)* as part of a Javanology studies project of the Ministry of Education and Culture. Supporting resources included the books *Kajian Naskah Lontar Siwagama* by Nyoman Suarka (2005); *Biografi Ida Pedanda Made Sidemen Pendeta-Sastrawan Bali* by I.B.P. Suamba (2016d); and two works by I.B.G. Agastia: *Ida Pedanda Made Sidemen Pengarang Besar Bali Abad ke-20* (1994) and *Pertemuan Ida Pedanda Made Sidemen dan Cokorda Mantuk Ring Rana* (2012). All the works were written in the Indonesian language. Other references included some papers published in journals or in a book form, either in Indonesian or English, which discuss the issue.

The *Śivāgama* text was inscribed on prepared *lontar* palm-leaf composed of 372 folios of *lempir* (inscribed leaves) with a width of 3.5 cm and length of 40 cm perforated with a small hole in the middle for fastening a piece of string to hold the leaves together. For the sake of safety, *lontar* are usually stored inside a wooden box. This folio of *Śivāgama* is perhaps the thickest *tutur/tattva* text, which has ever known in the Balinese textual tradition and is composed of 21 chapters (*sargah*). Even though Soebadio (see Sedyawati, *et al.*, 2001: 253) mentioned that *Tutur Jñānasiddhānta* was considered the longest text, a close look shows that it has much less in folio and length of folio than the *Śivāgama* text has. Looking at its content, *Śivāgama* text is classified into *tattva* or *tutur* (philosophy/theology); using Sanskrit and Old Javanese languages in the form of *gañcaran* prose. The method used by its author is dialogue, similar to the style of Indian *Upaniṣad* literature, with an inquirer posing a question and a *guru* (sage or spiritual master) answering or explaining about the particular topic or issue being raised. Sanskrit is

used for *mantras* or deep philosophical ideas, while the elaboration or narration is expressed in Old Javanese language. With this style, the Sanskrit lines are elaborated or elucidated in a rather lengthy manner following the tradition in the writing of *tattva* texts in the East Javanese period.

Unfortunately, there has not been a comprehensive critical textual study to analyze the *Śivāgama* text by Pedanda Madé; rather only transliteration or translation. Yet, the text discusses various matters regarding the adoption of *tattva*, morality, and rituals in general and was as Suamba (2016c: 3; 2016d: 200–210) mentioned the *Śivāgama* text is the author's masterpiece. It was composed in the early stage of his career and completed in 1938 when Bali was under the Dutch colonial government. In the same year Pedanda Madé also completed his first *gêguritan* titled *Salampah Laku*, which was an autobiography in a poetic form. Although there is not sufficient information about how many years he spent writing the *Śivāgama* text, it is clear that he also carried out all the preparatory phases of the palm leaves up to inscription using a sharp *pêngrupak* triangular-tipped iron knife.

The present text (see Figure 2) was chosen is due to its being a *tutur* or *tattva* text, which discusses ethics of leadership, a rather rare topic in Balinese textual tradition. Ethics (*sasana*) topic is usually found in *sasana* texts; but it is also found in poem like *kakawin*, *gegrutian*, etc. In addition to is being the thickest *tutur* or *tattva* text, it was composed considering some important *tutur* texts available in the previous period



Figure 2: *Śivāgama* text (source: Suamba, 2016d:240)

and also incorporating Saivism and Buddhism in some respects.

Philological study was attempted in the manner to reveal the main message of the text even though mainly based on the transliteration of the text to look at the main message of leadership prescribed; however, the analysis was conducted from philosophical perspective.

3. Result and Discussion

3.1 *Nava Natya*

The principles of ethical leadership, which Pedanda Madé calls *Nava Natya*, is discussed through dialogue at length in the *Śivāgama* text, specifically in *sargah* (canto) 20. He used words presented his own meanings and discussion. Scholars commonly agree that '*nava*' refers to the Sanskrit word meaning 'nine'. However, according to Shadeg (2007: 282), '*natya*' is an adjective in Balinese meaning polite, tidy, respectful; while Suarka (2005: 322), in examining *sargah* 20 of the text, proposes that '*natya*' means 'manner to look at'. Analyzing the nature of the work and the period in which it appeared, '*natya*' means 'humble and dedicated action' to be performed by rulers or administrators in managing a government so that the entire country can reach ideal goals in both the *sekala* (tangible, visible) world dealing with welfare and prosperity; and the *niskala* (intangible, invisible) aspects focusing on *moksa* (spiritual liberation) in the hereafter. The interaction is vertical as well as horizontal. Hence, the term '*natya*' in the *Śivāgama* text does not refer to a commentary on the *Nāṭyaśāstra* by Abhinavagupta of 11th century of India.

The phrase "*tata tētrēm kertha raharja*" (peace, order, and prosperity for all) a popular expression used in governing a country is an ideal common goal fostered by rulers who emulate the noble figures of the gods in the Vedic pantheon. Each deity governs a particular aspect of nature, for example Indra is associated with rain, Yama with death, and Uśa with dawn; and their qualities are the basis upon which competency and personal integrity are built. Service to others may be performed properly by nine positive actions in governing a country which support reaching the common goals of life. However, if compared to the concept of *Asta Brata* (eight austerities) in the *Rāmāyaṇa Kakavin* or the sixteen *brata* in the *Gêguritan Nītirāja Śāsana* composed by I Gusti Made Agung of Denpasar (Agastia, 2006a: 51–59) the nine principles of

leadership described in the Śivāgama text make it distinctive in Balinese *nīti* literature. The ones elucidated in the Śivāgama text emphasize spirit of devotion in looking at duty in addition to knowledge and skills required in performing the duty assigned.

The word *natya*, in the Śivāgama, refers to an act which fulfills a task given by a superior in running a system of government. Hence, the focus is on action to complete a particular duty given in a system of administrative matters. This differs from the *natya* in *Nāṭyaśāstra* which is connected with aesthetic expression in an art form, especially drama, and the rise of *rasa* aesthetic theory related to the stage for drama performed by actors. Rather, in governing a country, the logical aspect of decision making is much more important than the aesthetic aspect. Notwithstanding, aesthetic competence in a ruler is also required for a holistic and integrated personality in a leader. So, a king should have aesthetic and art tastes important competencies in governing a country. In other words, managing a government not only involves sciences but also the art of governing.

In the Śivāgama, the method of explaining ethics through conversation is given a fairly detailed description through presenting interesting examples. Numerous local figures and from the *Mahābhārata* epic are presented speaking on topics that are close to people's daily lives, which makes the messages easy to understand. Almost all of lines of the canto (*sargah*) 20 deal with teachings on ethics or leadership presented in the form of conversations, namely between Rāja Gondharapati and subordinate staff including priests. The king's messages must be kept in mind so that subordinates can fulfill their obligations properly for the welfare of the country. What is interesting is that the ethical teachings are new and fresh manifestations of Ida Pedanda Made Sidêmên's thoughts.

3.2 *Asta Brata and Nava Natya*

The teachings about leadership from the *asta brata* (eight austerities) or procedures of conduct as described in the ninth century *Rāmāyaṇa Kakavin*, perhaps composed by the Javanese poet Yogiśvara, outline how the characteristics or personality of a king should reflect the qualities of eight gods (Satyavrat, 2001; Sudharta, 1993; Agastia, 2013; Ardhana [(2014:42 in Friederich, 1959:18)]. The teachings of the

Nava Natya, as interpreted by Ida Pedanda Madé Sidêmên, emphasize ethical actions for the king and his subordinates from the highest to the lowest status. *Nava Natya* instructs that followers can carry out their duty of *svadharma* conduct appropriate for one's class and provide services to their superiors as well as to other people. In *sargah* 20, a number of government officials are mentioned such as the *apatih mangkubhūmi*, *mancanegara*, *patih* (minister), *dêmang* (head of a royal household), *tumênggung* (chief commander), *kanuruhan* (noble person/personnel), *prajuru pengalasan* (messenger), *penavon*, *mantriino*, *sirikan*, *mantra alu*, *dhyaksa* (inspector), *mantri vreddah* (elder minister), *sénāpati* (commander), *aryadikara*, *viraradyan*, *mantri bujangga* ministers or priests, and others. While some of these terms such as *dêmang* and *tumênggung* are archaic; it is clear that each official should perform their duties based on the teachings of *Nava Natya*. In other words, *Avanatyā* is used as the guideline in preserving the dignity of the king and regulates each duty for those who wish to serve the kingdom. Anyone who is unqualified in terms of *Avanatyā* cannot be positioned as an administrator. In *sargah* 20: folios 356–357, the teachings of *Avanatyā* are to be performed physically and spiritually along with *nagarākrama*, *rājyavaśana*, *pañca visaya*, and *navanātya*. The text explains in detail the duties of each post in the government so that all officials are ready to serve the people internally and externally.

Nīti literature is actually about the art of governing to achieve a goal within a society. So, can the teachings of the *Nava Natya* be classified as *nītiśāstra* traditional Balinese teachings on leadership? This question is important, because the *Nava Natya* is basically about service to people both within the system and externally. On one way, the flow of governance is primarily hierarchical, on the other it is horizontal. The *Asta Brata* emphasizes the characteristics of a king as the manifestation of the eight gods. The ruler has given or shared power to his followers from the highest to the lowest according to their position, rank, responsibility, and authority. If the *Nava Natya* is understood as an inseparable part of the governmental system, then it can be included in the philosophy of the *nītiśāstra*, giving emphasis on the horizontal as well as vertical directions of power.

A king should act in such a way that his personal happiness stems from the happiness of his subjects, and their welfare is his welfare.

As noted by Mulraj (2005: 70), “Whatever pleases him personally he shall not consider as good but whatever makes his subjects happy he shall consider good”. The method used can vary according to the circumstances of the community. A king does not always rule at a distance, rather he can also go to a community and be involved in stimulating enthusiasm, motivation, and willingness to work.

3.3 Characteristics of a Leader

Rulers and kings were often equated with gods and their words could be taken as divine instructions. For instance, the *Rāmāyaṇa Kakavin* shows characteristics of an ideal king in the father of Rāma. In practice, a king is accompanied by the *purohita* chief priest who gives advice or consultation required for decision making or for teaching morality to members of the royal family. This was evident in ancient India, Java, and Bali. Yet, even in the 19th century, when the Nusantara archipelago was ruled by the Dutch colonial government, a high priest was a member of the *Raad van Kerta* (Dutch court of justice). Perhaps some officials believed that a high priest, considered to be a twice-born person, would give the best final decision on law cases. But, the notion that the characteristics of God should be manifested by a king is not an easy task if he does not have the required competencies.

Drawing from ideas in the *Rāmāyaṇa*, a prince undergoes training from childhood to become a good ruler of a kingdom in the future. The role of a palace priest is to educate, impart morality, ethics, and topics related to governing a country such as *ānvīkṣikī* (the science of inquiry), *vārta* (agriculture and commerce), and *veda* holy scriptures (see Radhakrishnan, *et al.*, 1962). In East Java era, a king was often depicted in the form of both Śiva and Buddha.

The Balinese textual tradition often describes the god Śiva as the highest reality. Also, that a king should possess the powers of Śiva as manifested in the *Pañca Brahma* five deities with the sacred activities of *Sadyojāta* (creation), *Bāmadeva* (preservation), *Tatpuruṣa* (veiling), *Aghora* (dissolution), and *Īśāna* (granting grace). A king’s personality should be able to manifest these divine qualities and his decisions should be based on truth (*dharma*). In *Śaiva tattva texts*, such as the *Vṛhaspati Tattva* the form of Siva known as *Sadāśiva* possesses four types of divine powers termed *cadu śakti*, namely: *Sadyojāta* has *vibhu śakti* – the power

of being all-pervading, *Bāmādeva* has *kriyā śakti* – the power of action, *Aghora* has *jñāna śakti* – the power of knowledge, and *Tatpuruṣa* has *prabhu śakti* – the power of authority, while *Īśāna* has *guhya-vijaya* – the power of hidden knowledge (Suamba, 2016a).

According to the teaching of *Bhavatattvakirana* as stated in *sargah* 20 of the *Śivāgama*, all kings should act based on truth (*dharma*) and loyalty. Truth should be the most important, truth is light. By actions based on truth, a king will become most authoritative in ruling the country; he will master power and weaponry. In addition, he should conquer or control the senses, hold firmly to dharmic ethics of war, perform charity and sacrifices, and feel sympathy towards unfortunate people. Punishment should be determined carefully, always considering the norms and tradition of society. These are the characteristics of a king who performs the teaching of *Kirana*. At death, the physical body of a king undergoes proper royal funeral rites, is sprinkled with *tīrtha* holy water of *amṛtanjīva*, cremated, and offered various cakes. His bones are arranged and offerings of *tarpana*, *penangkêb*, and *bubuh pirata* are made while *mantra svadha* is chanted to venerate Lord Śivāgni Purusangkara. Finally, his remains are released in the middle of ocean. (Suarka, 2005: 269). This shows that ritual plays an important role in ancestor worship.

3.4 Ethics in the Nava Natya

Nava Natya means nine ways of looking at an object or issue. This ethics is used to manage a system of government that involves administrators in all levels for reaching a common goal. However, emphasis is given on the people involved in the bureaucracy of the government for the carrying out of duties. In addition to the competencies of individual administrators, teamwork is also required from smaller units to the entire system of administration. The *Śivāgama* (see *sargah* 20, folios 356a-b) mentions the *Nava Natya* as nine ways of approaches or looking at the competency and duty of administrators, consisting of: *mṛṅga*, *mātsya*, *pāna*, *dyūta*, *hasya*, *samara*, *śrama*, *kalangvan*, and *śṛēṅgara*. Each is explained as follows:

- (1) *Mṛṅgā* means 'hunt'. What is the role of games in governing? Hunting in a forest can be viewed as a game, especially when many hunters are involved. In whatever game one chooses, the goal is to win, and the entertaining aspect attracts people to join in. In an

actual hunt, one may face danger in various forms. While chasing animals in the forest, a hunter must be careful, focus their attention, and be vigilant. Catching animals through the use of *sikêp arigêl* (traps) is another method of hunting, along with shooting. Animals can be trapped or shot when lured by bait. Similarly, a servant should act cautiously, and can win the hearts of superiors and the community due to his successful service. This manner of governing emphasizes pleasing people. A leader should be able to attract and appeal to people's hearts through language, gesture, and vitality. Their manner of behaving and communicating determines future success in transmitting policy ideas. Performing a duty can hence be likened to the art of hunting to reach the final goal.

- (2) *Mātsya* means 'fish'. Doing service for others is like catching fish in water using bait or nets; which requires skill, concentration, and patience. The smaller the holes of the net, the greater the number of fish that may be caught. A servant should be able to use approaches and strategies so that common goals can be achieved. Patience, meticulousness, and calmness are needed in service and to avoid mistakes. Thus, the control of power is not by external entities, but rather through dialogue.
- (3) *Pāna* means 'drink'. Events which involve dining are part of a leader's life, either inside or outside the office. Subordinates can use drinks to attract the attention of superiors or partners. Beverages are served according to the position of the superior. In serving drinks the ability to joke, show hospitality and politeness, or act in a friendly way helps to create an atmosphere conducive to the comfort of a superior. Ease can help in reaching an agreement on a particular issue. The text does not state whether drinks also include alcoholic beverages, but intoxication should be avoided or the meeting will not be fruitful. It is indeed very dangerous to make an important decision when meeting participants are under the influence of alcohol.
- (4) *Dyūta* means 'gambling'. In gambling everyone wants to win, whether through tricks or skills. Prior to placing a bet, each player must understand the weaknesses and skills of an opponent. In addition, an attractive appearance and sweet words will draw the attention of the superior. Life is like gambling when seen from the

view of the existence of a winner. Similarly, defending opinions in a discussion or debate must be carried out with high enthusiasm and concentration like of that doing gambling. Arguments are used to throw light on a particular issue. Reaching the truth should be the goal.

- (5) *Hasya* means ‘humor’. A servant must be able to make jokes so that the superior in rank can smile or laugh, be entertained, and ultimately give proper attention to the case or issue being raised. A joke is required when a situation is rigid, dull, or boring, but no one can deal with it in an amusing way.
- (6) *Mapasamara* means ‘fighting’. Servants who carry out spying and acts of war must understand the danger and impact of war and the advancing or retreating movement of troops, detect increasing numbers of enemy troops, and think of ways to attack and destroy them. War strategies and the use of all types of weapons on the battlefield must be understood. These skills will gain the attention of the superior.
- (7) *Mapasrama* means ‘to show a spirit for battle’. If a king wants a war dance or demonstration of martial arts to be performed in the courtyard, the servant must know the banner of his majesty. For example, with images of eyes, bracelets, heirlooms, *lingga* phallus, *pangkajanava* nine-petalled lotus, speckles, and so forth. The servant needs an ability to lift long shields, sharp-tipped bamboo, and round shields. This is done to gain the attention of the king and the people served.
- (8) *Kalangvan* means ‘beauty,’ derived from the Old Javanese word *lango*. If a king wants to enjoy beauty, a servant must know what should be seen, where to go, how to show it, and everything related to it. At times a king likes to enjoy the beauty of the sea or mountains, literature, gardens, parasols, scents, and colors as these things can create a sense of peace and calm. After hectic work, a leader needs to visit a rural area to relax. So, a servant must understand *kalangvan* in order to fulfill the king’s desire to enjoy beauty.
- (9) *Śrênggara* means ‘loving, friendly’. While there is no explanation in the text on this point, perhaps it was assumed that a reader would understand as love in a wider sense is a form of *bhakti* devotion.

Undertaking a job should ideally be based on devotion and loving the tasks. Working a job or task in a correct manner is not enough; rather a spirit of *bhakti* devotion must be included within it.

The *Nava Natya* teachings are explained and included in the teachings of *Vasana Ratu*, *Mantri Guru*, *Dvijam Sabha*, *Sadhya*, *Kaka*, *Ari*, and *Pandita Ādi*. These are called the *Avanatya* that should be mastered by administrator. The *Śivāgama* text (*sargah* 20, folios 359a–b) provides an explanation of how a servant should behave before a superior, such as a king, minister, teacher, attorney, brother, sister, and so forth, especially the manner of looking at a particular part of their body. For example, in looking at a superior, one's gaze should be lower than their thighs. It is said that if a servant or subordinate does not know this teaching, he or she is like a pinworm that cannot see the world. Conversely, one who knows this is like a fresh flower blossom producing a fragrant aroma in all directions, attracting insects to enjoy the beauty and honey. Such a person can be taken as a role model in life. However, there is no reward for such an act that equals its nobility.

In facing a king, a servant should show a calm and polite attitude, not be in hurry, and pay attention to his seat. After the presence of the servant is acknowledged, he should then enter with an attitude of bowing like a crouched lion, pay homage, dim the eyes and only look up to level of the king's chest. If greeted, the reply of a servant must make the king happy, with words pronounced in a reverent soft way. When a servant hears many voices, only the words of the superior should be listened to and obeyed. After the discussion concludes, a servant should promptly leave but prior to going home should first invite a friend to come along (folio 359b). This is in line with another meaning of *Nava Natya* (folio 359a) with *nava* meaning *sasana* (behavior) and *natya* as *smita* (smiling). All of the above can be interpreted as a form of service to a superior. Suarka (2005:322) states the way to look at the duty is a form of perspective which is determined by situation and condition at a particular time. With this fact, the ethical teaching presented gives emphasis on staffs rather than on respected top leader.

In addition to the teachings on *Nava Natya*, in *sargah* 20 folio 361a–b are teachings on the *pañca visaya* – five external objects and the corresponding senses, which can cause harm when facing enemies –

namely *śabda* (sound), *sparsa* (touch), *rūpa* (form or color), *rasa* (flavor), and *gandha* (odour). These are basically the *pañca tanmātra* (five sensible matter) which are always associated with *pañca mahābhūta* (five substantial elements), namely ether (*ākāśa*), air (*vāyu*), fire or light (*tejas*), water (*apas*), and earth (*prithivī*) as seen in the philosophies of Sāṃkhya and Javanese Śaivism. When used to attack enemies, these elements can create suffering, confusion, danger, even war. However, when used in the spirit of enlightenment, these elements will cause happiness. Sweet words cause ease, comfort and happiness; conversely, bad or harsh words or rudeness will cause misery and suffering. So, the *manas* (mind) as the eleventh aspect behaves as *raja indriya* a commander of the senses, and plays an important role in the fulfillment of desire or for self-transformation.

One should be cautious in performing duties either in or out of office. Given this condition, one should be able to perform *Catur Sarasana*, the four skills that must be mastered when fighting against enemies. As noted in *sargah* 20 of the text, these are an ability to: swim (*alangī*), climb (*amamanék*), cross a bridge (*lumakving vot*), and run fast (*den agêlis melayu*) skills required in a particular situation. In addition to basic competencies such as shooting, these skills are required for soldiers engaged in warfare or in a dangerous situation. With these abilities, a servant can fight an enemy and will be accepted as government personnel as they possess skills conveyed in the *Nava Natya* principles explained above. While the text is not clear about whether these skills are for military or civil servants, it seems applicable to both.

4. Reflection: Relevance for the Modern Era

Ethical systems of leadership such as the *Asta Brata* and *Nava Natya* were created and practiced in the context of a royal system of government in ancient times. The associated texts reflect the type of society in which kingdoms existed and royal culture flourished. The *Śivāgama* text was set in ancient Old Javanese era royal life when Buddhism and Saivism coexisted. The content is worth considering when the morality of an administrator is challenged by pragmatic interest and hedonism. Nowadays, there are serious threats to human existence due to overuse of natural resources and insufficient control of the greed and lust of humankind. The presence of government is crucial

to save ethical virtues such as freedom, transparency, truthfulness, and so forth. Both the democratic and royal systems of government have strong and weak points. However, both have the common interest of respecting ethical virtues; so, it might be useful to view them as complementary. The democratic state is the easiest to implement as the government is formed via a general election. But, it is hoped that democracy does not eliminate values that are still upheld by local cultures. In any case, local cultural ethics of leadership should be used to strengthen democracy or at least as a moral basis for administrators to perform duties.

This author believes that one should incorporate the best aspects from both traditions in the practice of governance. With this attitude, the ethics of governance will greatly improve as people will feel more rooted in their local culture yet can also follow the global development of ethical theory and practices.

Universal values such as dedicated service, kindness, love, purity, perseverance in defending the truth, and so forth as noted in the *Nava Natya* are values that still exist, not only for leaders but for all people. Many values derived from ancient literature can be utilized wisely so that a government system is stronger, more reliable and professional. This can help to realize the shared ideals of a well-ordered society. Thus, doing service in an organization or a government should aim at the welfare and prosperity of all. Such service implies venerating God as the *ātma* (essence or soul) in every individual. Service should be carried out with concentration and dedication, and any profession can be a path for helping others. Even though a king is the leader in a kingdom, he is still a servant of society, and peace, welfare and the prosperity of all should be his main concern. Only after all of the people are happy, does a king have a right to enjoy his personal happiness. This should be an ideal for any leader.

5. Conclusion

The ethics of leadership in the *Nava Natya* discussed in the Śivāgama text teaches service to others in the framework of a royal government system. It has its foundation in the *Karma Yoga* and *Bhakti Yoga* ideals of carrying out work without selfish concerns; whereby a person should not be interested in the result but instead be dedicated

to the work itself. The text mentions nine perspectives on work, namely *mṛêga*, *mātsya*, *pāna*, *dyūta*, *hasya*, *samara*, *śrama*, *kalangvan*, and *śṛênggara*. In the *Asta Brata* the power sharing or responsibility descends from the top down. In the *Nava Natya* it is initiated from within such that workers should strengthen their competency by acquiring knowledge and skills, be active to improve these skills in serving others, and develop communication skills to better interact with fellow workers.

The focus given here is on service carried out for others, whether superior, equal or lower in rank. Yet, it is still a good idea for a leader to help workers increase knowledge and skills. The common goal of a good government should be the priority in any given task. With the universal value of service in mind, the *Nava Natya* concept of ethics can be incorporated into modern life to make the system better.

The Balinese *Nava Natya* concept on ethical leadership is preferable to other existing leadership concepts, such as the *Asta Brata* mentioned in the *Rāmāyaṇa Kakavin*. Carrying out service for others irrespective of rank or status is both spiritually and functionally useful. This paper has thus aimed to show how to combine the concepts of *karma sanṇyāsa* (path of action) with *jñāna sanṇyāsa* (path of knowledge) in a harmonious way, and the relevance nowadays of the concept of *Nava Natya* as revealed in the *Śivāgama* text.

References

- Acri, Andrea. (2013). "Living Balinese heritage: Palm-leaf manuscripts and their caretakers," *Newsletter* 65 Autumn.
- Agastia, I.B.G. (1994). *Ida Pedanda Made Sidemen Pengarang Besar Bali Abad ke-20*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Agastia, I.B.G. (2006a). *Cokorda Mantuk Ring Rana: Pemimpin Yang Nyastra*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Agastia, I.B.G. (2006b). *Tri Tantri di dalam Kesusastraan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Agastia, I.B.G. (2012). *Pertemuan Ida Pedanda Made Sidemen dan Cokorda Mantuk ring Rana*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Agastia, I.B.G. (2013). *Kakawin Ramayana dan T tutur Wibhisana*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

- Ardhana, I K. (2014). "The Dynamics of the Balinese Literature in the Present Day Bali", *Jurnal Kajian Bali*, Volume 4, No. 1, pp.31-54.
- Fox, R. and A. Hornbacher. (2016). *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters*. Leiden: Brill.
- Ginarsa, I K., I W. Selamat, and N.N. Putrini. (1985). *Siwagama oleh Ida Pedanda Made Sidemen (transliterasi)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Gunawan, A. (2015). "Nipah or gebang? A philological and codicological study based on sources from West Java". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 171, 249-280.
- Hinzler, HIR. (1993). "Balinese palm-leaf manuscripts", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Manuscripts of Indonesia* 149 (1993), no: 3, Leiden, pp. 438-473, <http://www.kitlv-journals.nl>.
- Lestawi, I N., (2018). "The Teaching of "Jñāna Sandi" in the Text "Tutur Muladara", *Jurnal Kajian Bali*, Volume 08, Nomor 02, Oktober 2018, pp. 15-32.
- Mulraj, J. (ed). (2005). *Kautilya's Arthashastra: Its Contemporary Relevance*. Pune: Indian Merchant's Chambers and Indian Merchants' Chamber Economic Research and Training Foundation and Ameya Prakashan.
- Radhakrishnan, S., et al. (eds.) (1962). *The Cultural Heritage of India*. (Vol. II). Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Robson, S. (1972). "The Kawi Classic in Bali". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 128 (1972), no: 2/3, Leiden, pp. 308-329. <http://www.kitlv-journals.nl>.
- Rubinstein, R. (1996). "Colophons as a Tool for Mapping the Literary History of Bali: Ida Pedanda Made Sidemen-Poet, Author and Scibe," *Archipel* 52, Paris, pp. 173-191.
- Rubinstein, R. (2000). *Beyond the Realm of the Senses*. Leiden: KITLV Press.
- Satyavrat, U. (2001). "Astabrata tradition of Indonesia: Its Sanskrit connection", Prapandvidya, et.al. (eds.). *Sanskrit in South East Asia: The Harmonizing Factor of Culture (Proceedings of the International Sanskrit Conference)*. Bangkok: Sanskrit Studies Center, Silpakorn University.
- Sedyawati, E., I K. Wiryamartana, S.D. Damono, and S.S. Adiwimarta (eds.). (2001). *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Shadeg, N. (2007). *Balinese-English Dictionary*. Singapore: Turtle Publishing.
- Suamba, I.B.P. (2016a). *Javanese-Saivism: A Philosophical Study of Tattva Text*. Delhi: BR. Publishing House.
- Suamba, I.B.P. (2016b). “*Na'wa Natya* sebagai ajaran kepemimpinan: Membaca teks *Siwagama* karya Ida Pedanda Made Sidemen” (*paper*) presented in the 6th Parum Param organized by the Culture Office of local Government of Denpasar, 19th September 2016 in Bali Hotel, Denpasar, Bali.
- Suamba, I.B.P. (2016c). “Memahami ‘Karang Awak’ Ida Pedanda Made Sidemen” (*paper*) presented in Rembug Sastra Purnama Badrawada, 19th June 2016 at Pura Jagatnatha Denpasar, Bali.
- Suamba, I.B.P. (2016d). *Biografi Ida Pedanda Made Sidemen, Pengarang-Pendeta Bali*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Pemerintah Kota Denpasar in cooperation with Program Pasca Sarjana Universitas Hindu Indonesia.
- Suarka, I. N. (2005). *Kajian Naskah Lontar Siwagama*, Vol. 2. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.
- Sudharta, T.R. (1993). *Asta Brata dalam Pembangunan*. Denpasar: Upada Sastra.
- Weda Kusuma, I.N. (2006). *Naskah-naskah karya I Gusti Ngurah Made Agung Pemimpin Perang Puputan Badung Tahun 1906: Transliterasi dan Terjemahan*. Denpasar: Pemerintah Kota Denpasar.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Ekspresi Verbal Masyarakat Bali terhadap Kelahiran Bayi: Kajian Linguistik Kebudayaan

Ni Wayan Sartini

Universitas Airlangga

Penulis Koresponden ni-wayan-s@fib.unair.ac.id

Abstract

Verbal Expressions of Balinese Community on the Birth of a Baby: A Cultural Linguistics Study

The birth of a baby is universally always accompanied by a joyful and touching expressions. This article aims to describe the verbal expression of Balinese people to the birth of a baby. The data was taken from social media Whatsapp and Facebook which is collecting using the observation method assisted by saving techniques. The data were analyzed by discovering the essence of the expressions and correlating it to Balinese culture. The analysis results discovered that there are differences in the verbal expressions toward baby boys and baby girls. The expressions toward baby boys contained more positive meanings like hopes, happiness, and gratitude; meanwhile, for baby girls, in addition to positive meanings such as prayers and hopes, it also comprised negative meanings, such as disappointment and less grateful. This implied the gender inequality since Balinese community still give preference of men. Variations of these verbal expression were not merely accidental, yet it ideologically demonstrated how the community perceives the existing realities.

Keywords: baby boys and girls, Balinese community, cultural linguistics, verbal expression

Abstrak

Kelahiran bayi selalu disertai ungkapan suka cita dan mengharukan. Tulisan ini bertujuan mendeskripsikan ekspresi verbal masyarakat Bali terhadap kelahiran bayi. Data diambil dari media sosial *WhatsApp* dan *Facebook* yang dikumpulkan dengan metode simak yaitu menyimak ungkapan masyarakat Bali terhadap kelahiran bayi di media sosial dibantu dengan teknik simpan. Data dianalisis dengan cara menemukan inti ungkapan tersebut dikaitkan dengan konteks budaya Bali. Hasil analisis menunjukkan ada perbedaan ekspresi verbal

antara bayi laki-laki dan perempuan. Ekspresi verbal untuk bayi laki-laki banyak mengandung makna positif seperti harapan, kebahagiaan, rasa syukur sedangkan untuk bayi perempuan di samping makna positif seperti doa dan harapan, juga mengandung makna negatif seperti kurang bersyukur dan rasa penyesalan. Hal tersebut mengimplikasikan adanya bias gender karena ekspresi verbal yang diberikan mengandung ketimpangan yaitu masyarakat Bali masih mengutamakan jenis kelamin laki-laki. Variasi ekspresi verbal tersebut tidak semata-mata karena kebetulan, tetapi secara ideologis menunjukkan pemaknaan masyarakat terhadap fakta atau realitas yang ada.

Kata kunci: ekspresi verbal, bayi laki-laki dan perempuan, linguistik kebudayaan, masyarakat Bali

1. Pendahuluan

Pada umumnya setiap pengantin baru pasti berharap dapat memiliki keturunan karena tujuan pernikahan salah satunya adalah melanjutkan keturunan. Oleh sebab itu, kehadiran bayi dalam sebuah keluarga merupakan keinginan utama dari setiap pasangan suami-istri. Dalam kebudayaan dan tradisi Bali, keturunan dapat dianggap sebagai sumber kebahagiaan seluruh keluarga. Oleh karena itu, berbagai macam upaya dilakukan oleh pasangan menikah agar mendapatkan keturunan. Begitu pula yang terjadi pada masyarakat Bali dan mungkin juga pada seluruh masyarakat di dunia. Pada masyarakat Bali pentingnya keturunan karena seorang anak sebagai penerus garis keturunan dan sebagai pelestari adat dan tradisi. Di samping itu kedudukan anak atau keturunan termasuk sesudah mereka melangsungkan perkawinan (pasangan suami istri) sangat penting karena terkait dengan penerusan tanggung jawab orang tua dan leluhur baik berupa kewajiban atau swadharma maupun hak atau swadikara (Dyatmikawati, 2015 :740).

Sama halnya dengan masyarakat-masyarakat lainnya di dunia, bagi masyarakat Bali memiliki keturunan adalah sebuah anugerah Tuhan yang harus selalu disyukuri. Oleh sebab itu, dalam konsep masyarakat Bali, keturunan itu akan dirawat, dibesarkan, dan dididik dengan penuh kasih sayang. Hal ini merupakan sebuah tindakan positif dan mengandung nilai-nilai luhur. Pada era modern seperti saat

ini, banyak pasangan yang tidak mempersoalkan jenis kelamin anak. Jenis kelamin laki-laki dan perempuan bagi mereka sama saja. Namun, dalam kenyataannya ada semacam diskriminasi terhadap jenis kelamin seorang anak. Hal ini menunjukkan bahwa ternyata jenis kelamin anak masih menjadi persoalan (Susanta, 2018). Hal ini nampak dari ekspresi verbal atau ungkapan yang diberikan ketika menyambut kelahiran bayi dengan jenis kelamin tertentu.

Variasi ekspresi verbal yang diberikan terhadap kelahiran seorang bayi pada masyarakat Bali bermacam-macam bentuknya. Ekspresi verbal tersebut sangat menarik untuk dikaji dan dianalisis dari sudut pandang linguistik kebudayaan. Ekspresi verbal tersebut bukan hanya semata-mata data linguistik yang berdiri secara linier sebagai rentetan bunyi, melainkan merupakan bagian dari ekspresi totalitas lahir-batin (ekspresi verbal maupun non-verbal) masyarakat penuturnya berdasarkan konteks budaya yang dimiliki beserta dengan segala nilai-nilai kehidupan secara individual maupun berkelompok (Rais, 2017:50). Ekspresi verbal sebagai data bahasa merupakan refleksi dari cara pandang serta filosofi kehidupan yang dianut oleh penuturnya. Berkaitan dengan itu (Suhandano, 2004:41) menyatakan untuk menafsirkan dan memahami pandangan dunia penutur terhadap suatu hal dapat dilakukan dengan memeriksa kosa kata, dalam hal ini dapat juga dilakukan dengan mengkaji ekspresi verbal yang berupa frasa dan kalimat-kalimat.

Dalam kaitan dengan ekspresi verbal, menurut Liliweri (2002), terdapat dua jenis ekspresi untuk bahasa, yaitu ekspresi verbal dan nonverbal. Bahasa tidak selalu digunakan dalam bentuk tuturan atau tulisan, namun ada cara lain yang dapat digunakan. Di dalam interaksi menggunakan bahasa, terdapat ekspresi yang dikomunikasikan secara verbal (kata-kata) dan nonverbal (tidak dengan kata-kata). Ekspresi verbal adalah komunikasi yang dilakukan dengan kata, frasa, atau kalimat sedangkan nonverbal dapat berupa gerakan tubuh atau aktivitas dan benda-benda. Berkaitan dengan itu, ekspresi verbal dalam tulisan ini adalah bentuk pengungkapan untuk kelahiran seorang bayi baik laki-laki maupun perempuan dalam bentuk data tulis yang ditemukan di media sosial.

Masyarakat Bali sebagaimana telah diketahui secara umum, menganut sistem perkawinan patrilineal yang menempatkan garis

keturunan ada pada anak laki-laki. Maka dari itu dalam adat dan tradisi Bali, seorang anak laki-laki memegang peranan penting dibandingkan dengan anak perempuan. Untuk itu, persoalan jenis kelamin anak pun akan sangat diperhitungkan dan hal itu terlihat jelas dalam ekspresi verbal dalam menyambut kelahiran seorang bayi.

Tulisan ini membahas ekspresi verbal yang disampaikan oleh masyarakat Bali terhadap kelahiran seorang bayi baik laki-laki maupun perempuan. Ekspresi verbal tersebut berupa pengungkapan yang disampaikan atas kelahiran seorang bayi melalui media sosial. Topik ini menarik karena ekspresi verbal dalam bentuk pengungkapan ini mengandung muatan-muatan budaya dari masyarakat Bali. Ekspresi verbal tersebut tidak semata-mata berupa deretan bunyi tanpa makna namun mengandung makna yang berkaitan dengan latar belakang sosial budaya serta tradisi yang hidup pada masyarakat Bali.

2. Metode Penelitian dan Teori

2.1 Metode Penelitian

Korpus data penelitian ini bersumber dari percakapan yang ada di media sosial *Facebook* dan *Whatsapp Group (Wag)* yang diambil dari bulan Januari sampai bulan Juni tahun 2020. Data dikumpulkan dengan metode simak dan teknik simpan, yaitu menyimak percakapan mengenai kelahiran bayi di media sosial *Wag* Sektor Deltasari Jawa Timur (dengan anggota 86), *Wag* Pura JSA Juanda Sidoarjo (anggota 120), *Wag* alumni Sastrindo Unud (anggota 74), *Wag* Smantap (anggota 90), *Wag* Keluarga Cemara (anggota 30), *Wag* Keluarga Cempaka (anggota 45), *Wag* Golfer Bali Jatim (anggota 30), *Wag* Arisan Hindu (anggota 35) dan percakapan di *Facebook*. Data yang dipilih dalam percakapan tersebut adalah yang berkategori ekspresi verbal (ungkapan) yang ditujukan untuk kelahiran bayi. Data yang sama atau memiliki kemiripan akan dipilih satu data untuk mewakili bentuk ungkapan tersebut.

Jumlah data yang terkumpul sebanyak 184 ekspresi verbal dengan berbagai bentuk ungkapan dan selanjutnya disimpan dalam file-file data. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisis dengan metode kualitatif melalui tahapan-tahapan yaitu klasifikasi dan identifikasi data (ekspresi verbal bayi laki-laki dan perempuan); analisis inti ekspresi verbal (bentuk pengungkapan) dan tahapan terakhir adalah mengaitkan ekspresi verbal tersebut dengan konteks sosial budaya

masyarakat Bali. Hasil analisis terhadap ekspresi verbal ini akan disajikan dengan metode informal yaitu metode penyajian hasil analisis data dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami.

2.2 Teori

2.2.1 Linguistik Kebudayaan

Bahasa dan budaya memiliki kaitan yang sangat erat karena penggunaan bahasa adalah cermin dari budaya penuturnya. Bahasa adalah refleksi nilai-nilai budaya masyarakatnya. Tulisan ini merupakan kajian yang mengaitkan antara bahasa dan kebudayaan. Oleh sebab itu kajian dalam tulisan ini merupakan kajian Linguistik Kebudayaan atau Linguistik Budaya. Linguistik Kebudayaan adalah sebuah kajian multidisiplin yang mengkaji hubungan antara bahasa, budaya dan konseptualisasi (Palmer, 1996; Sharifian, 2011). Linguistik kebudayaan menggali secara eksplisit konseptualisasi yang memiliki basis budaya yang dikodekan dan dikomunikasikan lewat fitur-fitur bahasa manusia. Berkaitan dengan istilah yang digunakan oleh beberapa ahli, istilah linguistik budaya tersebut dapat dipahami memiliki kesepadanan dengan istilah linguistik antropologi yang digunakan Foley (1997). Berbagai istilah yang digunakan oleh para ahli hanyalah ‘masalah sudut pandang’ (Oktavianus, 2006:116).

Dengan demikian linguistik kebudayaan adalah disiplin ilmu yang lebih jauh mengupas bahasa untuk mengemukakan pemahaman budaya, dan menaruh perhatian terhadap posisi bahasa dalam konteks sosial dan budaya yang lebih luas untuk memajukan dan mempertahankan praktik-praktik budaya dan struktur sosial (Foley, 1997:3). Berkaitan dengan itu, Mbete (2004:34) menyatakan linguistik kebudayaan sebagai ilmu interdisipliner yang mengkaji hubungan kovariatif antara struktur bahasa dengan kebudayaan suatu masyarakat.

Linguistik kebudayaan pertama kali digunakan oleh Ronald Langacker sebagai pendiri dari linguistik kognitif dan dalam pernyataannya menekankan hubungan antara pengetahuan budaya dan gramatika (Sharifian, 2015). Teori Linguistik kognitif mengakui bahwa pondasi pengetahuan budaya tidak hanya pada leksikon tetapi berpusat juga pada aspek tatabahasa dan makna diidentifikasi sebagai konseptualisasi, kognisi di semua tingkatan yang diwujudkan dan

disematkan secara budaya. Sementara itu Palmer (1996:3) menyatakan bahwa bahasa adalah permainan simbol verbal yang didasarkan pada pencitraan, dan pencitraan itu dibangun secara budaya. Palmer juga berpendapat bahwa citra yang ditentukan secara budaya mengatur bentuk bahasa figuratif, semantik, tata bahasa, wacana, dan bahkan fonologi.

Linguistik kebudayaan harus dipahami sebagai kajian yang mengaitkan antara peran bahasa yang sangat sangat luas yaitu sebagai wadah budaya karena persoalan bahasa tidak semata-mata masalah internal saja melainkan kaitan dan pengaruhnya atas sendi-sendi kehidupan manusia dan lingkungan sekitarnya. Linguistik kebudayaan mengkaji bahasa dalam konteks budaya dan mencoba mencari makna tersembunyi yang ada di balik pemakaian bahasa. Akibatnya berbagai aspek sosio-kultural tidak dapat diabaikan ketika kajian itu berangkat dari aspek intralinguistik karena aspek ekstralinguistik sering tidak dapat terlepas begitu saja dari aspek intralinguistik (Rais, 2017:50). Oleh karena itu secara mikrolinguistik data yang dipakai berupa kosa kata, frasa, struktur kalimat, bentuk-bentuk kalimat, register, dan sejenisnya (Kridalaksana, 2008:59) dan melalui data tersebut akan diperoleh dan ditafsirkan informasi-informasi penting mengenai sistem pengetahuan yang terkandung di dalamnya (Foley, 2001:3).

Dengan demikian, menggali data bahasa berupa ekspresi verbal masyarakat Bali ini merupakan kajian linguistik kebudayaan. Ekspresi verbal yang berupa ungkapan-ungkapan yang disampaikan oleh masyarakat Bali terhadap kelahiran seorang bayi merupakan kajian linguistik kebudayaan yakni bidang ilmu yang mengkaji hubungan antara bahasa dan kebudayaan dalam suatu masyarakat (Richards dan Weber, 1990:13). Dalam ekspresi verbal tersebut melekat simbol-simbol budaya yang hidup dan berkembang pada masyarakat Bali. Sejalan dengan hal itu dan sesuai dengan pendapat Boas (dalam Suhandano, 2004) menyatakan bahwa bahasa merupakan manifestasi terpenting dari kehidupan mental penuturnya dan sebagai dasar pengklasifikasian pengalaman sehingga berbagai bahasa mengklasifikasikan secara berbeda-beda dan tidak selalu disadari oleh penuturnya. Sehubungan dengan itu, dapat dipahami bahwa pengklasifikasian yang tampak pada sistem tata bahasa mencerminkan pikiran dan psikologi penuturnya.

Bahasa merupakan jalan yang paling mudah untuk sampai pada sistem pengetahuan suatu masyarakat (Ahimsa-Putra, 1985:107). Melalui bahasa berbagai pengetahuan baik yang tersembunyi (*tacit*) maupun yang tidak (*explicit*) terungkap oleh peneliti (Ahimsa-Putra, 1985:121). Data primer yang diperoleh dari masyarakat dan berkaitan dengan ekspresi linguistik dan ketegorisasi budaya dalam masyarakat pendukungnya secara teknis dikumpulkan dengan metode etnossains dalam kajian etnolinguistik (Rais, 2017:51).

2.2.2 Sistem Kekerabatan

Sistem kekerabatan pada masyarakat Bali menganut sistem sistem patrilineal, dalam hal ini garis keturunan ditarik melalui pihak laki-laki (*purusa*) menurut garis lurus. Dalam kaitan ini pihak laki-laki memegang peran penting baik dalam hubungan kekeluargaan itu sendiri maupun dalam hubungan kemasyarakatan. Dalam hubungan dengan kekeluargaan, anak laki-laki (*purusa*) sebagai penerus keturunan, penerus hak dan kewajiban dalam keluarga. Anak laki-laki mempunyai hak mewaris harta kekayaan orang tuanya (pewaris) dan mempunyai kewajiban dan tanggung jawab dalam pemeliharaan sanggah atau pemerajan baik secara fisik maupun spiritual (Budiana, 2009:10). Di samping itu, kewajiban lain adalah melakukan *pitra yadnya* (persembahan kepada para leluhur) antara lain pembakaran jenazah orang tuanya yang disebut *ngaben* (upacara pembakaran mayat). Dalam hubungan dengan kemasyarakatan, peran laki-laki dalam struktur *kuren* (keluarga) di Bali tampak lebih menonjol yaitu sebagai *krama* (anggota) banjar dan desa. Oleh sebab itu, kehadiran anak laki-laki menjadi harapan utama bagi masyarakat Bali. Hal itu akan terlihat dalam ekspresi verbal yang diberikan ketika merespon kelahiran seorang bayi laki-laki.

Menurut Astiti (1994) nilai seorang anak bagi orang tua dapat diketahui antara lain adanya kenyataan bahwa anak menjadi tempat orang tua mencurahkan kasih sayang, anak merupakan sumber kebahagiaan keluarga, anak menjadi tempat orang tua untuk menggantungkan harapan. Selanjutnya dikatakan, keinginan memiliki anak bagi masyarakat Bali terkait dengan nilai anak yang dikategorikan dari berbagai segi, yaitu religius, sosial, ekonomi, dan psikologis.

Secara khusus di keluarga Bali, mempunyai anak sangat penting karena hal tersebut dapat dianggap menjadi hutang kepada orang tua, karena dengan mempunyai anak barulah segala macam kesulitan dan penderitaan yang pernah dialami orang tua dapat dirasakan.

Menurut penelitian Astiti, keinginan memiliki anak bagi orang Bali terkait dengan nilai anak yang dikategorikan dari berbagai segi yaitu segi religius, sosial, ekonomi, dan psikologis. *Pertama*, anak dari sudut pandangan religius mempunyai nilai yang dilandasi oleh adanya prinsip hutang secara timbal balik antara orang tua dan anak. Seorang anak dapat membayar hutang orang tuanya kepada leluhur (Astiti, 1999: 237-238).

Kedua, kedudukan anak laki-laki lebih tinggi dari anak perempuan. Masyarakat Bali yang dipengaruhi sistem patrilineal menetapkan bahwa warisan diteruskan melalui garis keturunan laki-laki. Aturan pewarisan ini secara umum diatur dalam hukum adat dan secara khusus diatur dalam awig-awig(aturan) banjar (desa) masing-masing (Astiti, 1999: 234-235).

Ketiga, dari sudut ekonomi anak berperan untuk memberikan bantuan baik berupa tenaga maupun materi. Bantuan tersebut dilandasi adanya kewajiban, sedangkan bantuan yang diberikan anak perempuan hanya bersifat sukarela (Astiti, 1999: 237).

Keempat, kelak seorang anak dapat menggantikan orangtua dalam melaksanakan kegiatan adat di lingkungan kerabat maupun masyarakat. Selain itu, anak dirasakan dapat menghibur orangtua, memberi dorongan untuk lebih maju, dan bertahan dalam situasi sulit (Astiti, 1999: 237). Menurut Astiti, keempat segi tersebut menyebabkan masyarakat Bali, lebih mengharapakan anak laki-laki daripada anak perempuan.

Hasil penelitian Astiti tersebut juga dapat dijumpai kemiripannya pada warga Oolooloho, Konawe, Sulawesi yang mayoritas berasal dari suku Bali (Susanta, 2018). Warga desa Oolooloho di Konawe Sulawesi sebagian besar bekerja sebagai petani. Menurut beberapa orang warga, selain alasan budaya atau adat, kehadiran seorang anak dalam keluarga dapat membantu pekerjaan mereka (alasan praktis) seperti anak-anak bisa membantu pekerjaan orang tua untuk *ngangon* (menggembalakan) sapi atau bekerja di sawah. Anak laki-laki juga bisa

ngarit (mencari rumput) sedangkan anak perempuan bisa membantu pekerjaan ibunya di rumah. Para orangtua di desa membiasakan anak mereka untuk membantu bekerja baik di sawah milik keluarga sendiri maupun bekerja dengan mendapatkan upah dari orang lain (Susanta, 2018).

2.2.3 Bahasa dan Gender

Ekspresi verbal adalah fakta linguistik (bahasa). Bahasa merupakan sebuah dinamika yang dapat merefleksikan budaya masyarakatnya. Oleh sebab itu, berbagai aspek dapat diketahui dari penggunaan bahasa. Salah satunya adalah adanya ketimpangan gender dalam suatu budaya seperti pada ekspresi verbal ini. Banyak bahasa menunjukkan gambaran gender yang terkandung dalam kata-kata dan gramatika serta bentuk-bentuk linguistik khusus yang dapat mengekspresikan gambaran gender secara bervariasi. Bagaimana persepsi dan pandangan suatu masyarakat terhadap gender akan terkodekan dalam bahasanya. Posisi laki-laki dan perempuan secara sosial berbeda dalam lintas budaya, tingkat perbedaan tersebut terpola dalam bentuk-bentuk linguistik.

Dalam beberapa bahasa ada aturan-aturan bentuk eksklusif gender yang berlaku mengarah pada perbedaan yang tetap antara laki-laki dan perempuan (Bonvillain, 2003:239). Namun dalam pola yang lebih luas, merupakan preferensi untuk alternatif linguistik, diperlihatkan melalui frekuensi dalam penggunaan berbagai variasi stilistik yang meliputi bunyi-bunyi, kata-kata, dan konstruksi gramatika.

3. Hasil dan Pembahasan

Ditinjau dari struktur formalnya, ekspresi verbal yang disampaikan terhadap kelahiran seorang bayi sangat bervariasi, yaitu terdiri atas kata, frasa, kalimat dan bahkan ada yang berbentuk paragraf. Dari variasi bentuk tersebut pembahasan difokuskan pada inti dari ekspresi verbal yang ditujukan untuk kelahiran bayi perempuan atau laki-laki (Foto 1 dan Foto 2).



Foto 1. Bayi perempuan dalam suatu upacara secara Hindu (Foto: Barnie).



Foto 2. Bayi laki-laki dalam sebuah upacara Hindu Bali (Foto: Sukma Nursasih).

3.1 Ekspresi Verbal untuk Kelahiran Bayi Laki-laki

Pada umumnya kelahiran seorang bayi akan disambut dengan rasa bahagia. Kebahagiaan tersebut ikut dirasakan oleh seluruh keluarga, kerabat dan sahabat yang diwujudkan ekspresi verbal atau pengungkapan baik yang disampaikan secara langsung maupun lewat media sosial. Berikut ini adalah bentuk pengungkapan untuk menyambut kelahiran bayi laki-laki di media soosial.

- (1) Selamat ya sudah dapat *baby* laki-laki **penerus keturunan** di sini. Selamat ya atas kelahiran *baby*-nya. Laki apa perempuan? Wah selamat laki-laki, dapat **pewaris keluarga** nih.
- (2) Selamat ya, dapat **penerus keluarga**, semoga menjadi anak **suputra** dan membanggakan keluarga.
- (3) Wow, yang diinginkan dapet *baby* cowok **kebanggaan keluarga**. Semoga cepat besar dan pintar.
- (4) Akhirnya doaku terkabul dapat keturunan laki-laki sebagai **tiang penjaga orang tua**.
- (6) Waduh, seperti **dapat undian 1 miliar** rasanya dapat *baby* laki-laki. Astungkara.
- (7) Astungkara, sampun wenten **jagoan** mangkin di rumah Pak Made

- semoga menjadi anak **suputra**.
- (8) Pihhh..**jagoan** nihh..mantap!
- (9) Selamat atas kelahiran putranya ya, astungkara **diberkahi** bayi laki-laki.
- (10) Suksma. **Bentuk kasih sayang Tuhan yang sangat besar**, terima kasih atas perlindunganNya. Semoga selalu diberi yang terbaik untuk kami.
- (11) Selamat ya Mang, **duhhh rasanya bahagia banget**.
- (12) Matur suksma Dik Komang, kebetulan permohonan kami dikabulkan Ida SWW...ya **tiang sangat bersyukur atas nikmat dan anugerah ini**.

Data (1-12) di atas mengandung inti dari ekspresi verbal (bentuk pengungkapan) terhadap kelahiran bayi laki-laki. Inti bentuk pengungkapan dapat dilihat pada tabel berikut ini.

Tabel 1. Inti pengungkapan untuk bayi laki-laki

No.	Inti bentuk pengungkapan
1.	Jagoan, jagoan ganteng, jagoan top
2.	Suputra
3.	Berkah
4.	Anugerah
5.	Mantap
6.	Pangeran
7.	Pewaris keluarga
8.	Penerus keluarga
9.	Kebanggaan keluarga
10.	Penerus keturunan
11.	Tiang penjaga keluarga
11.	Putera tercinta yang ganteng
12.	Putera ganteng
13.	Bahagia banget
14.	Seperti dapat undian 1M
15.	Sangat bersyukur atas nikmat dan anugerah ini
16.	Bentuk kasih sayang Tuhan yang sangat besar

Dari inti ekspresi verbal (bentuk pengungkapan) pada Tabel 1 terlihat kebahagiaan yang mendalam dan rasa syukur ketika

mendapatkan seorang bayi laki-laki. Hal itu tercermin dari pilihan kata atau diksi yang menyusun ekspresi verbal tersebut. Di samping mengandung kebahagiaan dan rasa syukur, bentuk pengungkapan tersebut juga mengandung doa dan harapan yang secara keseluruhan mengandung makna positif.

Untuk mengetahui adanya bias gender pada ekspresi verbal tersebut, data diklasifikasikan menjadi dua yaitu data dengan makna positif dan negatif yang dipresentasikan dalam bukti linguistik yang ditemukan. Bentuk pengungkapan dengan makna positif terlihat sebagai berikut: (1) fisik (*jagoan, jagoan ganteng, jagoan top, pangeran, putera tercinta yang ganteng, putera ganteng*); (2) penerus keluarga (*pewaris keluarga, Penerus keluarga, tiang penjaga keluarga*); (3) rasa syukur (*berkah, anugerah, Sangat bersyukur atas nikmat dan anugerah ini, Bentuk kasih sayang Tuhan yang sangat besar, Seperti dapat undian 1M*); (4) harapan (*suputra, kebanggaan keluarga*). Makna negatif tidak ditemukan dalam data bentuk pengungkapan kelahiran bayi laki-laki. Hal ini merefleksikan bahwa kelahiran seorang bayi laki-laki pada masyarakat Bali pada umumnya merupakan suatu kebahagiaan dan rasa syukur kepada Tuhan.

Dilihat dari inti bentuk pengungkapan untuk bayi laki-laki, terdapat pilihan kata *jagoan* untuk mengekspresikan kebahagiaan. Kata *jagoan* membentuk frase *jagoan ganteng, jagoan top, sang jagoan*. Kata *jagoan* secara semantik mengandung kekuatan, kejantanan, dan memiliki asosiasi positif. Dalam konteks budaya Indonesia pada umumnya seorang laki-laki adalah seorang *jagoan* karena dianggap memiliki kekuatan. Oleh sebab itu kelahiran seorang bayi laki-laki selalu diungkapkan dengan kata *jagoan* seperti pada data di atas.

Kemudian inti ungkapan yang juga memiliki frekuensi penggunaan yang tinggi adalah kata *suputra*. Secara etimologi kata *suputra* berasal dari bahasa Sansekerta yang bermakna ‘putra yang baik’. Kelahiran anak yang *suputra* merupakan tujuan dari setiap keluarga. Dengan kata ini diharapkan bayi laki-laki yang dilahirkan menjadi anak yang baik dan berbakti kepada orang tua. Kata *suputra* ini tidak hanya ditujukan pada kelahiran bayi laki-laki, namun juga ditujukan untuk kelahiran bayi perempuan. Pada umumnya kelahiran bayi baik laki-laki maupun perempuan diharapkan menjadi anak yang baik, berbakti kepada orang tua.

Inti bentuk pengungkapan yang lainnya, yaitu *pewaris keluarga*, *penerus keluarga*, *penerus keturunan*, *kebanggaan keluarga*, dan *tiang penjaga orang tua*. Inti ungkapan tersebut berkait erat dengan kekerabatan masyarakat Bali yang menganut sistem patrilineal dan menempatkan laki-laki sebagai penerus keturunan. Dari inti ekspresi verbal atau bentuk pengungkapan yang ditujukan terhadap kelahiran anak laki-laki tampak jelas bahwa laki-laki dalam masyarakat Bali merupakan yang utama karena sebagai *pewaris keluarga* dan *penerus keturunan*. Oleh karena itu, kelahiran bayi laki-laki merupakan keturunan yang benar-benar diharapkan seperti pada ungkapan “*Inilah yang saya inginkan baby laki-laki penerus keturunan di sini*”.

Dari penelusuran terhadap ekspresi verbal terhadap kelahiran bayi, frase *pewaris keluarga* dan *penerus keluarga* cenderung ditujukan kepada bayi laki-laki dan jarang ditujukan kepada bayi perempuan walaupun pada kenyataannya pada daerah-daerah tertentu ada sistem perkawinan *nyentana* yang mana perempuan bisa berkedudukan sebagai *purusa* yang sekaligus dapat sebagai penerus keturunan dan pewaris keluarga. Pengutamakan terhadap anak laki-laki berkaitan erat dengan sistem kekerabatan di Bali yang menganut sistem patrilineal, yaitu keturunan berdasarkan garis keturunan laki-laki (*purusa*). Di samping itu, berkait erat juga dengan kewajiban anak laki-laki, antara lain kewajiban (1) terhadap desa adat; (2) kewajiban menjaga kelangsungan ibadah pura, pemerajan yang bersifat *dewa yadnya*; (3) kewajiban melakukan *manusia yadnya* dan *pitra yadnya* terhadap anggota keluarga, orang tua maupun saudari perempuannya yang janda atau gadis; (4) kewajiban melanjutkan keturunan dengan memiliki anak kandung atau anak angkat; (5) mewarisi harta kekayaan keluarga sebaliknya juga semua hutang piutang; (6) memelihara hidup anggota keluarga termasuk saudari-saudari yang menjadi tanggung jawabnya (Astuti, 1994).

Di samping anak laki-laki sebagai penerus keturunan, ekspresi verbal yang ditujukan kepada anak laki-laki berbentuk frase, yaitu *kebanggaan keluarga*. Frase ini pada umumnya juga ditujukan kepada bayi perempuan sehingga ekspresi verbal ini bermakna positif dan bersifat umum. Di samping menjadi kebanggaan keluarga, kelahiran bayi laki-laki mendatangkan rasa bahagia yang amat dalam seperti terkandung dalam ekspresi verbal “*seperti mendapat undian 1 M*” serta

rasa syukur kepada Tuhan yang tercermin dalam ungkapan “*Sangat bersyukur atas nikmat dan anugerah ini*”, “*Bentuk kasih sayang Tuhan yang sangat besar*”. Pandangan pentingnya anak laki-laki dalam keluarga Bali tidak saja kental dalam masyarakat Bali yang hidup dalam alam tradisi yang kuat, tetapi juga keluarga Bali modern yang hidup di metropolitan atau luar negeri.

3.2 Ekspresi Verbal untuk Kelahiran Bayi Perempuan

Kelahiran seorang bayi perempuan direspon dengan berbagai ekspresi verbal dalam bentuk ungkapan dan ucapan oleh masyarakat Bali di media sosial. Seperti halnya ucapan untuk laki-laki, ucapan untuk bayi perempuan juga akan difokuskan pada inti bentuk pengungkapan tersebut. Variasi bentuk pengungkapan untuk kelahiran bayi perempuan dapat dilihat pada data berikut ini.

Bentuk pengungkapan untuk bayi perempuan.

- 1) Selamat atas kelahiran **putri cantiknya**.
- 2) Babynya cewek? Wah ngelah **tukang canang**. Selamat ya.
- 3) Luh buin puk. Nah **idepang sing ngelah**.
- 4) **Kanggoang luh**, nyanan tambah lagi.
- 5) Selamat ya, putri cantiknya nanti **bisa bantu ibunya**.
- 6) Selamat, untuk putri **yang diharapkan**.
- 7) Yaaahh **cewek lagi**..yang penting sehat. Selamat ya.
- 8) Selamat ya, sudah dapat putri cantik semoga **dapat menjaga adik-adiknya** nanti.
- 9) Congrat untuk kelahiran baby cantiknya...Wah, ini nanti **calon diplomat**.
- 10) Selamat atas kelahiran untuk **bidadari cantiknya** ya Mb..
- 11) Om suastiastu Selamat Pak Putu dan klg atas kelahiran putrinya. Semoga ibu dan bayinya dalam keadaan sehat walafiat, sang bayi tumbuh menjadi anak yang **suputra**.
- 12) Selamat mas Putu dan Mbak Ayu atas kehadiran Ananda tercinta..smoga menjadi anak yang **berbakti pada orang tua**..sehat selalu.
- 13) Slamat pak Putu kelahiran putrinya. Mangde **sehat**. Swaha.
- 14) Selamat atas kelahiran putrinya semoga kehadiran putri tercinta **menambah kebahagiaan** perjalanan hidup berkeluarga..svaha.

Bentuk pengungkapan atau ucapan sebagai bentuk ekspresi verbal akan difokuskan pada inti ungkapan tersebut baik berupa kata, frasa maupun kalimat yang dapat mewakili keseluruhan ungkapan. Inti bentuk ungkapan tersebut akan ditabelkan seperti pada Tabel 2

berikut ini.

Tabel 2. Inti pengungkapan untuk bayi perempuan

No.	Inti bentuk pengungkapan
1.	Putri cantiknya
2.	Putri yang diharapkan
3.	Bidadari cantik
4.	Anak yang berbakti pada orang tuanya
5.	Anak yang sehat
6.	Suputra
7.	Menambah kebahagiaan
8.	Dapat menjaga adik-adiknya
9.	Bisa bantu ibunya
10.	Tukang canang
11.	Kanggoang luh
12.	Idepang sing ngelah
13.	Yahh..cewek lagi
14.	Calon diplomat

Seperti halnya pada kelahiran bayi laki-laki, ekspresi verbal kelahiran bayi perempuan akan diklasifikasikan juga menjadi dua bagian yaitu makna positif dan negatif untuk melihat bias gender yang nampak pada bentuk pengungkapan tersebut. Bentuk pengungkapan dengan makna positif terlihat dari unsur-unsur sebagai berikut: (1) fisik; (*Putri cantiknya, Bidadari cantik*); (2) sifat penurut; (*berbakti kepada orang tua*) (3) penyangga keluarga; (*tukang canang, menjaga adik-adiknya, membantu ibunya*); (4) harapan; (*suputra, calon diplomat, menambah kebahagiaan, anak yang sehat*); (5) penerus keluarga (--) (6) rasa syukur (--). Sedangkan untuk makna negatif terlihat adanya (1) kurang bersyukur; (*Kanggoang luh, idepang sing ngelah*); (2) penyesalan (*Yahh..cewek lagi*).

Inti bentuk pengungkapan yang bermakna positif lainnya secara fisik perempuan diasosiasikan sebagai *puteri*. Kata ini membentuk frase *puteri cantiknya, puteri tersayang, bidadari cantik*. Hal ini sesuai dengan makna asosiasi bahwa seorang perempuan diibaratkan seorang *puteri* dan *bidadari*. Untuk ekspresi verbal atau bentuk pengungkapan positif yang berupa doa dan harapan dimarkahi dengan kata *selamat* dan *semoga* seperti; *Selamat atas kelahiran bidadari cantiknya, Semoga menjadi*

anak yang sehat; Semoga menjadi anak yang berbakti pada orangtuanya

Makna positif lainnya yang juga banyak digunakan untuk pengungkapan kelahiran bayi perempuan adalah kata *suputra* yang artinya secara umum adalah anak yang baik, berbakti, sopan, tahu etika dan hal-hal yang positif. Ucapan untuk *suputra* ini juga diberikan kepada bayi laki-laki karena kata ini memiliki makna yang umum.

Ekspresi verbal terhadap kelahiran bayi perempuan mengandung muatan budaya yang berkaitan dengan posisi perempuan dalam konteks sosial budaya masyarakat Bali seperti pada data berikut ini.

- 1) Selamat ya, putri cantiknya **nanti bisa bantu ibunya.**
- 2) Selamat ya, sudah dapat putri cantik semoga **dapat menjaga adik-adiknya nanti.**
- 3) Babynda cewek? Wah **ngelah tukang canang.** Selamat ya.

Dalam data di atas (1-3) terlihat bahwa kelahiran seorang anak perempuan diharapkan membantu ibunya dalam hal pekerjaan perempuan karena seorang perempuan akan dapat membantu dan mengerjakan tugas-tugas domestik yang berkaitan dengan tugas seorang ibu seperti menjaga adik-adiknya. Ada sesuatu yang menarik dalam hal ini karena harapan ini ditujukan terhadap kelahiran seorang bayi perempuan. Hal ini sebenarnya juga bias gender karena tugas-tugas seperti itu dapat juga dilakukan oleh laki-laki.

Dari aspek pengungkapan tersebut, ekspresi verbal atau bentuk pengungkapan terhadap kelahiran bayi perempuan lebih ditekankan pada hal-hal yang berkaitan dengan kegiatan domestik penyangga rumah tanggaseperti *tukang canang* (orang yang membuat perlengkapan keagamaan umat Hindu di Bali untuk ritual atau persembahan), *membantu ibunya, menjaga adik-adiknya*. Bentuk linguistik tersebut mengandung muatan-muatan budaya bahwa perempuan diharapkan dapat melakukan aktivitas domestik tersebut walaupun sebenarnya tugas-tugas itu juga dapat dilakukan oleh laki-laki. Seperti contoh frase *tukang canang* yang ditujukan untuk bayi perempuan. Merespon kelahiran bayi perempuan dengan ekspresi verbal seperti pada data (3) *Ngelah tukang canang* ‘punya anak yang akan membantu membuat dan menghaturkan persembahan atau sesajen’ menunjukkan bahwa *tukang canang* identik dengan perempuan. Dalam konstruksi budaya masyarakat Hindu Bali perempuanlah yang bertanggung jawab atas

keberlangsungan ritual-ritual yang diadakan. Oleh sebab itu, secara umum kelahiran seorang anak perempuan cenderung dikaitkan dengan *tukang canang*. Ini menunjukkan adanya bias gender karena tugas ini bukanlah kodrat melainkan aktivitas yang bisa dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Akan tetapi itulah label yang telah melekat pada perempuan khususnya perempuan Bali.

Bentuk ekspresi verbal yang mengandung makna negatif atas kelahiran bayi perempuan meliputi (1) kurang bersyukur dan (2) kekecewaan atau penyesalan. Data ini menunjukkan bahwa kelahiran bayi perempuan bagi sebagian masyarakat Bali tidak dianggap sebagai anugerah seperti halnya bayi laki-laki. Bahkan ada penyesalan dengan hadirnya bayi perempuan lagi seperti yang terlihat pada data berikut ini.

- 1) *Kanggoang luh, nyanan tambah lagi.* ('Diterima saja anak perempuan, nanti tambah lagi')
- 2) *Luh buin puk. Nah idepang sing ngelah.* ('Perempuan lagi. Ya daripada tidak punya').
- 3) *Yahh...cewek lagi.*

Data (1-3) mengandung rasa kecewa terhadap kelahiran bayi perempuan. Dalam data (1) *Kanggoang luh, nyanan tambah lagi* artinya secara umum 'diterima saja anak perempuan, nanti tambah lagi' (untuk mendapatkan bayi laki-laki). Makna yang dapat dipahami dari ekspresi verbal tersebut bahwa tetap ada tujuan dan keinginan untuk memiliki keturunan anak laki-laki. Anak laki-laki adalah segalanya sehingga segala upaya dilakukan agar dapat melahirkan bayi laki. Kemudian dalam data (2) *Luh buin puk. Nah idepang sing ngelah* artinya 'perempuan lagi, ya... daripada tidak punya (anak)' menunjukkan bahwa secara tersirat anak perempuan tidak begitu diharapkan. Data (3) menyiratkan kekecewaan atas kelahiran bayi perempuan untuk anak keduanya. Bukti linguistik dalam bentuk ekspresi verbal tersebut mengandung suatu pemahaman bahwa memiliki keturunan anak perempuan tidaklah cukup karena dalam sistem kekerabatan masyarakat Bali menempatkan laki-laki sebagai pewaris dan penerus keturunan.

Dari perbandingan ekspresi verbal yang diberikan terhadap kelahiran bayi laki-laki dan perempuan terlihat adanya bias gender dimana ekspresi verbal untuk kelahiran bayi laki-laki cenderung

bermakna positif sedangkan untuk bayi perempuan ditemukan ekspresi verbal bermakna negatif dengan adanya penyesalan dan sikap kurang bersyukur. Di samping itu ketimpangan gender juga terlihat dalam harapan yang diberikan kepada bayi perempuan cenderung mengarah pada aktivitas penyangga keluarga dan aktivitas domestik. Padahal, aktivitas-aktivitas tersebut dapat dilakukan oleh laki-laki karena aktivitas tersebut bukanlah kodrat yang hanya dapat dilakukan oleh perempuan.

Dengan demikian dapat dikatakan, bukti linguistik dalam bentuk ekspresi verbal tersebut mengandung muatan-muatan budaya yang merefleksikan sistem sosial, ideologi, pandangan hidup, tradisi dan budaya masyarakat Bali. Mengingat bahasa adalah salah satu elemen dalam sistem sosial maka ekspresi verbal yang cenderung mengutamakan bayi laki-laki itu berkaitan dengan teori patriarki yang juga dikendalikan oleh kaum laki-laki (Simpson, 1993:161). Konsep lain yang dekat dengan patriarki adalah androsentrisme yang digagas oleh Coates yang memandang laki-laki menjadi pusat dalam memandang dunia sehingga apa yang dilakukan laki-laki dipandang positif sedangkan yang dilakukan perempuan dinilai negatif.

Pada umumnya, hubungan bahasa dan gender dilihat dengan menggunakan kacamata teori patriarki yang menggambarkan satu sistem sosial bahwa laki-laki memiliki kekuasaan atas perempuan. Dalam hal bahasa, pandangan ini menganggap bahwa ungkapan yang dikenakan pada laki-laki bernilai lebih baik daripada ungkapan untuk perempuan. Demikian juga dalam hal pewarisan, hanya anak-laki-laki yang berhak mewarisi, sedangkan perempuan hanya sebagai penikmat tanpa punya hak atas warisan. Hal yang sama juga terhadap status kepemilikan anak semuanya jatuh pada pihak laki-laki. Hal ini tentunya sangat berlawanan dengan prinsip kesamaan yang dianut oleh kesetaraan gender.

Eksistensi perbedaan ekspresi verbal untuk bayi laki-laki dan perempuan didasarkan pada aturan sosial pada laki-laki dan perempuan dan tingkat ketidaksamaan posisi mereka dalam masyarakat. Menurut Bonvillain (2003:239) dalam masyarakat dimana laki-laki lebih prestisius dan dihormati dari perempuan, bahasa dan gaya yang digunakan lebih rendah daripada laki-laki. Pada masyarakat

di mana ada kesetaraan gender perilaku komunikatif memberikan nilai dan makna bagi kedua gender. Bahasa dengan demikian sebagai alat dalam mengungkapkan model budaya laki-laki dan perempuan. Model itu berisi gambaran yang tepat dan perilaku yang baik dengan merefleksikan bentuk dan memperkuat melalui penggunaan simbol-simbol gender budaya yang tertanam.

Mengingat bahasa adalah salah satu elemen dalam sistem sosial maka teori patriarki juga dikendalikan oleh kaum laki-laki (Simpson, 1993:161). Konsep lain yang dekat dengan patriarki adalah androsentrisme yang digagas oleh Coates yang memandang laki-laki menjadi pusat dalam memandang dunia sehingga apa yang dilakukan laki-laki dipandang positif sedangkan yang dilakukan perempuan dinilai negatif. Dalam hal bahasa, pandangan ini menganggap bahwa ungkapan yang dikenakan pada laki-laki bernilai lebih baik daripada ungkapan untuk perempuan.

Hubungan bahasa dan gender secara umum dapat dieksplorasi lewat perilaku bahasa dalam konteks sosial di mana laki-laki dan perempuan saling berinteraksi. Coates dalam Graddol dan Swan (1989:13) memandang perbedaan linguistik merupakan suatu cerminan perbedaan sosial. Sepanjang masyarakat memandang laki-laki dan perempuan berbeda dan tidak setara, maka perbedaan dalam ekspresi verbal untuk jenis kelamin laki-laki dan perempuan akan terus ada. Dengan kata lain penggunaan bahasa bersifat sensitif terhadap pola-pola hidup dan pola-pola interaksi.

Perbedaan jenis kelamin tertentu dalam perilaku bahasa merupakan efek samping dari pengalaman sosial laki-laki dan perempuan yang secara sistematis berbeda. Menurut Smith (1985) kata-kata yang berhubungan dengan laki-laki mempunyai banyak perbedaan makna dengan bahasa perempuan. Kata-kata untuk laki-laki cenderung berkonotasi pada kekuatan, kewibawaan atau kewenangan, atau status dan pencitraan yang bernilai positif, sedangkan untuk perempuan berkonotasi seksual. Anggapan bahwa secara universal laki-laki berbeda dengan perempuan mengakibatkan perempuan dinomorduakan dan perbedaan itu tidak hanya pada kriteria sosial budaya (Suaka, 2018). Lebih lanjut dikatakannya, dalam kultur Budaya Bali, kuasa laki-laki yang relatif lebih dominan dari pada perempuan

masih jelas nampak. Figur laki-laki terus menjadi simbol dan *the authority* sehingga mengasumsikan bahwa wanita adalah impian dan warga kelas dua. Hal itu tampak pada ekspresi verbal yang diberikan terhadap kelahiran seorang bayi dan simbol-simbol kultur itu melekat pada fakta-fakta bahasa atau linguistik. Fakta ini sesuai dengan kajian dalam linguistik kebudayaan (*cultural linguistics*) yang menggali secara eksplisit konseptualisasi yang memiliki basis budaya yang dikodekan dan dikomunikasikan lewat fitur-fitur bahasa manusia.

4. Simpulan

Dari perbandingan ekspresi verbal yang diberikan terhadap kelahiran bayi laki-laki dan perempuan terlihat adanya bias gender dimana ekspresi verbal untuk kelahiran bayi laki-laki cenderung bermakna positif sedangkan untuk bayi perempuan ditemukan ekspresi verbal bermakna negatif dalam bentuk penyesalan dan kurangnya rasa syukur. Di samping itu ketimpangan gender juga terlihat dalam harapan yang diberikan kepada bayi perempuan cenderung mengarah pada aktivitas penyangga keluarga dan aktivitas domestik. Dengan demikian dapat dikatakan, bukti linguistik dalam bentuk ekspresi verbal tersebut mengandung muatan-muatan budaya yang merefleksikan sistem sosial, ideologi, pandangan hidup, tradisi dan budaya masyarakat Bali.

Mengingat bahasa adalah salah satu elemen dalam sistem sosial maka ekspresi verbal yang cenderung mengutamakan bayi laki-laki itu berkaitan dengan teori patriarki yang juga dikendalikan oleh kaum laki-laki. Dalam kultur budaya Bali, kuasa laki-laki yang relatif lebih dominan dari pada perempuan masih jelas tampak. Figur laki-laki terus menjadi simbol dan *the authority* sehingga mengasumsikan bahwa wanita adalah impian dan warga kelas dua. Seluruh teks dalam bentuk ekspresi verbal tersebut mengandung makna yang dihasilkan lewat kesadaran, pengetahuan, prasangka atau pengetahuan tertentu atas suatu kondisi dan peristiwa. Ekspresi verbal sebagai teks mikro merupakan cerminan dari struktur makro yaitu cerminan dari konstruksi budaya masyarakat Bali yang masih mengutamakan jenis kelamin laki-laki.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. (1985). "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan". *Masyarakat Indonesia*. Tahun XII (2), pp. 13-33.
- Astiti, Tjok Istri Putra. (1999). "Nilai anak dalam kehidupan keluarga orang Bali", dalam *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. T.O. Ihromi (ed), pp. 226-238. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Astiti, Tjok Istri Putra. (1994). "Pengaruh hukum adat dan program keluarga berencana terhadap nilai anak laki-laki dan perempuan pada masyarakat Bali yang sedang berubah". Disertasi, Institut Pertanian Bogor.
- Bonvillain, Nancy.(2003). *Language, Culture, and Communication. The Meaning of Messages*. New Jersey: Prentice Hall
- Budiana, I Nyoman. (2009). *Perkawinan Beda Wangsa dalam Masyarakat Bali*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Coates, Jennifer. (1986). *Women, Men and Language*. London: Longman.
- van Dijk, Teun A. (1997). "Discourse as Interaction in Society". Dalam Teun A van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction*, Vol.2. London: Sage Publication.
- Dyatmikawati, Putu. (2015). Kewajiban pada Perkawinan "Pada Gelahang" dalam Perspektif Hukum Adat Bali. dalam *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, [S.l.], Vol.5. No.2, Nov.2015. pp. 461- 479.
- Graddol, D. Dan J. Swann. (2003). *Gender Voices : Telaah Kritis Relasi Bahasa dan Gender*. Diterjemahkan oleh M. Muhith. Pasusuruan: Pedati.
- Foley, W.A. (1997). *Anthropological Linguistics: An Introduction*. University of Sydney: Blackwell.
- Kridalaksana, Harimurti. (1993). *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Liliweri, A. (2002). *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: Lkis.
- Mbete, A. M. (2004). "Linguistik Kebudayaan: Rintisan Konsep dan Beberapa Aspek Kajiannya" dalam I W. Bawa dan I W. Cika (ed.). *Bahasa dalam Perspektif Kebudayaan*. Denpasar: Penerbit Universitas Udayana.

- Oktavianus, (2006). "Nilai Budaya dalam Ungkapan Minangkabau: Sebuah Kajian dari Aspek Antropologi Linguistik " dalam *Linguistik Indonesia*. No. 1, pp.115-127.
- Palmer, G.B. (1996). *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: University of Texas Press.
- Rais, H. Wakit A. (2017). *Kearifan Lokal dalam Bahasa dan Budaya Jawa : Studi Kasus Masyarakat Nelayan di Pesisir Selatan Kebumen Jawa Tengah (Kajian Etnolinguistik)*. Surakarta: UNS Press.
- Richards, Jack, Platt, Weber. (1990). *Longman Dictionary of Applied Linguistics*. Great Britain: Ricards Clay Ltd.
- Sharifian, Farzad. (2015). *The Routledge Handbook of Language and Culture*. London and New York: Routledge.
- Smith, P. M. (1979). "Sex markers in speech", dalam *Social Markers in Speech*. Scherer Klaus R. dan Howard Giles. (ed) pp. 109-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suaka, I Nyoman. "Refleksi Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Cerita Rakyat Bali Tuwung Kuning. Analisis Feminisme." *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, Vol. 8, No. 2, pp. 63-84.
- Suhandano, (2004). "Klasifikasi Tumbuh-tumbuhan dalam Bahasa Jawa: Sebuah Kajian Linguistik Antropologi". Disertasi Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Susanta, Yohanes Krismantyo. (2018). "Sentana Rajeg dan Nilai Anak Laki-laki Bagi Komunitas Bali Diaspora di Kabupaten Konawe" dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol 17, No. 2, pp. 505-517.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Ideologi di Balik Iklan Komersial Berbahasa Bali

I Nyoman Muliana

Universitas Warmadewa, Bali

Penulis koresponden: inyomanmulianabali@gmail.com

Abstract

Ideology behind Balinese-language Commercial Advertisements

This study aims to reveal the meaning behind verbal, non-verbal sign, and ideological contained in advertisements written in Balinese-language. This study applied a critical descriptive approach. Eleven Balinese-language advertisements are the study data obtained from the field-observation and analyzed qualitatively by using semiotics, semantics and ideology theories. The results showed that the emergence of grammatical adjective category *jaen* dominated all culinary data used in this study. *Jaen* (delicious) is a taste to express food culinary production. There are two advertisements that use the word *Jaen* metaphorically, such as an expression for orgasmic activity in sexual intercourse, which is contextually understandable. Furthermore, certain verbs used are quite varied and contained a different ideology. Based on the sentence structure, all the study samples used simple sentences and an imperative sentence. There is no rhetorical device in the whole advertisements, but the ideology that stands out is to prioritize local content to persuade consumers.

Keywords: advertisement in the Balinese-language, verbal signs, non-verbal signs, ideology, rhetorical devices

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menguak makna di balik tanda verbal, non-verbal dan ideologi yang terkandung di dalam iklan yang ditulis dalam bahasa Bali. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kritis. Sebelas iklan berbahasa Bali adalah data penelitian yang diperoleh dari hasil observasi lapangan dan dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan teori semiotik, semantik, dan ideologi. Hasil menunjukkan bahwa kemunculan kategori gramatikal adjektiva *jaen* mendominasi keseluruhan data kuliner yang dipergunakan dalam penelitian ini. *Jaen* (lezat) adalah rasa untuk mengekspresikan produksi kuliner makanan. Terdapat dua iklan yang menggunakan

kata *jaen* secara metaforis, seperti ekspresi untuk aktivitas orgasme dalam hubungan seksual, yang secara kontekstual bisa dipahami. Lebih lanjut, penggunaan kata kerja khusus kemunculannya cukup bervariasi dan mengandung ideologi yang berbeda. Berdasarkan struktur kalimatnya, seluruh sampel penelitian ini menggunakan kalimat sederhana dan kalimat perintah. Tidak ditemukan perangkat retorik dalam keseluruhan iklan, namun ideologi yang sangat menonjol adalah mengedepankan muatan lokal untuk membujuk konsumen membeli produk atau jasa yang ditawarkan.

Kata kunci: iklan berbahasa Bali, tanda verbal, tanda nonverbal, ideologi, perangkat retorik

1. Pendahuluan

Peranan iklan dalam mempromosikan produk atau jasa suatu perusahaan sangatlah penting. Iklan harus menyampaikan pesan yang dapat mempengaruhi sikap dan perilaku konsumen yang akan sangat menguntungkan bagi para penjual. Pada dasarnya, tanda-tanda yang digunakan dari iklan terdiri dari dua jenis, yaitu verbal dan non-verbal. Tanda verbal adalah bahasa yang kita kenal (dalam bentuk kata-kata atau kalimat), sedangkan tanda non-verbal adalah bentuk dan warna yang disajikan dalam iklan, yang tidak secara khusus meniru rupa atas bentuk realitas (Sobur, 2002:106).

Fenomena yang menarik untuk dikaji terkait dengan tanda verbal dan non-verbal suatu iklan adalah ketika iklan disampaikan dalam bahasa daerah. Iklan berbahasa daerah akan memunculkan keingintahuan pembaca untuk mengetahui pesan apa yang disampaikan, pemaknaan apa yang ingin dicapai dari penampakan foto dengan kata yang disematkan dalam bahasa daerah dimaksud, serta ideologi apa yang mendasari iklan dengan menggunakan bahasa daerah tersebut, ataukah apakah penggunaan bahasa daerah tersebut dalam usaha adalah untuk membangun citra tertentu atau menarik simpatik tertentu. Berdasarkan fenomena ini, keunikan inilah yang pantas dan menarik untuk dikuak untuk memberikan penjelasan yang mendetail dari suatu iklan yang dibuat.

Penelitian ini berfokus pada ideologi, tanda verbal, dan non-verbal pada iklan yang disampaikan dalam bahasa daerah dimana

iklan tersebut disebarkan di suatu daerah. Penelitian ini mengupas pesan apa yang ditonjolkan, pemaknaan apa yang ingin dicapai dari penampakan foto dengan kata yang disematkan dalam bahasa daerah dimaksud, serta ideologi apa yang mendasari iklan dengan menggunakan bahasa daerah tersebut.

Penelitian terkait dengan penelitian sekarang ini telah dikaji sebelumnya oleh beberapa peneliti, seperti Kusumasari (2014), Oktavianni (2015), Hermawandi (2016), Kusumawati (2016), Muhammad (2017), Huda, Astuti, and Risdiyanto (2017), Shofa and Astri Utami (2017), Tinarbuko (2017), Ulfiana (2018), Juliadi, Cangara, and Bahfiarti (2018), Agustia (2018), dan Santoso (2018).

Dalam penelitiannya, Kusumasari (2014) mengkaji bagaimana makna dan pesan verbal dan non-verbal yang terkandung dalam iklan Oreo versi “pilih handphone atau oreo” menurut mahasiswa BSI Bandung. Hasil penelitian Kusumasari (2014) ini menunjukkan bahwa makna iklan oreo versi “pilih handphone atau oreo” menurut para informan adalah perhatian seorang ayah terhadap anaknya, perkembangan teknologi yang mengubah perilaku seseorang. Pesan verbal dari iklan ini adalah tentang keunggulan produk, sedangkan pesan non-verbal yang terkandung dalam iklan ini yaitu perhatian seorang ayah, perubahan perilaku orang tua sebagai akibat dari teknologi. Huda, Astuti, dan Risdiyanto (2017) mengkaji tentang representasi gambar peringatan kesehatan pada kemasan rokok. Hasil penelitian Huda, Astuti, dan Risdiyanto (2017) ini menunjukkan bahwa makna denotatif dari gambar peringatan kesehatan dalam peraturan pemerintah No. 28 tahun 2013 adalah bentuk peringatan berupa konsekuensi dan gejala-gejala yang ditimbulkan akibat merokok. Makna konotatif yang dibangun adalah pengabaian peringatan, penyakit berbahaya yang timbul, dan bahaya bagi orang-orang di sekitar perokok. Sedangkan mitos yang terbentuk dari lima gambar peringatan kesehatan adalah bentuk ancaman bagi perokok terhadap dampak yang terjadi untuk segera meninggalkan kebiasaan dan lebih mementingkan kehidupan dan kesehatannya.

Berdasarkan latar belakang dan penelitian sebelumnya di atas, penelitian ini bertujuan untuk menguak makna di balik tanda verbal, non-verbal dan ideologi yang terkandung di dalam iklan yang ditulis dalam bahasa Bali.

2. Metode dan Teori

Penelitian ini merupakan hasil kajian kualitatif yang menggunakan pendekatan deskriptif kritis. Penelitian ini mengambil sebelas iklan yang ditulis dalam bahasa Bali sebagai sampel penelitian yang diperoleh dari hasil observasi di lapangan. Kesebelas iklan tersebut adalah iklan tuak, ramuan khas Bali, pizza, extrajoss, cellular world, kopi, warung babi guling, olx, smarfren, bengkel Honda dan jelly drink. Iklan-iklan ini dipilih karena menggunakan bahasa Bali dalam mempromosikan dagangannya dan penelitian ini menguak makna di balik tanda verbal, non-verbal dan ideologi yang terkandung di dalamnya.

Data dianalisis dengan menggunakan teori semiotik, semantik, dan ideologi. Tanda adalah kesatuan dari suatu bentuk penanda (*signifier*) dengan petanda (*signified*), Saussure (1961). Semiotika adalah ilmu yang mempelajari tanda (*sign*), (Sobur 2006:95). Littlejohn (1996:64) menjelaskan bahwa tanda-tanda (*signs*) adalah basis dari seluruh komunikasi. Penanda adalah aspek material dari bahasa yaitu apa yang didengar, ditulis atau dibaca sedangkan petanda adalah aspek mental dari bahasa. Sebagai ilustrasi, semiotik mempelajari makna dari berbagai macam tanda mulai dari lambang, gambar dan lain-lain.

Semantik merupakan teori yang hanya mempelajari makna tanda bahasa saja yang berupa kata dan kalimat. Contoh, ‘cincin’ yang dipakai oleh sepasang pria dan wanita menunjukkan kalau mereka adalah pasangan suami-istri. Cincin tersebut merupakan lambang pernikahan yang akan dianalisis oleh semiotik, sedangkan apabila ada kalimat, “Dia adalah istri saya”, merupakan kajian semantik. Lebih lanjut tentang teori semiotik, Barthes (1998) menekankan interaksi antara teks, pengalaman personal dan kultural penggunaannya, interaksi antara konvensi dalam teks dan konvensi yang dialami dan diharapkan oleh penggunaannya dalam kajian semiotik. Gagasan ini dikenal dengan ‘*order of signification*’ yang mencakup pengungkapan makna denotasi dan konotasi.

Di samping kedua makna tersebut, teori semiotik Barthes juga melihat aspek mitos dari penandaan, yaitu mitos yang menandai suatu masyarakat. Mitos ini memiliki ciri-ciri: (1) deformatif; (2) intensional; dan (3) motivasi. Skema pemaknaan Mitos menurut

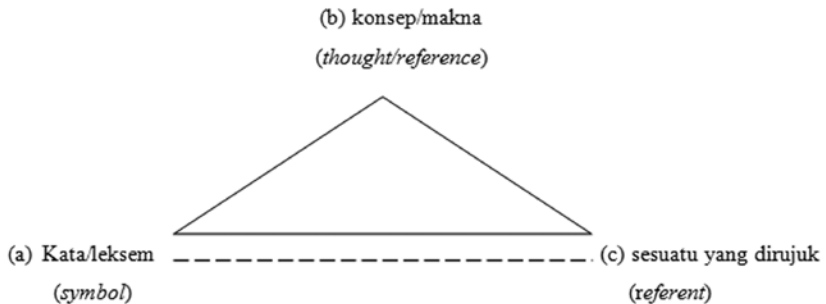
Barthes digambarkan dalam bagan berikut:

Tabel 1. Semiotik

1. Penanda	2. Petanda	
3. Tanda		II.
I. PENANDA		PETANDA
III. TANDA		

Source: Barthes (1998)

Makna dari sebuah kata, ungkapan atau wacana, ditentukan oleh konteks yang ada (Chaer 1994:60). Selain itu, Ogden dan Richard (1923:11) menyebutkan bahwa semantik membicarakan tentang hubungan antara kata dan konsep atau makna dari sebuah kata, serta benda atau hal yang dirujuk oleh makna itu yang berada di luar dunia bahasa. Ketiga hubungan yang dimaksud disebut hubungan referensial yang dapat dijelaskan dalam bagan bentuk segitiga semantik berikut:



Pada bagan di atas, dapat dilihat bahwa sesuatu yang diacu oleh kata/leksem adalah makna. Makna dapat ditentukan setelah dalam bentuk kalimat, contohnya “ini sudah pukul lima!” Apabila kalimat ini diucapkan oleh seorang ibu kepada anaknya, maka makna dari kalimat tersebut adalah menyuruh anaknya untuk segera mandi karena sudah sore, sedangkan jika yang mengatakan kalimat tersebut adalah seorang karyawan kantor kepada rekan kerjanya, maka makna dari kalimat tersebut adalah sudah waktunya pulang.

Dalam iklan komersial, setiap tanda yang muncul memiliki makna. Seperti yang telah dijelaskan di atas bahwa semantik menitikberatkan

kajian pada objek studi yang dikaitkan dengan makna. Sehubungan dengan hal itu, peranan teori semantik dalam penelitian ini adalah menganalisis makna tanda (verbal dan non-verbal) yang ditemukan dalam setiap data penelitian.

Dalam analisis iklan, ideologi merupakan salah satu komponen penting yang menarik ditelaah. Lima pengertian dasar tentang ideologi menurut Storey (2003:4) sebagai berikut: (1) Ideologi harus dapat mengacu pada pelembagaan gagasan-gagasan sistematis yang diartikulasikan oleh sekelompok masyarakat tertentu; (2) Makna ideologi menyiratkan adanya penyembunyian realitas tertentu; (3) Ideologi juga dapat mengacu pada 'bentuk-bentuk ideologis'; (4) Ideologi adalah cara-cara yang berupa kebiasaan-kebiasaan tertentu yang menghasilkan akibat-akibat yang mengikat; (5) Ideologi berfungsi terutama pada level konotasi. Teori Barthes tentang ideologi di balik mitos memungkinkan seorang 'pembaca' atau analis untuk mengkaji ideologi secara sinkronis ataupun diakronis. Lull (dalam Sobur, 2002:67) menyatakan bahwa ideologi adalah sistem ide-ide yang diungkapkan dalam komunikasi.

Bentuk informasi produk maupun jasa dari produsen kepada konsumen maupun penyampaian pesan dari sponsor melalui suatu media disebut iklan. Jefkins (1997:16) menjelaskan bahwa proses komunikasi lanjutan yang membawa khalayak ke informasi terpenting yang memang perlu mereka ketahui disebut periklanan. Duriyanto (2003) menambahkan bahwa iklan merupakan suatu proses komunikasi yang bertujuan untuk membujuk atau menggiring orang untuk mengambil tindakan yang menguntungkan bagi pihak pembuat iklan.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Tanda Verbal dan Non-Verbal pada Iklan Berbahasa Bali

Identifikasi atas sebelas data yang menjadi objek analisis di-tuangkan dalam Tabel 2. Setiap data iklan diidentifikasi berdasarkan tanda verbal dan tanda non-verbal. Data pada Tabel 2 di bawah terdiri dari berbagai jenis iklan yaitu iklan tuak, ramuan khas Bali, *pizza*, *extra joss*, *Cellular World*, kopi, warung babi guling, olx, smartfren, bengkel Honda, dan *jelly drink*. Pembahasan lanjut dari kesebelas teks iklan berbahasa Bali sebagai objek analisis dalam penelitian ini dapat dilihat pada Tabel 2 berikut ini.

Tabel 2. Iklan berbahasa Bali

No	Nama Iklan	Tanda	
		Verbal	Non-verbal
1	Tuak	Tuak manis, <i>jaen ne</i>	• Merek Legenda • Botol kemasan • Warna minumannya
2	Ramuan khas Bali	Ramuan Pak Oles, pasti tok cer Produk Bali putra Bali <i>Tumbasin tiang asiki</i> <i>Matur suksma mangda rahayu</i>	• Foto wujud seseorang • Pakaian khas Bali • Udeng • Bunga Jepun • Merek ramuan Pak Oles
3	Pizza	Domino's Pizza World World's no 1 Pizza company Now open Sanur <i>Jaen Gati ne!</i>	• Warna (merah dan biru) • Foto anak kecil • Bunga Jepun
4	Extra joss	Extrajoss healthy supplement <i>Laki ogoh-ogoh laki number one</i>	• <i>Ogoh-ogoh</i> • Warna merah dan hitam yang mendominasi
5	Cellular World	Cellular World <i>Meli HP, jeg di CW gen!</i>	• Berbentuk jantung (<i>love</i>) • Foto anak muda • Busana (baju kaos dan rok mini)
6	Kopi	Bali Coffee Banyuatis legenda rasa Kopi asli Bali Murni kopinya Pas racikannya <i>Ne mare kopi</i> <i>Stel peleng, refresh your peleng</i>	• Foto laki-laki • Busana yang tidak identik dengan Bali • Hem kotak-kotak merah hitam • Topi • Ikat pinggang trendy • Celana jeans hitam • Warna yang mendominasi (merah, hitam, coklat)
7	Warung bali guling	<i>Ngiring simpang ring Babi</i> <i>Guling Candra</i>	• Bunga jepun • Foto babi • Tulisan berwarna kuning • Tulisan aksara Bali • Warna hitam yang mendominasi • Minuman teh botol
8	Olx	<i>Olx, pang nawang</i> #Mobil apa adanya <i>Uli hasil inspeksi</i> <i>Bli, ingetang ngalih mobil ane</i> <i>megaransi 30 lemeng</i>	• Foto satu unit mobil • Warna putih yang mendominasi

9	Smart-fren	Smartfren <i>katur ring semeton Bali</i> Bonus isi ulang kartu perdana Bali 60 GB Smartfren <i>kartune hemat menyame braya</i>	• Warna merah yang mendominasi • Tulisan bahasa Bali
10	Bengkel Honda	AHASS Honda Bengkel resmi, <i>driki manten ngentosin oli & spare part</i> <i>Jeg nenten ngantre.....</i> <i>Niki baru motor</i>	• Warna merah dan kuning yang mendominasi • Tulisan bahasa Bali
11	Jelly drink	Milky Jelly drink <i>Kayubo nyemil</i> Dapat dipesan di Gofood, Instagram: milkyjellydrink.bali	• Warna merah yang mendominasi • Tulisan bahasa Bali

3.2 Kategori Gramatikal Teks Iklan Komersial Berbahasa Bali

Berdasarkan data yang diperoleh pada Tabel 2, kategori gramatikal teks iklan komersial berbahasa Bali dibagi menjadi kata kerja, kata sifat, dan kata benda. Terdapat delapan kategori kata kerja berbahasa Bali yang ditemukan dalam penelitian ini. Lebih lanjut, terdapat enam adjektiva dan empat kategori nomina. Kesemuanya dipergunakan dalam iklan dengan tujuan untuk menggiring dan menarik perhatian pembaca atau pendengar dari pilihan kata dimaksud, baik yang berkategori kata kerja, nomina, dan adjektiva. Data berikut menunjukkan beberapa kata dari masing-masing kategori dengan tingkat kecenderungan pemakaiannya serta kemunculannya dalam iklan berbahasa Bali.

(1) Kategori Kata Kerja

No	Kata kerja	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
1	<i>Nawang</i>			✓										
2	<i>Ngalih</i>			✓										
3	<i>Megaransi</i>			✓										
4	<i>Menyame braya</i>				✓									
5	<i>Ngentosin</i>					✓								
6	<i>Ngantre</i>					✓								
7	<i>Tumbasin</i>						✓							
8	<i>Kayubo</i>								✓					
9	<i>Nyemil</i>								✓					
10	<i>Meli</i>										✓			
11	<i>Nganggen</i>											✓		
12	<i>Ngiring simpang</i>												✓	

Berdasarkan data di atas, ditemukan sembilan frasa verba turunan dari kata berkategori kata kerja, seperti yang terlihat dalam tabel berikut:

No	Kata kerja	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1	<i>Meli HP</i>			✓								
2	<i>Ngiring nganggen Oris</i>			✓								
3	<i>Ngiring simpang</i>			✓								
4	<i>Ingetan</i>				✓							
5	<i>Ngalih mobil</i>					✓						
6	<i>Driki manten</i>					✓						
7	<i>Ngentosin Oli&sparepart</i>						✓					
8	<i>Jeg nenten ngantre</i>								✓			
9	<i>Tumbasin tiang asiki</i>											

(2) Kategori Kata sifat

No	Kata kerja	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
1	<i>Manis</i>			✓										
2	<i>Jaen</i>													
3	<i>Baru</i>													
4	<i>Mare</i>													
5	<i>Hemat</i>													

(3) Kategori Kata benda

No	Kata kerja	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
1	<i>Laki ogoh-ogoh</i>			✓										
2	<i>Baju ogoh-ogoh</i>			✓										
3	<i>Semeton Bali</i>			✓										
4	<i>Menyame braya</i>				✓									
5	<i>Niki baru motor</i>					✓								

Ditemukan pula 13 kata berbahasa Bali yang sering muncul yaitu kata *Ne* (3), *Pang* (1), *Uli* (1), *Ane* (1), *Jeg* (2), *Gati* (1), *Gen* (1), *Ngiring* (1), *Driki* (1), *Niki* (1).

3.3. Bentuk Kalimat Teks Iklan Komersial Berbahasa Bali

Dalam Tabel 2 terdapat lima bentuk kalimat dalam iklan yang ditulis dalam bahasa Bali. Kelima bentuk kalimat tersebut yaitu kalimat berita (3), kalimat tanya (1), kalimat perintah (1), kalimat seru (1), dan kalimat ajakan (2). Lebih lanjut, kelima bentuk kalimat di atas merupakan variasi dalam menyampaikan informasi kepada

pembaca. Berdasarkan data pada Tabel 2 di atas dapat dilihat bahwa iklan berbahasa Bali tidak menggunakan satu bentuk kalimat saja, melainkan menggunakan beberapa variasi bentuk kalimat lainnya. Hal ini bertujuan bagaimana suatu iklan dapat menarik perhatian pembaca dan mendorong pembaca untuk membeli suatu produk/jasa yang ditawarkan.

Pemilihan bentuk kalimat yang tepat sangat mempengaruhi pembaca ketika melihat suatu teks iklan termasuk teks iklan berbahasa Bali yang ditemukan dalam penelitian ini. Selain itu, pemilihan bentuk kalimat teks iklan ini juga merupakan teknik para pedagang atau penjual dalam mempromosikan dagangannya yang dituangkan lewat teks.

3.4. *Perangkat Retoris Teks Iklan Komersial Berbahasa Bali*

Perangkat retorika adalah gaya bahasa atau majas yang digunakan oleh penulis iklan untuk membuat iklan menjadi lebih menarik, mudah dibayangkan dan mudah diingat.

(a) **Personifikasi**

Personifikasi adalah majas yang memberikan sifat-sifat manusia pada benda mati sehingga seolah-olah memiliki sifat seperti benda hidup. Ciri majas ini adalah terdapatnya pilihan kata yang mengenakan sifat manusia pada benda mati. Majas ini memiliki gaya bahasa perbandingan, yaitu membandingkan benda mati atau tidak bergerak sehingga sepertinya tampak bernyawa dan dapat berperilaku seperti manusia. Seperti yang terlihat pada data berikut.

1. Smartfren *katur ring semeton Bali*
 Bonus isi ulang kartu perdana Bali 60 GB
 Smartfren *kartune hemat menyame braya*
2. Extrajoss healthy supplement
Laki ogoh-ogoh laki number one

Pada data nomor (1) dan (2) terlihat bahwa kedua data menggunakan majas personifikasi untuk memberikan gambaran yang lebih mengenai situasi yang dilukiskan dan memberikan bayangan atau citraan yang konkret dari situasi yang diinginkan. Ka-

limat pada data (1) yaitu ‘Smartfren *kartune hemat menyame braya*’, sangat jelas memberikan sifat manusia, khususnya masyarakat Bali yang lekat dengan istilah *menyame braya* (perasaan bersaudara) kepada benda mati, dalam hal ini produk yang diiklankan, yaitu Kartu Smartfren. Demikian juga data (2) dalam kalimat ‘*Extra joss healthy supplement*’, ‘*Laki ogoh-ogoh laki number one*’, jelas terlihat bahwa sifat keperkasaan laki-laki diibaratkan sama dengan keperkasaan benda mati atau patung ogoh-ogoh. Dalam hal ini, keperkasaan yang identik sekali dengan makhluk hidup, dipergunakan dan disematkan pada benda mati yaitu ogoh-ogoh, seolah-olah ogoh-ogoh bersifat perkasa juga seperti manusia.

(b) Hiperbola

Majas hiperbola cenderung melebih-lebihkan apa yang sebenarnya dengan maksud untuk memperhebat, meningkatkan kesan dan daya pengaruh, baik jumlah, ukuran, maupun sifat-sifatnya. Majas hiperbola yang dipergunakan dalam iklan bertujuan untuk membuat pesan yang diinginkan menjadi lebih ‘wah’. Seperti yang terlihat dalam data berikut:

3. Extrajoss healthy supplement
Laki ogoh-ogoh laki number one
4. Bali Coffee Banyuatis legenda rasa
Kopi asli Bali
Murni kopinya
Pas racikannya
Ne mare kopi
Stel peleng, refresh your peleng
5. AHASS Honda Bengkel resmi, *driki manten ngentosin oli & spare part*
Jeg nenten ngantre.....
Niki baru bengkel

Terlihat pada data (3) *Laki ogoh-ogoh laki number one*; data (4) Bali Coffee Banyuatis legenda rasa, dan data (5) *Niki baru motor* menggunakan kata-kata yang melebih-lebihkan. Jelas terlihat dalam data (3) kalimat di atas melebihkan suatu makna bahwa laki-laki yang perkasa seperti patung ogoh-ogoh adalah laki-laki yang number one, sehingga seolah-olah tidak ada laki-laki yang lebih perkasa dari laki-laki yang meminum extra joss, meskipun

dia berperawakan besar dan atletis, misalnya. Demikian juga yang terlihat pada data (4) dalam kalimat ‘Bali Coffee Banyuatis legenda rasa’, kalimat yang sangat berlebihan seakan rasa yang paling nikmat dari waktu ke waktu yang selalu diingat oleh khalayak umum sehingga sampai melegenda seperti melegendanya kisah Romeo dan Juliet atau melegendanya kisah Rama dan Sinta. Hal yang sama terlihat pada kalimat data (5) *niki baru bengkel*, sangat melebih-lebihkan seolah tidak ada bengkel lain, atau seolah-olah memandang rendah bengkel yang lain dan menganggap yang lain tidak profesional seperti bengkel Honda AHASS.

3.5. Makna Tanda Non-Verbal Iklan Komersial Berbahasa Bali

Analisis makna tanda non-verbal dalam iklan komersial berbahasa Bali difokuskan pada analisis fitur-fitur yang menonjol dan menyingkap karakteristik dari fitur-fitur yang dimaksud. Keseluruhan iklan komersial yang menjadi sampel penelitian adalah iklan yang ditampilkan di area publik sehingga karakteristik yang ditemukan sangatlah berbeda dengan tanda non-verbal yang tampil pada iklan majalah ataupun iklan elektronik. Jabaran keseluruhan dari iklan-iklan dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Iklan Tuak LEGENDA

Terlihat dari foto iklan tuak merek legenda di atas, bahwa tampilan formal yang terlihat sangat jelas, tidak menggunakan kiasan dan menonjolkan produk yang berupa minuman tuak yang telah dikemas dalam botol. Secara umum, iklan-iklan komersial pada iklan minuman dengan menampilkan bentuk minuman itu sendiri, mulai dari bentuk botolnya, warna minumannya, menjadi fitur wajib yang dapat dipastikan selalu muncul pada iklan minuman. Tampilan minuman tuak yang berwarna kuning emas natural menjadi daya pikat iklan ini mengingat konsumen sangat mengetahui bahwa warna tersebut original berasal dari warna



nira yaitu bahan utama pembuatan tuak manis merek legenda.

Selain minuman itu sendiri yang ditonjolkan, bahan dasar pembuatan minuman tuak ini juga ditonjolkan dengan tujuan pencitraan bahwa memang benar nira adalah bahan baku dasar pembuatan minuman tersebut dan bukan bahan lainnya. Kesan dan atmosfer Bali juga nampak dalam tampilan iklan di atas dengan menyematkan foto daun pohon kelapa dimana pohon kelapa sangat identik dengan keberadaan pulau Bali yang kaya akan pohon kelapa hampir di setiap sudut pantai dan objek-objek wisata yang disuguhkannya. Secara implisit, terlihat bahwa di samping mempromosikan minuman tuak, secara non-verbal iklan ini juga menonjolkan pariwisata keindahan alam Bali.

2. Iklan Ramuan pak Oles



Hal menarik pada iklan di atas adalah adanya muatan lokal yang menonjolkan sisi kultural yang kuat dari budaya Bali yang dimanifestasikan dalam wujud orang yang mengenakan pakaian khas Bali. Pakaian khas dimaksud meskipun tidak ditampilkan dari atas sampai bawah namun tampilan seseorang dengan mengenakan udeng lengkap dengan bunga jepun disisip di telinga sebelah kiri sangat kental dan rekat dengan ciri khas seorang Bali. Di mata calon konsumen yang mayoritas orang Bali iklan ini akan sangat memikat dan membuat kedekatan serta menyentuh hati.

Ketika hal ini terjadi, sesungguhnya akan sangat menguntungkan iklan yang mempromosikan minyak merek ramuan pak oles. Bukan produk minyak oles yang ditonjolkan dalam tampilan visual iklan ini namun justru tampilan seorang laki-

laki berpakaian adat Bali menunjukkan bahwa produk ini sudah merasa cukup percaya diri bahwa produk mereka sudah banyak dikenal oleh khalayak umum sehingga menonjolkan bentuk produk tidak menjadi prioritas lagi, namun lebih mengikat sisi emosional calon pembeli bahwa produk ini milik lokal dari orang lokal dan untuk masyarakat lokal, itu yang ingin dicapai dengan menampilkan bentuk visual laki-laki berpakaian adat Bali.

3. Iklan Domino's Pizza

Sekilas tampilan iklan ini terkesan tidak ada yang istimewa darinya. Mulai dari pilihan warna, tidak ada simbol atau makna tertentu yang ingin disampaikan karena warna biru dan merah yang terlihat adalah image resmi dari perusahaan pizza domino demikian pula dengan foto anak kecil yang menjadi maskot iklan ini, sudah ditetapkan oleh perusahaan dengan pertimbangannya sendiri, sekilas tidak ada unsur budaya Bali atau muatan lokal yang disematkan.



Namun, apabila dicermati lebih dalam, tangan dari bocah yang menjadi maskot dari tampilan visual iklan ini, memegang dan mengarah pada sejumlah bunga jepun berwarna kuning yang sangat identik dengan Pulau Dewata, Bali. Jumlah bunga jepun yang Nampak di foto berjumlah 6 (enam) dan bunga ini sangat familiar bagi warga Bali, yaitu sebagai salah satu bunga perlengkapan persembahyangan dan sangat familiar pula oleh warga di luar Bali yang datang ke Bali sebagai kalung yang dirangkai pada waktu penyambutan atau sangat familiar diperlihatkan sebagai hiasan para penari tarian Bali yang selalu dipertontonkan bagi para wisatawan yang berkunjung ke Bali.

4. Iklan Extra joss

Terlihat dari foto iklan extra joss di atas, foto laki-laki Bali yang sedang menarik *ogoh-ogoh* sebagai simbol keagamaan, yaitu simbol dewa jahat yang selalu dikeluarkan sebelum perayaan

hari raya nyepi menjadi simbol yang kuat terlihat dalam iklan di atas. Representasi kekuatan laki-laki Bali berbusana adat Bali khas perayaan hari menyambut nyepi disimbolkan sebagai laki-laki perkasa yang mampu menarik beban berat



dari patung *ogoh-ogoh* yang biasanya memerlukan lebih dari satu orang untuk menariknya dan menjadi arak-arakan yang panjang.

Tampilan warna merah yang mendominasi juga merupakan simbol keberanian dan keperkasaan seorang laki-laki. Warna hitam juga warna yang mendominasi setelah merah, menjadi simbol membuang segala yang jelek dan buruk sebelum hari nyepi dilaksanakan. Apa yang ingin ditampilkan dari iklan di atas dengan memasang simbol *ogoh-ogoh* adalah menarik kedekatan masyarakat Bali dengan memunculkan tradisi muatan lokal di dalamnya. Dengan demikian harapan si pembuat iklan sudah jelas untuk menarik perhatian warga dengan kedekatan simbol yang ditampilkan. Secara implisit, terlihat bahwa di samping mempromosikan minuman extra jos, secara non-verbal iklan ini juga menonjolkan pariwisata keindahan alam Bali.

5. Iklan Cellular Worlds (CW)

Simpel dan modern adalah kesan pertama yang terlihat dalam iklan ini. Mengapa simple? karena hanya ditampilkan iklan dalam suatu bentuk ruang berbentuk jantung (love) dimana di dalam bentuk itulah iklan verbal ditulis. Kemudian dikatakan modern karena foto jantung yang anak muda sekarang menyebutnya dengan foto love adalah identik dengan



zaman sekarang atau jaman now. Kesan modern tambah terlihat lagi dengan tampilan anak perempuan dengan busana yang

modern yaitu baju kaos dan rok mini, sungguh simbol dari pakaian anak gadis modern. Tanda non-verbal yang diusung sangat jelas, yaitu simpel dan modern, menjadi pertanyaan mengapa dengan kesan yang serba modern kemudian menyematkan tulisan berbahasa Bali yang identik dengan penggunaan bahasa yang tidak lebih modern dari bahasa Inggris.

Yang ingin ditekankan pada pembahasan tanda non-verbal disini adalah keutamaan dari makna simbol yang terpancar dalam iklan ini adalah simple modern dan ceria. Kesan ceria ditunjukkan dari pilihan warna kuning gading yang mendominasi pada foto jantung hati yang dibawa oleh gadis muda yang ditampilkan tanpa muka dalam iklan di atas. Terhadap name tag pada leher gadis muda yang memegang iklan di atas, hal ini menunjukkan bahwa wanita muda tersebut adalah *sales promotion girl* (SPG) dari toko hp yang mengiklankan produk tersebut.

6. Iklan Bali Coffee Banyuatis

Secara non-verbal, tidak ada unsur budaya terlihat dalam iklan ini. Alasannya, pertama, tampilan laki-laki yang menjadi sentral penokohan dalam iklan di atas, tidak terlihat menggunakan busana adat/busana tradisional Bali. Justru yang terlihat adalah tampilan laki-laki dengan menggunakan pakaian modern dan masa kini, yaitu memakai hem kotak-kotak merah hitam dengan celana

jeans hitam lengkap dengan ikat pinggang trendi, topi, kacamata, jam tangan dan yang paling menunjukkan kesan modern dan *stylish* adalah penggunaan kalung laki-laki diiklan sentral yang terlihat pada iklan di atas. Artinya, Iklan di atas menonjolkan kuat kesan modern dan trendinya seorang laki-laki yang menjadi calon konsumen pertama yang ingin didapatkan oleh perusahaan pemilik produk yang diiklankan tersebut.



Pemilihan warna pakaian pelaku utama dalam iklan mengikuti dan diserasikan dengan warna utama dari produk yang diiklankan. Terlihat bahwa topi yang dikenakan laki-laki tersebut berwarna hitam kecoklatan (coklat tua pekat) yang hampir mirip dengan warna kopi sebagai produk utama yang diiklankan oleh iklan di atas. Brand dari iklan di atas selain coklat adalah merah tua sehingga pakaian sang laki-laki dalam iklan tersebut juga memilih warna merah tua. Sungguh pilihan warna yang benar-benar disesuaikan dengan produk yang diiklankan. Warna hitam juga ditampilkan karena kopi tidak saja identik dengan warna coklat tua karena dicampur dengan krim atau susu, namun kopi yang original justru yang berwarna hitam pekat sehingga warna hitam sangat mewakilinya.

7. Iklan Babi Guling CANDRA

Jika dilihat sekilas, tampaknya tidak ada muatan lokal yang terkandung dalam iklan ini, sehingga analisis non-verbal iklan tidak menunjukkan adanya muatan lokal, namun, amatilah keberadaan dua bunga jepun dikana dan dikiri foto Babi di dalam iklan tersebut. Meskipun tidak berwarna kuning putih cerah yang merupakan representasi warna bunga jepun yang



sesungguhnya namun terlihat jelas bahwa bunga tersebut adalah bunga jepun, simbol lokal pulau dewata Bali. Selain adanya simbol dimaksud, adanya tulisan aksara Bali terlihat sekali bahwa itulah representasi muatan lokal dalam iklan warung Babi guling bu Candra. Warna hitam mendominasi tanpa makna yang tersirat, adapun warna coklat yang menjadi background kemunculan minuman teh botol yang diiklankan adalah warna dominan dari minuman teh botol tersebut bukan warna paten dari warung babi guling indra.

8. Iklan OLX

Kesan menarik dalam tampilan iklan ini terlihat dari manisnya perpaduan foto dan tulisan serta keserasian pilihan warna yang menambah daya pikat dari tampilan fisik iklan di atas. Terlihat dengan jelas bahwa produk komersial yang diiklankan di atas adalah produk kendaraan roda empat/mobil, sehingga pilihan untuk menampilkan unit mobil yang



dijual sangatlah tepat, apalagi yang dipilih adalah mobil dengan warna putih yang menjadi warna favorit dari mobil. Komposisi antara luas bidang dan penempatan foto serta kata-kata didalam bidang tersebut sangat pas sehingga kesan luas dan elegan nampak jelas dari iklan di atas. Tidak ada unsur budaya atau simbol tokoh tertentu yang disematkan dalam iklan di atas, sebaliknya kesan modern dan *stylist*-lah yang diusung kuat dalam iklan di atas.



9. Iklan Smartfren, Iklan Bengkel Honda Resmi AHASS, dan Iklan Milky Jelly Drink

Secara kasat mata tidak ada unsur tampilan spesial dalam ketiga iklan di atas dalam tataran analisis non-verbal. Tidak ada penyematan unsur budaya tertentu yang mendominasi ataupun warna tertentu yang menyiratkan makna tertentu yang terkandung di dalamnya. Terlihat dalam tampilan fisik iklan di atas, warna yang mendominasi adalah warna *official* dari iklan suatu *provider*

tertentu di bidang komunikasi. Tidak ada penokohan pula yang disematkan dalam tampilannya, hanya ada penulisan bahasa Bali yang akan dibahas dalam analisis verbal iklan pada bab selanjutnya. Komposisi luas bidang yang digunakan dengan tampilan foto dalam iklan di atas terkesan relatif terlalu padat sehingga kesan penuh terlihat dalam iklan di atas.

3.6. *Ideologi yang Terkandung dalam Teks Iklan Komersial Berbahasa Bali*

Ideologi dalam teks atau wacana dapat diungkap dengan melihat orientasi atau nilai apa yang dipromosikan dalam teks dan apakah teks tersebut mendukung kepentingan suatu kelompok tertentu atau bahkan menjatuhkan sekelompok tertentu tersebut. Usaha mengupas ideologi di balik iklan-iklan komersial berbahasa Bali dilakukan dengan cara melakukan suatu analisis transitivitas teks maupun melihat fitur tanda verbal dan non-verbal yang telah dibahas di atas. Ideologi yang terkandung dalam iklan-iklan tersebut dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Tuak manis, *jaen ne*

Ideologi yang ditampilkan pada iklan *tuak* adalah menunjukkan budaya dan tradisi. Pembuatan *tuak* terkandung makna filosofis yang berkaitan dengan kepercayaan masyarakat setempat terhadap dewa Bagus Arak Api atau Ida Batara Arak Api yang beristana di Pura Dalem.

2. Ramuan Pak Oles, *pasti tok cer*

Produk Bali putra Bali

Tumbasin tiang asiki

Matur suksma mangda rahayu

Ideologi yang ditampilkan pada data 2 adalah ideologi budaya dan tradisi. Pada data 2, terdapat kata *matur suksma mangda rahayu*. Ini merupakan kalimat yang diucapkan untuk berterima kasih ketika seseorang membeli produk atau dagangan. Di samping itu, diselipkan juga kata *mangda rahayu*, dimana ini merupakan sebuah doa untuk pembeli agar selalu sehat. Pada data 2, terdapat kalimat *tumbasin tiang asiki*, kalimat ini merupakan sebuah permohonan seorang penjual kepada calon pembeli untuk membeli dagangannya. Kalimat-kalimat

ini lumrah dan menjadi kebiasaan yang harus dikatakan oleh pedagang di pasar atau pedagang cendramata di tempat-tempat wisata di Bali.

3. *Domino's Pizza World*

World's no 1 Pizza company

Now open Sanur

Jaen Gati ne!

Opening promo 50% Disc premium Pizza

Pada data 3 ideologi yang ditonjolkan adalah kemewahan dan eksklusivitas. Seperti yang diketahui bahwa *pizza* merupakan makanan siap saji yang berasal dari negara eropa yaitu Italia. Produk ini sudah sangat mendunia dan mudah ditemui di setiap kota besar. Makanan siap saji ini merupakan makanan yang cukup mahal untuk dibeli bagi kalangan ekonomi bawah. Dalam mempromosikan produk ini harus memperhatikan aspek lain seperti calon pembeli yang berasal dari berbagai kalangan. Untuk itu, pada data 3 tampak pencampuran unsur budaya yaitu mempromosikan produk ini menggunakan bahasa Bali. Sehingga masyarakat lokal dapat membelinya karena produk tersebut sedang ada pemotongan harga untuk menikmati makanan yang dianggap mewah oleh masyarakat lokal.

4. *Extrajoss healthy supplement*

Laki ogoh-ogoh laki number one

Ideologi yang ditampilkan pada data 4 adalah ideologi budaya tradisi dan kenikmatan minuman. Pada data 4 tersebut terdapat sebuah tradisi budaya di Bali yaitu *ogoh-ogoh*. *Ogoh-ogoh* merupakan karya seni patung dalam kebudayaan Bali yang disimbolkan sebagai Bhuta Kala. *Ogoh-ogoh* dibuat menjelang Hari Nyepi dan diarak beramai-ramai keliling desa pada senja hari Pangrupukan, sehari sebelum hari Nyepi.

5. *Cellular World*

Meli HP, jeg di CW gen!

Pada tabel 5 juga menunjukkan bahwa ideologi yang ditampilkan pada iklan tersebut adalah ideologi kemewahan dan eksklusivitas. Hal ini dapat diketahui dari teks bahasa Bali yang ditonjolkan *Meli HP, jeg di CW gen!*. Seperti yang diketahui bahwa HP merupakan sebuah perangkat elektronik yang sangat gencar di zaman sekarang ini. Tidak

semua orang dapat membeli perangkat tersebut dikarenakan harga yang cukup mahal untuk membeli satu buah HP. Sehingga bagi yang membelinya dapat meningkatkan rasa percaya diri dapat membeli sebuah barang yang digolongkan mewah.

6. Bali Coffee Banyuatis legenda rasa

Kopi asli Bali

Murni kopinya

Pas racikannya

Ne mare kopi

Stel peleng, refresh your peleng

Ideologi budaya dan tradisi dapat digolongkan ke dalam data 6. Kebiasaan masyarakat menyeruput kopi ketika memulai hari dan menjadi minuman wajib yang harus ada bila bertamu ke rumah kerabat, teman dan kelompok bergaul lainnya menjadi dasar alasan dari ideologi yang ditonjolkan pada data 6. Biasanya yang sering mengonsumsi kopi adalah laki-laki muda dan dewasa. Hal itu terealisasi juga pada gambar iklan kopi di data 6 yang menampilkan seorang pria dewasa.

7. Ngiring simpang ring Babi Guling Candra

Babi guling adalah makanan khas Bali yang digemari masyarakat lokal maupun luar. Babi guling menjadi bagian dari budaya Bali yang merupakan ciri khas makanan lokal. Dapat dilihat bahwa ideologi yang terkandung dalam teks iklan pada data 7 adalah ideologi budaya dan tradisi.

8. Olx, pang nawang

#Mobil apa adanya

Uli hasil inspeksi

Bli, ingatang ngalih mobil ane megaransi 30 lemeng

Data 8 di atas adalah produk kendaraan yang ditawarkan. Produk tersebut adalah mobil yang merupakan kendaraan roda empat yang dapat melindungi penggunanya dari hujan dan matahari yang lebih baik dari kendaraan roda dua. Sehingga ideologi yang ditonjolkan dari data 8 adalah kenyamanan berkendara roda empat (mobil).

9. Smartfren *katur ring semeton Bali*

Bonus isi ulang kartu perdana Bali 60 GB

Smartfren *kartune hemat menyame braya*

Smartfren adalah sebuah *provider* telekomunikasi yang sangat lumrah ditemui di zaman digital sekarang ini. Pada data 9, pedagang mencoba mempromosikan dagangannya lewat teks iklan dengan memakai bahasa Bali yang menonjolkan kelebihan dari produk yang ditawarkan. Hal itu dapat dilihat pada kalimat Smartfren *kartune hemat menyame braya*. Oleh karena itu, adapun ideologi yang terkandung dalam data 9 tersebut di atas yaitu kenyamanan berkomunikasi.

10. AHASS Honda Bengkel resmi, *driki manten ngentosin oli & spare part Jeg nenten ngantre.....*

Niki baru motor

Data 10 merupakan teks iklan yang menunjukkan bengkel yang mempromosikan tempat perawatan kendaraan yang bagus adalah di bengkel tersebut. Hal ini menunjukkan ideologi dari teks iklan tersebut, yakni kenyamanan perawatan kendaraan.

11. Milky Jelly drink

Kayubo nyemil

Dapat dipesan di Gofood, Instagram: [milkyjellydrink.bali](https://www.instagram.com/milkyjellydrink.bali)

Sudah sangat jelas ideologi yang ditunjukkan pada teks iklan pada data 11, yaitu moderitas dan kekinian. Hal itu dapat dilihat dari kata *Jelly drink* dan *Gofood*. Seperti yang diketahui bahwa *Jelly drink* adalah sebuah produk minuman yang sangat digemari para remaja saat ini dan *Gofood* sebuah pelayanan pesan antar makanan yang dapat dilakukan secara *online*. Kemudian ditambahkan dengan bahasa Bali *Kayubo nyemil* yang mempengaruhi pembaca untuk membelinya.

4. Simpulan

Berdasarkan pembahasan dengan menggunakan teori semantik, semiotik dan ideologi, maka dapat disimpulkan bahwa kemunculan kategori gramatikal adjektiva *jaen* mendominasi di beberapa iklan berbahasa Bali. *Jaen* (lezat) adalah rasa untuk mengekspresikan produksi kuliner makanan. Terdapat dua iklan yang menggunakan kata *jaen*, tetapi itu sebenarnya agak tepat, seperti aktivitas orgasme

dalam hubungan seksual, sedangkan kemunculan penggunaan kata kerja khusus cukup bervariasi dan mengandung ideologi yang mengedepankan muatan lokal untuk membujuk konsumen membeli produk atau jasa yang ditawarkan.

Adapun ideologi yang terkandung dalam kesebelas objek analisis pada penelitian ini adalah ideologi budaya dan tradisi, ideologi kemewahan dan eksklusivitas, ideologi kenikmatan pada minuman, ideologi modernitas dan kekinian, ideologi kenyamanan pada objek yang berbeda-beda seperti kendaraan roda empat (mobil), berkomunikasi, dan perawatan kendaraan. Keseluruhan iklan berbahasa Bali pada data di atas menggunakan kalimat sederhana namun pesan yang direfleksikan lebih dari pesan komersial karena di balik itu terkandung berbagai ideologi.

Daftar Pustaka

- Agustia, K. T. S. (2018). *Non-Verbal Communication in Coca Cola Advertisement: Semiotic Analysis*. In C. I. Rumimpunu, D. Setiawan, I. S. K. Tehuayo, M. Patricia, N. K. Utomo, & N. E. Alamsyah (Eds.), *Language in the Online & Offline World 6: The Fortitude* (p. 159). Surabaya: Petra Press.
- Barthes, R. (1998). *The Semiotics Challenge*. New York: Hill and Wang.
- Chaer, A. (1994). *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Durianto. (2003). *Invasi Pasar Dengan Iklan Yang Efektif*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Hermawandi, Y. (2016). Analisis Iklan Motor Honda Versi “One Heart”. *Jurnal Komunikasi Universitas Garut: Hasil Pemikiran Dan Penelitian*, 2(1), 93–108. doi:<http://dx.doi.org/10.10358/jk.v2i1.557>
- Huda, M. S., Astuti, L., & Risdiyanto, B. (2017). Representasi Gambar Peringatan Kesehatan Pada Kemasan Rokok (Analisis Semiotika Roland Barthes Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan No 28 Tahun 2013). *Professional: Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Administrasi Publik*, 4(2). Retrieved from <https://jurnal.unived.ac.id/index.php/prof/article/view/622>
- Jefkins, F. (1997). *Periklanan*. Jakarta: Erlangga.
- Juliadi, Cangara, H., & Bahfiarti, T. (2018). Semiotika Simbol Komunikasi Non Verbal Jamaah Annadzir Dalam Menyebarluaskan Ideologi Islam Di Kabupaten Gowa. *KAREBA: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 7(1), 150–157. doi:<http://dx.doi.org/10.31947/kareba.v7i1.6482>
- Kusumasari, R. N. (2014). Makna Iklan Oreo Versi “Pilih Handphone Atau

- Oreo" (Studi Fenomenologi Iklan Oreo Versi "Pilih Handphone Atau Oreo" Menurut Mahasiswa BSI Bandung). *Jurnal Ilmu Komunikasi (J-IKA)*, 1(2), 100–105. doi:<https://doi.org/10.31294/kom.v1i2.219>
- Kusumawati, T. I. (2016). Komunikasi Verbal Dan Nonverbal. *Jurnal Pendidikan Dan Konseling*, 6(2), 83–98. Retrieved from <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/al-irsyad/article/view/6618/2912>
- Littlejohn, S. W. (1996). *Theories of Human Communication* (5th Editio). New Mexico: Wadsworth Publishing Company Albuquerque.
- Muhammad, H. (2017). Semiotika Iklan "Kekhawatiran": Solusi Keluar Dari Masalah Kehidupan. *Jurnal Ilmu Budaya*, 2(1), 308–323. doi:<http://dx.doi.org/10.34050/jib.v2i1.2402>
- Ogden, & Richard. (1923). *The Meaning of Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Oktavianni, A. I. (2015). Analisis Makna Pesan Non Verbal dalam Air Minum Aqua Versi '40 Tahun Aqua Bersama Indonesia' di Media Televisi. *Dunia Komunikasi: Jurnal Ilmu Komunikasi Universitas Mulawarman*, 3(4), 306–319. Retrieved from [http://ejournal.ilkom.fisip-unmul.ac.id/site/wp-content/uploads/2015/11/Jurnal_\(11-25-15-03-38-14\).pdf](http://ejournal.ilkom.fisip-unmul.ac.id/site/wp-content/uploads/2015/11/Jurnal_(11-25-15-03-38-14).pdf)
- Santoso, B. (2018). Analisis Makna Pesan Verbal dan Pesan Non Verbal Dalam Iklan Layanan Masyarakat 'Stop Hoax' Produksi RCTI. In *Prosiding SENDI_U* (pp. 978–979). Universitas Dian Nuswantoro.
- Saussure, F. de. (1961). *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.
- Shofa, F., & Astri Utami, M. (2017). Menyingkap Makna dan Tanda dalam Iklan Rokok A-Mild Versi "Hasrat": Kajian Semiotika. *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, 6(2), 180. doi:10.26499/rnh.v6i2.266
- Sobur, A. (2002). *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Cet. II). Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Sobur, A. (2006). *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Storey, J. (2003). *Teori Budaya dan Budaya Pop*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Tinarbuko, S. (2017). Semiotika Tanda Verbal dan Tanda Visual Iklan Layanan Masyarakat. *Panggung: Jurnal Seni Budaya*, 26(2), 181–194. doi:10.26742/panggung.v26i2.175
- Ulfiana, E. (2018). Wacana Iklan Komersial Busana Wanita Dalam Media Sosial Instagram. *Buana Gender: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 1(3). doi:<https://dx.doi.org/10.22515/bg.v3i1.1303>.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Verba Bahasa Bali dalam Ranah Perkebunan Kopi: Analisis Metabahasa Semantik Alami

I Ketut Suar Adnyana

Universitas Dwijendra

Penulis Koresponden: suara6382@gmail.com

Abstract

Balinese Verbs in The Realm of Coffee Plantation: Natural Semantics Metalanguage Analysis

This research is a qualitative descriptive study that aimed to determine the semantic structure of Balinese verbs in the realm of coffee plantations with the natural semantics metalanguage theory. The research location was Pucaksari Village, Busungbiu District, Buleleng Regency. The method used to explore data is qualitative. The method used in collecting the data were interview, listening, conversation, and elicitation. The results of the study show that there are eight verbs used in the realm of coffee plantations, include *mamula* (plant), *numbeg* (hoe), *ngetep* (cut), *nyambung* (connect), *ngalap* (picking), *nyeruh* (pound), *nyemuh* (dry in the sun), and *nambunang* (collecting). Verb *mamula*, *numbeg*, *ngetep*, *nyambung*, *nyeruh*, *nyemuh* and *nambunang* having an original meaning 'do' that has a polysemy with the original meaning 'happen' and it has the exponent X do something to Y, something happened to Y. Verb *ngalap* and *nambunang* have the original meaning do has a polysemy with 'moving'. They have exponent X do something about Y, Y move.

Keywords: natural semantics metalanguage, coffee plantations, happen, moving, verbs, and polysemy

Abstrak

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif bertujuan untuk menentukan struktur semantik verba bahasa Bali dalam ranah perkebunan kopi dengan pendekatan Teori Metabahasa Semantik Alami. Lokasi penelitian adalah Desa Pucaksari, Kecamatan Busungbiu, Kabupaten Buleleng. Metode yang digunakan untuk menggali data adalah metode wawancara, metode simak dan cakap dan metode elisitasi. Data dianalisis dengan metode deskriptif kualitatif. Hasil analisis menunjukkan bahwa ada delapan nosi verba yang

dipakai dalam ranah perkebunan kopi. Adapun nosi tersebut adalah *mamula* (menanam), *numbeg* (mencangkul), *ngetep* (memotong), *nyambung* (menyambung), *ngalap* (memetik), *nyeruh* (menumbuk), *nyemuh* (menjemur), dan *nambunang* (mengumpulkan). Verba *mamula*, *numbeg*, *ngetep*, *nyambung*, *nyeruh*, dan *nyemuh* memiliki makna asali ‘melakukan’ yang berpolisemi dengan makna asali ‘terjadi’, dan memiliki eksponen X melakukan sesuatu terhadap Y, terjadi sesuatu terhadap Y. Verba *ngalap* dan verba *nambungan* memiliki makna asali ‘melakukan, yang berpolisemi dengan ‘berpindah’ memiliki eksponen X melakukan sesuatu terhadap Y, Y berpindah.

Kata kunci: metabahasa semantik alami, perkebunan kopi, terjadi, verba, polisemi

1. Pendahuluan

Pemahaman terhadap pesan sangat penting dalam interaksi sosial. Bahasa menjadi instrumen penutur dalam interaksi sosial. Melalui bahasa, penutur mentransformasi pikirannya kepada petutur. Keberhasilan proses berkomunikasi itu sangat bergantung kepada persepsi dan pengetahuan petutur terhadap makna bahasanya. Dalam komunikasi lisan, petutur akan terbantu untuk menangkap makna ujaran karena penutur menyertakan ekspresi dan gerak tubuh dalam berkomunikasi. Apabila pesan yang disampaikan secara tertulis, maka pembaca memaknai pesan tersebut berdasar pada apa yang tertulis (Adnyana dkk. 2018:40)

Pembaca sering mengalami kesulitan dalam memahami teks tertulis tersebut. Hal ini tentu mengganggu proses pemahaman pesan. Harapan pertama yang bisa membantu pembaca adalah melihat kamus tetapi bantuan kamus tidaklah menuntaskan segala kesulitan yang dialami pembaca karena makna suatu kata dalam kamus belum dapat membantu pembaca untuk memaknai kata tersebut. Sebagai contoh, dalam *Kamus Bali-Indonesia* (1983: 55, 2000: 27) makna kata *makita* ‘bernafsu’, ‘ingin’, sulit dibedakan dengan kata *arsa* ‘ingin, harap’ ‘senang’. Pemberian makna seperti itu tidaklah memberikan gambaran yang jelas apa perbedaan antara *makita* dengan *arsa*. Secara semantis ada perbedaan makna di antara kata tersebut.

Citrawati (2017:1) menyatakan bahwa makna adalah hubungan timbal balik antara kata dan pengertian. Hubungan timbal balik ini menimbulkan perbedaan makna antara kata yang satu dan kata yang lain. Permasalahan pemaknaan kata seperti itu, akan terpecahkan dengan teori Metabahasa Semantik Alami (MSA). Teori ini dirancang untuk mengeksplikasi semua makna baik makna leksikal, ilokusi dan makna gramatikal. Asumsi dasar teori ini berhubungan dengan prinsip semiotik (Goddard: 1994:1) yang menyatakan bahwa *“A sign can not be reduced to or analysed into any combination of things which are not themselves signs; consequently, it is impossible to reduce meanings to any combination of things which are not themselves meanings.”* (Suatu tanda tidak dapat direduksi menjadi atau dianalisis menjadi suatu kombinasi dari hal-hal yang bukan merupakan tanda itu sendiri; tidak mungkin mereduksi arti menjadi kombinasi dari hal-hal yang bukan merupakan makna dari dirinya sendiri).

Mengingat kenyataan ini, maka analisis makna akan menjadi diskrit dan tuntas. Makna sekompleks apa pun dapat dijelaskan tanpa harus berputar-putar dan tanpa residu. Makna dapat dianalisis dengan cara yang sepenuhnya ditentukan. Artinya, setiap makna kompleks dapat diuraikan menjadi kombinasi makna lain yang terpisah, tanpa sirkularitas dan tanpa residu (Goddard, 1996: 24; Wierzbicka, 1996: 10; Beratha, 1997: 10, Mulyadi, 1998: 35). Teori MSA digunakan untuk menentukan struktur semantik verba suatu bahasa dengan teknik eksplikasi/parafrase. Hal ini dapat menjelaskan makna kata secara tuntas dan secara terinci.

Penelitian bahasa Bali dengan kajian Metabahasa Semantik Alami (MSA) telah banyak dilakukan. Sudipa (2004) mengkaji verba dalam bahasa Bali dari sudut pandang MSA. Secara lebih khusus Sudipa (2012) menganalisis makna “mengikat” dalam bahasa Bali dari sudut pandang MSA. Widani (2016) mengkaji makna “mengambil” dalam bahasa Bali dengan menerapkan kajian MSA. Dewi (2016) mengkaji struktur dan peran semantis verba “menyentuh” bahasa Bali. Parwati (2018) melakukan penelitian tentang verba “memasak” dalam bahasa Bali dengan kajian MSA. Lestari (2018) melakukan kajian verba ujaran dalam Bahasa Bali.

Artikel ini menganalisis makna leksikon terutama yang berelasi dengan verba dalam ranah perkebunan kopi belum pernah dikaji.

Fokus kajian ini adalah untuk menentukan bagaimanakah struktur semantis verba bahasa Bali dalam ranah perkebunan kopi. Verba yang dipakai dalam ranah perkebunan kopi mencangkup verba yang dipakai dalam pembibitan kopi, pemeliharaan bibit kopi, menanam bibit kopi di perkebunan, memelihara pohon kopi yang telah ditanam, memetik buah kopi, dan memproses buah yang telah dipetik.



Foto 1. Petani kopi memetik buah kopi (Foto: I Gede Budiana).

2. Metode dan Teori

Lokasi penelitian adalah Desa Pucaksari, Kecamatan Busungbiu, Kabupaten Buleleng, Bali. Desa Pucaksari dipilih sebagai lokasi penelitian karena lahan pertanian kopi di Desa Pucaksari adalah terluas di Kecamatan Busungbiu yaitu 1442,715 hektar. Desa Pucaksari merupakan desa penghasil kopi terbesar di Kecamatan Busungbiu (Foto 1).

Desa Pucaksari terdiri dari enam dusun yaitu Dusun Tegalasih, Kemoning, Beteng, Pucaksari, Batumagaang, dan Pateluan Pucaksari. Sumber data dalam penelitian ini adalah petani kopi. Setiap dusun diwakili oleh satu orang petani. Jumlah informan adalah enam orang. Kriteria informan mengacu pada kriteria yang disampaikan oleh

Mahsun (2011) seperti berikut: (1) tidak mengalami cacat alat ucap, (2) sehat rohani dan jasmani, (3) berumur 25 tahun - 65 tahun, (4) pendidikan serendah-rendahnya adalah setingkat sekolah dasar, dan (5) tinggal di desa tempat penelitian diadakan. Disamping itu, kriteria informan mengacu pada Sugiyono (2010: 303) adalah (1) informan sebagai petani, dan (2) mempunyai cukup waktu dan kesempatan untuk diwawancarai.

Langkah-langkah yang dilakukan untuk menganalisis data dalam penelitian ini berpedoman pada pendapat Sugiyono (2010: 338) yang meliputi empat langkah, yaitu pengumpulan data, reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan. Data dalam kajian ini berupa catatan yang dimiliki petani berkaitan dengan ranah perkebunan kopi. Data juga dikumpulkan dengan melakukan wawancara tidak terstruktur dengan informan serta metode elisitasi untuk memancing informan sehingga diperoleh data yang lengkap (Spolsky, 2003: 9). Reduksi data, pada tahapan ini data diidentifikasi dan diklasifikasi verba yang dipakai dalam ranah perkebunan kopi. Penyajian data bisa dilakukan dalam bentuk uraian singkat berupa eksplikasi verba dalam ranah perkebunan kopi dengan menggunakan teori MSA. Data selanjutnya diberi kode IKS 1 dan seterusnya. IKS merujuk pada I Ketut Suar Adnyana, dan 1 merujuk pada informan nomor 1.

Teori yang dipakai untuk mengungkap struktur semantis verba yang dipakai dalam ranah perkebunan kopi adalah teori MSA yang dikembangkan oleh Wierzbicka (1996) dan para pengikutnya, seperti Goddard dan Felix. Pemilihan teori ini didasari atas asumsi bahwa MSA dapat megekpresikan semua makna, baik makna leksikal, ilokusi maupun makna gramatikal yang dibingkai dalam sebuah metabahasa dan bersumber dari bahasa alamiah.

Pemahaman terhadap makna asali diharapkan dapat menerangkan makna kompleks menjadi lebih sederhana. Dengan kata lain apabila makna asali sudah dapat ditentukan, itu akan mempermudah untuk menentukan makna yang kompleks. Makna asali tersebut sebanyak 65 butir makna asali (Goddard dan Wierzbicka, 2014:12).

Tabel 1. Makna Asali

No.	Component	Element of original meaning
1.	Substantives	I-Me, You, Someone, Something/Thing, People, Body
2.	Relational Substantive	Kind, Parts
3.	Determiner	This, The Same, Order-Else
4.	Quantifiers	One, Two, Some, All, Much-Many, Little-Few
5.	Evaluators	Good, Bad
6.	Descriptions	Big, Small
7.	Mental Predicates	Know, Think, Want, Don't-Want, Feel, See, Hear
8.	Speech	Say, Words, True
9.	A c t i o n s / E v e n / Movement/ Contact	Do, Happen, Move, Touch
10.	Location, Existence, Possession, Specification	Be (Somewhere), There Is, Be (Someone)
11.	Life, Death	Live, Die
12.	Time	When-Time, Now, Before, After, A Long Time, A Short Time, For Sometime, Moment
13.	Space	Where-Place, Here, Above, Below, Far, Near, Side, Inside
14.	Logical Concept	Not, Maybe, Can, Because, If
15.	Intensifier, Augmentor	Very, More
16.	Similarity	Like-Way-As

Berdasar pada Tabel 1 dapat dijelaskan bahwa ada 16 komponen makna asali. Masing-masing komponen memiliki elemen makna asali (*element of original meaning*). Keseluruhan elemen makna asali tersebut berjumlah 65 butir. Makna asali tersebut dipakai untuk menentukan struktur semantis verba yang dipergunakan dalam ranah perkebunan kopi di Desa Pucaksari dengan menerapkan teknik eksplikasi. Menurut Wierzbicka dan Beratha (dalam Sudipa, 2012:54) parafrase harus mengikuti kaidah-kaidah berikut.

1. Parafrase harus menggunakan kombinasi sejumlah makna asali yang telah diusulkan oleh Wierzbicka. Kombinasi sejumlah makna asali diperlukan terkait dengan klaim dari teori MSA, yaitu suatu bentuk tidak dapat diuraikan hanya dengan memakai satu makna asali.
2. Parafrase dapat pula dilakukan dengan memakai unsur yang merupakan kekhasan suatu bahasa. Hal ini dapat dilakukan dengan menggabungkan unsur-unsur yang merupakan keunikan suatu bahasa untuk menguraikan makna.

3. Kalimat parafrase harus mengikuti kaidah sintaksis bahasa yang dipakai untuk memparafrase.
4. Parafrase selalu menggunakan bahasa yang sederhana.
5. Kalimat parafrase kadang-kadang memerlukan indentasi dan spasi khusus.



Foto 2. Pengolahan kopi, dari menjemur dan mengumpulkan (Foto: I Gede Budiana).

3. Hasil dan Pembahasan

Berdasar hasil kajian dapat ditentukan ada delapan verba yang dipakai dalam ranah perkebunan kopi yaitu (1) *mamula* 'menanam', (2) *numbeg* 'mencangkul', (3) *ngetep* 'memotong', (4) *nyambung* 'menyambung', (5) *ngalap* 'memetik', (6) *nyeruh* 'menumbuk', (7) *nyemuh* 'menjemur', dan (8) *nuduk/nambunang*.

(1) Verba *mamula*

Verba *mamula* dalam ranah pertanian memiliki makna asali **melakukan** yang berpolisemi dengan **terjadi** memiliki eksponen X melakukan sesuatu pada pada Y dan karena ini sesuatu terjadi pada Y. Dalam kegiatan *mamula* diperlukan alat dan sesuatu yang ditanam.

a) *mamula* 'menanam'

IKS 1

- i) *Uli mamula umur telung tiban suba melajah mabuah kopine.*
'Dari menanam, umur tiga tahun, kopi sudah mulai berbuah.'

- ii) *Mamula kopi di masan ujan.*
 ‘Menanam kopi pada musim hujan.’

Mamula merupakan aktivitas yang dilakukan oleh petani untuk menanam bibit kopi yang telah tersemai sekitar enam bulan sampai satu tahun. *Mamula* dilakukan dengan membuat lubang dengan menggunakan cangkul. Lubang tersebut berukuran kira-kira 25 cm persegi. Selanjutnya bibit kopi ditanam.

Eksplikasi verba *mamula*:

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (pohon kopi).
 Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.
 X melakukan dengan memasukkan Y ke tanah.
 X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).
 X menginginkan ini.
 X melakukan sesuatu seperti ini.
 Sesuatu yang baik terjadi pada Y.

Mamula adalah verba yang digunakan dalam ranah pertanian secara umum. Kegiatan *mamula* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (bibit, pohon). Verba *mamula* memiliki varian *nimuh* dan *ngengsubin*.

b) *nimuh* ‘membibit’

IKS 1

- i) *Jani langah petaniné nimuh.*
 ‘sekarang jarang petani membibit’

IKS 2

- ii) *Amen laku nimuh, luungné bulan dasa.*
 ‘Jika akan membibit, sebaiknya bulan sepuluh’

Kegiatan *nimuh* ‘membibit’ dilakukan di areal dengan luas kira-kira 1 are. Kegiatan *nimuh* dilakukan dengan meletakkan biji kopi sebanyak satu biji ke dalam tanah yang telah dilubangi sedalam satu cm. Selanjutnya biji kopi tersebut ditimbun dengan tanah.

Eksplikasi verba *nimuh* :

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (biji kopi).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan dengan memasukkan Y ke tanah.

X melakukan dengan tangan.

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

sesuatu yang baik terjadi pada Y.

Verba *nimuh* tidak hanya dipakai dalam ranah perkebunan kopi tetapi dapat digunakan pada ranah perkebunan yang lain misalnya ranah perkebunan cengkeh. Kegiatan *nimuh* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu pada Y (biji kopi).

c) *ngengsubin*

Ngengsubin adalah leksikon yang berarti menanam. Berbeda dengan *mamula* dan *nimuh*, *ngengsubin* adalah aktivitas menanam dengan mengganti bibit yang mati dengan yang baru.

IKS 3

- i) *Jani liu punyan kopiné mati. Ané mati engsubin buin.*

‘Sekarang banyak pohon kopi mati. Yang mati diganti dengan bibit yang baru.’

- ii) *Bapa meli bibit laku anggo ngengsubin.*

‘Bapak membeli bibit untuk ngengsubin.’

Eksplikasi verba *ngengsubin* :

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (pohon kopi mati).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan sesuatu terhadap Y dengan cara tertentu (mencabut pohon kopi dari tanah).

X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

sesuatu yang baik terjadi pada Y.

Verba *ngengsubin* merupakan verba yang bersifat umum karena verba ini tidak hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi tetapi juga dipakai dalam ranah perkebunan cengkeh dan vanili.

Kata *mamula*, *nimuh*, dan *ngengsubin* memiliki makna yang berhubungan sehingga memiliki satu medan makna *mamula*. Makna dari varian verba *mamula* tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asali. Varian verba *mamula* tetap memiliki makna asali ‘**melakukan**’ yang berpolisemi dengan ‘**terjadi**’.

(2) Verba *numbeg*

Verba *numbeg* ‘mencangkul’ mempunyai beberapa varian yaitu *ngebuhan* ‘menggemburkan’ *ngerolak* ‘membuat lubang persegi panjang di sela-sela pohon kopi’, ‘*nyangkah*’ ‘mencabut batang pohon kopi dan akarnya dengan cangkul’.

Verba *numbeg*, *ngebuhan*, *ngerolak*, dan *nyangkah* mengacu pada suatu kegiatan dengan memakai alat (cangkul) dengan acuan entitas yaitu tanah. Proses *numbeg* dilakukan dengan memegang gagang cangkul kemudian diayunkan ke atas. Selanjutnya, cangkul diarahkan ke tanah sehingga tanah yang dicangkul menjadi bongkahan kecil-kecil.

IKS 4

a) *numbeg* ‘mencangkul’

(i) *Yén lakar mamula kopi tumbegin malu tanahé apang gembur.*

‘Jika akan menanam kopi, tanahnya dicangkul supaya gembur.’

IKS 5

(ii) *Jani Bapa suba tusing ngidaang numbeg. Sakit awaké suud numbeg.*

‘Sekarang Bapak, tidak kuat mencangkul. Tubuh terasa sakit setelah mencangkul.’

Eksplikasi verba *numbeg*.

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (tanah).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).

X menginginkan ini.

Verba *numbeg* ‘mencangkul’ adalah verba yang bersifat umum karena verba *numbeg* tidak hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi tetapi juga dapat digunakan pada ranah pertanian yang lain. Struktur semantik verba *numbeg* adalah X melakukan sesuatu pada Y dan karena itu sesuatu terjadi pada Y.

Untuk menyatakan aktivitas mencangkul dalam ranah perkebunan kopi, digunakan juga verba *ngebuhang*, *ngerolak*, dan *nyangkah*.

b) Verba *ngebuhang* ‘menggemburkan tanah’

IKS 4

- (i) *Sing makejang tanahé gebuhang. Cén ja tanahé padet ento dogén gebuhang.*
 ‘Tidak semua tanah digemburkan. Yang mana tanahnya padat, itu saja digemburkan.’

IKS 5

- (ii) *Yéning masan ujan langah mati kopiné. Gebuhan dogén tanahné.*
 ‘Kalau musim hujan jarang yang mati pohon kopinya, gemburkan saja tanahnya.’

Verba *ngebuhang* dapat dieksplikasi:

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (tanah).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (Y menjadi gembur) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).

X menginginkan ini.

Sesuatu yang baik terjadi pada Y.

Aktivitas *ngebuhang* tidak hanya terdapat pada perkebunan kopi saja juga digunakan dalam perkebunan yang lain yang mempunyai tujuan menggemburkan tanah pada bibit yang baru ditanam.

Kegiatan *ngebuhang* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (tanah) karena itu sesuatu terjadi pada Y (Y menjadi gembur) pada waktu yang sama.

Varian verba *numbeg* yang lainnya adalah *ngerolak*. Aktivitas *ngerolak* adalah proses membuat lubang persegi panjang di antara pohon kopi dengan kedalaman 40 cm. *Ngerolak* dilakukan dengan cangkul. Lubang tersebut digunakan untuk menampung humus.

c) Verba *ngerolak* ‘membuat lubang persegi panjang di sela-sela pohon kopi’

IKS 6

- (i) *Mang Aténg jani ngerolak di amongané.*
‘Mang Aténg sekarang ngerolak di kebunnya’
- (ii) *I Tambun ngerolak. Luun don manggisé abana kerolakané.*
‘I Tambun ngerolak. Daun manggis yang sudah kering ditampung di lubang itu’

Eksplikasi verba *ngerolak*.

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (tanah).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (berlubang persegi panjang) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *ngerolak* merupakan verba yang spesifik karena verba ini hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi. Verba *ngerolak* memiliki struktur semantis yaitu X melakukan sesuatu pada Y (entitas tanah) pada waktu yang sama sesuatu terjadi pada Y (berlubang persegi panjang).

d) Verba *nyangkah* ‘mencabut batang pohon kopi beserta akarnya dengan cangkul’

IKS 4

- (i) *Yen punyan kopiné ané kena kangker, jangkah bongkolné.*
‘Kalau pohon kopi yang kena kangker, cabut batangnya beserta akarnya.’

IKS 1

- (ii) *Pang aluhang nyangkah, getep malu carang kopiné.*
‘Agar lebih gampang *nyangkah*, potong dahulu dahan kopinya.’

Nyangkah ‘mencabut’ adalah aktivitas yang dilakukan petani dengan cangkul. Yang dicangkul adalah batang pohon kopi dengan akarnya sehingga pohon kopi tersebut tercerabut dari tanah.

Eksplikasi verba *nyangkah*

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (pohon kopi).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (Y tercerabut dari tanah) pada waktu

yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (cangkul).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Nyangkah merupakan aktivitas yang dilakukan untuk mencabut pohon kopi yang mati dengan cangkul. Verba *nyangkah* merupakan verba bersifat spesifik karena verba ini hanya digunakan dalam perkebunan kopi. Verba *nyangkah* memiliki struktur semantis: X melakukan sesuatu pada Y (pohon kopi) pada waktu yang sama sesuatu terjadi pada Y (tercerabut dari tanah).

Verba *numbeg* beserta variannya yaitu *ngebuhan*, *ngerolak*, dan *nyangkah* tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asalnya meskipun verba *ngerolak* dan *nyangkah* merupakan verba yang spesifik. Verba *mamula* beserta variannya memiliki makna asali **melakukan** dan berpolisemi dengan makna asali **terjadi**.

(3) Verba *ngetep*

Verba *ngetep* ‘memotong’ dilakukan dengan gunting untuk memotong dahan kopi sehingga menjadi dua bagian atau lebih.

a) Verba *ngetep* ‘memotong’

IKS 5

- i) *Pang aluhang nyangkah, getep malu carang kopiné.*
‘Agar lebih gampang nyangkah, potong dahulu dahan kopinya.’
- ii) *Carang kopiné ané dawa dadi getep.*
‘Dahan kopi yang panjang boleh dipotong.’

Eksplikasi verba *ngetep*

Pada waktu itu X melakukan sesuatu pada Y (dahan kopi).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (terpotong bagian dahan kopi) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (gunting).

Y menjadi bagian tertentu (dua bagian).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *ngetep* merupakan verba yang digunakan tidak hanya pada perkebunan kopi tetapi juga digunakan pada ranah perkebunan

cengkeh dan lain-lain. Kegiatan *ngetep* melibatkan seseorang (X) melakukan sesuatu terhadap Y (dahan kopi). Adapun struktur semantis verba *ngetep* adalah pada waktu itu X melakukan sesuatu pada Y (dahan kopi). Karena itu sesuatu terjadi pada Y (terpotong bagian dahan kopi) pada waktu yang sama.

Dalam perkebunan kopi tidak hanya leksikon *ngetep* digunakan untuk menyatakan aktivitas memotong. Ada tiga varian leksikon *ngetep* yaitu *nyeté*, *nyeenin*, dan *ngeréntés*. Yang membedakan antara ketiga verba tersebut adalah entitas yang dipotong.

b) verba *nyeté* :

IKS 4

- i) *Umur duang tiban muncuk kopiné suba dadi sték.*
'Umur dua tahun pucuk kopi sudah bisa distek.'
- ii) *Yén mamula kopi sték rés sing perlu nyeté buin.*
'Kalau menanam kopi stek res tidak perlu nyetek lagi.'

Eksplikasi verba *nyeté*

Pada waktu itu X melakukan sesuatu pada Y (pucuk pohon kopi). Karena itu sesuatu terjadi pada Y (terpotong bagian pucuk) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (gunting).

Y menjadi bagian tertentu (dua bagian).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *nyeté* dilakukan dengan cara memotong pucuk pohon kopi dengan gunting sehingga batang (batang bagian atas yang masih muda) menjadi dua bagian. Batang muda bagian atas yang sudah terpotong dibuang dan batang bawah akan disambung dengan batang (batang yang masih muda) kopi jenis unggul.

Verba *nyeté* hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi. Oleh karena itu, verba *nyeté* merupakan verba yang spesifik. Aktivitas *nyeté* melibatkan seseorang (X) dan melakukan sesuatu terhadap Y (pucuk pohon kopi). Struktur semantis verba *nyeté* adalah X melakukan sesuatu pada Y (pucuk pohon kopi). Karena itu sesuatu terjadi pada Y (terpotong bagian pucuk) pada waktu yang sama.

c) *nyeenin*

IKS 6

- i) *Biasané nyeenin bulan Désémber atau Januari.*
'Biasanya nyeenin bulan Desember atau Januari.'
- ii) *Nyeening ento ngilangan lembungan kopi jak carang balik.*
'Nyeenin itu menghilangkan tunas kopi dan carang balik.'

Eksplikasi verba *nyeenin*:

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (tunas muda).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (gunting).

Sesuatu terjadi kepada Y (terpisah dengan batang induknya.)

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Nyeenin merupakan aktivitas memotong tunas muda (dengan gunting) yang tumbuh pada batang maupun pada dahan pohon kopi. Tunas-tunas ini dihilangkan agar pohon kopi tumbuh dengan baik. Aktivitas *nyeenin* melibatkan seseorang (X) dan melakukan sesuatu terhadap Y (tunas pohon kopi). Entitas aktivitas *nyeenin* adalah tunas yang tumbuh di batang kopi dan cabang kopi. Verba *nyeenin* merupakan verba yang bersifat spesifik karena verba ini hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi.

d) *ngeréntés*

IKS 5

- i) *Carang kopiné ané suba réntésa dadi jang di rolakané*
'Dahan kopi yang sudah *diréntés* taruh di lubang yang sudah dibuat di sela sela pohon kopi'
- ii) *Penauné réntésin masi, apang kopiné maan sinar matan ai.*
'Pohon pelindung *diréntés* juga, agar pohon kopi dapat sinar matahari'

Aktivitas *ngeréntés* dilakukan terhadap dahan kopi yang telah dipotong. *Ngeréntés* dilakukan dengan menggunakan alat (*blakas*). Tujuan *ngeréntés* adalah untuk memisahkan dahan kopi dengan ranting kopi dan dahan pohon pelindung dengan rantingnya.

Eksplikasi verba *ngeréntés*:

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (dahan pohon kopi atau dahan pohon pelindung kopi)

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (ranting) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (*blakas*).

X melakukan dari atas ke bawah.

Y menjadi beberapa bagian.

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Leksikon *ngeréntés* hanya dipakai pada ranah perkebunan kopi sehingga leksikon ini bersifat spesifik untuk menyatakan aktivitas memotong. Entitas yang dipotong adalah ranting pohon kopi dan ranting dahan pohon pelindung yang telah dipotong. Aktivitas *ngeréntés* melibatkan seseorang (X) dan melakukan sesuatu terhadap Y (ranting pohon kopi atau ranting pohon pelindung).

Varian verba *ngetep* yaitu *nyetéék*, *nyeenin*, dan *ngeréntés* merupakan verba yang bersifat spesifik karena *verba tersebut* hanya dipergunakan dalam ranah perkebunan kopi. Walaupun verba tersebut bersifat spesifik, makna verba tersebut tidak mengalami perluasan dari medan makna dari makna asalnya. Verba tersebut memiliki makna asali ‘**melakukan**’ yang berpolisemi dengan ‘**terjadi**’.

(4) Verba *nyambung*

Nyambung merupakan aktivitas menyambung tunas pohon kopi dengan tunas pohon kopi yang berjenis unggul. *Nyambung* dilakukan dengan menggunakan pisau. *Nyambung* dilakukan dengan cara memotong batang kopi muda menjadi dua. Bagian atas yang terpotong dibuang. Bagian bawah disambung dengan tunas jenis kopi unggul.

Verba *nyambung* memiliki makna asali **melakukan** yang berpolisemi dengan terjadi, memiliki eksponen “X melakukan sesuatu terhadap Y, sesuatu terjadi terhadap Y.”

IKS 6

- i) *Yén nyambung bulan Oktober?*
‘Kalau nyambung bulan Oktober?’
- ii) *Yén dini petani nyambung lebian bulan dua belas, bulan satu.*
‘Kalau di sini, kebanyakan petani nyambung pada bulan dua

belas atau bulan satu'

Eksplikasi verba *nyambung*

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (tunas kopi).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y (terpotong) pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (pisau).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *nyambung* merupakan verba yang bersifat umum karena verba ini juga digunakan pada ranah perkebunan yang lain seperti pada ranah perkebunan bunga, perkebunan buah-buahan dan lain-lain. Aktivitas *nyambung* dilakukan untuk menghasilkan tanaman yang bersifat unggul. Kegiatan *nyambung* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (tunas).

(5) Verba *ngalap*

Verba *ngalap* menggambarkan struktur semantis dengan eksponen "X melakukan sesuatu pada Y" dan Y berpindah ke X" sehingga masing-masing verba tersebut dapat dieksplikasi menjadi:

a) *ngalap*

IKS 7

i) *Buin pidan rencanané ngalap Pak?*

'Kapan rencananya memetik '

2) *Usan tiang ngalap di Kemoning Pak nggih?*

'Setelah ngalap di Kemoning ya Pak.'

Eksplikasi verba *ngalap* :

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi).

X melakukan sesuatu pada Y (dengan tangan).

Y berpindah ke X pada waktu bersamaan.

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *ngalap* tidak saja dipergunakan dalam ranah perkebunan kopi tetapi juga digunakan dalam ranah perkebunan yang lain. Struktur semantis verba *ngalap* adalah X (seseorang) melakukan sesuatu pada

Y(biji kopi) dan Y berpindah ke X.

Dalam ranah perkebunan kopi, untuk menyatakan aktivitas memetik tidak hanya menggunakan leksikal *ngalap* tetapi juga digunakan leksikon *ngali-ngaliin* dan *muut*.

b) *ngali-ngaliin*

IKS 3

- 1) *Biasané bulan kuda mulai ngali-ngaliin kopi?*
'Biasanya bulan berapa memetik kopi.'
- 2) *Biasané ngali-ngaliin paling bulan Juni, Juli. Agustus muut suba?*
'Biasanya memetik bulan Juni, Juli. Bulan Agustus memetik secara keseluruhan.'

Eksplikasi verba *ngali-ngaliin*:

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi).

X melakukan sesuatu pada Y (dengan tangan).

X melakukan dengan memilih Y (buah kopi yang kuning/merah).

Y berpindah ke X pada waktu bersamaan.

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *ngali-ngaliin* merupakan verba yang bersifat spesifik karena hanya ada dalam ranah perkebunan kopi. *Ngali-ngaliin* merupakan aktivitas memetik buah kopi yang berwarna kuning atau merah.

Verba *ngalap* juga memiliki varian yaitu *muut* (memetik keseluruhan buah kopi) Aktivitas *muut* dilakukan dengan memetik seluruh biji kopi.

c) *muut*

IKS 4

- 1) *Muut ento biasané bulan Agustus.*
'Muut itu biasanya bulan Agustus'

IKS 6

- 2) *Di amongan Bapané jeg langsung muut. Suba masriak barak kopiné.*
'Di kebun Bapak, langsung muut. Sudah semua merah biji kopinya'

Eksplikasi verba *muut* :

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi).

X melakukan sesuatu pada Y (dengan tangan).

sesuatu terjadi pada Y (semua buah kopi).

Y berpindah ke X pada waktu bersamaan.

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *muut* merupakan verba yang hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi. Verba ini bersifat spesifik karena hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi. Kekhususan dari verba ini adalah terletak pada entitas yang dipetik yang dalam hal ini adalah semua biji kopi. Kegiatan *muut* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (biji kopi).

Varian verba *ngalap* yaitu *ngali-ngaliin* dan *muut* merupakan verba yang spesifik yang hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi. Verba *ngalap* beserta variannya tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asalnya yaitu '**melakukan**' yang berpolisemi dengan '**berpindah**'.

(6) Verba *nyeruh*

Verba *nyeruh* 'menumbuk' merupakan verba yang hanya dipergunakan dalam ranah perkebunan kopi sehingga verba *nyeruh* bersifat spesifik.

a) *nyeruh*

IKS 4

- 1) *Jani petaniné suba sing nyeruh Tut, selipa déén kopi gerangané.*
'Saat ini petani tidak nyeruh lagi Tut, diselip saja kopi yang sudah kering.'

IKS 5

- 2) *Langah jani nyeruh. Lu jak lesung suba sing ngelah.*
'Jarang sekarang nyeruh. Alu dan lesung tidak punya.'

Eksplikasi verba *nyeruh* :

Pada waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi kering).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan dengan sesuatu (antan dan lesung).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Nyeruh mengacu pada proses menumbuk buah kopi yang sudah kering sehingga bijinya terpisah dari kulitnya. Proses ini dapat dilakukan dengan cara tradisional dengan menggunakan alu dan lesung.

Kegiatan *nyeruh* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (biji kopi kering). Verba *nyeruh* ‘menumbuk’ memiliki struktur semantis “X melakukan sesuatu pada Y” dan “sesuatu terjadi pada Y”. Untuk menyatakan kegiatan menumbuk dalam ranah perkebunan kopi ada verba lain yang digunakan yaitu *nyelip*, *nyelohcoh*, dan *ngincuk*.

b) *nyelip*

IKS 1

- 1) *Tukang selip liu, aluh jani mupaang nyelip.*
‘Tukang selip banyak, gampang sekarang menyewa tukang selip.’
- 2) *Komang Cindra dogen kaoraain nyelip.*
‘Komang Cindra saja disuruh *nyelip*.’

Eksplikasi verba *nyelip* :

Selama beberapa waktu itu. X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi kering).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan dengan alat tertentu (mesin).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Nyelip merupakan aktivitas bertujuan untuk memisahkan biji kopi yang sudah kering dengan menggunakan mesin selip. Kegiatan *nyelip* melibatkan seseorang (X) dan melakukan sesuatu terhadap Y (biji kopi yang sudah kering). Struktur semantis verba *nyelip* adalah X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi kering). Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

c) *celohcoh*

IKS 2

- 1) *Bli Gedé ngoraang celohcoha hasilné di Beteng.*
‘Bli Gede akan *nyelohcoh* hasil panen di Beteng’

IKS 4

- 2) *Enggalan tuh kopiné ane celohcoha.*
'Lebih cepat kering kopi yang dicelohcoh.'

Eksplikasi verba *nyelohcoh*:

Pada waktu itu X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah).

X melakukan dengan alat tertentu (mesin selip)

Karena itu sesuatu terjadi terhadap Y. (kulit kopi mengelupas).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Kegiatan *nyelohcoh* mengacu pada proses memisahkan biji kopi mentah dengan kulitnya dengan menggunakan mesin selip. Kegiatan ini melibatkan seseorang (X) melakukan sesuatu terhadap Y (biji kopi mentah). Struktur semantis verba *nyelohcoh* X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah). X melakukan dengan alat tertentu (mesin selip) sehingga sesuatu terjadi terhadap Y (kulit kopi mengelupas)

d) *ngincuk*

IKS 2

- 1) *Sakondén nyelip, incukin malu kopiné apang tawang batun kopiné apa suba tuh.*
'Sebelum nyelip ditumbuk dulu kopinya supaya tahu apakah biji kopi sudah kering.'
- 2) *Ngincukin da liu-liu asangkop dogén.*
'Menumbuk jangan terlalu banyak, hanya satu genggam saja.'

Eksplikasi verba *ngincuk* :

Selama beberapa waktu itu. X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi kering)

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama

X melakukan dengan alat tertentu (alu dan antan)

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Ngincuk dilakukan untuk mengetahui apakah kopi yang telah dijemur sudah benar-benar kering sehingga kopi siap diselip. Kegiatan *ngincuk* dilakukan secara tradisional dengan menggunakan alu dan lesung. Aktivitas *ngincuk* melibatkan seseorang (X) melakukan sesuatu

terhadap Y (biji kopi kering). Struktur semantis verba *ngincuk* adalah X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi kering). Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

Verba *nyeruh* dan variannya yaitu *nyelip*, *nyelohcoh*, dan *ngincuk* merupakan verba yang khusus digunakan dalam ranah perkebunan kopi. Walaupun verba tersebut merupakan verba yang spesifik, varian verba *nyeruh* tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asalnya yaitu **melakukan** yang berpolisemi dengan **terjadi**.

(7) Verba *nyemuh*

Verba *nyemuh* ‘menjemur’ merupakan proses pengeringan yang dilakukan setelah buah kopi dipetik. Verba *nyemuh* ‘menjemur’ memiliki struktur semantis X melakukan sesuatu pada Y dan sesuatu terjadi pada Y sehingga masing-masing verba tersebut dapat dieksplikasi menjadi:

a) *nyemuh*

IKS 4

- 1) *Nyemuh pedidi suba tusing ngidang. Mupaang nyemuh.*
‘Menjemur sendiri sudah tidak mampu. Menyewa tukang jemur.’
- 2) *Yen dini nyemuh bisa abulan kondan tuh kopine.*
‘Kalau di sini menjemur bisa satu bulan belum tentu kering kopinya.’

Eksplikasi verba *nyemuh*:

Selama beberapa waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah).

Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan itu di suatu tempat tertentu (di bawah sinar matahari).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *nyemuh* merupakan verba umum yang tidak hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi. *Nyemuh* merupakan kegiatan menjemur sesuatu yang awalnya basah (atau mengandung air). Struktur semantis verba *nyemuh* adalah selama beberapa waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah). Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

Verba *nyemuh* mempunyai varian yaitu *ngendér*. Verba ini bersifat spesifik karena hanya dipakai dalam ranah perkebunan kopi. Aktivitas *ngendér* mengacu pada kegiatan menjemur kopi satu hari penuh.

b) ngendér

IKS 6

- 1) *Ainé ngentér nganteg jan roras, sing bani ngendér. Takut ujanan kopiné. 'Matahari bersinar sampai jam 12, tidak berani ngendér. Takut kopinya kehujanan.'*
- 2) *Yén di Seririt nyemuh kopi enggal gati tuh. Tiap wai ngidaang ngendér. 'Kalau di Seririt menjemur kopi cepat sekali kering. Tiap hari bisa ngendér.'*

Eksplikasi verba *ngendér* :

Selama beberapa waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah).

Karena ini sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

X melakukan itu di suatu tempat tertentu (di bawah sinar matahari).

X melakukan itu dalam waktu lama (satu hari).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Aktivitas *ngendér* melibatkan seseorang (X) dan melakukan sesuatu terhadap Y (buah kopi mentah). Struktur semantis verba *ngendér* adalah X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah). Karena itu sesuatu terjadi pada Y pada waktu yang sama.

Verba *ngendér* merupakan verba yang bersifat spesifik karena verba tersebut hanya digunakan dalam ranah perkebunan kopi. Walaupun verba *ngendér* merupakan verba spesifik, verba *ngendér* tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asalnya yaitu '**melakukan**' dan berpolisemi dengan '**terjadi**'.

(8) Verba nuduk /nambunang

Verba bernosi *nuduk* atau *nambunan* 'mengumpulkan' mengacu pada kegiatan mengumpulkan kopi. Verba *nuduk/nambunang* 'mengumpulkan' memiliki struktur semantis X melakukan sesuatu pada Y dan Y berpindah ke suatu tempat sehingga *nuduk/nambunang* dapat dieksplikasi menjadi:

a) *nuduk/nambunang*

IKS 3

- 1) *Amen gulem maenggal-enggalan nuduk kopi.*
'Kalau mendung, terburu-buru mengumpulkan kopi.'
- 2) *Pidan taén sépanan nuduk, ujanan kopiné. Anjud kopiné.*
'Dulu pernah, terlambat nuduk, kehujanan kopinya. Hanyut kopinya.'

Eksplikasi verba *nuduk* :

Selama beberapa waktu ini, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi mentah).

Karena itu Y berpindah ke suatu tempat (tengah halaman) pada waktu yang sama.

X melakukan itu dengan alat (*kanglé* atau *tulud*).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *nuduk/nambunang* tidak hanya dipakai dalam ranah perkebunan kopi, tetapi juga digunakan dalam ranah perkebunan cengkeh dan vanili. Aktivitas *nuduk/nambunang* melibatkan seseorang yaitu X dan melakukan sesuatu terhadap Y (biji kopi) sehingga biji kopi berpindah ke suatu tempat.

Nuduk/nambunang memiliki varian yaitu verba *ngorék*. *Ngorék* mengacu pada kegiatan mengumpulkan biji kopi mentah yang jatuh dari pohon akibat dari proses pemetikan. Kopi yang berserakan di tanah, dipungut satu persatu dan ditempatkan dalam wadah (ember).

b) *ngorék*

- 1) *Biasané tukang pajegé tusing ngemaang ngorékin.*
'Biasanya pembeli tidak mengizinkan *ngorékin*.'
- 2) *Tukang alapé langsung ngorékin.*
'Pemetik kopi biasanya langsung *ngorékin*.'

Eksplikasi verba *ngorék*:

Selama beberapa waktu itu, X melakukan sesuatu pada Y (buah kopi yang berserakan).

Karena itu Y berpindah ke suatu tempat (ember kecil) pada waktu yang sama.

X melakukan itu dengan sesuatu (tangan).

X menginginkan ini.

X melakukan sesuatu seperti ini.

Verba *nuduk* dan verba variannya *ngorék* tidak mengalami perluasan medan makna dari makna asalnya. Kedua verba tersebut memiliki makna asali '**melakukan**' dan berpolisemi dengan '**terjadi**'.

4. Simpulan

Hasil kajian terhadap verba yang dipakai dalam ranah ranah perkebunan kopi di Desa Pucaksari, Kecamatan Busungbiu, Kabupaten Buleleng, dapat ditentukan verba yang digunakan dalam ranah perkebunan kopi memiliki nosi:

1) Verba *mamula* berarti menanam. Verba ini merupakan verba umum karena verba tersebut tidak hanya dipakai dalam ranah perkebunan kopi. *Mamula* memiliki varian yaitu *nimuh* dan *ngengsubin*. Entitas yang dikenai pekerjaan pada kata *mamula* dan *ngengsubin* adalah pohon kopi. Entitas yang dikenai pekerjaan pada kata *nimuh* adalah biji kopi.

2) Verba *numbeg* bermakna mencangkul. Verba *numbeg* memiliki varian yaitu *ngerolak* dan *nyangkah*. *Ngerolak* merupakan aktivitas membuat lubang persegi panjang diantara pohon kopi sedangkan aktivitas *nyangkah* bertujuan untuk mencabut pohon kopi yang sudah mati. Verba *ngerolak* dan *nyangkah* bersifat spesifik karena verba tersebut hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi.

3) Verba *ngetep* bermakna memotong. Verba *ngetep* dalam ranah perkebunan kopi mempunyai varian *nyéték*, *ngeréntés*, dan *nyeenin*. Verba tersebut merupakan verba yang spesifik karena hanya digunakan pada ranah perkebunan kopi. *Nyéték* bermakna memotong pucuk pohon kopi dengan gunting. *Ngeréntés* bermakna memisahkan dahan dengan ranting dengan menggunakan alat (*blakas*). *Nyeenin* bermakna memotong tunas pohon kopi yang tidak bermanfaat dengan gunting sehingga pohon kopi dapat tumbuh dengan baik.

4) Verba *Nyambung* merupakan aktivitas menyambung tunas pohon kopi dengan tunas pohon kopi yang berjenis unggul. Verba *nyambung* tidak hanya dipergunakan pada ranah perkebunan kopi saja tetapi dapat digunakan pada ranah perkebunan lain seperti durian, mangga dan lain-lain.

5) *Nyeruh* bermakna menumbuk. Tujuan *nyeruh* adalah memisahkan biji kopi dengan kulitnya dengan menggunakan alu dan lesung. *Nyeruh* memiliki variasi *nyelohcoh*, *ngincuk*, dan *nyelip*. *Nyelohcoh* merupakan aktivitas memisahkan kulit dan biji kopi yang masih mentah dengan menggunakan mesin selip. *Ngincuk* bermakna menumbuk yang bertujuan untuk mengetahui apakah biji kopi yang telah dijemur sudah kering atau belum. *Nyelip* bermakna memisahkan kulit kopi yang sudah kering dengan bijinya dengan menggunakan mesin selip.

6) *Nyemuh* ‘menjemur’ merupakan aktivitas mengeringkan biji kopi yang masih mentah. Verba *nyemuh* mempunyai varian *ngendér*. Apabila proses menjemur kopi dilakukan seharian penuh, aktivitas ini disebut dengan *ngendér*. Verba *ngéndér* merupakan verba yang spesiifik karena verba tersebut hanya dipergunakan pada ranah perkebunan kopi.

7) *Ngalap* ‘memetik’ dengan variannya *ngali-alihin* dan *muut*. *Ngali-alihin* bermakna memetik buah kopi yang berwarna kuning atau merah sedangkan *muut* bermakna memetik buah kopi secara keseluruhan.

8) *Nuduk* atau *nambunang* mengacu pada kegiatan mengumpulkan kopi yang sebelumnya dijemur. Verba *nuduk/nambunan* mempunyai variasi yaitu *ngorék* yang bermakna mengumpulkan biji kopi yang terjatuh ketika biji kopi dipetik.

Verba *mamula* (menanam), *numbeg* (mencangkul), *ngetep* (memotong), *nyambung* (menyambung), *nyeruh* (menumbuk), dan *nyemuh* (menjemur) memiliki makna asali ‘**melakukan**’ yang berpolisemi dengan makna asali ‘**terjadi**’ dan memiliki eksponen X melakukan sesuatu terhadap Y, terjadi sesuatu terhadap Y”. Verba *ngalap* (memetik) dan verba *nambungan* memiliki makna asali ‘**melakukan**’ yang berpolisemi dengan ‘**berpindah**’ memiliki eksponen X melakukan sesuatu terhadap Y, Y berpindah.

Hasil analisis ini dapat memperkaya kajian bahasa Bali dengan menerapkan teori MSA. Di samping itu, kajian ini juga bermanfaat sebagai salah satu bentuk pendokumentasian verba yang dipakai dalam ranah perkebunan kopi sehingga penutur bahasa Bali khususnya generasi muda mempunyai pengetahuan tentang verba yang digunakan dalam ranah perkebunan kopi.

Daftar Pustaka

- Adnyana, I Ketut Suar, Made Suwendi, Dayu Novita Yogan Dewi. (2018). "Dominasi Laki-laki pada Masyarakat Matrilineal Suku Tetun, Kabupaten Malaka, Nusa Tenggara Timur Berdasar pada Penggunaan Bahasa". Prosiding Seminar Nasional Menggali Pengalaman Pembelajaran Bahasa dan Sastra Indonesia di Sekolah. Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia. Universitas Pendidikan Ganesha. Singaraja 20-21 September 2018. Halaman 40-50.
- Citrawati, Dewa Ayu Carma. (2017). "Makna Leksikon yang Berelasi dengan Air dalam Bahasa Bali". Tesis, Program Studi Magister Ilmu Linguistik, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana.
- Dewi, Anak Agung Alit Novita. (2016). "Struktur dan Peran Semantik Verba Menyentuh Bahasa Bali: Kajian Metabahasa Semantik Alami". Tesis, Denpasar: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana.
- Goddard, Cliff. (1996). *Semantic Theory and Semantic Universal (Cliff Goddard Convensor) Cross Linguistic Syntax from Semantic Point of View (NSM Approach)* 1-5 Australia.
- Goddard, C. Wierzbicka, Anna. (1994). *Semantics and Lexical Universals. Studies In Languages Companion Series 25*. Australia: University of New England.
- Lestari, Denok. (2018). "Verba Ujaran dalam Bahasa Bali". *Jurnal Kajian Bali*. Volume 08 Nomor 02, pp. 125-142.
- Mahsun. (2011). *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Mulyadi. (1998). "Struktur Semantis Verba Bahasa Indonesia". Tesis, Program Studi Magister Linguistik, Universitas Udayana.
- Parwati, Sang Ayu Putu Eny. (2018). "Verba Memasak dalam Bahasa Bali: Kajian Metabahasa Semantik Alami (MSA)". *Aksara*, Vol. 30, No. 1, pp.121-132. DOI: [http:// dx.doi.org/10.29255](http://dx.doi.org/10.29255).
- Sudipa, I Nengah. (2004). "Verba Bahasa Bali: Sebuah Kajian Metabahasa Semantik Alami". Disertasi Program Doktor Linguistik, Universitas Udayana.
- Sudipa, I Nengah. (2012). "Makna Mengikat Bahasa Bali: Pendekatan Metabahasa Semantik Alami", *Jurnal Kajian Bali*, Volume 02 Nomor

02, pp: 49-66.

- Sutjiati-Beratha, NL. (1997). "Basic Concepts of a Universal Semantic Metalanguage." *Linguistika Tahun IV Edisi Keenam*, pp: 110-115.
- Sugiyono. (2020 [2008]). *Metode Penelitian Pendidikan, Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Spolsky, Bernard. (2003). *Sociolinguistics*. (Cetakan ke-4). Oxford: Oxford University Press.
- Tim Penyusun Kamus. (1983). *Kamus Bali-Indonesia*. Denpasar: Dinas Pendidikan Dasar Provinsi Bali.
- Tim Penyusun Kamus. (2008). *Kamus Bali-Indonesia Beraksara Latin dan Bali*. Denpasar: Badan Pembina Bahasa, Aksara dan Sastra Bali bekerjasama dengan Dinas Kebudayaan Kota Denpasar.
- Widani, Ni Nyoman. (2016). "Makna Mengambil Bahasa Bali: Pendekatan Metabahasa Semantik Alami (MSA)", *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa*, Volume 2 Nomor 1, pp. 128-141.
- Wierzbicka, Anna. (1996). *Semantics: Prime and Universal*. Oxford: Oxford University.
- Wierzbicka, Anna dan Cliff Goddard. (2014). *Words and Meanings*. Oxford: Oxford University Press.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Ikonografi Hindu Abad VIII-XIV Masehi di Kabupaten Gianyar, Bangli, dan Buleleng: Analisis Bentuk, Fungsi, dan Makna

**I Wayan Srijaya¹, Kadek Dedy Prawirajaya R.², Coleta
Palupi Titasari³, A.A. Gde Bagus⁴, I Nyoman Rema⁵**

^{1,2,3} Universitas Udayana, ^{4, 5} Balai Arkeologi Bali

²Penulis Koresponden: dedyprawirajaya@unud.ac.id

Abstract

**Hindu Iconography of the VIII-XIV Century AD in Gianyar,
Bangli, and Buleleng Regencies: Analysis of Forms,
Functions, and Meanings**

The island of Bali has a lot of archaeological remains. One of the legacies that can still be seen in Bali is the art of statues or what is also called iconography. The shape is also very varied, some symbolize gods and some represent rulers in ancient Bali. This article aims to describe the form, function, and meaning of archaeological remains in the form of statue art in Bali. The data is sourced from relics in the research area which represent Bali, namely Gianyar, Bangli, and Buleleng Regencies. Data were collected through observation and interview methods. Then, they were analyzed by qualitatively using the theory of symbol. The results show that Hindu iconography in Bali has various forms with functions that have changed from their original ones. Likewise, the meaning depends on the society who owns it.

Key words: Hindu iconography, form, function, and meanings

Abstrak

Pulau Bali memiliki banyak tinggalan arkeologi. Salah satu tinggalan yang masih dapat dilihat adalah seni arca atau yang disebut juga dengan istilah ikonografi. Bentuknya pun sangat variatif ada yang melambangkan dewa dan ada pula yang melambangkan tokoh penguasa pada zaman Bali Kuno. Artikel ini bertujuan menggambarkan bentuk, fungsi, dan makna tinggalan arkeologi dalam bentuk seni arca, di daerah Bali. Data bersumber dari tinggalan-tinggalan di wilayah penelitian yang dianggap mewakili daerah Bali, yaitu Kabupaten Gianyar, Bangli, dan Buleleng. Data dikumpulkan melalui

metode observasi dan wawancara. Kemudian, dianalisis dengan metode analisis kualitatif menggunakan teori simbol. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa ikonografi Hindu di Bali mempunyai bentuk yang beragam dengan fungsi yang telah mengalami perubahan dari fungsi semula. Demikian pula maknanya bergantung pada masyarakat yang memilikinya.

Kata kunci: ikonografi Hindu, bentuk, fungsi, dan makna

1. Pendahuluan

Seni arca termasuk seni arca Hindu di Bali memiliki akar yang sangat panjang. Akar sejarah pengarcaan telah muncul pada akhir masa prasejarah. Tradisi pembuatan arca rupanya tidak berhenti sampai di situ melainkan berlanjut pada masa-masa sesudahnya. Pada saat masuknya peradaban India ke Nusantara, pembuatan arca sebagai media pemujaan semakin mendapat tempat di masyarakat. Kehadiran agama Hindu dan Budha tidak saja memperkenalkan sistem kepercayaan, tetapi turut juga diperkenalkan sarana peribadatan. Salah satu sarana peribadatan yang diperkenalkan adalah pembuatan arca. Arca-arca yang dibuat bentuknya bermacam-macam sesuai dengan agama yang melatarinya. Ada arca dewa-dewa dalam agama Hindu dan ada arca-arca Budha. Arca-arca ini menjadi media pemujaan oleh masyarakat (Soejono, 2010: 205-207).

Ikonografi adalah istilah yang mengacu kepada tokoh yang digambarkan dan kemiripan tokoh yang dinyatakan dalam gambar dengan tujuan untuk mengadakan hubungan dengan tokoh atau dewa tersebut (Banerjea, 1985: 1-2). Tokoh atau dewa yang menjadi objek pemujaan diwujudkan dalam bentuk arca. Arca adalah perwujudan dari dewa maupun tokoh yang telah wafat (Soekmono, 1991: 73).

Pulau Bali menyimpan banyak tinggalan arkeologi salah satu diantaranya adalah seni arca. Seni arca itu disimpan diberbagai situs pura dan menjadi media pemujaan oleh masyarakat penyungsungnya. Arca-arca ini mewakili masa yang berbeda-beda, ada yang berasal dari masa Hindu-Bali, Bali Kuno, dan Bali pertengahan (Stutterheim, 1929: 34). Berdasarkan uraian di atas, maka masalah yang dikaji dalam penelitian ini adalah sejarah seni arca, bentuk, fungsi, dan makna.

Artikel ini bertujuan mengetahui arca-arca yang terdapat di berbagai situs pura di tiga wilayah penelitian (Buleleng, Bangli,

Gianyar) sehingga dapat dijelaskan mengenai sejarah, kemudian bentuk, fungsi, dan maknanya. Dengan penjelasan ini diharapkan masyarakat mendapat gambaran yang lebih lengkap terhadap seni arca yang dimilikinya.

Banyak ahli Belanda dengan latar belakang keilmuannya masing-masing melakukan kajian terhadap kepurbakalaan Bali. Mereka adalah W.F. Stutterheim dengan bukunya yang berjudul *Oudheden van Bali* (1929) menjadi sumber rujukan bagi mereka yang memulai kajian kepurbakalaan di Bali. Buku ini menjadi penting karena Stutterheim sudah mulai melakukan periodisasi kepurbakalaan yang ditemukan di Bali saat itu. Periodisasi tersebut adalah periode Hindu Bali (abad VIII-X), periode Bali Kuno (abad XI-XII), dan periode Bali Madya (abad XIII-XIV).

Arkeolog Belanda lainnya adalah A.J. Bernet Kempers yang menaruh perhatian pada kepurbakalaan Bali dan dituangkan dalam buku yang berjudul *Monumental Bali* (1991) menegaskan pentingnya kepurbakalaan di Bali dalam upaya menjelaskan sejarah masa lalunya. Arkeolog Belanda lainnya yang menghabiskan masa hidupnya di Bali adalah R. Goris. Ia cukup banyak melakukan kajian kepurbakalaan dan kebudayaan Bali dengan karya-karyanya antara lain *Prasasti Bali* (1954) dan lain-lain. Kemudian, I Wayan Redig (1996) membicarakan ikonografi Ganesha secara komprehensif berupa perbandingan arca Ganesha di Indonesia dengan Ganesha di India. Buku ini, selain membicarakan Ganesha di Jawa juga banyak meneliti arca-arca Ganesha yang ditemukan di Bali. Oleh karena itu, penting dalam upaya memahami karakteristik Ganesha yang ditemukan dalam penelitian ini. Peneliti lain yang banyak melakukan kajian ikonografi di Bali adalah A.A. Gde Bagus. Salah satu tulisannya berjudul “Arca Ganesha Bertangan Delapan Belas di Pura Pingit Melamba, Bangli” (2015).

Tulisan tersebut memberikan gambaran betapa variatifnya ikonografi di Bali. Temuan arca Ganesha bertangan delapan belas di Bali merupakan sebuah pengecualian, karena umumnya yang ditemukan adalah Ganesha bertangan empat. Itulah sebabnya arca ini menjadi penting dalam perkembangan seni arca di Bali. Pustaka-pustaka yang disebutkan di atas, memberikan kontribusi yang cukup berarti dalam memecahkan masalah sejarah seni arca, bentuk, fungsi, dan makna arca-arca dalam kehidupan masyarakat.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan di tiga wilayah administratif, yaitu Kabupaten Gianyar, Kabupaten Bangli, dan Kabupaten Buleleng. Ketiganya mewakili geografi dataran, pegunungan, dan pesisir. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, yaitu melakukan pengamatan pada objek yang diduga memilikiinggalan seni arca kemudian disertai dengan pendeskripsian, pengukuran, dan pendokumentasian, studi pustaka adalah suatu usaha untuk mendapatkan gambaran mengenai bentuk, fungsi, dan makna tentang arca-arca berdasarkan sumber-sumber yang ditulis oleh peneliti sebelumnya, wawancara adalah usaha untuk mendapatkan informasi tentang seni arca yang ada di pura yang diteliti dengan mewawancarai pemangku, tokoh masyarakat yang mengetahui tentang seni arca, dan *focus group discussion*, yaitu suatu upaya untuk mendapatkan informasi tentang pura-pura yang memilikiinggalan seni arca dengan cara mengundang perwakilan desa, prajuru desa, pemangku, dan sebagainya dalam sebuah peretemuan yang disepakati. Setelah data yang diinginkan terkumpul, dilanjutkan dengan melakukan analisis kualitatif dengan pertimbangan yang dikaji adalah aspek sejarah, bentuk, fungsi, dan makna serta dilengkapi dengan menggunakan teori simbol.

Kata simbol berasal dari bahasa Yunani *simbolon* yang berarti tanda atau ciri yang memberitahukan sesuatu kepada seseorang. Menurut Triguna (2000: 14) ada empat peringkat simbol, yaitu (1) simbol konstruksi yang berbentuk kepercayaan biasanya inti dari agama; (2) simbol evaluasi berupa penilaian moral yang sarat dengan nilai, norma, dan aturan; (3) simbol kognisi berupa pengetahuan yang dimanfaatkan manusia untuk memperoleh pengetahuan tentang realitas dan keteraturan agar manusia lebih memahami lingkungannya; (4) simbol ekspresi yang berupa pengungkapan perasaan. Lebih lanjut Swami Sivananda (1993: 154) menyatakan bahwa *pratima* atau patung merupakan pengganti dewa yang disembah. Walaupun gambar atau arca dibuat dari batu, kayu, kertas atau logam, sangat berharga bagi seorang penyembah, karena hal itu menandakan ada hubungan dengan yang disembah. Gambar, arca, atau simbol itu menggantikan sesuatu yang disucikan dan abadi (Titib, 2003: 64). Teori ini digunakan untuk memahami aspek makna atribut yang dibawa oleh arca-arca

yang ditemukan.

3. Hasil Penelitian dan Pembahasan

3.1 Sejarah Pengarcaan di Bali

Tradisi pemujaan roh leluhur di Indonesia khususnya di Bali telah dikenal sejak masa bercocok tanam dan perundagian (logam) (Soekmono, 1991: 73). Pemujaan atau kultus nenek moyang timbul karena adanya kedudukan tokoh yang menonjol dan menimbulkan kultus kepada tokoh tersebut setelah ia meninggal. Gejala sosial yang amat menonjol ialah pembangunan bermacam-macam bangunan megalitik (Soejono, 2010: 198). Pada dasarnya, semuanya bertujuan untuk menjaga hubungan baik antara masyarakat yang masih hidup dengan yang sudah meninggal (Ardika dkk, 2017: 35-37).

Peradaban Hindu di Indonesia berakhir sekitar abad XV, bersamaan dengan memudarnya Kerajaan Majapahit, kerajaan Hindu terakhir di Indonesia. Periode berikutnya dikenal dengan masa Indonesia Islam karena berkembang peradaban yang bercorak Islam. Agama Islam meniadakan tradisi yang melukiskan atau mematungkan makhluk hidup termasuk dewa. Oleh karena itu, di daerah-daerah yang dikuasai Islam, tradisi pengarcaan tokoh-tokoh dewa menjadi terhenti (Kempers, 1959: 150). Akan tetapi, di Bali, karena agama Hindu masih kuat bertahan, tradisi pengarcaan tokoh dewa masih tetap diteruskan dan mengalami perkembangan sampai sekarang (Redig dkk., 1993: 53). Seni arca (*pratima*, dan patung) yang berarti perwujudan jasmani seorang dewa yang dipuja oleh para bhakta yaitu orang-orang yang berbakti atau memuja (Maulana, 1993: 2) di Bali saat ini tidak dapat dipisahkan dari perkembangan sebelumnya, serta hubungan dengan Jawa.

Perkembangan seni arca tidak dapat dilepaskan dengan Jawa. Hal ini disebabkan karena adanya hubungan Jawa dan Bali telah terjadi pada masa Kerajaan Mataram Hindu di Jawa Timur yang ditandai dengan perkawinan Mahendradatta dengan Udayana Warmadewa. Sebagaimana dikatakan oleh Setiawan (2016: 257) dampak dari hubungan itu adanya keserupaan dalam berbagai aspek budaya di Jawa dan Bali misalnya dalam bidang agama, arsitektur, dan seni arca. Ketika seni arca Indonesia Hindu mencapai masa klasiknya di Jawa Tengah sekitar abad VIII sampai dengan X, di Bali juga dalam periode

yang sama terlihat pengaruh klasik Jawa Tengah (Stutterheim, 1929: 38; Kempers, 1991: 65).

Periode dari abad VIII-X dalam pembabakan seni arca di Bali, oleh Stutterheim, terlihat suatu “gaya internasional” pada seni arca. Artinya, daerah penyebaran karakter arca yang sama bukan saja ditemukan di Bali dan Jawa, tetapi juga di tempat-tempat lainnya di Asia Tenggara. Daerah pusat persebarannya dapat diduga di Nalanda (Widia, 1979/1980: 6). Periode berikutnya, setelah zaman Hindu Bali disebut zaman Bali Kuno yang meliputi kurun waktu dari abad X-XII sebagaimana ditunjukkan oleh arca-arca pancuran di Goa Gajah yang setipe dengan arca perwujudan Raja Airlangga di Jawa Timur (Kempers, 1959: 203) dan beberapa arca perwujudan yang ada di Pura Pucak Penulisan, selanjutnya diganti dengan Zaman Bali Madya (Zaman Bali Pertengahan) dengan kurun waktu abad XIII-XIV (Stutterheim, 1929: 34).

Arca-arca yang memiliki ciri kekaku-kakuan telah lebih dulu berkembang di Bali pada abad XI. Dalam penelitian ini, selain ditemukan arca-arca dari periode abad VIII-XII, juga terdapat arca-arca dari periode Bali Pertengahan. Arca-arca Bali Pertengahan (abad XIII-XIV) memperlihatkan ciri kekaku-kakuan dengan ragam hias yang dipengaruhi seni Majapahit seperti menggunakan motif hias *ronronan* (stiliran daun) di kanan kiri mahkota, bentuk mahkota berupa cecandian dengan hiasan di dahi. Dengan kata lain arca-arca zaman Bali Pertengahan lebih mewah hiasannya.

Hasil penelitian 14 situs pura memberikan gambaran tentang perkembangan seni arca Hindu abad VIII-XIV di Bali. Tidak kurang dari 59 buah arca perwujudan *bhatara-bhatari* berhasil dicatat. Ada 20 buah arca Ganesha, 2 arca Siwa Mahadewa, 1 arca Brahma, 2 arca Wisnu, 8 arca Durga, 2 arca Agastya, serta 20 buah lingga dan dua di antaranya lengkap dengan yoninya. Arca-arca ini mewakili masa gaya abad VIII-XIV. Berdasarkan data di atas, yang menarik dari arca-arca tersebut yang berdasarkan gaya seni memperlihatkan gaya seni arca abad X-XIV. Arca yang memperlihatkan gaya seni abad X ini kita sebut sebagai arca yang memiliki karakter unik. Arca yang memiliki karakter unik ini adalah arca berpasangan yang pada bagian sandarannya terdapat prasasti dan angka tahun 933 Saka (1011 Masehi) dan arca

perempuan yang bagian belakang sandarannya juga ada prasasti menyebut Bhatari Mandul.

Dikatakan berkarakter unik adalah karena komponen-komponen arca itu langka diantara arca-arca yang diteliti. Misalnya sikap tangan yang khas seperti diperlihatkan oleh arca Bhatari Mandul di Pura Pucak Penulisan. Sikap tangan khas yang diperlihatkan adalah tangan kanan lurus ke bawah, telapak tangan di arahkan ke depan, ibu jari dan telunjuk bersentuhan (*chin mudra*) dan lengan kiri dibengkokkan di depan perut dengan telapak tangan menghadap ke atas.

3.2 *Bentuk*

3.2.1 *Siwa*

Siwa digambarkan bermahkota *jatamakuta* dengan hiasan *ardha-candrakapala*, merepresentasikan bahwa Siwa sebagai dewa penguasa dunia (*Jagatnata*), bertanggung jawab pada kehidupan sekaligus kematian dunia ini. Dilihat dari susunan bentuknya hiasan tersebut merupakan gabungan bulan sabit (*ardhacandra*) dengan tengkorak (*kapala*). Bulan sabit adalah simbol kehidupan atau mulainya kehidupan. Bulan sabit muncul setelah bulan mati dan setelah lima belas hari menjadi paripurna (bulan penuh) dan kembali mati (setelah purnama). Dengan simbol *ardhacandra*, Siwa bertanggung jawab pada keberlangsungan hidup dunia ini. Ia yang menghidupkan, ia juga yang melenyapkan (menjadikan tiada). Kematian disimbolkan dengan hiasan *kapala* (tengkorak). Ciri-ciri badaniah lainnya, Siwa memiliki mata ketiga terdapat pada dahi dan membawa atribut *aksamala*, *trisula*, *camara*, *kalasa*, dan lain-lain.

Ditemukan dua buah arca Siwa dalam penelitian ini, yaitu satu di Pura Putra Bhatara Desa/Pura Desa Alit dan yang lain di Pura Pingit Melamba. Arca Siwa di Pura Desa Alit digambarkan dengan sikap duduk *ardhaparyangka* (kaki kiri bersila dan kaki kanan ditekuk ke bawah), menggunakan *jatamakuta* berhiasan *ardhacandrakapala*, bertangan empat (tangan kiri belakang memegang *camara*, tangan kanan dan kiri depan di lutut, namun telapak tangan telah patah, tangan kanan belakang memegang *aksamala*, tangan kanan depan di atas paha, tetapi bagian telapak patah), menggunakan kalung, *upavita*, gelang tangan dan kaki (Foto 1a).

Dipandang dari gaya, arca tersebut berbentuk proporsional, muka menunjukkan ekspresi kedewataan (*divine expresion*), dan lemah lembut. Arca ini tergolong tipe dari abad VIII-IX. Adapun ciri-ciri dari arca periode Hindu Bali antara lain lemah lembut, kegemuk-gemukan, bersikap tenang, mata setengah terbuka mengarah ke ujung hidung (Widia, 1979/1980: 6; Stutterheim, 1929: 11). Sementara itu, arca Siwa di Pura Pingit Melamba yang digambarkan duduk bersila di atas *asana* padma ganda memiliki ciri-ciri kedewataan yang sama, namun gaya seni yang ditampilkan agak kekaku-kakuan (istilah teknis yang sering digunakan untuk identifikasi gaya seni arca di Indonesia). Gaya seni seperti ini muncul pada abad X-XI (Foto 1b).



(1a)



(1b)

Foto 1. Arca Siwa di Pura Desa Alit, Bedulu, Gianyar (1a) dan Arca Siwa di Pura Pingit Melamba, Bunutin, Bangli (1b) (pura ini terletak sekitar 2 km dari kantor Perbekel Desa Bunutin dan berlokasi di tepi sungai) (Foto: I Wayan Srijaya)

3.2.2 Durga

Durga merupakan sakti Siwa, direpresentasikan dengan banyak wujud, sedikit-tidaknya ada sembilan jumlahnya (disebut *nawadurga*). Satu di antaranya yang dianggap penting adalah *Durga Mahisasuramardini*. Nama ini berarti bahwa Ia menghancurkan kerbau siluman raksasa. Sebagai penghancur raksasa, Ia digambarkan bertangan banyak, antara dua sampai enam belas bahkan lebih. Tangannya yang banyak memegang berbagai senjata yang merupakan hadiah dari para dewa. Wisnu, misalnya, menghadiahkan *cakra*, Waruna menghadiahkan *sangkha*, Agni menghadiahkan tombak, Yama menghadiahkan tongkat, Wayu menghadiahkan *pasa*, Kala

menghadiahkan *khadga* dan *ketaka*, demikian juga dewa-dewa lainnya, menghadiahkan senjatanya masing-masing (Maulana, 1979: 4-5).

Sama dengan Siwa, mahkota Durga dihiasi dengan *ardha-candrakapala*, ciri Durga Mahisasuramardini. Ia digambarkan berdiri di atas kerbau yang tak berdaya karena kelelahan menjelang ajalnya. Ada 8 arca Durga yang ditemukan, yaitu di Pura Samuan Tiga 3 buah, di Pura Pengubengan 1 buah, di Pura Jaksan 1 buah, di Pura Bedji Sangsit 1 buah, dan di Pura Puseh Tejakula 2 buah (Foto 2).

Jumlah tangan arca bervariasi ada yang jumlahnya delapan dan ada juga sepuluh. Arca Durga yang jumlah tangannya sepuluh ada di Pura Samuan Tiga dan di Pura Puseh Tejakula, sisanya bertangan delapan. Arca Durga yang cukup unik adalah arca yang terdapat di Pura Puseh Tejakula. Keunikannya, yaitu sikap tangannya memperlihatkan sikap tangan arca perwujudan atau *bhatara/bhatari* serta mahkotanya berupa susunan bunga teratai. Berdasarkan gaya seni yang ditampilkan pada delapan arca Durga, dapat dikatakan bahwa arca tersebut dikategorikan sebagai hasil seni abad XI-XII.



Foto 2. Arca Durga di Pura Samuan Tiga, Gianyar (2a), Pura Jaksan, Gianyar (2b), Pura Bedji, Buleleng (2c), dan Pura Puseh Tejakula, Buleleng (2d)
(Foto: I Wayan Srijaya)

3.2.3 Ganesha

Ganesha adalah dewa berkepala gajah, putra Dewa Siwa bersama Parwati. Karena berkepala gajah, maka dalam kitab *Brahmanda Purana* Ganesha dipanggil dengan namanya Gajanana (Redig, 1996: 20). Dikemukakan juga bahwa Ganesha berhiaskan *ardhacandrakapala* (bulan sabit) pada mahkotanya. Oleh karena itu, ia diberi nama *Bala Candra*. Nama lainnya, *Eka Danta* karena bertaring satu dan *Vakratunda* karena belalainya bengkok.

Berdasarkan hasil penelitian ditemukan 20 buah arca Ganesha, 3 buah di Pura Samuan Tiga, 3 buah di Pura Goa Gajah, 3 buah di Pura Jaksan, 2 buah di Pura Putra Bhatara Desa, 1 buah di Pura Yeh Pulu, 1 buah di Pura Manasa, 2 buah di Pura Bedji Sangsit, 1 buah di Pura Puseh Tejakula, 2 buah di Pura Pucak Penulisan, dan 1 buah di Pura Pingit Melamba. Di antara arca-arca Ganesha tersebut ada yang digambarkan dengan sikap berdiri berjumlah 3 buah, yaitu Ganesha di Pura Jaksan, Pura Puseh Tejakula, dan Pura Pingit Melamba. Sedangkan yang lain digambarkan dengan sikap duduk. Jumlah tangannya juga bervariasi, ada yang berjumlah dua di Pura Yeh Pulu dan di Pura Puseh Tejakula (Foto 3a) berjumlah delapan belas di Pura Pingit Melamba (Foto 3b), dan sisanya berjumlah empat.

Arca Ganesha bertangan dua dan bertangan delapan belas merupakan penggambaran arca Ganesha yang sangat langka di Indonesia. Keunikan lainnya yaitu arca Ganesha di Pura Menasa, arca tersebut di belakangnya dipahatkan sebuah lingga (Foto 3c). Secara umum kedua puluh arca Ganesha yang ditemukan memperlihatkan gaya seni yang berbeda sehingga dapat dikatakan bahwa arca-arca ini berasal dari rentang waktu abad XI-XIII.



Foto 3. Arca Ganesha di Pura Puseh Tejakula, Buleleng (3a), Pura Pingit Melamba, Bunutin, Bangli (3b), dan Pura Menasa, Buleleng (3c)
(Foto: I Wayan Srijaya)

3.2.4 Agastya

Arca-arca Agastya pada umumnya sikapnya berdiri, bertangan dua dengan atribut yang dibawa berupa *kendi*, *aksamala*, *trisula*, *camara*, perutnya buncit, berkumis dan berjenggot, dan memakai *jatamakuta*. Di

dalam candi Siwa, arca Agastya terletak di ruang candi sebelah selatan.

Ditemukan 2 buah arca Agastya, 1 buah di Pura Jaksan dan 1 buah di Pura Dalem Bedulu. Arca-arca tersebut tidak jauh berbeda dengan ketentuan atau ciri-ciri arca Agastya pada umumnya (Foto 4a dan 4b). Ciri-ciri yang



Foto 4. Arca Agastya di Pura Jaksan, Bedulu, Gianyar (4a) dan di Pura Dalem Bedulu, Gianyar (4b) (Foto: I Wayan Srijaya)

diperlihatkan di atas mengingatkan kita pada gaya seni abad XIII, sehingga kedua arca Agastya yang ditemukan dalam penelitian ini diduga termasuk arca Bali Madya.

3.2.5 Catur Mukha

Sebuah arca memiliki empat muka (*mukha*), itulah *caturmukha* perwujudan Brahma (Liebert, 1976: 46) dengan atribut yang dibawa biasanya *aksamala* dan *kamandalu*. Dari sekian pura yang diteliti hanya terdapat satu buah arca *caturmukha*, yaitu di Pura Penulisan Bangli. Akan tetapi, atribut yang dibawa oleh arca *catur mukha* di pura ini bukanlah *aksamala* dan *kamandalu*, melainkan bunga mekar yang dipegang di depan perut dengan kedua tangan di depan, sedangkan tangan belakang memegang teratai. Arca ini mengenakan mahkota berbentuk susunan kelopak bunga teratai bertingkat tiga (Foto 5).



Foto 5. Arca Catur Mukha di Pura Pucak Penulisan (Foto: I Wayan Srijaya)

3.2.6 Wisnu

Wisnu, dalam kitab-kitab Weda yang lebih tua diidentikkan dengan Dewa Matahari (Rao, 1971: 74). Identifikasi tersebut sangat

sesuai dengan arti kata “Wisnu”. Kata ini berasal dari akar kata Sanskerta “Vis” berarti ‘menembus’ atau ‘aktif bekerja’ (Liebert, 1976: 342). Arti kata ini sangat sesuai dengan sifat matahari yang senantiasa aktif memancarkan sinarnya, memberi atmosfer ke segala penjuru arah. Selain itu, nama lain Wisnu, yaitu *Tri wikrama*



6a

6b

Foto 6. Arca Wisnu di Pura Petapan Lembean, Bangli (6a) dan di Pura SamuanTiga, Gianyar (6b) (Foto: I Wayan Srijaya)

berarti “melangkah tiga kali”. Tiga langkah ini adalah tiga langkah matahari ketika berada di ufuk timur, zenith, dan barat.

Selain sebagai dewa Matahari, Wisnu juga dewa air. Atribut *sangkha* bawaan Wisnu mengindikasikan bahwa dewa ini adalah air. *Sangkha* adalah sejenis kerang yang hidup di air. Narayana, nama lain Wisnu, secara ikonografi digambarkan tidur dalam air. Karena itu, ia dipanggil dengan nama Sayana Narayana. Dalam kitab-kitab agama disebutkan bahwa air diciptakan oleh Narayana (Ferdinandus, 1985: 244).

Arca Wisnu di Bali sedikit-tidaknya ada empat buah jumlahnya (Wira Darma, 2018: 32). Akan tetapi, dalam penelitian ini hanya 2 buah arca Wisnu yang sempat di survei, yaitu arca di Pura Samuan Tiga dan di Pura Petapan Lembean. Arca Wisnu di Pura Petapan Lembean, dari segi tipologi kelihatan unik untuk Indonesia.

Keunikannya terletak pada mahkotanya yang tinggi, seperti topi koki, garapan sederhana, kain tipis, hiasan sedikit. Dari sikap berdiri, senyum arca dan hiasan kepala menunjukkan bahwa arca ini termasuk tipe Khmer (Foto 6a). Di Indonesia tipe seperti ini terdapat pada Arca Wisnu Cibuaya (Kempers, 1959: 31). Berdasarkan ciri tersebut, arca Wisnu ini secara tipologi tergolong arca dari abad VII. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Bali telah mendapatkan pengaruh Hindu dari Sekte Waisnawa pada abad VI-VII (Ardika, 2012: 222).

3.2.7 Arca Perwujudan (*Bhatara/Bhatari*)

Dari 14 buah situs pura yang diteliti, ternyata tidak semua pura menyimpan arca perwujudan. Pura-pura yang memiliki tinggalan arca perwujudan adalah Pura Samuan Tiga satu buah, Pura Pengubengan satu buah, Pura Bedji 1 buah, Pura Desa Tejakula 1 buah, Pura Yeh Besang 8 buah, Pura Patapan Lembean 2 buah, dan Pura Pucak Penulisan 32 buah. Berdasarkan ciri-ciri yang dimiliki oleh arca-arca perwujudan seperti mahkota, sikap tangan, atribut, dan hiasan lainnya, arca-arca perwujudan Pura Pucak Penulisan, Pura Samuan Tiga, Pura Dalem, Pura Pengubengan, Pura Goa Gajah, Pura Bedji, Pura Puseh Tejakula, dan Pura Yeh Basang yang jumlahnya 59 buah ini dapat dibedakan menjadi dua kategori, yaitu unik dan umum (standar).

Disebut unik, karena komponen tersebut langka atau tidak populer di antara 59 arca yang ditemukan. Ditemukan dua buah arca yang unik, pertama arca Bhatari Mandul (Foto 7a). Yang unik dari arca ini sebagai arca perwujudan adalah sikap tangannya. Model sikap tangannya khas, yaitu tangan kanan lurus ke bawah, telapak tangan diarahkan ke depan, ibu jari dan telunjuk bersentuhan (*chin mudra*), dan lengan kiri dibengkokkan di depan perut dengan telapak tangan menghadap ke atas. Dalam penelitian ini, hanya dua buah arca yang menggunakan model sikap tangan seperti ini. Sikap tangan arca lain umumnya berupa sikap tangan model pertama dan kedua.

Bentuk *makuta* arca ini juga unik. Rambut arca dibentuk sedemikian rupa sehingga menyerupai *Makuta*. Bentuk *makuta* seperti ini biasanya disebut *jatamakuta*. Di sini, *makuta* tersebut tergolong unik, karena hanya dipakai oleh dua buah arca. Kedua, arca dua sejoli (Foto 7b) dengan ciri kedua tangan dibengkokkan di depan perut adalah sikap tangan standar sebagai ar-



(7a)

(7b)

Foto 7. Arca Bhatari Mandul (7a) dan Foto Arca Berpasangan (7b) di Pura Puncak Penulisan (Foto: I Wayan Srijaya)

ca perwujudan. Akan tetapi, atribut yang dibawa, berbentuk bulat lonjong adalah atribut langka. Ini satu-satunya arca yang membawa atribut seperti itu.

Ciri arca tipe umum dilihat berdasarkan elemen-elemennya: cara berdiri, bentuk *makuta*, hiasan badan lainnya, dan cara menggukannya, semua termasuk kategori standar. Artinya, kebanyakan arca modelnya seperti arca dalam foto ini. Sikap berdiri: *samabangga* dan kelihatan frontal.

Kebanyakan arca perwujudan berdiri seperti ini. Karena itu, sikap berdiri seperti ini disebut saja sikap berdiri standar arca perwujudan. Bentuk hiasan kepala menyerupai *kiritamakuta*. Disebut “menyerupai” karena bentuknya tidak sama persis seperti *kiritamakuta* arca-arca yang berasal dari India. Hanya bentuknya hampir sama, yaitu *makuta* tinggi, makin ke atas makin mengecil, tetapi pinggiran bawah *makuta* dilengkapi dengan hiasan *sekartaji* dan bagian tengahnya berupa susunan kelopak bunga padma. Bentuk *makuta* seperti ini merupakan standar bentuk arca perwujudan dan juga arca-arca yang lain seperti arca *Catur Mukha* dan arca Ganesha yang tersimpan di pura ini. Sementara sikap tangan ada yang *mamustikarana* yaitu kedua tangan menyatu di depan perut, ada pula tangan ditekuk dikiri-kanan perut.



Foto 8. Arca Bhatara di Pura Puncak Penulisan (Foto: I Wayan Srijaya)

3.2.8 Lingga

Lingga dapat dikategorikan sebagai arca karena lingga sendiri merupakan simbol, yaitu bentuk simbolis dewa Siwa. Sebagai simbol Siwa, bentuk lingga secara vertikal terdiri dari tiga bagian. Bagian paling atas (bentuknya bulat panjang) disebut *Siwabhaga*, bagian di bawahnya (bagian tengah) bersegi delapan disebut *Wisnubhaga*, dan bagian di bawahnya lagi bersegi empat disebut *Brahmabhaga*. Nama bagian-bagian lingga menggunakan nama-nama dewa *Trimurti*, yang masing-masing sebagai pencipta, pemelihara, dan *pamralina*. Dalam doktrin Siwa-Siddhanta, dari ketiga dewa ini, Siwa adalah dewa utama, yang pada hakikatnya bahwa dua dewa lain (Brahma dan Wisnu)

adalah manifestasi dari Siwa itu sendiri.

Berdasarkan hasil penelitian di 14 buah situs pura, ditemukan 27 buah lingga baik yang lengkap maupun yang tidak lengkap bagian-bagiannya.

Di antara 27 buah lingga, yang terbanyak ditemukan di



9a



9b

Foto 9. Lingga tunggal (9a), dan Lingga Berpasangan (9b) di Pura Pucak Penulisan (Foto: I Wayan Sriyaya)

situs Pura Pucak Penulisan, disusul di Pura Bedji. Beberapa lingga yang lengkap ditemukan di situs Pura Samuan Tiga satu buah, di Pura Penulisan 2 buah dan di Pura Bedji 3 buah. Selain itu, ada pula lingga yang dibuat kembar dua dan tiga. Di Pura Pucak Penulisan terdapat 7 buah lingga berpasangan, kemudian di Pura Lembean 2 buah dan di Pura Goa Gajah 1 buah berjejer tiga.

Lingga sebagai sarana peribadatan merupakan kesatuan Siwa-Parwati. Aspek utama lingga melambangkan api atau cahaya sebagai manifestasi dari kekuatan dan kekuasaan, sedangkan yoni adalah lambang bumi. Api dan bumi adalah dua hal yang saling bertentangan, ibarat arus listrik “positif” dan “negatif”, bila keduanya dipertemukan sama halnya pertemuan laki-laki dan wanita, keduanya akan mendatangkan arus energi (Titib, 2003: 273).

3.3 Fungsi

3.3.1 Siwa

Dilihat dari atributnya, Siwa memiliki atribut berupa *trisula*, *aksamala*, *camara*, dan *kamandalu*. Siwa juga berhiaskan *ardhacandrakapala*, kainnya menggunakan kulit harimau, serta berhiaskan ular. Semua atribut tersebut memperlihatkan fungsi Siwa itu sendiri. Penggunaan hiasan ular dan kain dari kulit harimau mengindikasikan bahwa Siwa adalah penguasa kosmos atau alam semesta. *Trisula* melambangkan penguasa kelahiran, kehidupan dan kematian alam semesta. *Kamandalu* berfungsi sebagai lambang kehidupan. Sementara itu *aksamala* adalah

lambang kebijaksanaan. Ular melambangkan bumi dan air (Soediman, 1974: 667), sedangkan kulit harimau sebagaimana sudah dipahami bahwa harimau adalah raja hutan, sementara itu hutan adalah simbol *cosmic tree*, yang pada hakikatnya adalah sebagai dewa tertinggi (Soediman, 1974: 668).

3.3.2 Durga

Berdasarkan mitos kelahiran Durga, Ia berfungsi sebagai penjaga Sorga (termasuk penjaga alam semesta). Dalam hal ini keterlibatan para dewa (*purusa*) tidak bisa diabaikan karena atribut-atribut yang dibawa Durga (Durga lambang sakti atau kekuatan) merupakan milik para dewa. Penjagaan atau pemeliharaan merupakan aktivitas dewa dan sakti, sebab dewa dan saktinya (*purusa* dan *prakerti*) tidak bisa beraktivitas tanpa gabungan keduanya. Dengan demikian, Durga berfungsi sebagai kekuatan para dewa, dianalogikan api dengan panasnya. Dewa adalah apinya sedangkan Durga adalah panasnya.

3.3.3 Ganesha

Ganesha adalah dewa kebijaksanaan. Selain itu Ganesha juga dikenal sebagai dewa penguasa rintangan dan Ia dipanggil dengan nama Vighnesvara atau Vighneraja. Melenyapkan rintangan adalah salah satu manifestasi Ganesha. Namanya yang lain adalah Siddhdata. Nama tersebut berarti ‘pemberi kesuksesan’ (Banerjea, 1985: 355). Ini berarti bahwa Ganesha dewa yang menciptakan dan melenyapkan rintangan.

Segala usaha akan gagal bila para penyembah tidak melaksanakan pemujaan terhadap Ganesha. Ini artinya Ganesha menciptakan perintang (menggagalkan kesuksesan) penyembahnya. Demikian sebaliknya, segala usaha akan sukses bila penyembah melaksanakan pemujaan kepadanya. Maksudnya, bahwa Ganesha melenyapkan hal-hal yang merintangi kesuksesan penyembahnya. Penting dikemukakan bahwa tiada kegiatan dianggap sah di India tanpa diawali pemujaan Ganesha (Redig, 1996: 23). Karena itu, untuk mendapat pemujaan paling awal, Ganesha dalam kuil-kuil India selalu dipahatkan pada tempat dimulainya *pradaksina* (ritual yang berkaitan dengan acara mengelilingi sebuah kuil).

3.3.4 *Agastya*

Berdasarkan karakteristik, Agastya secara fungsional pada hakikatnya sama dengan Siwa. Akan tetapi, secara mitologi Agastya ialah penyebar Hinduisme di India Selatan termasuk di Indonesia. Sementara itu, Siwa dalam keadaan tidak nyata tidak mungkin beraktivitas menyebarkan sebuah doktrin agama. Oleh karena itu, perlu penjelmaan yang kasatmata dan dapat diterima oleh masyarakat awam. Dengan demikian, Agastya secara fungsional adalah jelmaan Siwa itu sendiri.

3.3.5 *Wisnu dan Brahma*

Wisnu, secara fungsional, pada hakikatnya sesuai dengan doktrin Siwa-Siddhanta tiada lain adalah Siwa itu sendiri, termasuk juga Dewa Brahma adalah manifestasi lain dari Siwa. Jadi ketiga dewa ini merupakan dewa yang sama. Akan tetapi, mereka mempunyai tugasnya masing-masing, Brahma sebagai pencipta, Wisnu sebagai pemelihara, dan Siwa sebagai pelebur.

3.3.6 *Arca Perwujudan*

Untuk mengetahui fungsi arca perwujudan, sangat diperlukan studi komparatif dengan tradisi-tradisi yang masih hidup sekarang di Bali. Tradisi yang dimaksud antara lain upacara *mamukur*. Upacara ini, dapat diduga, merupakan upacara yang berkelanjutan dari upacara *sraddha* masa Mahapahit. Baik upacara *sraddha* maupun *mamukur*, pada hakikatnya berkaitan dengan penyucian roh seseorang yang telah wafat. Secara khusus, bila dikaitkan dengan tradisi Majapahit, upacara penyucian roh ini dilanjutkan dengan pembuatan arca *pratista*, yaitu arca perwujudannya untuk ditempatkan dalam sebuah candi. Dengan demikian upacara ini juga dimaksudkan untuk mengabadikan seorang tokoh yang telah wafat (terutama raja), dalam wujud arca (Soekmono, 1991: 65). Berdasarkan data yang ada, dari sekian banyak arca perwujudan, hanya dua arca yang memungkinkan dapat dikaitkan dengan tokoh raja di masa lampau, yaitu arca sejoli yang di belakangnya terpahat prasasti dan arca yang memakai nama Bhatari Mandul.

3.3.7 Lingga

Arti kata lingga secara harfiah adalah ‘tanda’. Akan tetapi, dalam kaitannya dengan Siwa, lingga bermakna sebagai benih kosmos (*prakerti* atau *pradhana*) atau badan Siwa yang tidak nyata (*linggasarira*) atau *purusa* yang abadi. Dengan kata lain, lingga merupakan bentuk simbolik Siwa. (Kramrisch, 1988: 166-7). Dalam kitab *Lingga Purana*, lingga disebutkan sebagai simbol Siwa. Simbol ini adalah simbol yang dapat dilihat.

Dijelaskan lebih lanjut, selain ada simbol yang dapat dilihat ada juga simbol yang tidak dapat dilihat, disebut *alingga* (Gangadharan, 1980: 55). Ini artinya, Siwa memiliki aspek nyata dan tidak nyata (*vyakta* dan *avyakta*). Bahwa lingga itu adalah simbolisasi Siwa, dijelaskan juga dalam mitologi berikut ini. Dunia belum terbentuk, yang ada hanya air, di dalamnya ada Wisnu sedang berbaring. Dari pusar Wisnu tumbuh sebatang teratai. Di atas bunga teratai ini muncul Brahma. Melihat di sekelilingnya kosong, Brahma menganggap dirinya sebagai pencipta pertama. Wisnu bangkit dari tempatnya dan menyatakan bahwa dirinyalah sebagai pencipta pertama. Mereka bertengkar mempertahankan pendapat masing-masing. Tidak ada yang mau mengalah, sehingga terjadi adu fisik. Seketika itu muncul lingga yang amat besar, bersinar bagaikan api jagat raya. Karena besarnya, tidak kelihatan ujung dan pangkal lingga itu. Brahma berubah wujud menjadi garuda, terbang melayang-layang mencari ujungnya, sedangkan Wisnu menjadi babi masuk ke dasar bumi mencari pangkalnya. Mereka berdua gagal untuk mendapatkan ujung dan pangkal. Akhirnya, disadari ada yang lebih unggul dari mereka berdua. Lingga itu, kemudian, dipuja dan disembah. Karena mendapat pemujaan, Siwa muncul dari lingga ini seraya menceritakan tentang kelahiran Brahma dan Wisnu.

3.4 Makna

3.4.1 Makna Atribut Arca Siwa

Mata ketiga (*trinetra*) merupakan simbol matahari, bulan, dan api. Ketiganya merupakan sumber cahaya yang menerangi bumi, langit, dan seluruh ruang angkasa. Menurut Mahabratha X.1251, melalui *trinetra* Siwa dapat melihat tiga wujud waktu lalu, kini, dan yang akan datang. Bulan Sabit (*ardhacandrakapala*) melambangkan kekuatan penciptaan

yang berdampingan dengan kekuatan untuk menghancurkan kembali. *Catur bhuj*a atau 4 tangan Siwa melambangkan tanda kekuatan yang universal. Ia digambarkan menguasai seluruh penjuru dan menguasai seluruh unsur alam semesta. *Trisula* melambangkan tiga sifat (*guna*) dengan tiga fungsinya sebagai pencipta, pemelihara, dan pelebur alam semesta.

Ular merupakan simbol spiral yang merupakan simbol siklus waktu. Namun, arti yang mendasar dari seekor ular yang melingkar di leher-Nya adalah melambangkan basis energi yang tertidur, yang berhubungan dengan kekuatan seks yang melingkar pada dasar syaraf tulang punggung yang mendukung seorang yogi untuk mencapai tingkat dunia yang lebih tinggi (Titib, 2003: 323-324).

3.4.2 Makna Atribut Arca Ganesha

Taring (*ekadanta*) merupakan simbol pendukung kehidupan yang sejati, yangelenyapkan maya (ilusi), simbol kesatuan antara yang berwujud dengan tidak berwujud (Danielou dalam Titib, 2003: 350). Belalai Ganesha kadang-kadang berbengkok ke kiri (*itampiri*) dan ke kanan (*walampiri*). Arah kiri dan kanan dihubungkan dengan dua jalan yang selalu ada halangan. Belalai ini juga melambangkan *Swastika* yang lengannya dapat diarahkan ke segala penjuru. Bertangan empat (*caturbhuj*a), melambangkan bahwa Ia melindungi empat macam makhluk hidup, juga diidetikkan dengan empat kitab suci Weda dan Catur Warna (Brahmana, Kesatria, Wesya, dan Sudra) (Titib, 2003: 352).

3.4.3 Makna Atribut Agastya

Dalam kitab suci Weda disebutkan *Rsi* adalah orang suci yang menerima wahyu Tuhan Yang Maha Esa. Kata *Rsi* dalam bahasa Sansekerta berarti seorang yang mendapatkan wahyu Tuhan Yang Maha Esa mantram-mantram suci, orang-orang suci yang secara ritmis selalu mengucapkan mantram suci (Titib, 2003: 428). Dalam bentuk arca Agastya digambarkan membawa atribut trisula.

3.4.4 Makna Atribut Catur Mukha

Dalam pengarcaannya penggambaran dewa Brahma mengandung nilai simbolis. Dewa Brahma duduk di atas bunga padma (*lotus*) menunjukkan bahwa Ia adalah asal muasal dari kenyataan yang tidak terbatas. Lotus melambangkan alam semesta, bunga terbentang

dalam bentuk keagungannya yang tiada berwujud dan berakhir dan merupakan asal muasal air (alam semesta) (Danielou dalam Titib, 2003: 217). Berkepala 4 melambangkan 4 sumber kebenaran yang dalam hal ini Catur Weda, 4 tangan (*caturbhuja*) menunjukkan kemahakuasaan-Nya yang juga merupakan 4 aspek spiritual manusia (*Antahkarana*) yang terdiri atas *manas* (pikiran), *budhi* (intelekt), *ahamkara* (ego), dan *citta* (kesadaran bathin). Keempat hal itu merupakan manifestasi kesadaran dan kesucian (Parthasarathy dalam Titib, 2003: 218)

3.4.5 Makna Atribut Wisnu

Laksana yang dibawa Dewa Wisnu mengandung makna simbolis tertentu. *Sangka* atau terompet kerang adalah simbol asal segala eksistensi alam semesta, bentuknya seperti spiral yang dimulai dari satu titik dan terus berkembang ke seluruh penjuru angkasa. Hal itu juga dihubungkan dengan unsur air sebagai unsur pertama, dan oleh karenanya disebut lahir sebagai asal adanya air. Ketika ditiup terdengar suara yang dihubungkan dengan suara muasal ketika proses penciptaan berlangsung.

Terompet kerang diambil sebagai penggambaran wujud ide yang murni keberadaan individu (*sattvikaahamkara*) yang menyusun prinsip 5 unsur alam (Panca Mahabhuta). *Cakra Sudarsana* (cakram yang berpadangan mulia) memiliki 6 jari-jari yang sama dengan simbol 6 lembar bunga padma. *Cakram* melambangkan pikiran, tenaga yang tiada batasnya, mengembangkan dan mereduksi seluruh wujud alam semesta sedemikian rupa secara berulang-ulang. Lingkaran yang mengelilingi cakram adalah “maya”, tenaga kedewataan yang merupakan ilusi (Liebert, 1976; Titib, 2003: 235).

3. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan empat hal berikut.

Pertama, ikonografi Hindu termasuk yang ada di Bali, memiliki sejarah yang cukup panjang, yaitu dimulai sejak akhir masa prasejarah.

Kedua, dilihat dari segi bentuk, ikonografi Hindu mempunyai berbagai bentuk sesuai dengan dewa-dewa yang diwujudkan dalam bentuk arca. Misalnya, Siwa diarcakan dalam bentuk karakternya sendiri, demikian pula arca-arca yang lainnya.

Ketiga, fungsi arca terdiri dari fungsi etik dan emik. Secara etik

fungsi arca sesuai dengan atributnya ataupun mitologinya. Sedangkan secara emik, sesuai dengan pandangan masyarakat pemilik arca tersebut. Dalam penelitian ini arca-arca tersebut tidak lagi berfungsi seperti tujuan awal dibuatnya, melainkan sebagai tempat mohon keselamatan dan kesuburan.

Keempat, makna arca juga terdiri dari makna etik dan emik. Secara etik arca-arca bernilai seni budaya dan bermakna berkaitan dengan sejarah seni. Secara emik, arca-arca tersebut dipandang sebagai media untuk berhubungan dengan leluhur atau dewa-dewa yang di puja.

Daftar Pustaka

- Ardika, I Wayan, dkk. (2012). *Sejarah Bali: dari Prasejarah hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press.
- Ardika, I Wayan, I Ketut Setiawan, I Wayan Srijaya, dan Rochtri Agung Bawono. (2017). "Stratifikasi Sosial Pada Masa Prasejarah di Bali", dalam *Jurnal Kajian Bali* Volume 07, No. 01, April 2017, hal. 35-56.
- Bagus, A.A.Gede, (2015). Arca Ganesha Bertangan 18 di Pura Pingit Melamba, Desa Bunutin, Kintamani, Bangli." *Forum Arkeologi* Vol. 28, No. 1 April 2015 (25-34). Denpasar: Baai Arkeologi Bali.
- Banerjea, Jitendra Nath. (1985). *The Development of Hindu Iconography*. University of Calcutta.
- Darma, I Kadek Sudana Wira. (2018). "Pengarcaan Dewa Wisnu pada Masa Hindu-Buddha di Bali". (*Skripsi*). Denpasar: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana.
- Ferdinandus, P. E. J. (1985). "Wisnu di atas Garuda di Trawas sebagai Arca Pancuran". *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II* di Ciloto, pp. 23-28. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Gangadharan, N. (1980). *Lingapurana A Study*. Delhi: Ajanta Publications.
- Goris, R. (1954). *Prasasti Bali I*, NV. Bandung: Masa Baru.
- Kempers, A. J. Bernert. (1959). *Ancient Indonesia art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kempers, A. J. (1991). *Monumental Bali*. Berkeley: Periplus Editions.
- Kramrisch, Stella. (1988). *The Presence of Siva*. Deli: Motelal Banaridas.
- Liebert, Gosta (1976). "Iconography dictionary of the Indian Relegions. Hinduism-Buddhism-Jainism", *Studies in South Asian Culture*, Vol.V. Leiden: E. J. Brill.

- Maulana, Ratnaesih. (1979). *Variasi Ciri-ciri Durga Mahisasuramardini*. Jakarta: Lembaga Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Maulana, R. (1984). *Ikonografi Hindu*. Depok: FS Universitas Indonesia.
- Maulana, Ratnaesih. (1993). *Siva dalam Berbagai Wujud: Suatu Analisis Ikonografi di Jawa Masa Hindu-Budha*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Poerbatjaraka. R.M.Ng.(1990). *Agastya di Nusantara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Rao, T.A. Gopinatha. (1971). *Elementof Hindu Iconography*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Redig, I Wayan. (1993). "Tinjauan Ikonografis Terhadap Arca-Arca Dewa Hindu yang Diproduksi Oleh Para Perajin Desa Batubulan dan Singapadu". *Laporan Penelitian*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Redig, I Wayan. (1996). *Ganesa Images from India and Indonesia*. Delhi: Sundep Prakashan.
- Sedyawati, Edi. (1985). "Pengarcaan Ganesa Masa Kadiri dan Singhasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian". (Disertasi). Jakarta: Universitas Indonesia.
- Setiawan, I Ketut. (2016). Hubungan Konseptual antara Candi-candi di Jawa Timur dengan Pura di Bali Dalam *Jurnal Kajian Bali* Volume 06, Nomor 01, April 2016 hal. 253-274. Penerbit: Pusat Kajian Bali Universitas Udayana.
- Sivananda, Sri Swami. (1993) *All About of Hinduism (Inti Sari Ajaran Hindu)* Surabaya: Yayasan Sanatana Dharmasrama, .
- Soediman. (1974). "Makna dan Fungsi Candi ditinjau dari Sudut Pandang Keagamaan". *Bahasa, Sastra, Budaya: Ratna Manikam Untaian Persembahan Kepada Prof. Dr. P. J. Zoemulder*. Pp. 661-683. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Soejono, R.P. (ed.). (2010). *Sejarah Nasional Indonesia I*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Soekmono, R. (1991). *Sejarah Kebudayaan Indonesia 1*.Yogyakarta: Kanisius.
- Stutterheim, W. F. (1929). *Oudheden Van Bali. Het Oud Rijk Van Pejeng*. Vol I-II. Singaraja: De Kirtya Lietring Van der Tuuk.
- Titib, I Made. (2003). *Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Triguna, IBG.Yudha. (2000). *Teori Tentang Simbol*. Denpasar: Widya Dharma.
- Widia, Wayan. (1979/1980). *Arca Perunggu Koleksi Museum Bali*. Denpasar: Proyek Pengembangan Permuseuman Bali.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Eksistensi Budaya Bali di Tengah Kemajemukan Budaya di Kelurahan Tangkiling, Palangka Raya, Kalimantan Tengah

Ni Nyoman Rahmawati

Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang

Palangka Raya

Penulis Koresponden: ninyomanrahmawati0202@gmail.com

Abstract

The Existence of Balinese Culture in the Middle of Cultural Diversity in Tangkiling Village, Palangka Raya, Central of Kalimantan

This study analyzed forms of social interaction and the existence of Balinese culture in multicultural communities in Tangkiling Village, Palangka Raya City, Central Kalimantan. The issue discussed with intercultural theory interaction with descriptive qualitative method. The results showed that the form of social interaction carried out by Balinese transmigrants in Tangkiling in the religious field was tolerance based on *Tat Twam Asi*, in the social sector developing a helping attitude, forming a farmer group named Sari Bumi Farmer Group, and actively joined in the membership of the Neighbourhood Security System. Competition and conflict also occur but can be managed properly so that it does not become an open conflict. These affect of Balinese culture existence in the Tangkiling, including the existence of *sanggah*-shrine, the concept of *ngayah* (religious volunteer), the tradition of annual giant-idol of *ogoh-ogoh* parade, and the use of decorated bamboo *penjor* usage. These make Balinese culture sustainable in the midst of multicultural and religious plurality.

Keywords: cultural existence, Balinese transmigrants, society, multi-culture

Abstrak

Tujuan penelitian untuk mengkaji dan mendeskripsikan bentuk interaksi sosial dan eksistensi budaya Bali pada masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling, Kota Palangkaraya, Kalimantan Tengah. Permasalahan dikaji menggunakan teori interaksi antarbudaya dengan metode kualitatif deskriptif. Hasil penelitian bentuk interaksi sosial

yang dilakukan transmigran Bali di Kelurahan Tangkiling di bidang keagamaan adalah toleransi yang berlandaskan pada *Tat Twam Asi*, bidang sosial kemasyarakatan mengembangkan sikap tolong-menolong, di bidang ekonomi membentuk kelompok tani yang diberinama Kelompok Tani Sari Bumi, dan di bidang Keamanan dan Ketertiban Masyarakat dengan aktif tergabung dalam keanggotaan Sistem Keamanan Lingkungan. Di samping kerja sama juga terjadi persaingan dan konflik tetapi dapat dikelola dengan baik sehingga tidak menjadi konflik terbuka. Hal ini mempengaruhi eksistensi budaya Bali di Kelurahan Tangkiling di antaranya yaitu eksistensi *sangghah* (*merajan*), konsep *ngayah*, tradisi tahunan parade *ogoh-ogoh*, dan penggunaan *penjor*. Hal ini membuat budaya Bali tetap terpelihara di tengah-tengah multikultural dan pluralitas agama yang ada.

Kata kunci: eksistensi budaya, transmigran Bali, masyarakat, multikultural

1. Pendahuluan

Keberadaan masyarakat Bali dewasa ini telah menyebar hampir di seluruh Indonesia. Hal ini karena program transmigrasi yang dijalankan oleh pemerintah untuk meratakan persebaran jumlah penduduk. Demikian halnya masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling, Kecamatan Bukit Batu, Kota Palangka Raya, Provinsi Kalimantan Tengah. Salah satu tokoh agama Hindu transmigran asal Bali yang mulai menetap di Tangkiling tahun 1980, I Wayan Rajin mengatakan transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling merupakan perpindahan penduduk secara spontan dari daerah transmigrasi yang awalnya ditempatkan di Desa Basarang Jaya, Kecamatan Basarang, Kabupaten Kapuas, Provinsi Kalimantan Tengah (wawancara 15 September 2019). Karena faktor kesuburan tanah sebagian dari mereka mencari daerah lain yang lebih menjanjikan dan memiliki tekstur tanah lebih subur dari penempatan awal yang didapat dari pemerintah.

Keberadaan transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling berbaur dengan masyarakat lokal yaitu masyarakat Dayak dan pendatang lainnya yang berasal dari Jawa, dan Banjar. Dapat dikatakan keberadaan masyarakat di Kelurahan Tangkiling adalah masyarakat yang majemuk. Furnival (dalam Boty, 2017: 4) mengatakan

masyarakat majemuk adalah masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen yang hidup sendiri-sendiri tanpa ada pembauran satu dengan yang lainnya dalam satu satuan politik. Sementara itu Liliweri (2005:62) mengatakan bahwa masyarakat multikultur terbentuk dari masyarakat multietnik (beragam etnik), dan keragaman itu menjadi sumber keragaman kebudayaan.

Masyarakat di Kelurahan Tangkiling walaupun hidup dalam perbedaan adat, budaya, dan agama dalam interaksinya antara transmigran asal Bali, Jawa, Banjar, dan Dayak secara fenomena selalu hidup berdampingan secara rukun dan harmonis. Hal ini tampak dari berbagai kegiatan yang dilakukan secara bersama-sama tanpa memandang perbedaan yang ada. Bahkan, transmigran asal Bali dengan identitas agama Hindu dan adat budaya Bali tetap eksis di tengah-tengah kehidupan masyarakat multikultural yang ada. Hal ini terlihat dari masih tetap dipertahankannya budaya Bali dalam aktivitas kesehariannya bahkan ada beberapa budaya Bali yang diakomodasi oleh masyarakat non-Bali baik Jawa, Dayak, dan Banjar dalam berbagai kegiatan.

Artikel ini mengkaji bentuk-bentuk interaksi sosial transmigran asal Bali di tengah-tengah kehidupan masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling, Kalimantan Tengah. Dibahas juga bagaimana transmigran Bali mempertahankan eksistensinya di tengah-tengah perbedaan yang ada, mengingat keberadaan transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling merupakan masyarakat minoritas dari segi jumlah penduduk dan jumlah pemeluk agama.

2. Metode dan Teori

Metode yang digunakan dalam kajian ini adalah metode kualitatif. Informan ditentukan secara *purposive sampling* berdasarkan karakteristik pengetahuan dan pemahaman yang dimiliki tentang keberadaan budaya Bali di Kelurahan Tangkiling. Informan yang digunakan adalah tokoh masyarakat Bali, Dayak, dan Jawa. Data digali melalui wawancara dengan mengacu kepada pedoman wawancara yang telah disusun. Wawancara dilakukan untuk mendapatkan informasi mendalam tentang berbagai bentuk interaksi sosial yang dilakukan oleh transmigran asal Bali dalam mempertahankan budaya di tengah kemajemukan budaya yang ada, sehingga bisa eksis

sampai saat ini. Data yang diperoleh diolah melalui tiga tahapan yaitu pengumpulan data, reduksi data dengan memilih data yang ada sesuai dengan permasalahan yang diteliti kemudian dilakukan verifikasi untuk mendapatkan data yang valid, kemudian data disusun untuk disajikan secara naratif (Sugiyono, 2015; Prastowo, 2012).

Teori yang digunakan menganalisis permasalahan ini adalah teori komunikasi antarbudaya. Teori ini untuk melihat upaya transmigran asal Bali dalam mempertahankan berbagai budaya yang dimiliki melalui komunikasi baik verbal maupun nonverbal dengan transmigran lainnya yang berasal dari Jawa, Banjar, dan Dayak guna menjembatani perbedaan persepsi yang dimiliki dalam melakukan interaksi dalam kehidupan sehari-hari. Teori ini menekankan kepada kebersamaan, saling menghormati antarpemilik budaya yang berbeda (Leliweri, 2001:171).

3. Gambaran Umum Masyarakat Multikultural di Kelurahan Tangkiling

Masyarakat di Kelurahan Tangkiling terdiri dari empat suku yaitu: suku Dayak, Bali, Jawa, dan Banjar. Suku Dayak adalah masyarakat lokal yang dulunya menganut agama Kaharingan. Seiring berjalannya waktu agama Kaharingan sebagai agama lokal Suku Dayak tidak diakui sebagai agama resmi dan Suku Dayak diharuskan memilih salah satu agama resmi yang ada. Karena itu Suku Dayak terpolarisasi menjadi penganut tiga agama yang berbeda, yaitu agama Islam, Kristen, dan Hindu (*Hindu Kaharingan*) (Rahmawati, 2019:7-9). Mata pencaharian Suku Dayak di Kelurahan Tangkiling adalah sebagai petani, pegawai negeri, dan pedagang.

Sementara itu Suku Bali merupakan transmigran asal Bali yang dulunya bertempat tinggal di Desa Basarang, Kecamatan Basarang Jaya, Kabupaten Kapuas, Kalimantan Tengah. Karena faktor kesuburan tanah membuat mereka berpindah ke lokasi yang dianggap memiliki tekstur tanah yang lebih subur. Mulai tahun 1970-an secara bertahap mereka mulai tinggal menetap di Kelurahan Tangkiling. Agama yang dianut adalah agama Hindu, dengan mata pencaharian sebagai petani, pegawai negeri, dan buruh bangunan.

Demikian juga dengan Suku Jawa merupakan transmigran asal Jawa yang dulunya berlokasi di Desa Pangkoh, Kabupaten Pulang

Pisau dengan alasan yang sama mereka juga secara berlahan mulai mencari lokasi baru yang dianggap lebih subur. Suku Jawa lebih banyak menganut agama Islam walaupun ada di antaranya yang menganut agama Hindu. Matapencariannya ada sebagai petani, buruh bangunan, penyadap karet, dan buruh sawit. Sementara itu Suku Banjar sendiri sebenarnya adalah bagian dari Suku Dayak yang bertempat tinggal di Provinsi Kalimantan Selatan. Agama yang dianut adalah agama Islam dengan mata pencaharian secara dominan sebagai pedagang di samping ada juga yang bekerja sebagai buruh bangunan, sadap karet dan sawit.

Jumlah penduduk di Kelurahan Tangkiling dilihat dari penganut agama yang dominan adalah penganut agama Islam, dianut oleh Suku Dayak, Jawa, dan Banjar, kemudian agama Kristen dianut oleh Suku Dayak, sedangkan agama Hindu menduduki urutan ke tiga dianut oleh Suku Bali, Dayak, dan Jawa. Untuk prosentase jumlah penduduk berdasarkan penganut agama di Kelurahan Tangkiling dapat dilihat dari Tabel 1 di bawah ini:

Tabel 1: Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama di Kelurahan Tangkiling

No	Pemeluk Agama	Jumlah Jiwa	Persentase (%)
1	Islam	1.421	48,6
2	Kristen	1.096	37,5
3	Katolik	53	1,8
4	Hindu/Hindu Kaharingan	351	12,0
5	Budha	3	0,1
6	Penganut Aliran Kepercayaan	0	0,0
Total		2.924	100

Sumber: Profil Kelurahan Tangkiling (2018)

Tabel 1 menunjukkan persentase penganut agama Islam adalah 48,6 % menduduki peringkat pertama dari lima agama yang ada. Peringkat kedua adalah penganut agama Kristen yang terdiri dari Kristen dan Katolik sebanyak 39,3%. Sementara itu agama Hindu menduduki peringkat ke tiga dengan persentase sebesar 12%. Agama Hindu yang berkembang di Kelurahan Tangkiling selain agama Hindu Dharma juga Hindu Kaharingan (agama Hindu yang dianut oleh Suku Dayak yang dalam praktik kesehariannya lebih dominan diwarnai

oleh budaya Dayak). Sementara penganut agama Budha adalah 0,10%. Namun, walaupun berbeda agama secara realita masyarakat di Kelurahan Tangkiling hidup berbaur antara satu dengan yang lainnya.

Multikultural dan pluralitas agama pada masyarakat di Kelurahan Tangkiling secara fenomena tidak memicu terjadinya konflik, bahkan dalam kesehariannya mereka berinteraksi secara rukun dan harmonis. Hal ini sangat jelas terlihat pada saat perayaan hari raya besar keagamaan, seperti Idul Fitri, Natal, dan Nyepi. Pada saat perayaan hari besar keagamaan semua warga saling kunjung mengunjungi (silaturahmi) di samping juga saling membantu dalam mempersiapkan berbagai hidangan untuk di sajikan. Selain itu kerukunan masyarakat di Kelurahan Tangkiling juga sangat kental terlihat jika ada upacara seperti kedukaan dan pernikahan. Tanpa memandang perbedaan suku dan agama mereka saling bahu membahu membantu mempersiapkan segala sesuatunya.

4. Bentuk Interaksi Sosial Masyarakat Bali

Interaksi sosial merupakan hubungan dinamis antara orang dengan orang, kelompok dengan kelompok, orang dengan kelompok yang bentuknya tidak hanya bersifat kerjasama tetapi juga berbentuk tindakan, persaingan, pertikaian dan sejenisnya. Menurut Soekanto interaksi sosial dipengaruhi oleh dua aspek yaitu aspek kontak sosial dan aspek komunikasi. Aspek kontak sosial merupakan peristiwa terjadinya hubungan sosial antara individu satu dengan lainnya. Kontak yang terjadi tidak hanya fisik tetapi juga secara simbolik seperti senyum, jabat tangan dan sebagainya. Sedangkan aspek komunikasi merupakan peristiwa penyampaian informasi, ide, konsepsi, dan pengetahuan kepada sesama secara timbal balik guna menciptakan pengertian bersama dengan maksud untuk mempengaruhi pikiran atau tingkah laku seseorang. Dalam proses interaksi sosial di tengah-tengah masyarakat juga mengharuskan adanya adaptasi (penyesuaian) antara individu yang satu dengan lainnya (Soekanto, 2000: 60-61, Liliweri, 2005:125).

Adaptasi merupakan suatu proses yang terjadi secara alamiah, ketika seseorang atau sekelompok orang masuk dan bergabung dengan kelompok lainnya yang berbeda baik itu dalam adat-istiadat,

budaya, agama, dan bahasa. Gerungan (2004:55) mengatakan adaptasi adalah penyesuaian diri terhadap lingkungan. Penyesuaian diri berarti mengubah diri pribadi sesuai dengan keadaan lingkungan atau bisa juga berarti mengubah lingkungan sesuai dengan keadaan yang diinginkan. Demikian Halnya Gilin dan Gillin (dalam Soekanto, 2000:71) juga mengatakan di dalam proses interaksi sosial terjadi dua proses, yaitu *asosiatif* dan *disosiatif*. Asosiatif meliputi kerja sama (*cooperation*) dan Akomodasi (*acoomediton*). Sedangkan *disosiatif* meliputi persaingan, kontroversi, dan konflik

Demikian halnya transmigran asal Bali di kelurahan Tangkiling, sebagai penduduk pendatang dalam interaksinya juga melakukan berbagai adaptasi guna mempertahankan keberadaan dan eksistensi budaya yang dimiliki. Adaptasi dilakukan melalui berbagai komunikasi yang mengarah kepada kerja sama (*cooperation*) baik di bidang keagamaan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, dan juga kamtibmas.

4.1 Kerja Sama di Bidang Keagamaan

Transmigran asal Bali dengan identitas agama Hindu yang mengajarkan tentang “*Tat Twam Asi*” menjadi landasan dasar dalam melakukan interaksi sosial di tengah masyarakat yang berbeda dalam adat, budaya, dan agama. *Tat Twam Asi* merupakan ajaran moralitas Hindu yang menekankan kepada persamaan derajat sesama manusia. Secara arifiah “*Tat Twam Asi*” diartikan sebagai aku adalah kamu (Suhardana, 2011:5). Lebih jauh ajaran *Tat Twam Asi* mengajarkan masyarakat Bali untuk selalu menanamkan sifat saling asah, asih, dan asuh dalam implementasinya transmigran asal Bali dituntut memiliki rasa peduli, kasih sayang, dan saling menghormati dalam melakukan interaksi sosial di tengah-tengah perbedaan dan mampu menumbuhkan kembangkan sikap toleransi sesama umat beragama.

Toleransi antarumat beragama yang dijalin oleh transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling adalah toleransi yang bersifat dinamis dalam artian transmigran asal Bali menumbuhkan toleransi yang tidak hanya sebatas saling menghormati satu dengan yang lain, tetapi toleransi ini dibarengi dengan perilaku aktif dalam menghadiri dan mengikuti pelaksanaan ritual perkawinan adat Dayak sebagaimana Foto 1.



Foto 1. Keterlibatan masyarakat Bali pada ritual perkawinan adat Dayak
(Foto: Ni Nyoman Rahmawati)

Foto 1 menunjukkan transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling menghadiri acara ritual perkawinan suku Dayak yang merefleksikan spirit toleransi yang bersifat dinamis dalam artian toleransi yang terbentuk dibarengi dengan wujudnya dalam bentuk perilaku yang ditunjukkan dengan jalinan silaturahmi lintas suku dan agama. Hal ini senada dengan pendapat yang disampaikan oleh Ali bahwa sikap toleransi di tengah-tengah masyarakat secara umum terbagi menjadi dua, yaitu toleransi yang bersifat statis dan toleransi yang bersifat dinamis. Toleransi statis adalah toleransi hanya dalam bentuk teori tanpa adanya kerjasama yang dilakukan oleh warga masyarakat yang berbeda adat budaya, dan agama. Sedangkan toleransi dinamis adalah toleransi yang bersifat aktif yang melahirkan kerja sama antara warga masyarakat guna mencapai tujuan bersama (Ali, 1989:16; Rahmawati, 2018)

4.2 Kerja Sama dalam Bidang Sosial Kemasyarakatan

Ada berbagai kerja sama yang biasa dilakukan di tengah-tengah masyarakat seperti gotong-royong dalam membersihkan lingkungan, membangun fasilitas olah raga, membuat tempat tinggal untuk binatang peliharaan. Demikian juga masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling juga bekerja sama dalam menyelesaikan berbagai pekerjaan yang ada salah satunya adalah bekerja sama dalam

membersihkan lingkungan tempat tinggal, membersihkan saluran air, dan juga saling membantu dalam membuat kandang sapi. Hal ini disampaikan oleh Nurkozim 45 thn informan asal Jawa yang menetap di Tangkiling sejak tahun 1998, selengkapnya di bawah ini:

“Dari awal kami di sini memang sudah terbiasa saling membantu seperti membuat kandang sapi untuk peliharaan, kami di sini tidak melihat suku, agama semuanya berbaur saling membantu mau suku Dayak, Jawa, dan Bali, bahkan secara rutin setiap satu bulan sekali kami pasti melakukan bersih-bersih lingkungan yang dipimpin langsung oleh ketua RT, semuanya dilakukan untuk menjalin kebersamaan dan mengurangi adanya kesalah pahaman mengingat agama dan budaya kami berbeda, selain itu jika ada tetangga kami yang sedang melaksanakan hajatan, kami juga saling bantu dengan membawakan hasil kebun seperti: sayuran untuk saling meringankan” (Wawancara 15 September 2019).

Senada dengan Nurkozim, keterlibatan transmigran asal Bali dalam berbagai kerja sama pada masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling juga dituturkan oleh I Wayan Rajin, yang mengatakan bahwa transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling memiliki ikatan yang sangat erat dengan para tetangganya yang berasal dari lain suku, hal ini tampak dari ketelibatan orang Bali dalam membantu tetangganya. Bantuan ini diberikan baik dalam bentuk tenaga maupun materi, dalam bentuk materi adalah dengan memberikan berbagai hasil kebun seperti sayuran dan buah-buahan yang diperlukan oleh tetangganya yang sedang melaksanakan hajatan. Sedangkan dalam bentuk tenaga transmigran asal Bali secara langsung ikut bersama-sama membantu mempersiapkan masakan dan peralatan hajatan yang diperlukan.

Lebih Lanjut I Wayan Rajin mengatakan interaksi sosial transmigran asal Bali di Tangkiling sangat dipengaruhi oleh konsep *ngayah* (voluntir) yang selama ini tertanam dalam kebiasaan masyarakat Bali. Konsep *ngayah* menjadikan masyarakat Bali yang ada di Kelurahan Tangkiling mampu bersosialisasi dengan sangat baik sehingga terjalin silaturahmi yang sangat akrab dengan para tetangganya. *Ngayah* sendiri merupakan adat kebiasaan umat Hindu di Bali dalam melakukan berbagai kerja sama yang dilandasi oleh ajaran Karma Marga. Konsep *ngayah* secara arfiah disebutkan dalam kamus Bali-Indonesia (1986) sebagai bekerja tanpa pamerih atau dapat juga dikatakan bekerja

secara tulus ikhlas. *Ngayah* sebagai implementasi dari ajaran *Karma Marga* menjadi tradisi masyarakat Bali yang termanifestasikan dalam bentuk gotong royong dalam melakukan interaksi sosial sehari-hari. *Ngayah* sebagai implementasi ajaran *Karma Marga* termuat dalam kitab *Bagawadgita* Bab III sloka 19 berikut ini:

*“tasmad asaktah satatam
karyam karma samacara
asakto hy acaran karma
param apnoti purusah ”* (*Bhagawad Gita*, III. 19)

Terjemahan:

Oleh karena itu, laksanakanlah segala kerja sebagai kewajiban tanpa terikat (pada akibatnya), sebab dengan melakukan kegiatan kerja yang bebas dari keterikatan, orang itu sesungguhnya akan mencapai yang utama (Pendit, 2002:17).

Sloka III.19 *Bhagawad Gita* menekankan bahwa dalam melakukan kewajiban hendaknya dilakukan dengan ketulusikhlasan dan terbebas dari ikatan akan hasil. Dalam artian bekerja dalam konsep Hindu adalah *beriyadnya* yaitu persembahan yang dilakukan dengan ketulusikhlasan. Persembahan ini bisa dalam bentuk materi, tenaga, dan juga pemikiran. Dengan bekerja secara tulus ikhlas maka diyakini manusia akan mencapai tujuan kelahirannya yang utama. Konsep *yadnya* dan *Karma Marga* ini secara tidak langsung menjadi motivator masyarakat Bali dalam menjalin hubungan harmonis dengan lingkungan sekitarnya, salah satunya adalah dalam menjalin interaksi sosial dengan masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling.

4.3 Kerja sama di Bidang Ekonomi

Kerja sama di bidang ekonomi yang dilakukan oleh transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling sebagai bentuk interaksi sosial di tengah-tengah masyarakat multikultural adalah dengan bersama-sama mendirikan sebuah kelompok tani yang diberinama “Kelompok Tani Sari Bumi”. Kelompok tani ini bergerak dibidang penyediaan bibit, pupuk, dan secara aktif memfasilitasi anggotanya untuk mendapatkan penyuluhan pertanian dari PPL Pertanian. Di samping itu transmigran asal Bali yang tergolong mampu juga memberikan kesempatan kepada masyarakat yang berasal dari suku lain untuk bekerja sebagai buruh

tani, buruh kebun, buruh sadap karet dan sawit secara profesional. Di lain sisi para ibu-ibu transmigran asal Bali juga ikut terlibat dalam kelompok simpan pinjam ibu-ibu petani dan juga arisan antaretnis yang dilakukan secara bergilir dari rumah ke rumah. Menurut Ni Made Ardani (30 thn.), informan asal Bali, kegiatan ini dilakukan untuk mempererat hubungan silaturahmi antaretnis guna menghindari berbagai prasangka negatif yang dapat mengundang konflik.

4.4 Kerja sama di Bidang Kamtibmas

Sebagaimana masyarakat majemuk pada umumnya memang sangat rentan terjadinya berbagai gesekan yang dapat memicu konflik di tengah-tengah masyarakat. Sebagaimana pendapat yang disampaikan oleh Furnival bahwa masyarakat majemuk dengan pluralitas budaya akan selalu menimbulkan konflik kepentingan antar kelompok. Bahkan, Geertz juga menyatakan bahwa pengelompokan masyarakat Indonesia atas dasar primordial sangat sulit mengalami perubahan sehingga hal ini ditengarai oleh Furnival dan Geertz sebagai kendala krusial dalam merekatkan integrasi nasional di Indonesia (Rajab, 1996:4-5)

Sebagai bentuk kepedulian masyarakat terhadap keamanan dan keharmonisan di lingkungan tempat tinggalnya, masyarakat di Kelurahan Tangkiling secara bersama membentuk sebuah kerjasama yang dihipunkan secara langsung oleh ketua Rukun Tetangga (RT). Kerja sama ini dalam bentuk keanggotaan dalam system keamanan lingkungan (Siskamling). Transmigran asal Bali sebagai salah satu bagian dari masyarakat juga ikut terlibat secara aktif di dalamnya. Salah satu kegiatan yang dilakukan adalah dengan melakukan ronda malam secara bergilir pada momen-momen tertentu seperti pada saat dilaksanakan pemilihan Presiden, Kepala Daerah, dan Pemilihan Legislatif. Sistem ronda malam ini diatur langsung oleh RT dengan melibatkan seluruh masyarakat yang diatur secara bergantian, anggotanya sengaja dipilih secara acak dengan maksud agar terjadi pembauran antarsuku yang ada.

Selain itu, transmigran asal Bali melalui para tokohnya juga secara aktif ikut terlibat dalam berbagai rapat RT, RW dan juga rapat tingkat kelurahan yang membahas tentang berbagai cara dan strategi dalam menjaga dan memelihara ketertiban masyarakat di

Kelurahan Tangkiling. Sebagai tindak lanjutnya kemudian melalui para tokoh agama, seperti Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia (Peradah), dan Kumpulan Mahasiswa Hindu Dharma Indonesia (KMHDI) secara aktif menghimbau dan menyadarkan masyarakat dan generasi muda agar menghindari berbagai perilaku yang dapat mengundang munculnya konflik. Himbauan-himbauan ini secara rutin disampaikan dalam berbagai kegiatan salah satunya adalah pada saat ada pertemuan umat seperti piodalan dan gotong royong.

Proses interaksi sosial transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling tidak terlepas dari dua proses yaitu, asosiasi dan dissosiasi. Adapun wujud dari interaksi sosial dalam bentuk asosiasi di antaranya adalah: (1) Kerja sama (*cooperation*). Kerja sama terbentuk di tengah-tengah masyarakat karena adanya sebuah kepentingan-kepentingan yang sama, sehingga untuk mewujudkannya mereka melakukan kerja sama untuk mencapai tujuan. Kerja sama ini dapat berwujud tawar menawar (*bargaining*), kooptasi (*cooptation*), usaha patungan, koalisi (*joint-venture*). Proses *dissosiatif* dalam bentuk persaingan dan konflik. Namun persaingan dan konflik yang terjadi masih dalam tataran yang wajar sehingga tidak menjadi konflik secara terbuka. Hal ini tidak terlepas dari peran serta lembaga-lembaga terkait diantaranya PHDI, Mantir Adat (lembaga adat Dayak ditingkat desa), Badan Permusyawaratan Desa (BPD), dan tokoh agama yang selalu mengupayakan jalan tengah untuk mengatasinya.

4.5 Interaksi Sosial dalam Bentuk Persaingan

Untuk mencapai sebuah tujuan, dalam kehidupan bermasyarakat tidak terlepas dari terjadinya persaingan. Persaingan sendiri merupakan proses sosial yang bisa terjadi antara perorangan maupun kelompok. Menurut Liliweri (2005:145) tradisi ekologi manusia mengajarkan bahwa setiap kelompok manusia mempunyai kemampuan untuk bersaing memperjuangkan kebutuhan para anggotanya. Persaingan secara umum dapat bersifat positif (sehat) dan juga negatif (tidak sehat). Persaingan yang bersifat negatif (tidak sehat) adalah persaingan yang disertai dengan kekerasan, ancaman yang sifatnya merugikan orang lain. Sedangkan persaingan yang sehat adalah persaingan yang

sesuai dengan aturan yang ada.

Interaksi sosial transmigran asal Bali di Kelurahan Tangkiling juga tidak terlepas dari berbagai persaingan. Persaingan yang terjadi terutama dalam keagamaan seperti: praktik persembahyangan dan mendalami ajaran agama. Namun, persaingan yang terjadi adalah bersifat positif dalam artian tidak memicu terjadinya konflik. Persaingan dalam praktik persembahyangan disampaikan oleh I Nyoman Kardiana informan asal Bali (35 thn.) bahwa dirinya dan keluarga menjadi lebih rajin melakukan persembahyangan karena melihat tetangganya yang berbeda agama juga sangat rajin sembahyang. Persaingan untuk lebih mendalami ajaran agama disampaikan oleh Wayan Rame informan asal Bali (39 thn.). Dia mengatakan bahwa dirinya mulai mendalami ajaran agama Hindu dengan rajin mendengarkan *Dharma Wacana* karena sering malu jika ada temannya yang berbeda agama menanyai dirinya tentang beberapa hal dari sudut pandang agama Hindu, karena itu akhirnya dia termotivasi untuk mulai belajar agama dan rajin mendengarkan dharma wacana untuk menambah wawasan pengetahuan agamanya sehingga jika sedang diskusi tentang beberapa hal secara tidak kebetulan dia bisa menyampaikan penilaian dari sudut pandang agama Hindu.

Lebih lanjut Wayan Rame juga mengatakan dirinya selalu berusaha untuk menunjukkan rasa simpati kepada tetangganya yang sedang kesusahan setidaknya bila ada yang sakit dia berusaha untuk menjenguknya. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan kalau dalam ajaran agama Hindu juga diajarkan tentang ajaran cinta kasih kepada sesama umat manusia melalui Tri Hita Karana.

Tri Hita Karana adalah ajaran agama Hindu yang menekankan kepada tiga aspek hubungan dalam kehidupan guna menciptakan keharmonisan. Ketiga aspek hubungan itu adalah *parhyangan* adalah aspek yang menekankan kepada hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan (*Ida Sang Hyang Widi Wasa*), *pawongan* adalah keharmonisan hubungan dengan sesama manusia, salah satunya adalah dengan memupuk rasa simpati kepada sesama manusia, dan yang ketiga adalah *palemahan* yaitu dengan menjaga keharmonisan dengan alam lingkungan seperti menjaga kelestarian alam (Wiana, 2007 : 141).

4.6 Interaksi Sosial dalam Bentuk Konflik

Konflik antaretnik di tengah-tengah masyarakat adalah bersifat alamiah. Konflik ini bisa terjadi di berbagai level kehidupan mulai dari level individu hingga level organisasi, hal ini didorong oleh kepentingan yang berbeda seperti aspirasinya yang kurang diperhatikan Liliweri (2005:252). Konflik juga sering terjadi karena adanya kesalahpahaman sebagaimana yang terjadi pada masyarakat multikultur di Kelurahan Tangkiling namun, konflik sebagai akibat kesalahpahaman ini hanya berupa gesekan kecil sehingga tidak memicu terjadinya permusuhan yang lebih luas. Salah satunya diceritakan oleh Wayan Rajin yaitu kesalahpahaman suku Dayak terhadap umat Hindu Bali yang mendirikan *pelingih padmasana* di Puncak Bukit Batu Tangkiling. Pendirian *pelingih padmasana* ini oleh sekelompok yang mengatas namakan dirinya Suku Dayak menganggap sebagai bentuk penguasaan terhadap tanah mereka. Namun, setelah diadakan pertemuan antara tokoh agama dan beberapa tokoh adat Dayak akhirnya permasalahan itu dapat diselesaikan dengan baik.

Selanjutnya I Wayan Rajin juga mengatakan kalau dulu sering terjadi kesalahpahaman antara umat Hindu dengan Islam yaitu, adanya kecurigaan umat Islam terhadap hidangan makanan yang disajikan oleh umat Hindu pada saat silaturahmi perayaan hari *Raya Nyepi*. Umat Islam takut kalau makanan yang disajikan pengolahannya bercampur dengan tempat pengolahan daging babi. Hal ini berujung kepada keenganan dari sebagian umat Muslim mencicipi hidangan yang disediakan. Namun, hal ini dapat diatasi dengan diikuti sertakannya beberapa tetangga yang beragama Islam membantu memasak makanan yang akan dihidangkan. Kebiasaan untuk saling membantu antartetangga walaupun berbeda suku dan agama saat ini sudah menjadi kebiasaan bagi ibu-ibu di Kelurahan Tangkiling sehingga mereka menjadi lebih dekat secara psikologi dalam kehidupan sehari-harinya.

Menurut Yudi Untung (55 thn.) informan asal Dayak mengatakan penyelesaian berbagai konflik di tengah-tengah kehidupan masyarakat multikultural dan pluralitas agama di Kelurahan Tangkiling selalu dikelola dengan baik melalui musyawarah dengan memanggil mereka yang sedang bertikai. Selain itu juga dilakukan pendekatan melalui tokoh agama dan tokoh masyarakat sehingga pertikaian itu tidak

berlanjut ke arah konflik.

Lebih lanjut Yudi Untung mengatakan kerukunan dan keharmonisan kehidupan masyarakat di Kelurahan Tangkiling tidak terlepas dari peran lembaga Dewan Adat Dayak (DAD) yang dipimpin oleh seorang *Damang*. *Damang* adalah pemangku adat Dayak yang di percaya memahami dan menguasai berbagai adat istiadat Dayak. Sebagai bawahan *Damang* memiliki *mantir adat* yang membantunya memecahkan berbagai permasalahan yang menyentuh langsung dalam kehidupan di masyarakat. Dewan Adat Dayak memiliki berbagai regulasi adat yang mengatur dan harus dipatuhi oleh masyarakat pendatang yang tinggal menetap di Kelurahan Tangkiling. Pelanggaran yang dilakukan oleh masyarakat terhadap kesepakatan adat ini bisa dikenakan sanksi adat berupa *jipen* (membayar denda berupa uang atau dengan membuat ritual tertentu).

5. Eksistensi Budaya Bali

Budaya merupakan keseluruhan dari cara hidup dan cara pandang yang dimiliki oleh sekelompok orang dan diwariskan secara turun-temurun kepada generasi ke generasi. Budaya merupakan susunan dari berbagai hal yang bersifat rumit seperti agama, adat istiadat, cara hidup, kesenian dan masih banyak yang lainnya. Budaya menurut Koentjaraningrat (2015: 144) adalah semua sistem ide, gagasan, rasa, tindakan, serta karya yang dihasilkan oleh manusia dalam kehidupan bermasyarakat yang nantinya akan dijadikan klaim manusia dengan cara belajar. Demikian halnya masyarakat Bali yang ada di Kelurahan Tangkiling yang telah memiliki berbagai pengetahuan dan kebiasaan yang dilakukan secara turun-temurun sehingga menjadi ciri khas yang membedakannya dengan masyarakat lainnya.

Kebiasaan-kebiasaan masyarakat Bali ini sampai saat ini masih tetap eksis dilakukan di tengah-tengah masyarakat multikultural di Kelurahan Tangkiling. Eksistensi Budaya Bali merupakan implikasi dari interaksi sosial yang dilakukan walaupun pada realitasnya terdapat banyak sekali adat istiadat Bali yang masih dipraktikkan oleh masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling, namun dalam artikel ini hanya akan diuraikan empat hal yang dianggap paling menonjol di antara yang lainnya, seperti (1) keberadaan *sangghah* (tempat suci) sebagai pemujaan kepada roh leluhur; (2) konsep *ngayah* (voluntir)

dalam interaksi sosial masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling; (3) pawai *ogoh-ogoh* pada saat *tawur kesanga* (korban suci menjelang hari suci Nyepi); dan (4) penggunaan *penjor* oleh masyarakat non-Bali, masing-masing diuraikan di bawah ini.

5.1 Keberadaan *Sanggah* Sebagai *Pemujaan Kepada Roh Leluhur*

Sanggah (*Merajan*) merupakan pura keluarga yang berfungsi untuk memuja roh leluhur (anggota keluarga yang sudah meninggal). Hampir semua keluarga Bali yang masih menganut agama Hindu dan menetap di Kelurahan Tangkiling ± 40 KK memiliki *sanggah* atau *merajan* (pura atau tempat suci) sebagai pura keluarga, sebagaimana Foto 2.

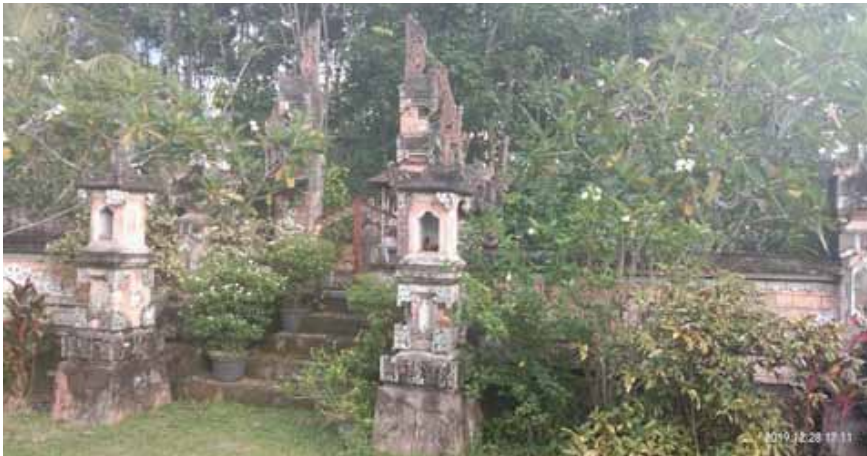


Foto 2. Salah satu bangunan *sanggah/merajan* di Kelurahan Tangkiling
(Foto: Ni Nyoman Rahmawati)

Transmigran asal Bali yang berada di Kelurahan Tangkiling sampai saat ini masih tetap mempertahankan tradisi pemujaan terhadap roh leluhur yang terimplementasikan dalam pembangunan *sanggah* atau *merajan* dalam keluarga. *Sanggah* atau *merajan* merupakan tempat pemujaan masyarakat Bali untuk memuliakan dan menghormati roh leluhur atau anggota keluarga yang sudah meninggal.

I Nyoman Kardiana informan asal Bali mengatakan bahwa hampir seluruh keluarga Bali di Kelurahan Tangkiling memiliki *merajan* (*sanggah*) sebagai pura keluarga (wawancara tanggal 10 Oktober 2019). *Sanggah* atau *merajan* yang dimiliki oleh keluarga Bali di

Kelurahan Tangkiling kebanyakan sudah dibangun secara permanen sebagaimana Foto 2. Untuk membangun *sangghah* di Tangkiling transmigran asal Bali mendatangkan tukang dari daerah transmigrasi yang berada di Desa Basarang, Kecamatan Basarang Jaya, Kabupaten Kapuas. Kalimantan Tengah, demikian juga untuk bangunan *pelinggih* langsung didatangkan dari Desa Basarang Jaya. Selain dikerjakan oleh tukang yang ahli di bidangnya, pembangunan itu juga dibantu secara gotong-royong oleh warga Bali yang ada di Tangkiling.

5.2 Eksistensi Konsep *Ngayah* dalam Interaksi Sosial Masyarakat

Ngayah merupakan tradisi masyarakat Bali dalam berinteraksi di tengah-tengah masyarakat. Menurut Punia dan Nugroho (2020: 62) *ngayah* merupakan kewajiban sosial setiap warga Bali yang harus dilakukan secara tulus, ikhlas, dan tanpa imbalan apa pun. *Ngayah* yang dilakukan oleh masyarakat Bali dimotori oleh konsep *yadnya*. *Yadnya* dalam ajaran Hindu adalah persembahan yang dilakukan secara tulus ikhlas tanpa pamerih. Dalam implementasinya *ngayah* dalam kehidupan sehari-hari merupakan sikap gotong royong yang dilakukan dengan ketulus ikhlasan tanpa mengharapkan imbalan. Konsep *ngayah* di Bali sangat identik dengan kegiatan gotong royong yang dilakukan pada saat pelaksanaan ritual, baik itu ritual *dewa yadnya* maupun *pitra yadnya*.

Ngayah sebagai ajaran moralitas masyarakat Bali senantiasa menjadi motivator dalam menjalin interaksi sosial di tengah-tengah masyarakat. Konsep *ngayah* ini juga merupakan implementasi dari ajaran Karma Marga, yaitu kerja tanpa pamerih. Juga sering disebut sebagai *yadnya* yaitu kerja untuk persembahan.

Demikian halnya konsep *ngayah* yang dimiliki oleh masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling masih menjadi motor penggerak bagi masyarakat Bali dalam menjalin hubungan interaksi di tengah-tengah masyarakat multikultural dan pluralitas agama. Dengan konsep *ngayah* masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling mampu membangkitkan rasa simpati terhadap sesama tanpa memandang suku dan agama. Konsep *ngayah* ini masih sangat kental mewarnai pola pikir dan perilaku masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling. Hal ini sebagaimana tuturan yang disampaikan oleh I Nyoman Kardiana yang mengatakan bahwa masyarakat Bali yang ada di Kelurahan Tangkiling rata-rata memiliki

rasa simpati yang sangat tinggi. Hal ini ditunjukkan jika ada tetangga yang membutuhkan bantuan saat suka maupun duka, seperti pada saat ritual perkawinan dan kematian, maka mereka akan membantu dengan tulus ilkas.

Konsep *ngayah* dalam kehidupan masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling tidak hanya tercermin dalam kehidupan sehari-hari dalam berinteraksi dengan masyarakat atau tetangga yang berbeda suku dan agama. Konsep *ngayah* ini juga masih sangat kental terlihat dalam kehidupan keberagamaan salah satunya pada saat piodalan di Pura. Penganut agama Hindu di Kelurahan Tangkiling tidak hanya orang Bali tetapi juga berasal dari Suku Jawa dan Dayak. Namun, dalam berinteraksi khususnya pada saat piodalan mereka semua berbaur menjadi satu bergotong royong dalam menyiapkan segala sesuatunya. Sebagaimana tampak dalam Foto 3.



Foto 3. Eksistensi *ngayah* umat Hindu pada saat piodalan
(Foto: Ni Nyoman Rahmawati).

Foto 3 menunjukkan kebersamaan umat Hindu pada saat mempersiapkan sarana prasarana piodalan di Pura. Kebersamaan ini menurut bapak Wayan Rajin dilandasi oleh semangat *ngayah* yang telah dimiliki oleh sebageian besar umat Hindu asal Bali yang kemudian juga dalam interaksinya ikut diterapkan oleh mereka umat Hindu yang berasal dari luar Bali, seperti Jawa dan Dayak sehingga dalam implementasinya baik umat Hindu yang berasal dari Bali, Jawa, dan

Dayak secara bersama-sama berkumpul dengan kesadaran ngayah bersama-sama mempersiapkan sarana dan prasara ritual.

5.3 Eksistensi Tradisi Mengarak Ogoh-ogoh pada Tawur Kesanga

Ogoh-ogoh sebagai simbol buta kala di Bali yang diarak pada saat perayaan *tawur kesanga* sehari sebelum hari raya Nyepi sampai saat ini masih eksis dipraktikkan oleh generasi muda Hindu yang berada di Kelurahan Tangkiling, Mereka membuat ogoh-ogoh dengan dana swadaya masyarakat dengan mengambil tema sesuai dengan arahan PHDI Provinsi Kalimantan Tengah. Sebagaimana Foto 4.



Foto 4. Masyarakat Bali di Kota Palangka Raya dalam pawai ogoh-ogoh menyongsong hari suci Nyepi (Foto: Ni Nyoman Rahmawati)

Ogoh-ogoh pada saat ritual *Tawur Kesanga* biasanya berkumpul di halaman Pura Pitamaha yang berada di Kota Palangka Raya termasuk salah satunya adalah *ogoh-ogoh* yang dibuat oleh generasi muda Hindu yang berada di Kelurahan Tangkiling. Sebelum di arak keliling *ogoh-ogoh* ini diupacarai (*plapas*) guna membangkitkan kekuatan supranatural yang diharapkan hadir pada *ogoh-ogoh* tersebut. Kemudian barulah secara bersama-sama diarak mengelilingi bundaran sesuai dengan rute yang telah ditetapkan oleh ketua suka duka. Setelah kembali lagi ke halaman Pura Pitamaha *ogoh-ogoh* kembali diupacarai (*ngelebar*) agar kekuatan magis dari *ogoh-ogoh* ini kembali ke asalnya dan tidak

mengganggu umat manusia.

Ogoh-ogoh di samping sebagai simbol buta kala sehingga dianggap sakral dan berfungsi untuk menetralkan berbagai pengaruh negatif yang akan mengganggu kehidupan di alam semesta. Juga merupakan sarana pemersatu umat Hindu yang berada di Kota Palangka Raya termasuk salah satunya adalah Warga Hindu Bali yang berada di Kelurahan Tangkiling. Di samping itu *ogoh-ogoh* sebagai adat budaya masyarakat Bali juga sering diikuti dalam pawai budaya yang dilaksanakan setiap satu tahun sekali oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Kalimantan Tengah yang bertepatan dengan HUT Kemerdekaan Republik Indonesia. Hal ini merupakan bukti masih tetap eksisnya budaya mengarak *ogoh-ogoh* di Kelurahan Tangkiling dan juga di Kota Palangka Raya. Namun, untuk tahun ini di mana hari raya Nyepi yang bersamaan dengan terjadinya pandemi virus covid-19 sehingga pawai *ogoh-ogoh* di Palangka Raya termasuk juga di Kecamatan Tangkiling ditiadakan.

5.4 Eksistensi Penggunaan Penjor oleh Masyarakat Bali dan Non-Bali

Penjor merupakan salah satu tradisi Bali yang bernafaskan Hindu. Menurut Atmaja (2008:11) *penjor* adalah wujud syukur dan rasa bakti kepada Tuhan Yang Maha Esa dan segala manifestasinya, sehingga manusia dapat melangsungkan kehidupannya di dunia ini. Lebih lanjut dikatakan *penjor* dalam wujud fisik adalah sebatang bambu yang dihias dengan janur dari bawah sampai ke atas, kemudian diisi hasil bumi baik berupa buah maupun umbia-umbian. *Penjor* memiliki bermacam-macam simbol di antaranya, yaitu (1) simbol gunung hal ini dikarenakan gunung dalam keyakinan Hindu adalah suci sebagai tempat bersemayamnya para Dewa. Gunung yang diacu oleh masyarakat Bali dalam pembuatan *penjor* adalah Gunung Agung sebagai gunung tertinggi di Bali. Di samping itu Gunung Agung juga memiliki kesepadaan dengan gunung Mahameru di India sebagai tempat bersemayamnya para dewa dalam mitologi Hindu (Atmaja 2008; Nala 2011). (2). *Penjor* sebagai lambang Naga Anantabhoga. Bentuk *penjor* yang melengkung adalah sangat mirip dengan wujud seekor naga. Karena *penjor* merupakan lambang Gunung Agung dan Naga Anantabhoga, maka *penjor* di Bali juga dianggap sakral.

Penjor sebagai adat budaya masyarakat Bali yang bernafaskan Hindu sampai saat ini masih tetap eksis pemakaiannya di Kelurahan Tangkiling. *Penjor* selain digunakan pada saat hari raya galungan dan kuningan juga digunakan pada saat piodalan di pura. Namun, penggunaan *penjor* sebagai adat budaya masyarakat Bali di Kelurahan Tangkiling menunjukkan adanya proses akomodasi, di mana *penjor* tidak hanya digunakan masyarakat Bali tetapi juga diadopsi oleh masyarakat non-Bali, utamanya adalah *penjor* yang dianggap profan. *Penjor* ini biasa dijadikan hiasan pada saat ada ritual perkawinan, sebagaimana Foto 5.



Foto 5. *Penjor* sebagai simbol adanya ritual perkawinan
(Foto: Ni Nyoman Rahmawati)

Foto 5 menunjukkan bahwa *penjor* sebagai budaya masyarakat Bali dengan sangat baik dapat diterima dan diadopsi oleh masyarakat dari suku lainnya. Penggunaan *penjor* oleh masyarakat non Bali sebagai simbol adanya ritual perkawinan di Kelurahan Tangkiling oleh I Wayan Rajin dimaknai sebagai bentuk akomodasi *penjor* sebagai budaya Bali di tengah-tengah masyarakat multikultur. Hal ini membuat *penjor* masih tetap eksis pemakaiannya tidak hanya di lingkungan masyarakat Bali sebagai pemilik tetapi juga oleh masyarakat lainnya yang berasal dari suku lain seperti Jawa, Banjar, dan juga Dayak. Menurut Ardiyansah

(48 thn.), informan asli Dayak, bahwa pada awalnya dia tertarik menggunakan *penjor* sebagai ornamen dalam ritual perkawinan keluarganya karena nilai seni yang terdapat pada penjor tersebut.

6. Simpulan

Eksistensi budaya Bali di Kelurahan Tangkiling, Kecamatan Bukit Batu, Kota Palangka Raya, Kalimantan Tengah, tidak terlepas dari kemampuan masyarakat Bali dan etnik lokal dalam menerima perbedaan adat dan budaya serta sikap toleransi antarpemeluk agama. Toleransi masyarakat di Kelurahan Tangkiling tidak hanya bersifat pasif, tetapi juga aktif, sehingga memberi ruang bagi tetap eksisnya berbagai adat budaya berbeda yang dimiliki oleh masing-masing suku yang ada.

Praktik budaya Bali di Kelurahan Tangkiling dapat dilihat dari adanya berbagai budaya dan adat-istiadat Bali yang masih dipegang teguh dalam melakukan interaksi sosial di tengah-tengah perbedaan dalam masyarakat seperti ajaran *Tat Twam Asi* yang mengajarkan tentang kesetaraan, konsep *ngayah* dan yadnya yang mengajarkan tentang ketulusikhlasan. Hal ini juga membuka ruang bagi masyarakat Bali untuk dapat diterima oleh masyarakat sekitarnya serta tetap eksis dengan berbagai budaya yang ada di antaranya pemujaan roh leluhur dengan pendirian *merajan* di masing-masing perumahan, kerja sama (gotong-royong) dengan konsep *ngayah*, tradisi mengarak *ogoh-ogoh* pada saat Tawur Kesanga, pemakaian *penjor* dalam setiap kegiatan, baik keagamaan dan acara sosial lainnya.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Nur. (2001). *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*. Jakarta: Kompas.
- Ali, HM.dkk. (1989). *Islam Untuk disiplin, Ilmu Hukum, Sosial, dan Politik*. Jakarta: Bulan Bintang
- Atmadja, I Md. N. dkk. (2008). *Nilai Filosofis Penjor Galungan & Kuningan*. Surabaya: Paramita.
- Boty, Middy. (2017). "Masyarakat Multikultural: Studi Interaksi Sosial

- Masyarakat Islam Melayu Dengan Non Melayu Pada Masyarakat SukaBangun Kel. Sukajadi. Kec. Sukarami Palembang". *Jurnal JSA* Vol 1 No. 2 hal. 1-17.
- Fahrudin, Salim. (2001). *Pluralisme dan Toleransi Keberagamaan. (dalam Pluralisme Agama Kerukunan dalam Keragaman)*. Jakarta: Kompas.
- Gerungan, W.A. (2004). *Psikologi Sosial*. Bandung: PT Refika Aditama.
- Koentjaraningrat. (2015). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta
- Liliweri, Alo. (2001). *Gatra-Gatra Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Liliweri, Alo. (2009). *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang.
- Nala, N. (2011). "Penjor dan Sanggah Cucuk". Dalam K.M. Suhardana ed. *Manjangan Sekalung Himpunan Berbagai Tulisan*. Surabaya: Paramita.
- Normuslim. (2015). "Kerukunan Antar Umat Beragama Keluarga Suku Dayak Ngaju Di Palangka Raya" (disertasi). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Pendit S, Nyoman. (2002). *Bhagavad-Gita*. Jakarta: CV Pelita Nusantara Lestari.
- Prastowo, Andi. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Punia, I Nengah dan Nugroho, Budi, Wahyu. (2020). *Bali Diaspora di Daerah Transmigrasi: Representasi Kearifan Lokal Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara. Jurnal Kajian Bali*, Vol. 10. No. 01. Hal. 49-72.
- Rahmawati, Ni Nyoman. (2019). "Pergulatan Ideologi Keberagamaan Keluarga Dayak Katingan di Kabupaten Katingan, di Desa Tewang Tampang Provinsi Kalimantan Tengah." (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Rajab, Budi, 1996. *Pluralisme Masyarakat Indonesia Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: PT. Pustaka LP3ES
- Richard, West dan Lynn, H. Turner (2008). *Pengantar Teori Komunikasi* (terj Maria Natalia dan Damayantu Maer). Jakarta: Salemba Humanika.
- Soekanto, Soerjono. (2000). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sugiyono. (2015). *Metode Penelitian Pendidikan pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.

Suhardana, K.M. (2011). *Punarbawa: Reinkarnasi, Samsara atau Penitisan*. Surabaya: Paramita.

W.J.S, Poerwadarminta. (1986). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Wiana, Ketut. (2007). *Tri Hita Karana Menurut Konsep Hindu*. Surabaya: Paramita.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Pemberdayaan Modal Sosial sebagai Model Pencegahan Radikalisme untuk Menciptakan Harmoni Sosial di Bali

**Dermawan Waruwu¹, Made Nyandra²,
Ni Made Diana Erfiani³**

^{1,2,3}Universitas Dhyana Pura

³Penulis koresponden: dianaerfiani@undhirabali.ac.id

Abstract

Empowerment of Social Capital as a Model for the Prevention of Radicalism to Create Social Harmony in Bali

The spread of radicalism has ruined the social, cultural, economic, and harmony between religious believers in Bali. The bombings in Bali on 2002 and 2005, were carried out by people who were exposed to radical understandings, and their acts not only killed innocent people but also destroyed harmonious inter-ethnic relationship in Bali. This article analyzes the form of empowering social capital, as a model for preventing radical understanding to create social harmony in Bali. Data is collected with religious leaders and communities through observations, interviews and documents related to the development of radicalism, terrorism and intolerance in Bali. Data is analyzed qualitatively and examined using social practice theory. The results show social capital in increasing solidarity in terms of diversity, social capital in improving social relations, and social capital in increasing spiritual value. These forms of social capital can be used as models in preventing radicalism in Bali.

Keywords: social capital, radicalism, model, social harmony in Bali

Abstrak

Penyebaran radikalisme telah merusak tatanan kehidupan sosial, budaya, ekonomi, dan keharmonisan antarumat beragama di Bali. Pelaku pengeboman di Bali tahun 2002 dan 2005 dilakukan oleh orang-orang yang terpapar radikalisme, dan tindakannya tidak saja membunuh orang-orang tak berdosa tetapi juga menghancurkan hubungan inter-etnik yang harmonis di Bali. Artikel ini menganalisis bagaimana

bentuk pemberdayaan modal sosial sebagai model pencegahan paham radikal untuk menciptakan harmoni sosial di Bali. Data diambil kepada tokoh agama dan masyarakat melalui observasi, wawancara, dan dokumen terkait radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali. Data dianalisis secara kualitatif dan dikaji menggunakan teori praktik sosial. Hasil kajian ini menunjukkan modal sosial dalam peningkatan solidaritas keberagaman, modal sosial dalam peningkatan relasi sosial, dan modal sosial dalam peningkatan nilai spiritual. Modal sosial ini sebagai model dalam pencegahan radikalisme di Bali.

Kata kunci: modal sosial, radikalisme, model, harmoni sosial di Bali

1. Pendahuluan

Penyebaran radikalisme telah menyasar lembaga keluarga, lembaga pendidikan, lembaga pemerintah, dan lembaga agama di Indonesia. Radikalisme adalah suatu ideologi yang mengatasnamakan suatu agama serta mengancam keamanan nasional (Siagian, 2020). Penyebaran paham ini dibuktikan dengan adanya 16 pondok pesantren dan 41 masjid yang mengajarkan aksi terorisme serta ideologi jihad, salah satunya pondok pesantren Ibn Mas'ud Bogor, Jawa Barat (Hamdi, 2019). Setiap orang yang terpapar radikalisme akan bersikap intoleran serta berpotensi melakukan aksi bom bunuh diri. Pelaku bom bunuh diri di Bali, Surabaya, Jakarta, Sumatera Utara, Yogyakarta, Sulawesi, Banten, Nusa Tenggara Barat, dan Kalimantan merupakan jaringan terorisme (Suriastini, 2011; Raditya, 2019; Halim, 2019).

Teroris melakukan pengeboman di Bali sebanyak dua kali, yaitu Kuta dan Legian tanggal 12 Oktober 2002 serta Kuta dan Jimbaran tanggal 1 Oktober 2005 (Suryana, 2012; Pujaastawa, 2011; Raditya, 2019). Korban tewas tahun 2002 berjumlah 202 orang dan cedera 209 orang, sedangkan tahun 2005 korban tewas 23 orang (Suryana, 2012; Sinaga dkk., 2018; Sartika, 2019). Pelaku pengeboman merupakan orang-orang yang terpapar radikalisme. Aksi teror ini berdampak secara psikologis, bukan hanya pada keluarga korban tetapi juga pada wisatawan yang datang ke Bali. Bukti kebiadaban para teroris ini dibangun tugu atau monumen kemanusiaan yang terletak di Jalan

Legian, Kuta. Masyarakat dan wisatawan dihantui rasa ketakutan setiap melewati lokasi tersebut.

Kehidupan sosial, budaya, dan ekonomi terganggu akibat penyebaran radikalisme, aksi terorisme, dan intoleransi di Indonesia (Raditya, 2019; Halim, 2019). Perilaku terorisme pada dasarnya bertujuan untuk menunjukkan sebuah politik identitas atas keberadaan kelompoknya guna menakuti masyarakat, wisatawan, dan pemerintah (Naharong, 2013). Perjuangan politik identitas ini merupakan pesan hegemonik yang menegaskan bahwa kelompoknya lebih kuat serta berkuasa atas individu atau kelompok lain (Putra, 2011). Penyebaran paham-paham ini akan berpotensi terjadi pada masa mendatang jika tidak dicegah mulai saat ini.

Penyebaran paham radikal, aksi teroris, dan sikap intoleran berdampak negatif pada relasi sosial dan dan keharmonisan umat beragama di Bali. Pelaku pengeboman di Bali tahun 2002 dan 2005 dilakukan oleh orang yang beragama Islam dan salah satu aktor intelektualnya bernama Abu Bakar Ba'asyir yang mengajarkan ideologi jihad di pondok pesantren dan majelis taklim (Hamdi, 2019). Kelompok radikal ini dipengaruhi oleh gerakan Islam transnasional asal Timur Tengah berpaham Wahabi dan *Al Qaeda* (Siagian, 2020; Hamdi, 2019). Penyebaran paham ini tidak disetujui oleh ulama Islam dunia maupun masyarakat yang beragama Islam di Indonesia karena tidak sesuai ajaran Islam (Laisa, 2014). Akibatnya, masyarakat dan wisatawan kadang menilai bahwa agama Islam sebagai kelompok terorisme di Indonesia.

Relasi sosial masyarakat Bali dengan umat yang beragama Islam maupun pendatang sempat terganggu akibat aksi pengeboman di Legian, Kuta, dan Jimbaran. Hubungan yang kurang harmonis ini tidak berlangsung lama. Masyarakat Bali yang mayoritas beragama Hindu tetap menjunjung tinggi nilai-nilai agama Hindu serta kearifan lokal melalui konsep *Tri Hita Karana* yaitu harmoni kepada Tuhan (*Parhyangan*), harmoni kepada sesama (*Pawongan*), dan harmoni terhadap lingkungan (*Palemahan*) (Suarjaya, 2015; Ardika, 2015). Pengimplementasian nilai-nilai *Tri Hita Karana* semakin memperkuat kearifan lokal dan modal sosial masyarakat Bali yang dikenal memiliki pola kehidupan humanis dan religius (Suwardani, 2015).

Kearifan lokal akan berperan sebagai modal sosial bagi

masyarakat dalam menumbuhkan sikap toleransi dan saling percaya (Suryawan, 2017). Teori modal sosial dalam pandangan Pierre Bourdieu menekankan pada perjuangan individu maupun kelompok untuk memperebutkan akses terbatas atau sumber daya dalam arena sosial (Jenkins, 2016; Field, 2014). Modal sosial terkait dengan adanya relasi, cara pandang, dan kesamaan dengan orang lain (Field, 2014). Modal sosial terkandung nilai kerja sama serta nilai kejujuran yang dapat dilihat dalam tindakan sosial pada ruang tempatnya berlangsung (Suryawan, 2017; Halim dan Adnan, 2018). Dengan demikian, modal sosial antarumat beragama tidak terlepas dari kearifan lokal masyarakat Bali.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka artikel ini mengkaji tentang bentuk pemberdayaan modal sosial sebagai model pencegahan paham radikalisme, terorisme, dan intoleransi guna menciptakan harmoni sosial di Bali. Artikel ini menguraikan tiga bentuk pemberdayaan modal sosial di Bali yaitu modal sosial dalam peningkatan solidaritas keberagaman; modal sosial dalam peningkatan relasi sosial; dan modal sosial dalam peningkatan nilai spiritual. Ketiga bentuk pemberdayaan ini merupakan model dalam pencegahan penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Beberapa penelitian yang terkait dengan radikalisme, terorisme, intoleransi, dan agama di Indonesia yang menjadi rujukan untuk membahas topik tersebut. Karya Siagian yang berjudul *Ancaman Nyata Radikalisme Melalui Dunia Maya Terhadap Keamanan Nasional Indonesia* (2020) mengulas tentang bahaya radikalisme yang menggunakan media sosial atau internet untuk mempengaruhi anggota masyarakat. Ruslan yang berjudul *Islam dan Radikalisme: Upaya Antisipasi dan Penanggulangannya* (2015) membahas tentang ajaran Islam yang digunakan oleh oknum beragama Islam untuk membernarkan tindakannya.

Asrori dalam kajian berjudul *Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas* (2015) menjelaskan tentang penganut radikalisme menginginkan perubahan sosial, budaya, politik, dan ekonomi dengan cara kekerasan serta kekacauan di Indonesia. Kajian Kusmanto dkk. yang berjudul *Dialektika Radikalisme dan Anti Radikalisme di Pesantren* (2015) menemukan bahwa penyebaran

paham radikalisme, terorisme, dan intoleransi telah menysasar lembaga keluarga, lembaga pendidikan, lembaga pemerintahan, dan lembaga agama di Indonesia. Faktor pemicu perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi karena kesalahan penafsiran terhadap teks-teks kitab suci sebagaimana hasil penelitian Mustofa yang berjudul *Terorisme: Antara Aksi dan Reaksi (Gerakan Islam Radikal sebagai Respon terhadap Imperialisme Modern)* (2012).

Penelitian-penelitian tersebut sangat berbeda dengan topik penelitian yang dikaji dalam artikel ini. Perbedaan yang paling menonjol terletak pada lokasi serta membahas tentang pemberdayaan modal sosial sebagai model pencegahan radikalisme untuk menciptakan harmoni sosial di Bali. Dengan demikian, topik ini merupakan penelitian baru dan kajian pustaka di atas bermanfaat untuk mempertajam analisis kajian tersebut.

2. Metode dan Teori

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang mengeksplorasi makna dari gejala sosial (Creswell, 2019; Satori dan Komariah, 2010). Metode penelitian kualitatif menekankan pada pengumpulan data melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi serta disajikan secara deskriptif kualitatif (Sugiyono, 2010). Data dikumpulkan melalui observasi partisipatif atau observasi langsung, wawancara mendalam, dan studi dokumentasi (Creswell, 2018; Sugiyono, 2010; Satori dan Komariah, 2010).

Penelitian ini dilakukan di Provinsi Bali pada tahun 2019, secara khusus berlokasi di Kabupaten Badung dan Kota Denpasar. Observasi dilakukan dengan cara mengikuti aktifitas keagamaan serta mengamati secara langsung pemanfaatan modal sosial dalam lingkungan masyarakat Bali, antara lain di tempat ibadah, kawasan Puja Mandala, Kuta, Legian, dan lembaga pendidikan. Peneliti mewawancarai tokoh-tokoh agama (enam agama), Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama Provinsi Bali dan sekaligus Ketua Umum Asosiasi Forum Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, pemerintah, akademisi, masyarakat, dan wisatawan yang memiliki pengetahuan serta cara pencegahan radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali. Data dilengkapi dengan dokumen yang terkait adikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali.

Data dianalisis menggunakan teori praktik sosial yang didasarkan pada pemikiran Pierre Bourdieu. Teori praktik Bourdieu (1990; 1991; 1992) menegaskan bahwa pemanfaatan dan pemberdayaan modal sosial serta modal-modal lainnya dapat menciptakan kehidupan harmonis dalam masyarakat. Teori praktik sosial adalah pembangunan serta peningkatan potensi kreatif praktik pada setiap sendi kehidupan manusia (Bourdieu, 2015). Seluruh kehidupan manusia bersifat praktis yang dilakukan secara sadar maupun secara tidak sadar dalam ruang dan waktu tertentu (Jenkins, 2016). Teori praktik sosial digunakan untuk mengkaji berbagai kegiatan masyarakat, tokoh agama, dan wisatawan dalam mencegah radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali. Dengan demikian, pencegahan penyebaran radikalisme melalui pemberdayaan modal sosial dapat menciptakan harmoni sosial di Bali.

3. Hasil dan Pembahasan

Artikel ini mengidentifikasi tiga bentuk pemberdayaan modal sosial sebagai model pencegahan radikalisme guna menciptakan harmoni sosial di Bali. Ketiga model itu adalah (1) modal sosial dalam peningkatan solidaritas keberagaman; (2) modal sosial dalam peningkatan relasi sosial; dan (3) modal sosial dalam peningkatan nilai spiritual. Ketiga bentuk pemberdayaan ini diuraikan satu per satu berikut ini.

3.1 *Modal Sosial dalam Peningkatan Solidaritas Keberagaman*

Keberadaan kelompok radikal disebabkan oleh paham atau ideologi yang menafsirkan secara sempit nilai-nilai agama yang dianutnya maupun nilai agama yang dianut oleh orang lain. Perkembangan radikalisme merupakan isu global yang dilakukan oleh kelompok Al-Qaeda, Wahabi, dan ISIS (Asrori, 2015). Kelompok ini bercita-cita mendirikan khilafah Islamiyah serta berjihad untuk membunuh orang yang berbeda pandangan dengannya (Hamdi, 2019). Serangan bom di Bali merupakan bagian dari jaringan organisasi Al-Qaeda (Sari, 2019). Ideologi ini mengatasnamakan agama Islam dengan tujuan untuk mendirikan syariat Islam (Ruslan, 2015). Radikalisme agama yang dilakukan oleh organisasi ini telah menyalahi syariat Islam serta bertentangan dengan agama Islam (Asrori, 2015).

Peristiwa pengemboman di Kuta dan Legian tanggal 12 Oktober 2002 serta pengeboman di Kuta dan Jimbaran tanggal 1 Oktober 2005 dilakukan oleh orang-orang yang terpapar radikalisme. Masyarakat Bali tersakiti oleh tindakan teroris yang mengakibatkan orang meninggal dunia pada tahun 2002 berjumlah 202 orang dan tahun 2005 berjumlah 23 orang (Raditya, 2019; Sartika, 2019; Sinaga dkk., 2018; Suryana, 2012; Pujaastawa, 2011). Kendati demikian, masyarakat Bali yang mayoritas beragama Hindu tetap respek pada etnik dan umat pemeluk agama lain datang ke Bali.

Risiko bagi masyarakat Bali yang memiliki destinasi wisata terbaik di dunia menjadi sasaran terorisme, sehingga tetap diwaspadai penyebaran paham tersebut (Wawancara, Ida Pangelingsir Agung Putra Sukahet, 30 Juli 2019). Pernyataan Ketua Umum Asosiasi Forum Kerukunan Umat Beragama Indonesia dan sekaligus Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama Provinsi Bali menegaskan bahwa masyarakat Bali tetap terbuka bagi semua golongan masyarakat, namun perkembangan radikalisme dan tindakan terorisme tetap diwaspadai serta dicegah penyebarannya. Gerakan radikalisme maupun ancaman terorisme bisa saja membuat kembali kekacauan di Bali, sehingga harus dicegah melalui penguatan rasa nasionalisme serta menghargai keberagaman budaya (Badung, 2018).

Keterbukaan terhadap agama maupun suku lain salah satu ciri khas masyarakat Bali, sehingga toleransi antarumat beragama tetap terjalin dengan baik (Wawancara, Dewa Nida Udayana, 20 Juni 2019). Pernyataan tokoh agama Hindu ini yang sekaligus mewakili pemerintah di Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Bali menegaskan bahwa masyarakat Bali ramah kepada semua orang tanpa melihat agama, suku, dan budaya. Hal ini tidak terlepas dari kearifan lokal masyarakat Bali sebagai perekat *civil society* dan harmoni sosial yang berciri khas agama Hindu (Suryawan, 2017). Agama Hindu tetap menghargai serta teladan bagi semua golongan masyarakat (Suhardana, 2011). Keramahaman masyarakat Bali ini sebagai wujud pemanfaatan modal sosial yang tercipta di tengah keberagaman.

Di balik keramahan serta keterbukaan masyarakat Bali, salah satu anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) RI yang berasal dari Bali Dr. Shri I Gusti Ngurah Arya Wedakarna MWS III mengkritik pemeluk agama tertentu serta kurang menerima pendatang yang disebutkan

sebagai pendatang liar di Bali (Wedakarna, 2018; Ramadhan, 2012). Pernyataan ini terkait dengan tindakan teroris yang telah melakukan pengeboman di Bali sebanyak dua kali yaitu tahun 2002 dan 2005 yang mengaku berjuang atas nama agama Islam. Kendati demikian, Wedakarna (2018) tetap menghargai keberagaman sesuai ajaran agama Hindu yaitu kebencian dilawan dengan kasih sayang atau *ahimsa* (tanpa kekerasan).

Sikap keterbukaan terhadap agama lain tidak terlepas dari filosofi hidup dan nilai sosial budaya masyarakat Bali, yaitu *Tri Hita Karana*. Filosofi ini terkait dengan sikap spiritual dan modal sosial masyarakat Bali yang didasarkan pada prinsip damai dengan Tuhan, damai dengan sesama, dan damai dengan alam semesta serta toleran (Ardika, 2015; Suarjaya, 2015). Bentuk konkret pemberdayaan modal sosial di Bali diwujudkan dalam pertemuan lintas agama sebagaimana ditunjukkan pada Foto 1 berikut ini.



Foto 1. *Talkshow* keberagaman di Universitas Dhyana Pura Bali
(Foto: Dermawan Waruwu)

Foto 1 menunjukkan antusiasme dan solidaritas keberagaman pada acara *talkshow* dengan tema “Nasionalisme vs Rasisme” yang dilaksanakan di AULA E Universitas Dhyana Pura Bali pada tanggal

18 November 2019. Kegiatan ini dihadiri oleh anggota masyarakat, pemerintah, akademisi, tokoh agama, dan mahasiswa dari berbagai agama yang berjumlah 385 orang. Kehadiran mahasiswa ini sebagai bentuk keterwakilan generasi milenial yang peduli terhadap toleransi beragama serta pencegahan penyebaran radikalisme pada lembaga pendidikan.

Narasumber dalam acara *talkshow* ini berasal dari enam agama di Provinsi Bali. Tokoh agama Hindu diwakili oleh Drs. Dewa Nida Udayana, M.Pd.H., selaku Kepala Bidang Urusan Agama Hindu dari Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Bali yang menegaskan bahwa agama Hindu mewujudkan keharmonisan dari berbagai agama yang didasarkan pada prinsip *Tri Hita Karana* dan menolak berbagai kekerasan seperti radikalisme, terorisme, dan intoleransi. Tokoh agama Islam diwakili oleh Drs. H. Abu Siri, S.Ag., M.Pd.I., selaku Kepala Bagian Tata Usaha, Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Bali dalam paparannya menegaskan bahwa agama Islam tidak identik dengan radikalisme, terorisme, dan intoleransi.

Tokoh agama Kristen diwakili oleh Pdt. I Made Budiarsa, M.Si., selaku Ketua Musyawarah Pelayanan Antar Gereja Badung yang menegaskan bahwa ajaran agama Kristen menekankan pada sikap saling mengasihi karena bukti kita mengenal Allah dan beragama jika kita mengasihi semua umat manusia dari berbagai budaya. Tokoh agama Katolik diwakili oleh Drs. Lodovikus Lena, selaku Kepala Pembimbing Masyarakat Katolik, Kementerian Agama Provinsi Bali yang menegaskan bahwa semua komponen bangsa harus saling menghargai, saling menghormati, dan menjaga toleransi di mana pun kita berada.

Tokoh agama Budha diwakili oleh Pdt. DD. IKG Karyana Govinda, S.Ag., M.Pd. CPS., selaku Ketua Walubi Provinsi Bali yang menegaskan bahwa setiap umat manusia memiliki cahaya kehidupan yaitu kesadaran untuk menghargai sesamanya, jadilah pelita di tengah kegelapan serta semua warga bangsa harus menghargai sesamanya. Tokoh agama Konghucu diwakili oleh Js. Adinatha Lie selaku Ketua Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia (Matakin) Provinsi Bali yang mengharap agar semua umat meningkatkan kualitas diri, sehingga menjadi pewaris umat dan bangsa yang terus menjaga toleransi.

Antusias kehadiran tokoh masyarakat, akademisi, dan mahasiswa terlihat pada jumlah kehadiran dan respons mereka terhadap materi yang disampaikan oleh narasumber. Salah seorang peserta dari generasi milenial yang beragama Islam bernama Desiana merespons penjelasan dari para narasumber dengan mengajukan pertanyaan yang menekankan pada pentingnya toleransi serta menghilangkan stigma negatif terhadap agama Islam yang dituduh sebagai penganut radikalisme, terorisme, dan intoleransi. Acara *talkshow* ini bertujuan untuk mencegah penyebaran radikalisme, terorisme, intoleransi serta menjalin kerja sama dan menguatkan modal-modal sosial dalam masyarakat, secara khusus di perguruan tinggi di Provinsi Bali. Masalah perkembangan ideologi radikalisme telah menyasar dunia pendidikan, di mana sekitar 39 persen mahasiswa dari universitas ternama di Indonesia terpapar radikalisme (Hamdi, 2017).

Perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi menjadi tantangan dalam mewujudkan keharmonisan di Bali. Pemberdayaan modal sosial yang diwujudkan melalui nilai-nilai toleransi dapat mencegah penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi tersebut. Toleransi sebagai konsep konkret dalam komunitas masyarakat yang majemuk, sehingga tetap tercipta keharmonisan dalam hidup bermasyarakat atau antarumat beragama (Misrawi, 2010; Yunus, 2017). Oleh sebab itu, pemberdayaan modal sosial sebagai strategi untuk mencegah konflik bernuansa agama serta ras di Bali pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Perubahan paradigma individu maupun kelompok secara radikal disebabkan oleh relasi sosial yang belum berjalan maksimal. Penyebab lainnya, adanya penguasa di negara-negara Muslim yang gagal mendirikan negara Islam, sehingga memiliki keinginan untuk mengubah tatanan kehidupan sosial masyarakat menurut paham kelompoknya (Jainuri, 2016). Kemunculan kelompok ini sebagai wujud dari kekuasaan yang melawan ketidakadilan di seluruh dunia. Penyebaran kekuasaan berkaitan dengan ekonomi dan politik yang terlihat dari perilaku sosial (Bourdieu, 2015; Waruwu, 2018).

Agama Islam dan agama lain dipastikan tidak mengajarkan kekerasan kepada umatnya, namun akan memunculkan kekerasan maupun perlawanan dari kelompok lain jika ada ketidakadilan (Wawancara, Abu Siri, 9 Agustus 2019). Penegasan tokoh agama

Islam ini membuktikan bahwa semua agama mengajarkan kebaikan tetapi menolak ketidakadilan di masyarakat. Ketidakadilan lahir dari kebijakan yang diambil oleh setiap pemimpin yang menghegemoni individu atau kelompok tertentu. Tindakan hegemonik merupakan sebuah sikap yang menjalankan kekuasaan terhadap kelas subordinat atau kelas di bawahnya secara kekerasan, persuasif, politik, kepemimpinan moral, dan intelektual (Simon, 2004; Ratna, 2008). Praktik hegemoni akan dibalas dengan praktik kontra-hegemoni oleh individu maupun kelompok untuk merebut kekuasaan dari penguasa atau pemerintah. Dengan kata lain, *social groups can counter-hegemony the government* (Waruwu dan Mudana, 2018).

Tindakan terorisme dan radikalisme hanya dilakukan oleh orang-orang yang tidak memahami agamanya secara utuh. Paham radikal merupakan akibat dari perubahan ideologi agama yang dianutnya. Dasar ideologi radikalisme Islam adalah fundamentalisme (Jainuri, 2016). Perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi merupakan sikap individu atau kelompok masyarakat yang melegalkan tindakannya yang salah melalui penggunaan nilai-nilai agama yang dianutnya atau pengaruh tokoh agama tertentu.

Agama tidak mengajarkan kejahatan atau tidak membenarkan orang yang melakukan kesalahan. Pemahaman agama, nilai sosial, dan kearifan lokal yang baik senantiasa membawa seseorang kepada kedamaian. Oleh sebab itu, modal sosial menjadi kekuatan masyarakat Bali. Modal sosial sebagai aset bernilai bagi masyarakat yang mengakuinya (Field, 2014). Modal sosial ini tidak terlepas dari faktor budaya dan faktor ekonomi sebagai modal penting lainnya dalam masyarakat.

Masyarakat Bali yang menggantungkan ekonominya pada sektor pariwisata tetap memberikan pelayanan yang terbaik bagi sesamanya maupun wisatawan (Putra, dkk, 2017). Pemberdayaan modal sosial berdampak positif pada peningkatan kunjungan wisatawan serta pendapatan daerah maupun nasional (Irawanto dan Octastefani, 2019). Pemberdayaan modal sosial sekaligus memberikan edukasi kepada generasi muda tentang pelestarian budaya dan adat guna membina keharmonisan di masyarakat serta kepentingan industri pariwisata. Keadaan inilah yang mendesak pemberdayaan modal sosial sebagai model pencegahan perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi tersebut.

3.2 Modal Sosial dalam Peningkatan Relasi Sosial

Modal sosial yang dimiliki oleh masyarakat Bali menjadi solusi dalam mencegah penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Indonesia. Ketika relasi sosial terjalin antarkelompok yang berbeda pandangan seperti perbedaan pandangan politik, perbedaan paham keagamaan, suku, budaya dan sebagainya akan hidup harmonis jika terjalin interaksi sosial di tengah perbedaan tersebut. Perbedaan itu selalu ada dan secara kodratnya manusia diciptakan berbeda, sehingga perbedaan bukan bencana melainkan anugerah Tuhan Yang Maha Esa (Wawancara, Ida Pangelingsir Agung Putra Sukahet, 15 Juli 2019). Pernyataan Ketua Asosiasi FKUB Indonesia yang sekaligus sebagai Ketua Bandesa Agung Majelis Desa Adat Provinsi Bali ini menegaskan bahwa perbedaan bukan bencana tetapi perbedaan adalah berkat serta keunikan bagi setiap orang atau suatu bangsa di dunia.

Arus perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi merupakan produk bangsa lain yang berusaha membangun pengaruhnya di wilayah Indonesia. Setiap anggota masyarakat yang mempertentangkan agama, suku, budaya, dan ras akan mempertajam perbedaan serta berpotensi terjadinya konflik. Semakin tinggi perbedaan yang ditonjolkan oleh masyarakat maupun individu, maka intoleransi dan pembenaran diri dalam komunitasnya akan semakin kuat. Tindakan intoleransi sepanjang tahun 2018 meningkat di mana terjadi 109 kasus diskriminasi, intoleransi, dan ujaran kebencian pada 20 provinsi di Indonesia (Persada, 2019). Sosialisasi ideologi radikalisme, terorisme, dan intoleransi atas nama agama terus mencari pengikutnya, kendati perilaku ini menyalahi syariat Islam atau menyalahi aturan agama (Asrori, 2015). Tindakan intoleransi ini telah menysar lembaga pendidikan di Indonesia yaitu sekitar 24 persen mahasiswa dan 23,3 persen SMA setuju intoleransi terhadap agama lain (Hamdi, 2017). Ada pesantren yang memiliki tradisi radikal dan intoleransi terhadap agama lain (Kosim, 2006).

Pemberdayaan modal sosial dalam berbagai perbedaan di tengah masyarakat dapat menjadi perekat sosial dalam menuju keharmonisan antarumat beragama di Bali. Bentuk pemberdayaan modal sosial ditinjau dari aspek relasi sosial sebagaimana terlihat pada Foto 2 berikut ini.



Foto 2. Suasana diskusi dan kebersamaan lintas agama di Puja Manda Nusa Dua
(Foto: Dermawan Waruwu)

Foto 2 menunjukkan bentuk komunikasi melalui seminar nasional dengan tema “Merdeka Tanpa Radikalisme” yang dihadiri oleh masyarakat, FKUB Provinsi Bali, tokoh agama, penyuluh agama, guru agama, pemerintah, Kelian Adat, Lurah Benoa, TNI, Polri, Pengurus Paguyuban Puja Mandala, akademisi, dan mahasiswa. Seminar ini sebagai bentuk pemberdayaan modal sosial dan komunikasi antarumat beragama serta *stakeholder* terkait lainnya dalam mencegah penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali. Semakin sering dilakukan komunikasi dan pertemuan lintas agama, maka paham-paham yang bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia dapat dicegah dengan cepat. Dengan demikian, pemberdayaan modal sosial semakin efektif dalam mencegah penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Bali.

Solidaritas sosial antara masyarakat yang hidup dalam perbedaan dapat dilakukan dengan dua pendekatan yaitu pendekatan sistem sosial dan pendekatan sistem budaya. Pendekatan sistem sosial terwujud melalui *inter-group relation*. Pendekatan relasi sosial

dan pemberdayaan modal sosial antara individu maupun kelompok masyarakat dapat mencegah penyebaran paham radikalisme serta kebencian terhadap sesama manusia. Semakin intensif hubungan antar individu atau kelompok, maka semakin tinggi tingkat integrasi dan harmoni sosial dalam masyarakat tersebut (Aryana, 2017). Semua manusia merindukan kedamaian, sehingga tokoh agama memiliki posisi strategis untuk mengajarkan kebenaran, keadilan, dan sikap saling mengasihi di lingkungannya masing-masing (Sairini, 2006). Modal sosial yang kuat bermanfaat untuk menetralsir berbagai konflik sosial di antara individu maupun kelompok pada suatu wilayah.

3.3 Modal Sosial dalam Peningkatan Nilai Spiritual

Peningkatan sikap intoleransi dan perkembangan radikalisme serta terorisme pada beberapa wilayah di Indonesia tidak mempengaruhi masyarakat Bali dalam melakukan aktivitas keagamaan, sosial, budaya, dan ekonomi. Keberadaan Puja Mandala di Nusa Dua menunjukkan pola hidup harmoni dan bukti toleransi tengah masyarakat Bali (Putra, 2014). Masyarakat Bali yang mayoritas penduduknya beragama Hindu mengakui bahwa toleransi harus dijunjung tinggi oleh masyarakat Bali pada khususnya dan Indonesia pada umumnya. Toleransi berpijak pada rasa hormat dan simpati terhadap orang lain (Wahid dan Ikeda, 2011). Toleransi adalah desain sang pencipta bagi kehidupan manusia dengan latar belakang yang berbeda-beda.

Landasan sosial yang melekat pada setiap insan manusia adalah kebergantungan hidup dengan sesamanya tanpa mempertentangkan perbedaan dalam segala aspek. Tidak ada manusia yang dapat menjalankan kehidupannya tanpa keterlibatan orang lain yang berbeda dengannya. Oleh sebab itu, setiap manusia dapat bertindak dalam arena tertentu tanpa mempertentangkan perbedaan-perbedaan guna terpenuhi keinginannya masing-masing. Mengekspresikan penerimaan terhadap orang lain dapat dilakukan lewat tindakan nyata seperti mengucapkan hari raya keagamaan, mendengar keluhan, bersahabat, dan memberikan dukungan kepada sesama.

Perspektif sosiologi antarmanusia mengalami perlakuan negatif oleh karena berkembangnya radikalisme, terorisme, dan materialistik. Setiap individu yang terpapar radikalisme dan bermuara pada

tindakan terorisme tidak akan berpikir lagi tentang pentingnya ketakutan kepada Tuhan, mengasihi sesama, dan kedamaian dengan lingkungannya. Ideologi dan persaingan hidup menjadi penggerak yang dapat merusak hubungan antara umat manusia. Aspek agama sebagai lumbung nilai spiritual digunakan oleh segelintir orang untuk membinasakan sesamanya (Waruwu, 2017). Persaingan yang tidak hanya pada aspek yang bersifat penghasilan dan kenyamanan hidup, tetapi persaingan yang melibatkan pamor agama, etnis, suku dan kepercayaan. Konflik dan kekerasan seringkali terjadi terkait agama yang menonjolkan perbedaan terhadap kehidupan sosial budaya atau kearifan lokal pada suatu wilayah (Hamdi, 2019).

Kawasan Puja Mandala merupakan simbol perbedaan dan sekaligus menjadi simbol keharmonisan di antara suku bangsa, agama, budaya, dan golongan. Kawasan Puja Mandala satu-satunya tempat toleransi agama di Bali, Indonesia, dan bahkan dunia pada umumnya (Wawancara, I Wayan Solo, 12 Agustus 2019; Putra, 2014). Pernyataan Ketua Paguyuban Puja Mandala ini menegaskan bahwa toleransi di Bali diwujudkan dalam lima tempat ibadah yang saling berdampingan dan hidup harmonis di Puja Mandala tersebut. Keberadaan tempat ibadah yang saling berdampingan ini dapat mempererat relasi sosial, budaya, ekonomi, dan politik (Koswara, 2009). Keunikan tempat ibadah di kawasan Puja Mandala ini menjadi destinasi wisata spiritual serta wadah pembentukan karakter umat beragama (Takwin 2009; Junaedi & Waruwu, 2016; Widyastuti, dkk., 2017).

Masyarakat Bali memiliki kesadaran bahwa pemberdayaan modal sosial terwujud melalui hidup bersama, *menyama braya*, toleran, dan saling menghargai di tengah pluralisme masyarakatnya (Damayana, 2011; Aryana, 2017). Keberhasilan pemberdayaan modal sosial akan terlihat jika masyarakat yang berbeda dalam latar belakang sosialnya hidup harmonis dalam suatu wilayah. Modal sosial dalam peningkatan nilai spiritual sebagaimana ditunjukkan pada Foto 3 berikut ini.



Foto 3: Bentuk modal sosial ditinjau dari implementasi nilai spiritual di Puja Mandala
(Foto: Dermawan Waruwu)

Foto 3 menunjukkan kehidupan umat beragama dan masyarakat di kawasan Puja Mandala yang hidup harmonis. Aktivitas keagamaan kadang dilakukan secara bersamaan, sehingga pemanfaatan lahan parkir serta wilayah di sekitar Puja Mandala digunakan secara bersama-sama tanpa ada konflik di tengah umat. *Puja Mandala was symbolically express tolerance and harmony between the members of different agama embodied in the national slogan, "unity in diversity"* (Putra, 2014). Keharmonisan dan toleransi dapat dilihat dari implementasi nilai-nilai agama di masyarakat. Tempat ibadah yang saling berdampingan pada suatu wilayah dapat menjadi model peningkatan nilai-nilai spiritual dan toleransi dalam kehidupan bermasyarakat di Bali maupun Indonesia.

Implementasi terhadap nilai spiritual dan toleransi di Bali yang terlihat dalam kawasan Puja Mandala diapresiasi oleh H. Lukman Hakim Saifuddin selaku Menteri Agama Republik Indonesia (Badung, 2018). Salah satu tokoh agama dunia yang mengunjungi kawasan ini adalah Salman bin Abdulaziz Al Saud, yaitu Raja Arab Saudi (Gamar, 2017). Tempat ibadah agama Konghucu memang tidak ada di lokasi ini karena pada waktu pembangunannya, agama Konghucu belum disahkan sebagai agama resmi di Indonesia. Keberadaan dan keunikan kawasan Puja Mandala sebagai bukti terlaksananya pemberdayaan modal sosial ditinjau dari peningkatan nilai-nilai spiritual dalam masyarakat Bali.

Pencegahan paham radikalisme dan semangat toleransi antar-umat beragama akan terwujud jika pemberdayaan modal sosial terus

ditingkatkan oleh semua komponen masyarakat. Masyarakat Bali telah teruji dalam pemberdayaan modal sosial selama ini melalui penerapan nilai-nilai agama, budaya, dan kearifan lokal lainnya. Dengan demikian, pemberdayaan modal sosial terus disosialisasikan kepada masyarakat agar bertanggung jawab dalam menjaga *ke-ajeg-an* Bali serta terhindar dari pengaruh radikalisme, terorisme, dan intoleransi di daerahnya masing-masing. Toleransi merupakan sebuah kebutuhan penting guna menciptakan harmoni sosial serta memberikan kenyamanan kepada wisatawan yang datang ke Bali. Pemberdayaan modal sosial merupakan model dalam pencegahan perkembangan paham radikalisme serta menciptakan kerukunan di tengah keberagaman masyarakat di Indonesia.

4. Simpulan

Perkembangan radikalisme, terorisme, dan intoleransi di Indonesia telah menyebar ke berbagai lembaga seperti pendidikan, keluarga, pemerintah, dan agama. Kekejaman paham ini sangat dirasakan oleh masyarakat Bali dan wisatawan melalui dua peristiwa pengeboman pada tahun 2002 dan 2005 di Kuta, Legian, serta Jimbaran. Banyak korban jiwa dan kerusakan harta benda akibat peristiwa ini. Relasi sosial antara masyarakat Bali dengan umat yang beragama Islam maupun pendatang semakin kurang harmonis sejak peristiwa pengeboman tersebut.

Penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi bisa berpotensi kembali terjadi di Bali. Berbagai konflik ini bisa terjadi karena Pulau Bali sebagai destinasi wisata dunia yang terbuka bagi semua orang serta menjadi arena perebutan masyarakat dari aspek ekonomi. Penyebaran paham dan konflik ini dapat dicegah melalui pemberdayaan modal sosial. Upaya pencegahan diperlukan penguatan modal sosial, selain modal budaya, kearifan lokal, dan pengimplementasian nilai-nilai keagamaan dengan benar. Pemberdayaan modal sosial masyarakat Bali diwujudkan melalui tiga bentuk yaitu modal sosial bagi peningkatan solidaritas keberagaman; modal sosial dalam peningkatan relasi sosial; dan modal sosial bagi peningkatan nilai spiritual. Modal sosial merupakan milik setiap kelompok masyarakat yang hidup dalam perbedaan dan keberagaman.

Pemberdayaan modal sosial dapat memberikan solusi praktis

atas ketegangan atau konflik yang ditimbulkan oleh penyebaran radikalisme, terorisme, dan intoleransi tersebut. Ketegangan yang terjadi akibat pengeboman di Bali secara perlahan-lahan terlupakan melalui peningkatan relasi sosial serta modal sosial yang kuat di masyarakat. Keberhasilan pemberdayaan modal sosial dibuktikan dengan adanya sikap persahabatan, kepedulian, hormat, dan saling menghargai dalam kelompok masyarakat, antarumat beragama, serta pendatang. Dengan demikian, keberagaman pada suatu wilayah menjadi modal dalam meminimalisir konflik melalui spirit kearifan lokal dan nilai agama yang dianut oleh masyarakat.

Ucapan terima kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat (DRPM) Kementerian Riset dan Teknologi/Badan Riset dan Inovasi Nasional atas hibah Penelitian Terapan tahun 2019. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada LPPM Universitas Dhyana Pura Bali yang telah membantu proses administrasi penelitian ini.

Daftar Pustaka

- Ardika, I Wayan. (2015). *Warisan Budaya Perspektif Masa Kini*. Denpasar: Udayana University Press.
- Aryana, I.G.M. (2017). Kuasa di balik harmoni: Etnografi Kritis Relasi Etnis Tionghoa dan Etnis Bali di Desa Pupuan, Tabanan, Bali. *Jurnal Kajian Bali*, 7(1): 1–16.
- Asrori, A. (2015). Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 9(2): 253–268.
- Badung. (2018). *Badung Role Model Kerukunan Umat Beragama*. <https://badungkab.go.id/instansi/balitbang/baca-berita/1843/Badung-Role-Model-Kerukunan-Umat-Beragama.html> (Diakses 22 November 2019).
- Bourdieu, P. (2015). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Bourdieu, P. (1992). *An Invitatiton to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Creswell, John W. (2018). *30 Keterampilan Esensial untuk Peneliti Kualitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Creswell, John W. (2019). *Research Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Edisi Keempat. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Damayana, I.W. (2011). *Menyama Braya: Studi Perubahan Masyarakat Bali*. Salatiga: Fakultas Teologi, Universitas Kristen Satya Wacana.
- Field, J. (2014). *Modal Sosial*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Gamar, R. (2017). Liburan di Bali, Raja Salman Diperkirakan Keluarkan Dana Ratusan Miliar Rupiah. regional.kompas.com, <https://regional.kompas.com/read/2017/03/13/14582581/liburan.di.bali.raja.salman.diperkirakan.keluarkan.dana.ratusan.miliar.rupiah> (Diakses 4 Agustus 2019).
- Halim, Abdul dan Adnan, Abdul Mujib. (2018). “ Problematika Hukum dan Ideologi Islam Radikal (Studi Bom Bunuh Diri Surabaya)”, *Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam*, 2(1): 31–61.
- Halim, Devina. (2019). Kaleideskop 2019: Sejumlah Teror yang Mengguncang Indonesia, Bom Bunuh Diri hingga Penusukan Wiranto. : <https://nasional.kompas.com/read/2019/12/25/07485601/kaleidoskop-2019-sejumlah-teror-yang-guncang-indonesia-bom-bunuh-diri-hingga?page=all> (Diakses 3 Desember 2019).
- Hamdi, I. (2017). Wahid Foundation: Lebih 60 Persen Aktivis Rohis Siap Jihad. Tempo.co, <https://nasional.tempo.co/read/847299/wahid-foundation-lebih-60-persen-aktivis-rohis-siap-jihad> (Diakses 3 Oktober 2019).
- Hamdi, S. 2019. “De-Kulturalisasi Islam dan Konflik Sosial dalam Dakwah Wahabi di Indonesia”, *Kawistara*, 9(2): 164–178.
- Irawanto, B. dan Octastefani, T. (2019). “Film Dokumenter sebagai Katalis Perubahan Sosial Studi Kasus Ambon, Aceh, dan Bali”, *Jurnal Kawistara*, 9 (1): 107–119.
- Jainuri, A. (2016). *Radikalisme dan Terorisme: Akar Ideologi dan Tuntutan Aksi*. Malang: Intrans Publishing.
- Jenkins, R. (2016). *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*. Bantul: Kreasi Wacana.

- Junaedi, I Wayan Ruspindi dan Waruwu, Dermawan. (2016). *Kepemimpinan dan Transformasi Ekonomi: Kajian Desa Blimbingsari*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Kosim, M. (2006). Pesantren dan Wacana Radikalisme. *Jurnal Karsa*, 9(1): 842 - 853.
- Koswara, V.D. (2009). *Sains dan Teknologi 2: Berbagai Ide untuk Menjawab Tantangan & Kebutuhan oleh Ristek*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kusmanto, Thohir Yuli dkk. (2015). Dialektika Radikalisme dan Anti Radikalisme di Pesantren. *Jurnal Walisongo*, 23(1): 27 - 50.
- Laisa, Emna. (2014). Islam dan Radikalisme. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 1(1): 1–18.
- Misrawi, Z. (2010). *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara.
- Mustofa, I. (2012). Terorisme: Antara Aksi dan Reaksi (Gerakan Islam Radikal sebagai Respon terhadap Imperialisme Modern). *Religia*, 15(1): 65–87.
- Naharong, Abdul Muis. (2013). Terorisme Atas Nama Agama. *Refleksi*, 13(5): 593–622.
- Persada, S. (2019). *Setara Institut: Intoleransi Terhadap Keyakinan Meningkat*, <https://nasional.tempo.co>. Available at: <https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat/full&view=ok> (Diakses 22 November 2019).
- Pujaastawa, I.B.G. (2011). “Perlawanan terhadap Hegemoni Penguasa dan Pengusaha di Bali. *Pilar yang Rapuh Bali yang Runtuh*. Nyoman Putrawan (Editor). Denpasar: PT. Pustaka Manikgeni.
- Putra, I Nyoman Darma. 2011. Politik Identitas dalam Teks Sastrawan Bali. *Jurnal Kajian Bali*, 1(1):124–151.
- Putra, I Nyoman Darma. (2014). Puja Mandala: an invented icon of Bali’s religious tolerance?, dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (eds.) *Between harmony and discrimination: negotiating religious identities within majority-minority relationships in Bali and Lombok*, pp. 330-353. Leiden: Brill.
- Putra, I Nyoman Darma. dkk. (2017). Denpasar Heritage Track: Revitalisasi Paket Wisata Denpasar City Tour. *Jurnal Kajian Bali*, 7(2): 39–58.
- Raditya, Iswara N. (2019). Kronologi & Sejarah Bom Bunuh Diri di Indonesia: Bali Hingga Medan. <https://tirto.id/kronologi-sejarah->

- bom-bunuh-diri-di-indonesia-bali-hingga-medan-elAt (Diakses 29 Agustus 2019).
- Ramadhan, Shodiq. (2012). Tokoh Hindu Bali Ini Pernah Fitnah Islam Sebagai Penyebar Virus HIV di Bali. <http://voa-islam.com/read/suaraislam/2012/10/30/21453/tokoh-hindu-bali-ini-pernah-fitnah-islam-sebagai-penyebar-virus-hiv-di/#sthash.7iiqPQ9P.dpbs> (Diakses 23 Desember 2019).
- Ratna, N.K. (2008). *Postkolonialisme Indonesia: Relevansi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ruslan, Indrus. (2015). Islam dan Radikalisme: Upaya Antisipasi dan Penanggulangannya. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 9(2): 215-232.
- Sairini, Weineta D. (2006). *Kerukukan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Sari, H.P. (2019). *Surya Paloh: Radikalisme Ada di Mana-mana, Jangan Bilang Tak Ada*. Available at: <https://nasional.kompas.com/read/2019/08/14/20144971/surya-paloh-radikalisme-ada-di-mana-mana-jangan-bilang-tak-ada> (Diakses, 22 November 2019).
- Sartika, R. (2019). *Hari Ini dalam Sejarah: Tragedi Bom Bali I Renggut 202 Nyawa*, <https://www.kompas.com>. Available at: <https://www.kompas.com/tren/read/2019/10/12/063000665/hari-ini-dalam-sejarah-tragedi-bom-bali-i-renggut-202-nyawa?page=all> (Diakses 22 November 2019).
- Satori, Djam'an dan Komariah, Aan. (2010). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Siagian, B.D.O. (2020). *Ancaman Nyata Radikalisme Melalui Dunia Maya Terhadap Keamanan Nasional Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Simon, R. (2004). *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*. Yogyakarta: INSIST bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Sinaga, Obsatar dkk. (2018). *Terorisme Kanan Indonesia, Dinamika dan Penanggulangannya*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Suarjaya, I Wayan. (2015). Kepemimpinan Hulu Apad Desa Pakraman Tinggan Ditinjau dari Sistem Demokrasi Pancasila. *Jurnal Kajian Bali*, 5(2): 285-308.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Suhardana, KM. (2011). *Introeaksi Diri: Bahan Kajian Koreksi Diri Umat*

Hindu. Surabaya: Paramita.

- Suriastini, Ni Wayan. (2011). Strategi Bertahan Hidup Rumah Tangga Setelah Serangan Teroris: Pelajaran Dari Tragedi Bom Bali. *Jurnal Sosiohumaniora*, 13(3): 298–314.
- Suryana, Dayat. (2012). *Bali: Bali dan Sekitarnya*. California: Create Space Independent Publishing Platform.
- Suryawan, N. (2017). “Kearifan lokal sebagai modal sosial dalam integrasi antara etnik Bali dan etnik Bugis di Desa Petang, Badung, Bali”, *Jurnal Kajian Bali*, 7(1): 17–32.
- Suwardani, Ni Putu. (2015). Pewarisan Nilai-nilai Kearifan Lokal untuk Memproteksi Masyarakat Bali dari Dampak Negatif Globalisasi. *Jurnal Kajian Bali*, 5(2): 247–264.
- Takwin, B. (2009). *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Wedakarna, I Gusti Ngurah Arya. (2018). Wedakarna Minta Generasi Milinial Tidak Melupakan Aksi Kaum Radikal di Bom Bali I dan II. <http://vedakarna.net/?p=1617> (Diakses 24 November 2019).
- Wahid, A. dan Ikeda, D. (2011). *Dialog Peradaban untuk Toleransi dan Perdamaian*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Waruwu, Dermawan. (2017). Kawasan Puja Mandala Wujud Kearifan Lokal dan Destinasi Wisata Spiritual dalam Pengembangan Model Toleransi di Indonesia. *Jurnal Vidya Samhita*, 3(1): 15–25.
- Waruwu, Dermawan. (2018). *Bawomataluo Destinasi Wisata Nias Pulau Impian*. Yogyakarta: Deepublish.
- Waruwu, Dermawan and Mudana, I Gede. (2018). Counter-Hegemony in the Development of Bawomataluo Tourist Destination, Nias Selatan, Sumatera Utara. *E-Journal of Cultural Studies*, 11(2): 1–8.
- Widyastuti, Ni Kadek, dkk. (2017). *Pariwisata Spiritual: Daya Tarik Wisata Palasari Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Yunus, M. (2017). Implementasi Nilai-Nilai Toleransi Beragama pada Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (Studi pada SMP Negeri 1 Amparita, Kec. Tellu Limpoe, Kab. Sidrap. *Jurnal Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan Islam*, 15(2): 166–187.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Beban Ganda: Kondisi Perempuan Pemulung pada Masa Pandemi di Tempat Pengolahan Sampah Monang Maning, Denpasar

Bambang Dharwiyanto Putro¹

¹Universitas Udayana

Penulis Koresponden: bambang_dp@unud.ac.id

Abstract

Double Burdens: The Condition of Woman Scavengers during the Pandemic at the Monang Maning Waste Processing Site, Denpasar

The Covid-19 pandemic has devastated Bali's economy which relies on the tourism sector. The impact is felt in the informal sector, including scavengers, especially women scavengers who depend on garbage piles. The double burden position they have been doing so far has been exacerbated by the presence of the Covid-19 pandemic. This paper analyzes the condition of women scavengers at TPST Monang Maning, Denpasar, in their roles in the domestic and public spheres and reveals the implications during the pandemic. This research uses observation, interview and literature techniques. This paper uses an approach to the function of women in the domestic and public sphere and a subaltern study approach to see the implications of the double burden of women scavengers's phenomenon during the pandemic. The results showed that the double burden phenomenon experienced by women scavengers was increasingly burdensome during the pandemic. Limited space for movement in the public sphere and additional burdens in the domestic sphere have implications for their position as a subaltern or dominated group. The patriarchal culture that led them to a subaltern position grew stronger during the pandemic.

Keywords: women scavenger, garbage, covid-19, Monang Maning Denpasar

Abstrak

Pandemi Covid-19 telah menghancurkan perekonomian Bali yang mengandalkan sektor pariwisata. Dampaknya bahkan dirasakan juga pada sektor informal termasuk para pemulung terlebih pemulung perempuan yang menggantungkan hi-

dup dalam tumpukan sampah. Posisi *double burden* yang telah mereka lakoni selama ini semakin diperparah oleh hadirnya pandemi Covid-19. Tulisan ini menganalisis kondisi perempuan pemulung di TPST Monang Maning, Denpasar, dalam perannya di ranah domestik dan publik serta mengungkap implikasinya selama masa pandemi. Penelitian ini menggunakan teknik observasi, wawancara dan kepustakaan. Tulisan ini menggunakan pendekatan fungsi perempuan dalam ranah domestik dan publik dan pendekatan studi subaltern untuk melihat implikasi dari fenomena beban ganda perempuan pemulung selama masa pandemi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fenomena *double burden* yang dialami pemulung perempuan semakin memberatkan selama pandemi. Keterbatasan ruang gerak di ranah publik dan tambahan beban dalam ranah domestik berimplikasi terhadap posisi mereka sebagai kelompok subaltern, terkuasai. Budaya patriarki yang mengantarkan mereka pada posisi subaltern semakin menguat selama pandemi.

Kata Kunci: perempuan pemulung, sampah, Covid-19, Monang Maning Denpasar

1. Pendahuluan

Sejak diumumkannya kasus pertama virus Covid-19 di Indonesia pada awal Maret 2020 silam, Indonesia mengalami guncangan yang cukup dahsyat. Pandemi yang kali pertama ditemukan di Kota Wuhan China ini seakan merobek berbagai sektor kehidupan di Indonesia terutama sektor ekonomi. Kemerosotan ini semakin diperparah di tengah semakin merebaknya penularan yang hampir diketemukan di seluruh provinsi di Indonesia. Industri pariwisata menjadi sektor yang paling terdampak terutama Bali. Ekonomi Bali yang menggantungkan pada industri pariwisata menjadi provinsi yang paling parah terkena dampak pandemi ini. Pelaksana tugas Kadisparda Badung, Tjokorda Raka Darmawan, menyatakan bahwa sektor pariwisata Bali mengalami penurunan 81% pada bulan Agustus dibanding bulan yang sama pada tahun sebelumnya meskipun pariwisata Bali sudah dibuka untuk wisatawan domestik (Travel Detik 2020). LPEM FEB UI mencatat, tingkat okupansi atau hunian hotel di Bali mengalami penurunan drastis dari 63% di bulan Desember 2019 menjadi 46% di bulan Februari 2020 (Revindo dkk, 2020: 8). Menurunnya sektor

pariwisata Bali pada gilirannya merembet ke berbagai sektor informal. Mandetnya perputaran uang dalam dunia pariwisata Bali, pada akhirnya turut mempengaruhi perputaran uang di sektor lain bahkan sampai ke desa-desa terpencil.

Salah satu sektor informal yang turut menjadi korban keganasan virus ini adalah kelompok perempuan yang menggantungkan hidup di Tempat Pengolahan Sampah Terpadu (TPST) Monang Maning. Pembatasan aktivitas di luar rumah yang digaungkan pemerintah dan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PKM) yang sempat diterapkan di Kota Denpasar membuat kelompok pemulung ini tidak bisa melakukan pekerjaannya seperti biasanya. Selain itu, menurunnya aktivitas perekonomian di Kota Denpasar menyebabkan volume sampah menurun dan berpengaruh terhadap penghasilan mereka. Selain memulung di TPST, mereka juga sering berkeliling mencari barang bekas di perumahan terdekat. Terbatasnya aktivitas warga membuat volume sampah juga menurun yang berarti barang bekas yang mereka dapatkan juga menurun.

Secara teoritik, Twikromo (1999: 74) mendefinisikan pemulung sebagai seseorang yang mendapatkan penghasilan dari mengumpulkan barang bekas (*sampah/gresek*). Menurut Mudiyo dan kawan-kawan (2007: 135) pemulung adalah orang yang mengumpulkan dan memproses sampah di jalanan, sungai, bak sampah dan tempat pembuangan sampah sementara/akhir sebagai komoditas pasar. Sedangkan Suparlan (1995: 141) menyebutkan bahwa pemulung/penampung barang-barang bekas termasuk ke dalam pekerjaan informal, di mana sektor kerjanya berkecimpung dengan sampah atau barang-barang bekas yang akan didaur ulang.

Meskipun dunia sedang dilanda pandemi Covid-19, para pemulung yang dikategorisasi sebagai pekerja sektor informal dan tidak terdaftar di administrasi pemerintahan, tetap menjalani rutinitasnya mengais sampah dari rumah ke rumah maupun di tempat pembuangan sampah meskipun secara terbatas. Profesi pemulung kerap mendapatkan stigma negatif dari masyarakat seperti yang dijelaskan Laksono (2015: 153) yang mengatakan bahwa pemulung cenderung mendapatkan stereotip pencuri melalui adanya plang peringatan bertuliskan “Pemulung Dilarang Masuk” yang umum dapat ditemukan di pemukiman penduduk kota. Adanya stereotip tersebut

telah memarginalkan peran mereka dalam perekonomian keluarga, terutama bagi kaum perempuan yang berprofesi sebagai pemulung. Dalam bayang-bayang Covid-19, marjinalisasi ini semakin menguat dengan berbagai kecurigaan masyarakat akan profesi mereka.

Seorang perempuan yang bekerja di ranah publik sebagai pemulung tidak serta-merta meninggalkan kewajibannya sebagai seorang ibu rumah tangga (Ismanto, 2014: 3). Mereka tetap melakukan aktivitas memasak, mengurus anak, mengurus rumah dan sebagainya. Pekerjaan memulung dilakukan setelah semua urusan rumah tangga selesai. Mereka memilih memulung untuk membantu perekonomian keluarga dan meringankan beban suami yang rata-rata juga merupakan pemulung. Kondisi ini mengarahkan mereka pada posisi *double burden* atau beban ganda. Michelle *et al.* (dalam Hidayati, 2015: 109) menyatakan bahwa beban ganda perempuan disebutkan dengan konsep dualisme kultural yakni adanya konsep *domestic sphere* dan *public sphere*. Perempuan dikatakan mengalami beban ganda apabila melakukan aktivitas pada kedua wilayah tanpa mengabaikan salah satunya. Berdasarkan paparan di atas, menarik untuk dikaji bagaimana peranan mereka yang telah mengalami beban kerja ganda di tengah pandemi Covid-19. Berbagai kebijakan pemangku kekuasaan terkait masalah Pandemi ini, mau tidak mau sangat mempengaruhi berbagai aktivitas pemulung perempuan baik di ranah domestik maupun publik. Kondisi pandemi ini dapat diasumsikan bahwa peran pemulung perempuan semakin berat. Dalam ranah domestik, pekerjaan semakin berat karena anak-anak mereka belajar secara *online* yang berakibat bertambahnya beban kerja mereka. Dalam ranah publik, mereka dibayang-bayangi akan persoalan kesehatan dan pendapatan mereka.

Tulisan ini mengkaji peranan pemulung perempuan di TPST Desa Monang Maning, Denpasar, di masa pandemi dan implikasinya terhadap posisi mereka sebagai ibu rumah tangga sekaligus pemulung dalam masyarakat (Foto 1). Kajian ini berkontribusi dalam usaha memahami dahsyatnya dampak pandemi terhadap seluruh lapisan masyarakat, termasuk pada kalangan pemulung perempuan, yang tak sedikit di antaranya menjadi tulang punggung ekonomi keluarga mereka. Fenomena beban ganda perempuan terlebih di masa pandemi merupakan realitas empirik yang perlu dikaji melalui pendekatan sosial antropologis.



Foto 1. Perempuan pemulung di tempat pembuangan sampah di Monang Maning, Denpasar, sebelum pandemi covid (Foto: Bambang DP).

2. Kajian Pustaka

Dalam budaya patriarki, perempuan dikonstruksi sebagai *second sex* (Barker, 2014). Walaupun perempuan kini mampu berada di ranah publik, nyatanya perempuan masih diposisikan sebagai pihak kedua. Dalam bingkai perekonomian keluarga, pendapatan mereka dianggap tambahan bukan utama tidak terkecuali bagi rumah tangga pemulung. Fenomena tersebut terdapat dalam sebuah artikel prosiding berjudul “Perempuan Dalam Ekonomi Rumah Tangga Pemulung di Kota Pekanbaru” (2019) oleh Kadarisman dan Asriwandari. Artikel ini kurang mendalam mencermati peranan perempuan pemulung di ranah publik.

Perempuan yang masuk ke ranah publik, tidak mampu sepenuhnya melepas ikatan domestik, sehingga muncul fenomena *double burden* (beban ganda). Fenomena beban ganda, khususnya yang dialami oleh perempuan pemulung dapat diamati dalam artikel karya Suhertina (2018) berjudul “Fenomena Double Burden Perempuan Pemulung Muslim Dalam Pengelolaan Ekonomi Keluarga”. Tulisan ini hanya fokus terhadap deskripsi kehidupan *double burden* perempuan pemulung, beserta faktor pendorong menjalani dua peranan, sehingga

kelemahan dari artikel ini adalah tidak memaparkan implikasi dari fenomena tersebut.

Kajian serupa juga dilakukan oleh Nurul Hidayati seorang aktivis perempuan dari Surabaya dalam artikelnya yang berjudul “Beban Ganda Perempuan Bekerja: Antara Domestik dan Publik”. Kajian ini bermuatan teoritik terkait dengan bagaimana perempuan bekerja dalam dua ranah yakni ranah domestik dan publik. Hidayati menyimpulkan bahwa beban ganda yang dialami perempuan selama ini merupakan bentuk ketidakadilan gender (2015). Tulisan Hidayati menginspirasi penulis untuk menelusuri fenomena *double burden* yang dialami oleh pemulung perempuan terlebih di tengah kondisi pandemi Covid-19.

Kajian berikutnya ditulis oleh Twikromo pada sebuah buku berjudul *Gelandangan Yogyakarta: Suatu Kehidupan dalam Bingkai Tatahan Sosial-Budaya “Resmi”* (1999). Pembahasan dalam buku tersebut memuat tentang siasat dan persaingan serta tekanan yang dialami kaum gelandangan yang hidup di perkotaan Yogyakarta, diantaranya pemulung, pengemis, pekerja seksual, pengamen, pencopet, penyemir, pengasong, dan pencuri kecil-kecilan. Studi mencoba untuk mengupas makna menggelandang sebagai sekadar hidup dan makna persaingan secara internal dan eksternal seperti keterbatasan peluang maupun wilayah kerja, sehingga tidak fokus terhadap kajian perempuan.

Rujukan terakhir ditulis oleh Ariyanti dan Ardhana dengan judul “Dampak Psikologis Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perempuan pada Budaya Patriarki di Bali” (2020). Artikel ini menyimpulkan bahwa faktor budaya patriarki menjadi salah satu penyebab terjadinya kekerasan, serta dampak psikologis yang dialami perempuan adalah perasaan takut, pikiran negatif tentang diri, perasaan tidak berharga, perasaan tertekan, dan melampiaskan emosi marah kepada anak. Kajian mengenai perempuan sebetulnya adalah topik yang sudah begitu lama digaungkan, terlebih lagi persoalan kekerasan dalam rumah tangga, tetapi kajian ini akan lebih faktual bila dikaitkan dengan isu-isu Covid-19.

Berdasarkan rujukan kajian-kajian di atas, telah memberi pengetahuan mendasar seputar perempuan dan pemulung kepada penulis. Namun, belum ada satu pun hasil penelitian yang memperlihatkan adanya penekanan khusus terhadap relasi antara

perempuan pemulung di tengah pandemi Covid-19 khususnya di Bali sebagai salah satu provinsi yang paling terdampak. Untuk menjawab permasalahan peranan pemulung perempuan dalam kehidupan keluarga di masa pandemi, penulis menggunakan pemikiran Michelle et al tentang beban ganda perempuan. Michelle et al (dalam Hidayati, 2015: 109) menjelaskan bahwa peran ganda yang dialami perempuan terjadi akibat adanya dualisme kultural yang terkait dengan *public sphere* dan *domestic sphere*. Beban ganda yang dimaksud adalah partisipasi perempuan dalam peran tradisi dan transisi. Peran tradisi berkenaan dengan fungsi dan tugasnya dalam ranah domestik seperti mengurus anak dan suami, mengurus pekerjaan rumah tangga dan sebagainya. Sementara peran transisi terkait dengan partisipasi perempuan sebagai tenaga kerja, anggota masyarakat dan manusia pembangunan yang berada di ranah publik. Dengan melihat peranan perempuan pemulung di ranah domestik dan ranah publik, akan ditemukan beban ganda yang dialami mereka di masa pandemi Covid-19.

Implikasi dari *double burden* yang dialami pemulung perempuan akan dikaji secara kritis dengan pendekatan subaltern. Subaltern adalah konsep yang dipelopori oleh Gramsci (dalam Suryawan, 2010: 82) yang melihat bahwa dalam sebuah tatanan sosial akan selalu ditemukan kelompok-kelompok terpinggirkan, termarginalkan dan dikucilkan. Proses marginalisasi ini terjadi akibat adanya kekuatan hegemoni yang menganggap mereka sebagai kelompok yang tidak penting dan tidak perlu didengarkan suaranya. Kekuatan ideologi tersebut bekerja secara laten dan dianggap sebagai sesuatu yang wajar. Ideologi tersebut seolah mendapatkan legitimasi dari anggota kelompok superior yang membuat kelompok subaltern semakin terpinggirkan. Penulis mengasumsikan bahwa beban ganda yang dialami kelompok pemulung perempuan di masa Pandemi Covid-19 mengantarkan mereka pada posisi subaltern yang terpinggirkan dan termarginalkan dalam tatanan sosial di masyarakat.

3. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan model penelitian etnografi (Spradley, 2007). Metode kualitatif dipilih mengingat penelitian ini menggunakan pendekatan sosial budaya dengan data yang digunakan didominasi oleh data dalam bentuk narasi

deskriptif serta tidak menggunakan data dalam bentuk kuantitatif. Penelitian dilakukan dengan melakukan pengamatan dan wawancara dalam kurun waktu satu minggu dengan menyelami kehidupan para pemulung perempuan. Peneliti hanya melakukan pengamatan dari jarak jauh tanpa berpartisipasi.

Lokasi penelitian adalah di Tempat Pengolahan Sampah Terpadu (TPST) Monang Maning, Desa Tegal Kertha, Kecamatan Denpasar Barat, Kota Denpasar. Pemilihan lokasi berdasarkan pada pertimbangan bahwa para pemulung di lokasi tersebut terdiri pula dari kaum perempuan, lokasi penelitian merupakan kawasan padat penduduk, artinya TPST didominasi oleh sampah sayur, buah atau makanan sisa, dan plastik yang berasal dari rumah tangga, pasar maupun industri. Di samping itu, kota Denpasar sempat menjadi salah satu zona merah untuk kasus pandemi Covid-19 dan turut mempengaruhi kehidupan kelompok pemulung perempuan di TPST Monang Maning.

Jenis data yang dikumpulkan dan digunakan dalam penelitian meliputi data kualitatif berupa deskripsi kata-kata. Sumber data primer pada penulisan artikel diperoleh melalui observasi langsung dan wawancara dengan bercakap-cakap langsung dengan informan (Goo, 2012: 29). Proses pengamatan dan wawancara dilakukan pertengahan Juli 2020 dan dilakukan dengan tetap menerapkan protokol kesehatan dalam rangka mencegah penularan Covid-19.

Sumber data sekunder yang menunjang hasil penelitian didapat melalui penerapan studi pustaka. Penelitian terhadap informan ditentukan berdasarkan teknik purposif, sehingga perempuan pemulung yang masih mengemban peran domestik/ibu rumah tangga menjadi informan kunci, adapun informan lainnya yakni pemulung laki-laki dan Kepala Bidang Pengelolaan Sampah dan Limbah B3 (Bahan Berbahaya dan Beracun), Dinas Lingkungan Hidup dan Kebersihan Kota Denpasar. Instrumen penelitian, selain peneliti adalah pedoman wawancara, laptop, dan gawai (*gadget*) yang telah dilengkapi fitur kamera foto/video, perekam suara, dan catatan. Data disajikan secara deskriptif interpretatif melalui analisis data mengacu pada tiga tahapan yakni reduksi, penyajian dan verifikasi (Miles dan Huberman, 2009).

4. Gambaran Umum TPST Monang Maning dan Perempuan Pemulung

Jadwal kedatangan truk pengangkut sampah di Tempat Pengolahan Sampah Terpadu (TPST) Monang Maning, Desa Tegal Kerta, Denpasar Barat adalah pukul 09:00, 13:00, 17:00, dan 21:00 Wita. Adapun sampah yang diangkut berjenis sampah organik dan sampah anorganik berasal dari rumah tangga, pasar, maupun industri menengah ke atas. Proses penurunan sampah dari bak truk dan timbunan sampah di TPST kerap menimbulkan kemacetan lalu lintas di sepanjang jalan yang dikeluhkan para pengendara, khususnya bagi pengendara bermotor yang harus menghirup bau sampah. Namun, bagi penduduk sekitar yang banyak membuka gerai usaha kuliner dan pakaian di sekitar TPST, bebauan tersebut sudah menjadi hal yang biasa mereka rasakan sehari-hari.

Keberadaan pemulung di TPST Monang Maning turut membantu proses pengelolaan sampah. Pada jam sibuk yang telah disebutkan di atas, pemulung didominasi oleh kaum laki-laki, tetapi saat situasi senggang dapat dilihat kalangan ibu yang berprofesi sebagai pemulung ikut memungut sampah yang tersisa. Penampilan para pemulung lebih memperhatikan dibandingkan petugas Dinas Kebersihan dan Pertamanan (DKP) yang berseragam hijau, mengenakan sarung tangan dan bersepatu *boot* serta dilengkapi motor bak. Sedangkan mereka (pemulung) mengenakan busana usang, membawa sebuah tongkat besi untuk mengais/mengambil sampah, dan menggendong karung sebagai tempat mengumpulkan hasil memulung. Sebagian besar dari pemulung telah menggunakan sepatu *boot*, namun hanya beberapa orang yang telah mengenakan sarung tangan agar tidak terluka saat bekerja, terutama saat memilah sampah dan mendorong gerobaknya. Khusus perempuan pemulung, mereka membawa sebilah pisau dan baskom atau *styrofoam box* untuk mengolah sampah organik.

Sampah yang dikumpulkan oleh para pemulung adalah sampah plastik berupa gelas dan botol. Hasil memulung mereka jual kepada pengepul yang jarak lokasinya tidak jauh dari TPST. Penghasilan yang diperoleh pemulung dari menjual gelas dan botol plastik bervariasi, tergantung dari berat gelas/botol yang berhasil mereka kumpulkan. Gelas plastik perkilonya dihargai 1.200 rupiah, sedangkan botol plastik seharga 1.700 rupiah perkilo, harga penjualan tersebut relatif

naik-turun tergantung harga pasar. Pengepul akan sulit melakukan kecurangan harga karena adanya banyak pesaing. Seorang perempuan pemulung mengatakan bahwa ia atau perempuan pemulung lainnya dapat mengumpulkan gelas dan botol plastik masing-masing 5 kilogram perharinya, sedangkan laki-laki bisa mengumpulkan sekitar 20 kilogram perhari. Dalam suatu wawancara, laki-laki yang berprofesi sebagai pemulung mengungkapkan bahwa 20 kilogram hasil memulung itu, tidak hanya diperoleh dari TPST Monang Maning, melainkan juga berasal dari mengais di tempat sampah perumahan penduduk (Foto 2).



Foto 2. Suasana di tempat pembuangan sampah di Monang Maning, Denpasar, sebelum pandemi covid (Foto: Bambang DP).

Kelompok pemulung perempuan biasanya bekerja setelah urusan domestik selesai seperti memasak, mengurus anak dan urusan rumah tangga lainnya. Mereka berangkat ke TPST sekitar pukul 10:00 Wita dengan membawa karung atau *Styrofoam box* dan alat pengait yang biasanya terbuat dari besi. Mereka hanya bisa mengambil barang bekas setelah semua sampah sudah diturunkan dari truk pengangkut. Proses penurunan sampah hanya dilakukan dan dibantu oleh kelompok pemulung pria. Hal ini mengakibatkan jumlah barang bekas yang didapatkan oleh kelompok perempuan lebih sedikit karena hanya mengandalkan sisa dari kelompok pria.

Di sela-sela waktu menunggu kedatangan truk pengangkut sampah berikutnya, biasanya mereka memanfaatkan untuk mengobrol dengan sesama pemulung atau berkeliling ke perumahan warga untuk memungut barang bekas. Mereka bekerja hanya sampai pukul 16:00 Wita dan segera kembali pulang ke rumah untuk mengurus berbagai keperluan keluarga. Rata-rata kelompok pemulung perempuan berasal dari Desa Tegal Kertha yang tinggal di dekat lokasi TPST. Mereka berasal dari kelompok tidak mampu dan memilih menjadi pemulung untuk membantu perekonomian keluarga karena tidak memiliki skill atau kemampuan dalam bidang lain. Penghasilan para pemulung semakin berkurang, semenjak pandemi Covid-19 merebak di wilayah Denpasar. Berdasarkan hasil wawancara terhadap seorang informan yang telah lama melakoni pekerjaan sebagai pemulung di TPST Monang Maning, pendapatannya ikut menurun secara drastis sejak awal bulan April 2020. Sebagian besar gerai usaha yang selama ini menghasilkan sampah organik maupun anorganik membatasi jam operasional, sehingga mempengaruhi penghasilan jumlah sampah. Begitu pula dengan beberapa penghuni perumahan yang pulang kampung karena dirumahkan/PHK (Pemutusan Hubungan Kerja), berkurangnya jumlah penghuni rumah, maka berkurang juga sampah-sampah yang dapat diperoleh pemulung.

Selama ini profesi pemulung mendapatkan stereotip yang kurang bagus di mata masyarakat. Kerap mereka dijadikan kambing hitam atas berbagai bentuk kehilangan barang milik warga. Mereka dicurigai sebagai pencuri dan dianggap meresahkan warga. Hal ini senada dengan pernyataan Twikromo (1999: 228) menyebutkan bahwa pemulung mendapat stigma sebagai orang yang melanggar norma-norma ketertiban umum, seperti licik, kotor, tanpa norma, tidak dapat dipercaya, tidak teratur, sumber kriminal, penipu, pencuri, malas, harus dicurigai, apatis, dan sampah masyarakat.

Posisi ini semakin memperburuk kondisi para pemulung terlebih pemulung perempuan dalam menjalankan aktivitasnya. Hal ini disampaikan oleh Nyoman Ariyani (42 Tahun) "*Sering tyang diusir, baru saya pemulung pakaian lusuh, bahwa karung saya dikira pencuri*" (Sering saya diusir, karena saya pemulung berpakaian lusuh, membawa karung, saya dikira pencuri). Nyoman Ariyani hanya bisa pasrah mendapat stigma tersebut dan tidak bisa berbuat apa-apa. Dia hanya memikirkan

bagaimana cara membantu pendapatan keluarga.

Secara umum perempuan pemulung mendapatkan penghasilan lebih rendah dibandingkan laki-laki. Singkatnya jam kerja dalam memulung menyebabkan kelompok pemulung perempuan berpenghasilan kecil. Hal ini dikarenakan waktu perempuan telah dimanfaatkan lebih banyak untuk urusan domestik. Made Simpen menuturkan:

“Pagi saya ke pasar dulu buat beli makanan untuk anak dan keluarga, setelah itu kalau sempat sembahyang, belum lagi kalau ada upacara atau hari raya. Paling sehari cuma 4 sampai 5 jam saja saya ke luar (memulung). Kalau suami saya dari pagi dan pulanginya bisa sampai malam” (Wawancara pada tanggal 18 Juli 2020).

Di samping itu, sebagian besar perempuan pemulung bertanggung jawab dalam mengumpulkan dan mengolah sampah organik menjadi pakan ternak. Perempuan pemulung tidak hanya mengumpulkan barang-barang yang dapat dijual, mereka turut mengumpulkan sisa makanan, terutama buah-buahan dan sayur-sayuran. Buah dan sayur akan dikupas dan dipotong kecil-kecil, lalu disimpan ke dalam baskom atau *styrofoam box* untuk dibawa pulang sebagai pakan ternak (Foto 3).



Foto 3. Perempuan pemulung mengolah sampah organik di TPST Monang Maning, Denpasar, sebelum pandemi (Foto: Bambang DP).

Kondisi harga-harga dan biaya hidup perkotaan Denpasar yang serba mahal dan ditambah mandeknya perputaran ekonomi akibat pandemi Covid-19, menuntut perempuan pemulung sebagai ibu rumah tangga selektif dalam mengelola keuangan keluarga dan lebih memanfaatkan lingkungan, artinya perempuan pemulung diharapkan tidak membeli pakan ternak dan lebih memanfaatkan sumber daya yang ada di sekitarnya, salah satunya di tempat pembuangan sampah.

5. Peran Perempuan Pemulung dalam Bayang-bayang Covid-19

Pandemi Covid-19 yang mulai merebak pada akhir 2019 silam ini dengan cepat mengubah wajah dunia. Ekonomi beberapa negara mulai tumbang termasuk Indonesia. Denyut kehidupan pariwisata sebagai tulang punggung perekonomian Bali mulai meredup. Pertumbuhan ekonomi Bali pada Triwulan II menunjukkan angka -7,22% (*quarter-to-quarter*) dan -10,98% (*year-to-year*) sehingga bisa disebut sebagai resesi (Bali Post 2020). Perekonomian Bali pun berada pada titik nadir. Begitu pula kelompok pemulung perempuan yang bergantung hidupnya pada tumpukan sampah di TPST Monang Maning. Mereka sama sekali tidak memahami apa itu virus Covid-19, bagaimana penyebarannya, apa kaitannya dengan perekonomian dan sebagainya. Bahkan, pekerjaan mereka tidak ada sangkutpautnya dengan gemerlapnya industri pariwisata Bali.

Namun, tidak dapat dipungkiri, mereka terkena imbas akibat pandemi yang sudah berlangsung selama satu semester ini. Mereka dibayang-bayangi akan sosok menakutkan yang kasat mata ini dalam aktivitas memulungnya. Melalui berbagai media yang mereka ikuti, mereka semakin khawatir akan kesehatan diri dan keluarga. Meski demikian, ketakutan mereka jauh dari itu, mereka lebih takut akan kelangsungan ekonomi keluarga, masa depan anak. Mereka mulai merasakan dampak dari pandemi ini setelah pemerintah menerapkan berbagai kebijakan terkait pembatasan aktivitas masyarakat untuk menekan penyebaran virus Covid-19.

Made Simpen menuturkan, dirinya sama sekali tidak merasa takut terhadap virus ini. Dia lebih takut jika keluarganya tidak makan. Di tengah Pandemi ini, dirinya dan suami tetap menjalankan aktivitas memulung dengan tetap menjalankan protokol kesehatan seperti

menggunakan masker dan jaga jarak. Pembatasan aktivitas yang diterapkan pemerintah tak mengurungkan niat mereka untuk tetap mengais rupiah di tumpukan sampah. Mereka hanya berupaya untuk tetap bertahan hidup meski badai sedang menerjang. Menurunnya debit sampah akibat melemahnya perekonomian di Kota Denpasar mau tidak mau mempengaruhi penghasilan mereka. Sebelum masa pandemi, Made Simpen bisa mengumpulkan botol plastik dan gelas plastik masing-masing 5 kilogram dengan pendapatan Rp. 14.500,00.

Memasuki masa pandemi, pendapatan Made Simpen semakin merosot. Sehari dia hanya bisa mengumpulkan botol dan gelas plastik sebanyak 1 sampai 2 kilogram. Selain mengumpulkan botol dan gelas plastik, Made Simpen dan pemulung perempuan lainnya juga mengumpulkan sampah organik sebagai pakan ternak. Sebelum pandemi, mereka bisa mengumpulkan pakan ternak untuk kebutuhan sehari. Namun dalam masa pandemi ini, mereka hanya bisa mengumpulkan pakan ternak untuk dua kali makan ternak mereka. Sisanya mereka terpaksa membeli.

Secara ekonomi, Made Simpen dan keluarga merasakan dampak yang luar biasa selama pandemi ini. Selain pendapatan mereka berkurang, pengeluaran justru semakin membengkak di masa pandemi ini. Kebijakan sekolah online yang diterapkan semakin memberatkan keluarga Made Simpen. Mereka harus menyiapkan dana untuk pembelian kuota kedua anaknya yang masing-masing duduk di kelas VII SMP dan X SMA.

Aktivitas belajar di rumah juga menyebabkan uang untuk kebutuhan rumah tangga semakin membengkak. Biasanya Made Simpen memberikan bekal Rp. 10.000 untuk anaknya yang SMP dan Rp. 15.000 untuk anaknya yang SMA. Bekal ini biasanya cukup untuk satu hari kedua anaknya dan biasanya tidak meminta lagi. Setelah memasuki masa pandemi, Made Simpen bisa mengeluarkan uang sampai Rp. 50.000 untuk uang jajan kedua anaknya. Kondisi ini semakin menekan Made Simpen dan keluarga secara ekonomi.

Double burden yang dialami Made Simpen dan pemulung perempuan lainnya dirasakan semakin berat di masa pandemi ini. Seperti penjelasan Mihcelle *et al.* (dalam Hidayati, 2015: 110) beban ganda ini merupakan risiko yang harus diterima oleh perempuan

ketika berada dalam dua ranah yakni ranah domestik dan publik atau wilayah tradisi dan transisi. Sebelum masa pandemi, kaum pemulung perempuan bisa melewati dualisme kultural tersebut tanpa ada halangan yang berarti. Mereka bisa melakoni pekerjaan sebagai ibu rumah tangga dan sekaligus sebagai pemulung untuk membantu perekonomian keluarga. Beban ganda yang dialami kelompok pemulung perempuan ini tidak disadari dan menganggap ini semua demi perekonomian keluarga. Dalam posisi ini, mereka menjalankan fungsi keluarga sebagai fungsi ekonomi, selain fungsi pengaturan seksual, fungsi reproduksi, fungsi sosialisasi, fungsi afeksi, fungsi penentuan status dan fungsi perlindungan (Horton dan Hunt dalam Syamsuddin, 2018: 21).

Memasuki masa pandemi, kelompok pemulung perempuan ini mulai menyadari beban ganda yang mereka alami semakin nyata dan berat. Keterbatasan kegiatan dalam *public sphere* secara langsung mengakibatkan penurunan penghasilan mereka. Pembatasan aktivitas dan menurunnya debit sampah membuat mereka harus berjuang keras untuk menutupi kebutuhan ekonomi. Meskipun mereka mengurangi aktivitas di wilayah publik, pekerjaan domestik justru semakin bertambah dalam masa pandemi.

Sistem pembelajaran online yang diterapkan membuat kelompok perempuan mendapatkan tugas pendidikan anak sebagai tugas tambahan. Mereka berupaya melakukan pengawasan untuk memastikan asupan pendidikan anak tetap berjalan meski belajar dari rumah. Sistem pembelajaran online ini juga pada gilirannya akan menuntut hadirnya orang tua terutama ibu dalam pengawasan anak. Selama anak di rumah, ibu menjadi sosok yang paling bertanggungjawab.

Pandemi Covid-19 seolah menjadi momok yang sangat menakutkan bagi pemulung perempuan di TPST Monang Maning. Dalam menjalankan fungsi ekonominya di wilayah publik, mereka dihantui dengan kekhawatiran akan kesehatan diri dan keluarga. Dalam menjalankan perannya di ranah domestik, mereka akan dihantui oleh ketakutan akan perekonomian keluarga. Posisi ini semakin membuat kelompok pemulung perempuan tertekan. Pilihan antara kesehatan atau ekonomi selalu membayangi mereka. Pandemi

inipun dengan segera memberikan beban tambahan kepada kelompok pemulung yang sebelumnya sudah berada dalam kondisi *double burden*. Jika dianalogikan, mereka saat ini berada dalam kondisi *triple burden* bahkan *quadruple burden*.

6. Implikasi Pandemi Covid-19 bagi Kehidupan Perempuan Pemulung

Pandemi Covid-19 ini mengakibatkan posisi beban ganda yang dialami kelompok pemulung perempuan ini semakin berat. Berbagai tugas baik dalam ranah domestik maupun publik semakin berat dirasakan mereka. Kondisi ini semakin menjerumuskan posisi mereka sebagai kelompok subaltern. Mereka semakin dipinggirkan dan termarginalkan dalam tatanan sosial. Beban-bekan tambahan yang diamanatkan kepada mereka pada masa pandemi tidak bisa dilimpahkan kepada orang lain. Mereka tidak bisa mengeluh, berbicara bahkan menolak aneka beban tersebut. Mereka menerimanya dengan pasrah sambil terus memutar otak untuk mencari solusi terbaik. Mereka hanya bisa menyalurkan kegelisahan mereka ke sesama pemulung perempuan yang memiliki nasib yang sama.

Posisi subaltern ini semakin diperparah dengan menguatnya stereotip profesi pemulung di mata masyarakat. Seperti penjelasan Laksono (2015: 153), pemulung kerap mendapatkan stigma yang kurang baik dari masyarakat seperti dianggap pekerjaan rendahan, suka mencuri dan stigma negatif lainnya. Pandemi seolah hadir dan menguatkan citra profesi pemulung tersebut terlebih memulung dilakukan oleh kelompok perempuan. Seperti yang disampaikan oleh Nyoman Ariyani “*saya tidak berani sekarang ke rumah-rumah, saya takut dikira mencuri. Sekarang di sini saja saya mencari barang*” (Wawancara, 18 Juli 2020). Pandemi ini membatasi ruang gerak para pemulung perempuan sehingga mengakibatkan menurunnya pendapatan mereka.

Double burden yang menghantui kelompok pemulung perempuan ditambah menguatnya stereotip terhadap profesi mereka semakin mengantarkan mereka dalam jurang subaltern. Mereka dibungkam, dimarginalkan dan dipinggirkan oleh budaya patriarki yang telah terbangun kuat di Bali. Dalam budaya patriarki, mereka dianggap sebagai *second sex* dan dianggap sebagai manusia kelas dua (Barker, 2004). Segala bentuk peranan yang mereka lakukan baik dalam ranah

domestik maupun publik tidak pernah mendapatkan apresiasi apapun dalam budaya patriarki. Mereka hanya dianggap sebagai pelengkap keluarga. Kelompok pemulung perempuan saat ini juga berada dalam posisi demikian. Aneka pekerjaan mereka di masa pandemi seperti mengurus anak, suami, rumah tangga di ranah domestik dan memulung di ranah publik seolah menjadi takdir yang tidak perlu diapresiasi dalam budaya patriarki.

Gramsci (dalam Suryawan, 2010; 82) melihat bahwa proses marjinalisasi kelompok masyarakat tertentu terjadi akibatnya adanya hegemoni kekuatan ideologi tertentu. Proses ini pada gilirannya akan mengantarkan mereka sebagai kelompok subaltern dalam tatanan masyarakat. Ideologi patriarki yang telah tertanam kuat dalam budaya Bali mengantarkan pemulung perempuan sebagai kelompok subaltern. Seperti penjelasan Ariyanti dan Ardhana (2002) budaya patriarki di Bali menjadi salah satu alasan dalam terjadinya kekerasan terhadap perempuan yang lambat laun akan menghadirkan tekanan psikologi seperti rasa takut, cemas, pikiran negatif tentang diri, perasaan tidak berharga dan sebagainya. Meskipun pemulung perempuan tidak sampai mengalami kekerasan secara fisik, namun mereka merasakan beban psikologi yang sangat berat dalam kondisi pandemi ini. Hegemoni patriarki semakin mencengkeram kelompok pemulung perempuan di masa pandemi ini. Mereka hanya bisa pasrah tanpa bisa melakukan perlawanan.

7. Simpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, maka ada dua simpulan yang dirumuskan sebagai berikut. Pertama, fenomena *double burden* yang telah melekat pada kelompok pemulung perempuan semakin berat dan menguat pada masa pandemi. Berkurangnya aktivitas di ranah publik sebagai pemulung serta tambahan beban kerja dalam ranah domestik semakin memperkuat beban ganda yang mereka pikul. Di masa pandemi ini mereka tetap melakukan aktivitas memulung meskipun dibayang-bayangi akan kondisi kesehatan dirinya dan keluarga. Dalam ranah domestik beban tambahan harus mereka jalankan terkait dengan sistem belajar online yang diterapkan pada anak-anak mereka. Mereka dibelenggu akan kondisi kesehatan, ekonomi dan pendidikan

anak sehingga beban ganda yang mereka pikul semakin berlipat.

Kedua, beban ganda yang semakin berlipat mengantarkan mereka pada posisi subaltern. Ideologi patriarki yang menjakiti masyarakat Bali semakin diperparah dengan hadirnya pandemi ini. Stereotip akan profesi memulung yang semakin menguat di tengah pandemi ini, semakin meminggirkan mereka dalam tatanan sosial masyarakat. Ruang gerak mereka semakin terbatas dan tidak bisa mengekspresikan kegelisahan yang mereka alami selama ini.

Daftar Pustaka

- Ariyanti, Ni Made Putri dan I Ketut Ardhana. (2020). "Dampak Psikologis Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perempuan pada Budaya Patriarki di Bali" *Jurnal Kajian Bali* Vol. 10, No. 01, April, pp: 283-304.
- Bali Post. (2020). <https://www.balipost.com/news/2020/08/06/140250/Dua-Kali-Berturut-turut,Pertumbuhan-Ekonomi...html> Diakses 23 September 2020.
- Barker, Chris. (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: PT Kanisius.
- Gelgel, Ni Made Ras Amanda dan Kadek Dwita Apriani. (2019). "Rendahnya Keterpilihan Perempuan pada Pemilu 2019 di Bali". *Jurnal Kajian Bali* Vol. 09, No. 02, Oktober, pp: 263-288.
- Goo, A Andreas. (2012). *Kamus Antropologi*. Jayapura: Lembaga Studi Meeologi Makeewaapa Papua.
- Hidayati, Nurul. (2015). "Beban Ganda Perempuan Bekerja: Antara Domestik dan Publik". *Jurnal Muwazah* Vol. 7, No. 2, Desember, pp: 108-119.
- Ihromi, T.O. (1995). *Kajian Wanita dalam Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ismanto, Adi. (2014). "Beban Ganda Wanita Karir PT. PJB UP Paiton". Artikel Ilmiah Hasil penelitian Mahasiswa Program Studi Sosiologi, FISIP, Universitas Jember, pp: 1-5.
- Kadarisman, Yoskar dan Hesti Asriwandari. (2019). "Perempuan Dalam Ekonomi Rumah Tangga Pemulung di Kota Pekanbaru". *Prosiding Seminar Nasional Politik, Birokrasi, dan Perubahan Sosial ke III*.

Universitas Riau, Pekanbaru.

Laksono, P.M. dkk. (2015). *Antropologi Pendidikan, Aneh: Biasanya Tidak Apa-Apa*. Yogyakarta: Jurusan Antropologi Budaya FIB UGM dan Kepel Press.

Miles, Matthew, B. dan A. Michael Huberman. (2009). *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-metode Baru*. (Tjetjep Rohendi Rohidi, Pentj). Jakarta: UI-Press.

Moore, Henrietta L. (1998). *Feminisme dan Antropologi*. Jakarta: Obor.

Mudiyono, dkk. (2005). *Dimensi-dimensi Masyarakat dan Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: AMPD Press.

Revindo, Muhammad D. dkk. (2020). “Dampak Pandemi Covid-19 terhadap Pariwisata Indonesia: Tantangan, Outlook dan Respon Kebijakan”. *Brefing Note Pusat Kajian Iklim Usaha dan GVC*, LPEM Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Indonesia.

Suhertina, Darni. (2018). “Fenomena Double Burden Perempuan Pemulung Muslim Dalam Pengelolaan Ekonomi Keluarga”. *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender* Vol. 17, No. 2, pp: 179-190.

Suparlan, Parsudi. (1995). *Kemiskinan di Perkotaan*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Suryawan, I Ngurah. (2010). *Genealogi Kekerasan dan Pergolakan Subaltern, Bara di Bali Utara*. Jakarta: Prenada Media Group.

Spradley, James P. (2007). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Syamsuddin, AB. (2018). “Pola Dakwah Terhadap Perubahan Sosial (Analisis Pemberian Jenis Makanan Bergizi Pada Anak)”. *Jurnal Tabligh* Vol. 19, No. 2, pp: 330-348.

Syamsudin, AB. (2018). *Cahaya Hidup Pengasuhan Keluarga (Fungsionalisme Struktural dan Interaksionisme Simbolik)*. Ponorogo: Wade Group.

Travel Detik (2020). <https://travel.detik.com/travel-news/d-5160460/agustus-pariwisata-bali-anjlok-81-akibat-corona> Diakses 20 Septmber 2020.

Twikromo, Y. Argo. (1999). *Gelandangan Yogyakarta: Suatu Kehidupan dalam Bingkai Tatanan Sosial-Budaya “Resmi”*. Yogyakarta: Penerbitan Universitas Atma Jaya Yogyakarta.

Twikromo, Y. Argo. (1999). *Pemulung Jalanan: Konstruksi Marginalitas dan Perjuangan Hidup dalam Bayang-bayang Budaya Dominan*. Yogyakarta: Media Pressindo.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Drama Gong sebagai Media Pendidikan dan Kritik Sosial

I Wayan Sugita

Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar

Penulis Koresponden: wayansugita2@gmail.com

Abstract

Drama Gong as Educational Media and Social Criticism

This paper aims to discuss the *drama gong* as a medium of education and social criticism as well as the audience's response. Data collection was carried out through document study, namely reviewing reading material and five recorded stories of *drama gongs* on videotapes and CDs, conducting observations involved in the performance of *drama gongs*, and in-depth interviews with Balinese arts and culture observers and representatives of loyal drama gong audiences in Denpasar and Gianyar. Data analysed by theory of symbolic interactionism and semiotics. The study shows that as a performing art for the Balinese people, the *drama gong*, which was born in the 1950s, has become an effective educational media and social criticism. The educational messages and social criticism conveyed by the *drama gong* are easy for the audience to understand. It is therefore need to be preserved in the modern era.

Keywords: drama gong, educational media, audience response, Bali

Abstrak

Tulisan ini bertujuan membahas drama gong sebagai media pendidikan dan kritik sosial serta respons penontonnya. Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumen, yakni mengkaji bahan bacaan dan lima kisah rekaman drama gong dalam kaset video dan CD, melakukan pengamatan terlibat dalam pementasan drama gong, serta wawancara mendalam dengan pemerhati seni-budaya Bali dan wakil dari penonton setia drama gong di Denpasar dan Gianyar. Analisis data dilakukan dengan menerapkan teori interaksionisme simbolik dan semiotika. Hasil kajian menunjukkan bahwa sebagai seni pertunjukan rakyat Bali, drama gong yang lahir 1950-an telah menjadi media pendidikan dan kritik sosial yang efektif. Pesan

pendidikan dan kritik sosial yang disampaikan drama gong mudah dipahami penontonnya sehingga perlu dilestarikan di era modern ini.

Kata Kunci: drama gong, media pendidikan, respons penonton, Bali

1. Pendahuluan

Artikel ini membahas aspek pendidikan dan kritik sosial yang disampaikan dalam seni pertunjukan drama gong dan respons penonton atas pesan edukatif yang disajikan. Kajian ini penting dilakukan untuk meluruskan kesan bahwa drama gong dianggap sebagai hiburan semata. Kenyataannya, pentas drama gong yang biasa mengangkat cerita-cerita rakyat yang kaya akan kearifan lokal menyelipkan banyak pesan-pesan pendidikan dan kritik sosial.

Masyarakat Bali memiliki banyak kesenian yang membuatnya dikenal sebagai masyarakat yang ekspresif (Geriya, 1995). Beragam seni budaya itu hidup, tumbuh dan berkembang, antara lain seni lukis, seni pahat, seni kria, dan seni pertunjukan. Di antara seni pertunjukan yang populer dan banyak diminati masyarakat Bali untuk hiburan adalah drama gong, yakni seni pertunjukan drama klasik-kontemporer yang memadukan drama modern dengan kostum tradisional, dekorasi panggung serta musik gamelan gong kebyar.

Drama gong lahir sejak akhir tahun 1950-an (Putra 2008), dan populer tahun 1960-an sampai 1990-an. Belakangan mengalami kemunduran karena jarang masyarakat atau lembaga mengundang mereka pentas, selain juga karena banyak seniman drama gong yang sudah senior sehingga tidak aktif. Selain itu, drama gong meredup karena harus menghadapi era globalisasi yang antara lain diwarnai hadirnya media hiburan *online*. Beberapa pemain drama gong generasi berikutnya berjuang lebih gigih untuk mempertahankan dan merevitalisasi drama gong mengingat seni pertunjukan ini telah menjadi bagian dari identitas budaya Bali. Keberadaannya telah mewarnai budaya nasional, bahkan budaya global (McGrew, 1992).

Drama gong adalah drama berdialog yang elegan, walau merosot namun masih diterima oleh masyarakat Bali. Keberadaan serial drama

gong di TVRI Denpasar dan Bali TV dalam 2000-an mengindikasikan bahwa drama gong masih menjadi seni pertunjukan yang memiliki segmentasi pengemarnya sendiri. Pada tahun 2020, ketika artikel ini disusun, penulis masih terlibat sebagai pemain serial drama gong dengan kisah “Jayaprana” di Bali TV. Walaupun drama gong tidak bisa hadir langsung “menyapa dan menghibur” penggemarnya dengan melibatkan penonton secara kolosal seperti dekade 1970-1980-an, seni pentas berdialog ini masih dicintai oleh masyarakat Bali. Penggemar drama gong bisa menikmati seni drama berdialog ini melalui layar kaca (TV) dan *Youtube*.

Keberadaan drama gong masih diperlukan, baik sebagai media hiburan (totonan) maupun sebagai media pendidikan (tuntunan). Drama gong bisa diposisikan sebagai guru dan penonton mewakili masyarakat diidentikkan sebagai murid (Sugita, 2017). Posisi drama gong sebagai guru rupanya tidak berlebihan mengingat dalam budaya Bali, dalang wayang kulit sering dijuluki sebagai “*guru loka*” atau guru masyarakat. Dalam penyampaian pesan, seorang dalang tidak berbeda dengan pemain drama gong. Baik dalang maupun pemain drama gong sama-sama menyampaikan pesan, bahkan juga kritik sosial yang dibungkus dengan lelucon atau melalui dialog-dialognya.

Sebagian besar kesenian di Bali mempergunakan bahasa Bali, termasuk drama gong. Akan tetapi, totalitas penggunaan bahasa Bali hanya bisa ditemui dalam dialog drama gong, baik dari bahasa *kasar*, *kepara*, *alus sor*, *alus mider* hingga *alus singgih*. Dialog dalam drama gong tertata apik dengan menggunakan kata-kata terpilih berdasarkan *ketah anggah-ungguhing* basa Bali. Dengan mempertimbangan kedudukan dan fungsi drama gong semacam ini, maka drama gong telah menjadi media edukasi bahasa Bali bagi masyarakat penontonnya. Selain itu, drama gong juga menjadi media kritik sosial, dan sosialisasi pembangunan yang cukup efektif. Drama gong telah dijadikan sebagai media komunikasi dan informasi yang membicarakan berbagai permasalahan sosial di masyarakat, termasuk masalah pendidikan, ekonomi, kesehatan, lingkungan hidup dan pariwisata.

Sembari menghibur masyarakat, drama gong sering dijadikan “corong pemerintah” untuk menyampaikan pesan pembangunan. Tentu saja, materi informasi yang disampaikan lewat drama gong

hanya bersifat umum, perlu penjelasan lebih lanjut. Sebagaimana tayangan drama gong di layar kaca (TV) sebelumnya, paket tayangan seni pertunjukan drama gong produksi Bali TV pada tahun 2020 ini juga menyampaikan “pesan-pesan penguasa” terkait pembangunan di Bali. Secara khusus, tayangan drama gong dengan kisah Jayaprana di Bali TV (2020) ini mensosialisasikan visi Pemerintah Provinsi Bali, yakni “*Nangun Sat Kerthi Loka Bali*”, membangun kesucian dan kesejahteraan Bali.

2. Kajian Pustaka

Terdapat sejumlah publikasi yang membahas seni pertunjukan drama gong, baik yang membahas aspek perkembangan drama secara historis maupun yang membahas fungsi drama gong dalam pelestarian seni budaya termasuk bahasa Bali (Putra 2008; Dibia 2012; Purnami 2012; Aridawati 2014) Dibia. Mengenai sejarah perkembangan drama gong, terdapat dua versi pendapat. Sebagian pemerhati seni-budaya Bali berpendapat bahwa drama gong adalah sebuah drama yang lahir dari olah kreativitas seniman Bali pada tahun 1966, dipelopori oleh Anak Agung Raka Payadnya dari Abianbase, Gianyar (Dibia, 2012). Sebagian pemerhati seni-budaya Bali lainnya menunjukkan fakta bahwa cikal bakal seni pertunjukan drama gong sebetulnya sudah ada sejak akhir 1950-an, berupa bentuk campuran (hibriditas) dari teater Barat, sandiwara, stambul, dan janger. Drama dibawakan dalam bahasa Indonesia dan menggunakan pakaian adat Bali, sedangkan gaya akting dan proses produksinya lebih mirip dengan teater gaya barat. Salah satu contoh drama gong adalah drama “Mayadenawa” yang pernah dipentaskan tahun 1959, jauh sebelum tampilnya drama gong rintisan Raka Payadnya (Putra, 2008).

Sebagai seni pertunjukan, drama gong pernah mengalami masa kejayaannya dalam dekade 1970-an dan 1980-an, menjadi tontonan favorit masyarakat Bali. Masa keemasan drama gong ini setidaknya ditandai oleh tiga hal: (a) drama gong menemukan bentuknya sebagai seni drama berdialog dengan iringan gamelan gong gebyar; (b) drama gong merajai panggung-panggung pentas kesenian di seluruh Bali dan para pemain utamanya diberlakukan seperti selebritis; dan (c) gengsi drama gong di mata masyarakat Bali mengalahkan semua bentuk seni pertunjukan tradisi Bali lainnya (Dibia, 2012).

Selain membicarakan mengenai sejarah drama gong, terdapat publikasi yang membahas isi dan makna pertunjukan drama gong. Dalam kaitan ini, Aridawati (2014) mengkaji makna sosiokultural paribasa Bali dalam seni pertunjukan drama gong di Bali, lakon “Kalung Berlian”. Hasil kajiannya menunjukkan, seni pertunjukan drama gong lakon “Kalung Berlian” terdapat dua belas jenis paribasa Bali, yaitu *sesonggan*, *sesenggakan*, *wewangsalan*, *sesawangan*, *bebladbadan*, *seloka*, *raos ngempelin*, *pepindan*, *sesimbing*, *cecangkitan*, *peparikan*, dan *sesemon*. Jenis-jenis paribasa Bali yang disampaikan dalam dialog antarpemainnya menyiratkan makna sosiokultural, seperti: perbandingan, perumpamaan, sindiran, ejekan, pujian, pengharapan, ajakan, merajuk, nasihat, mengecoh lawan bicara, mengolok-olok lawan bicara, tidak peduli, senda gurau, gundah gulana, rayuan, ketidakpastian, imbauan, dan pernyataan.

Di samping sebagai media hiburan, drama gong juga sebagai media pendidikan. Dalam kaitan ini, Purnami (2012) membahas “Implikatur Percakapan dalam Naskah Drama Gong Gusti Ayu Klatir Karya A.A. Wiyat S.Ardhi”. Kajiannya menyimpulkan bahwa (1) implikatur percakapan dalam naskah drama gong Gusti Ayu Klatir berfungsi asertif, direktif, dan ekspresif. (2) konstruksi kebahasaannya menggunakan tuturan bermodus deklaratif dan interogatif. Hasil penelitian ini memiliki implikasi yang berkaitan dengan kompetensi komunikasi dan kompetensi strategi, yakni kemampuan memilih bahasa untuk meningkatkan efektivitas penutur dalam berkomunikasi kepada mitra tutur.

Selanjutnya Widagama (2017) mengkaji Pementasan Drama Gong Wijayakusuma Sebagai Media Komunikasi Tradisional. Disimpulkan, pertunjukan drama gong memiliki dua fungsi, yaitu (1) fungsi primer, yakni sebagai sarana hiburan untuk masyarakat baik dalam upacara-upacara agama atau acara-acara khusus; (2) fungsi sekunder yaitu sebagai media komunikasi masa, sebagai pengikat solidaritas masyarakat, sebagai media program pemerintah, dan sebagai fungsi pertunjukan.

Secara garis besar dinamika drama gong tercermin pada tema cerita dan bentuk organisasi pengelolanya. Tema drama gong terus berkembang: (a) sesuai permintaan pasar, (b) sesuai keperluan upacara, (c) sesuai keadaan sosial masyarakat, dan (d) sesuai wacana

yang disuguhkan. Selanjutnya dinamika organisasi pengelola drama gong meliputi (1) *sekaa* drama gong dalam bentuk sebunan, (2) *sekaa* drama gong profesional (Sugita, 2016).

Beberapa publikasi di atas telah menjelaskan tentang sekilas sejarah drama gong dan eksistensinya sebagai media komunikasi tradisional. Semua publikasi tersebut belum ada yang secara khusus membahas “fungsi pendidikan drama gong”. Namun demikian, beberap hasil kajian pustaka ini menjadi referensi yang berharga dalam menyusun publikasi yang membahas “drama gong sebagai media pendidikan dan kritik sosial” ini.

3. Metode dan Teori

Publikasi ini merupakan hasil penelitian kualitatif tentang keberadaan seni pertunjukan drama gong di Bali yang ada di Kota Denpasar dan Kabupaten Gianyar. Pengumpulan data dilakukan dengan mengkaji kembali lima kisah drama gong yang terekam dalam bentuk kaset Video Produksi TVRI Bali tahun 1980-an, dan rekaman drama gong dalam bentuk CD Produksi TVRI Bali dan Bali TV dekade 1990-2000-an (Tabel 1). Bahan ini dipilih dengan alasan (1) mewakili jamannya, (2) ada variasi cerita dan keterwakilan *sekaa* (grup) drama gong, dan (3) penulis terlibat langsung dalam pementasannya., (4) terdapat pesan pendidikan dan kritik sosial yang disampaikan *punokawan*, disamping pesan inti yang terkandung dalam tiap-tiap cerita (kisah) pertunjukannya (Lihat Tabel 1 dan 2).

Tabel 1. Lima Sekaa Drama Gong dan Kisah yang Dimainkan

No	Judul/Kisah	Sekaa/Grup Drama Gong	Periode/ tahun
1	Angling Dharma	Bintang Bali Timur	1980-an
2	Raden Mas Kantong Bolong	Gong Wira Bhuwana, Gianyar	1989
3	Galuh Kembar	Sancaya Dwipa Milenium	1999
4	Balian Sakti	Himpunan Pramuwista Indonesia (HPI)	1998/1999
5	Jayaprana	Bali TV	2020

Sumber: Sugita, 2020

Data yang dijadikan bahan tulisan ini juga didapatkan dari bahan bacaan yang terkait dengan topik yang dibahas, serta melalui pengamatan terlibat (observasi partisipasi) seni pertunjukan drama gong tahun 2020 yang sedang diproduksi oleh Bali TV, di mana penulis terlibat sebagai salah seorang pemainnya, serta wawancara mendalam dengan informan kunci, yakni pemerhati seni-budaya Bali dan wakil dari penonton setia drama gong di Kota Denpasar dan Kabupaten Gianyar. Data yang berhasil diperoleh kemudian dianalisis dengan menerapkan teori semiotika dan teori interaksionisme simbolik. Semiotika merupakan teori tentang tanda (Pateda 2000; Sobur, 2004). Isi dialog, adegan, penampilan drama gong adalah sebagai tanda untuk diterjemahkan lebih lanjut dalam kajian ini. Selanjutnya, untuk memahami respons penonton terhadap pertunjukan drama gong diterapkan teori interaksionisme simbolik. Inti teori interaksionisme simbolik adalah bahwa interaksi manusia dengan sesamanya dipengaruhi oleh simbol-simbol tertentu (Riyadi, 2001), termasuk isi dialog, adegan dalam pertunjukan drama gong yang mempengaruhi pikiran dan tindakan penontonnya.

4. Drama Gong sebagai Media Pendidikan

Karya seni, termasuk drama gong, merupakan ekspresi untuk menyampaikan pesan atau nilai-nilai pendidikan. Pesan itu disampaikan dalam kisah atau dialog. Drama gong adalah salah satu seni drama berdialog yang memadukan berbagai elemen seni, termasuk gerak dan akting, gamelan, cerita, tata pentas, rias dan busana yang berakar pada seni pertunjukan tradisional dan modern. Drama Gong merupakan bentuk seni pertunjukan Bali yang memadukan unsur-unsur kesenian teater tradisional Bali dengan drama modern (teater modern barat). Unsur teater modern lebih difokuskan pada tata dekorasi, *sound effect*, akting dan tata busana. Sementara di sisi lain dominasi kesenian klasik Bali masih sangat kuat (Dibia, 1999; Sugita, 2016). Lewat dialog itulah, berbagai pesan disampaikan kepada penonton. Makna pesan tentu saja sesuai dengan resepsi penonton.

Drama gong dapat dilihat dari dua sisi yaitu sebagai teater tradisional dan sebagai sastra lisan. Sebagai teater tradisional seni pertunjukan memiliki unsur-unsur tata panggung, tata rias, lakon dan pelaku, dan lain-lain. Sebagai sastra lisan seni pertunjukan

memiliki unsur-unsur pembangun yang sama seperti karya sastra pada umumnya dan prosa fiksi pada khususnya yang memiliki aspek intrinsik dan aspek ekstrinsik (Taum, 2011).

Ada pesan pendidikan yang disampaikan dalam pertunjukan drama gong melalui tema cerita, adegan serta ekspresi para pemainnya. Pemain drama gong mampu menjiwai tiap karakter yang diperankannya, terkesan sangat hidup dan menuntut seniman yang berperan di dalamnya menjadi bagian utuh dari masing-masing tokoh yang diperankan (Atmaja, 1988).

Berhasil tidaknya sebuah pesan yang ingin disampaikan kepada khalayak (penonton) amat tergantung dari karakter dan kepiawaian para pemain drama gong. Secara umum, formasi pemain (pemeran) penting drama gong meliputi sejumlah tokoh, yakni raja manis, raja buduh, putri manis, putri buduh, raja tua, permaisuri, dayang-dayang, patih keras (patih agung), patih tua (patih anom) (Foto 1), dua pasang punakawan (Sugita, 2017). Di antara punakawan yang terkenal mewarnai pertunjukan drama gong adalah Petruk-Dolar yang tergabung dalam sekaa drama gong Sancaya Dwipa Milenium 1997 yang eksis hingga 2002.

Punakawan inilah yang menyampaikan pesan sisipan atau pesan tambahan, di samping pesan yang terkandung dalam inti cerita yang dipentaskan. Pesan tambahan itu menyangkut berbagai masalah pembangunan, termasuk masalah pendidikan keehatan, dan pariwisata (Tabel 2). Pesan



Foto 1. Sosok Patih Agung
yang galak
(Sumber: Dokumentasi
Penulis)

sisipan yang disampaikan punakawan ini bersifat situasional sesuai kebutuhan dan fenomena sosial yang tengah terjadi, seperti pesan terkait kehidupan pariwisata “one rangda two dollar” yang disampaikan oleh petruk dollar yang berberan sebagai guide dalam sebuah pemertasan drama gong dengan kisah Galuh Kembar oleh *sekaa* drama gong Sancaya Dwipa Milenium 1999.

Tabel 2. Pesan inti dan pesan tambahan dalam Lima Kisah Drama Gong

No	Judul/ Kisah (Tahun)	Pesan Inti (dalam cerita)	Pesan Tambahan
1	Angling Dharma (1980-an)	Pertempuran antara dharma dan adharma	
2	Raden Mas Kantong Bolong (1989)	Konflik antar dua orang patih memperebutkan wanita dan tahta (kekuasaan)	▪ Kesehatan ▪ Pendidikan ▪ lingkungan ▪ Pariwisata ▪ Sosial politik
3	Galuh Kembar (1999)	Perebutan kekuasaan di negeri Sigar Petung, sehingga terjadi perubahan kekuasaan di tangan raja baru (Gusti Ngurah)	(dalam bentuk kritik sosial lihat Tabel 3).
4	Balian Sakti (1998/1999)	Kisah Raden Galuh/ putri bersama Pan Dukuh menyamar sebagai balian sakti	
5	Jayaprana (2020)	Kisah tentang cinta sejati Jayaprana dengan Layonsari, dan kesewenangwenangan penguasa (raja) Kalianget yang “gelap mata” tega membunuh Jayaprana akibat ingin merebut Lanyonsari.	▪ Pentingnya pemakaian Bahasa Bali ▪ Promosi tentang keluarga sejahtera ▪ Sosialisasi visi “<i>Sat Kerti Loka Bali</i>”

Sumber: Sugita, 2020

Tema pertunjukan drama gong terus berubah, berkembang dinamis sesuai kebutuhan zaman. Perubahan-perubahan yang terjadi ada tema dan pesan-pesan drama gong disebabkan oleh berbagai faktor, termasuk tuntutan situasi pasar sesuai harapan penontonnya.

4.1 Pembinaan Bahasa Bali

Drama gong dipentaskan dengan menggunakan bahasa Bali. Lewat pentas drama gong, bahasa Bali dilestarikan. Eksistensi sebuah kebudayaan masyarakat, antara lain tercermin dalam eksistensi bahasa masyarakat yang bersangkutan. Khasanah kebudayaan masyarakat Hindu Bali akan tetap ajeg, lestari sepanjang bisa merawat eksistensi bahasa Bali. Bahasa Bali bisa lenyap di muka bumi pada tahun 2041,

bila generasi muda Bali tidak menggunakan bahasa Bali (Setia, 2006: 106). Oleh karena itu, upaya pembinaan bahasa Bali menjadi penting.

Upaya pembinaan bahasa Bali secara langsung maupun tidak langsung bisa dilakukan melalui seni pertunjukan drama gong. Bahasa Bali merupakan bahasa daerah yang paling tepat dipakai mempelajari, menyelami, menginventarisasi, dan mengungkapkan kembali nilai-nilai kebudayaan daerah Bali yang berguna bagi pembinaan, pemeliharaan, dan pengembangan kebudayaan nasional.

Terdapat beberapa materi pembinaan bahasa Bali dalam drama gong. Pertama, pembinaan bahasa Bali yang menyangkut *sor-singgih Basa Bali*. *Sor-singgih Basa Bali* adalah untuk norma kesantunan (Gautama, 2009). Konteksnya adalah bahwa setiap orang yang menjadi lawan bicara, baik personal yang tidak diketahui asal-usulnya, kemudian orang yang patut untuk dimuliakan (*singgih*), insan yang memang layak untuk dihormati seperti guru, orang suci, dan para pemimpin, maka secara langsung akan mempergunakan Bahasa *alus singgih*.

Kedua, pembinaan bahasa Bali yang terkait dengan stratifikasi sosial masyarakat Bali. Stratifikasi sosial itu terjadi sebagai akibat dari sebuah jabatan fungsional dan struktural dalam organisasi kemasyarakatan. Dalam pemetasan Drama Gong, stratifikasi sosial antara lain ditunjukkan dalam dialog penguasa, yakni patih Sawonggaling dengan punokawannya dalam kisah Jayaprana (2020) berikut ini.

“Uduh....cai parekan bena ajak dadua, siaga cai, bena lakar luwas, ngungsi alas ngatehang I Nyoman Jayaprana

(Artinya: Hai abdiiku berdua, bersiap-siaplah anda, aku akan pergi, menuju hutan mengantar kepergian I Nyoman Jayaprana).

“Inggihi ratu gusti patih, durusang mamargi, titiang sampun siaga ngiring pamargin palungguh gusti”

(Artinya: Sandiko gusti patih, silakan jalan, saya sudah siap siaga mendampingi perjalanan gusti mengantar Nyoman Jayaprana pergi ke tengah hutan).

Ketiga, pengajaran tentang pola bahasa Bali yang secara langsung menunjukkan posisi siapa lawan bicara yang tengah diajak untuk berdialog. Pola bahasa berada dalam ruang lingkup penekanan bahasa itu sendiri. Maka kesan yang berbeda akan muncul dari pola yang

berbeda. Bisa saja bahasa *alus singgih* yang diucapkan akan terkesan sangat sadis dan kejam, ketika pola berbicara yang dipergunakan memang untuk menyindir lawan bicara, demikian pula sebaliknya, bahasa *jabag* akan terdengar lembut ketika dipergunakan dengan pola tuturan yang tepat dengan orang yang tepat.

Pola bahasa Bali yang terdapat di dalam pementasan drama gong, bisa diklasifikasikan sebagai berikut ini: (a) pola beraturan dan terstruktur; (b) pola tidak beraturan dan tidak terstruktur (c) pola searah (tidak terjadi dialog); dan (d) pola dua arah, terjadi dialog.

4.2 Sosialisasi Pembangunan

Seni pertunjukan tradisional drama gong cukup sering digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan pembangunan (Setyawan, 2011). Pesan yang ingin disampaikan dapat dilakukan melalui tokoh, pemain atau punokawan drama gong. Punakawan inilah yang menggambarkan figur-figur rakyat sehingga kritik-kritik sosial ataupun media penerangan disampaikan melalui mereka dan diharapkan para penonton akan lebih mudah mencernanya.

Agar mampu sebagai penyampai informasi yang efektif, para pemain drama gong dituntut untuk memahami permasalahan sosial yang tengah terjadi di masyarakat. Terdapat berbagai masalah sosial penting yang dihadapi oleh masyarakat, yaitu: (a) masalah kemiskinan; (b) kejahatan; (c) disorganisasi keluarga, yaitu suatu perpecahan dalam keluarga sebagai suatu unit, oleh karena anggota-anggota keluarganya gagal memenuhi kewajiban-kewajibannya yang sesuai dengan peranan sosialnya; (d) masalah generasi muda; (e) peperangan; (f) pelanggaran terhadap norma-norma masyarakat; (g) masalah kependudukan; (h) masalah lingkungan; (i) birokrasi (Soekanto, 1990: 462-463). Selain itu, permasalahan sosial juga menyangkut persoalan gangguan personal, termasuk masalah populasi, kemiskinan, kriminal, ras, perubahan lingkungan dan masalah seks (Palen, 1976).

Dalam tiga dekade (1980-an, 1990-an, dan 2000-an), pesan umum drama gong terkait dengan aneka permasalahan sosial di atas. Di antaranya adalah membahas masalah kerusakan, patologi sosial narkoba, edukasi agar masyarakat mampu berperilaku aman, tidak berganti-ganti pasangan seksual agar terhindar dari ancaman HIV-AIDS (Sugita, 2017: 53). Pesan drama gong yang terkait dengan HIV-

AIDS ini gencar dilakukan oleh kelompok drama gong HPI (Himpunan Pramuwisata Indonesia) melalui kisah “Balian Sakti” pada tahun 1998/1999. Grup drama gong yang didukung oleh pelaku wisata Bali ini juga membahas berbagai masalah aktual lainnya, termasuk masalah pendidikan, pentingnya pengembangan ekonomi rakyat melalui koperasi, sadar pariwisata dan sebagainya.

Pada era kejayaannya itu (dekade 1970-an dan 1980-an), pertunjukan drama gong di banjar-banjar, bahkan di yang digelar di Taman Budaya (*Art Center*) Denpasar selalu dipenuhi penonton (Foto 2). Pertunjukan drama gong di Taman Budaya Denpasar setiap momen Pesta Kesenian Bali (PKB) yang digelar tiap tahun dapat menjadi barometer atas keberadaan dan pengembangan drama gong di Bali. Berkat adanya PKB, drama gong tumbuh dan berkembang di seluruh pelosok Pulau Bali.



Foto 2. Penonton Drama Gong yang berjubel, dekade 1980-an
(Foto: Dokumentasi Penulis)

Menginjak tahun 1990-an, kepopuleran drama gong di Bali mulai pudar dan semakin terpinggirkan. Hal itu dapat dilihat dari jarangnyanya pertunjukan drama gong melakukan pementasan. Selain itu juga merosotnya minat masyarakat sebagai pelaku dan kurangnya minat masyarakat untuk menonton pertunjukan tersebut. Banyak faktor penyebab drama gong tidak menjadi tontonan favorit masyarakat

Bali di masa kini, di antaranya adalah faktor kurang profesionalnya pengelolaan organisasi drama gong dan akibat dari gencarnya pengaruh seni budaya modern, baik yang ditayangkan televisi maupun media online pada era digital 4.0 dewasa ini.

Kendati tak sepopuler periode sebelumnya (dekade 1970-1980 an), drama gong pada tahun 2020 ini mulai digiatkan lagi dengan mengusung tema pembangunan lokal Bali. Salah satunya adalah serial drama gong dengan mengangkat lakon “Jayaprana” yang ditayangkan di Bali TV. Lakon serial drama gong “Jayaprana” Bali TV tahun 2020 ini sengaja mengangkat tema visi Pemerintah Provinsi Bali “*Nangun Sat Kerthi Loka Bali*”. Visi tersebut dimaksudkan untuk menuju Bali Era Baru, yaitu suatu era yang ditandai dengan tatanan kehidupan baru, Bali yang *Kawista*, Bali yang *tata tentram kerta raharja, gemah ripah lohjinawi*, yakni tatanan kehidupan holistik. Visi ini diterjemahkan melalui pola pembangunan semesta berencana, yang mengandung makna menjaga kesucian dan keharmonisan alam Bali beserta isinya untuk mewujudkan kehidupan *krama* Bali yang Sejahtera dan Bahagia, Sekala-Niskala menuju kehidupan *krama* dan *Gumi* Bali sesuai dengan prinsip Trisakti Bung Karno yakni berdaulat secara Politik, Berdikari secara Ekonomi, dan Berkepribadian dalam Kebudayaan melalui pembangunan secara terpolo, menyeluruh, terencana, terarah, dan terintegrasi dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Nilai-Nilai Pancasila 1 Juni 1945 (Pemda Bali, 2020).

Sejak perkembangan pentas drama gong periode dekade 1980 hingga sekarang, isi-isu aktual terkait dengan kehidupan masyarakat Hindu Bali memang terus diangkat menjadi topik perbincangan dalam dialog drama gong, termasuk visi Pemerintah Daerah Provinsi Bali tersebut di atas (Tabel 2). Pesan pembangunan yang acapkali diangkat adalah pesan untuk secara konsisten menjaga tradisi dan budaya Bali sebagai modal utama pembangunan pariwisata budaya Bali. Penyelamatan dan penguatan budaya Bali ini, antara lain diwujudkan dengan berbagai upaya, antara lain: (a) mentradisikan penggunaan busana adat Bali (Pergub No. 79 Tahun 2018). (b) menguatkan keberadaan desa adat di Bali (Perna No 4 tahun 2019); (c) upaya perlindungan dan penggunaan bahasa Bali (Pergub No. 80 tahun 2018);

5. Media Kritik Sosial

Drama gong adalah sebuah seni pertunjukan yang dipentaskan dan diwarnai dengan canda dan kritik oleh pemainnya. Semua kisah drama gong yang dikaji dalam tulisan ini (Tabel 2) menyampaikan kritik sosial. Menurut Damono (1979: 25), kritik sosial dalam karya sastra dewasa ini tidak lagi hanya menyangkut hubungan antara orang miskin dan orang kaya, kemiskinan dan kemewahan. Kritik sosial mencakup segala macam masalah sosial yang ada di masyarakat, hubungan manusia dengan lingkungan, kelompok sosial, penguasa dan institusi-institusi yang ada. Kritik sosial merupakan interpretasi sastra dalam aspek-aspek sosial dalam masyarakat. Melalui karya sastra, kritik sosial yang berpengaruh tidak langsung kepada masyarakat dapat disampaikan secara terbuka (Wilson, 1921: 21).

Sebagai seni pertunjukan, drama gong telah menjadi media penerangan atau kritik sosial. Kritik sosial yang disampaikan melalui bentuk kesenian tradisional sungguh tepat. Hal itu disebabkan oleh masyarakat Indonesia yang menganut paham paternalistik. Artinya, tabu apabila orang yang dikritik adalah pemimpinnya, atasannya, ataupun saudaranya. Media yang sangat tepat untuk menyindir adalah melalui tokoh-tokoh yang diperankan dalam seni pertunjukan tersebut (Setyawan, 2011:3). Berdasarkan pengamatan, diketahui bahwa sindiran-sindiran memang perlu disampaikan untuk mendapat respons masyarakat penonton.

Kritik sosial yang disampaikan drama gong tentu sesuai gejala sosial yang muncul di masyarakat. Tabel 2 dan tabel 3 menunjukkan beberapa kisah drama gong dan kritik sosial yang disampaikan melalui “pesan tambahannya”, menyangkut masalah kesehatan, pendidikan, lingkungan dalam kehidupan pariwisata budaya Bali.

Tabel 3. Contoh Kritik Sosial dalam Drama Gong

No.	Topik	Muatan Kritik Sosial
1	Kesehatan	Program Keluarga Berencana (KB) masih penting, tetapi jangan terpaku pada 2 anak cukup karena bisa menghilangkan tradisi Bali (anak ke 3 komang dan ke 4 ketut) bisa tiada lagi di kemudian hari. Masyarakat Bali boleh memiliki 4 anak atau lebih sesuai dengan kemampuan keluarga yang bersangkutan.

2	Pendidikan	Orientasi pendidikan yang hanya bertumpu pada kecanggihan IT (Ilmu dan Teknologi) semata cenderung memproduksi manusia yang hanya “pandai berhitung”, tetapi tidak bermoral, dan tidak mengerti tradisi budaya yang melahirkannya. Oleh karena itu, pendidikan IT perlu dimbangi dengan pendidikan seni-budaya untuk membangun karakter kepribadian anak bangsa.
3	Lingkungan	Keelokan panorama perkotaan di Bali terkadang dicerderai oleh sampah yang dibuang sembarangan. Karena itu, pengelolaan sampah perlu didukung oleh segenap masyarakat Bali, sehingga keasrian Bali sebagai destinasi wisata tetap terjaga. Selain itu, ada fenomena pelanggaran jalur hijau, yang melanggar RUTW. Penataan tata ruang yang mendukung pelestarian palemahan Bali perlu ditegakkan.
4	Pariwisata	Mestinya <i>krama</i> Bali menjadi pemain inti (subjek) dalam lapangan bisnis pariwisata Bali, tetapi kenyataannya mayoritas <i>krama</i> Bali hanya sebagai pekerja rendahan di bidang pariwisata. Pembinaan profesionalitas di bidang pariwisata bagi <i>krama</i> Bali masih perlu ditingkatkan.
5	S o s i a l - Politik	Tak semua kampung di pelosok Bali telah memiliki jalan yang mulus, sementara di wilayah lain renovasi pembangunan fisik terus dilakukan. Kurang meratanya bangunan fisik jalan itu karena di desa atau wilayah itu belum diperjuangkan oleh wakil rakyat di DPRD setempat. Semestinya, semua wakil rakyat benar-benar mewakili semua rakyat, bukan wakil kelompok tertentu.

Sumber: Sugita, 2020

Seperti kritik sosial politik (Tabel 3), ada kritik yang menyoroti kesenjangan pembangunan fisik di Bali. Ketimpangan pembangunan bisa menimbulkan kegelisahan sosial. Dalam hal ini, humor diperlukan sebagai penampung aspirasi yang tidak resmi disuarakan oleh pelawak atau pemain drama gong. Humor sengaja dimunculkan sebagai sindiran, kritik atas ketidakseimbangan yang terjadi. Sindiran, ejekan, lelucon, dan protes merupakan ungkapan dari ketertindasan, dari kondisi *powerlessness* (Sobary, 1996).

Pada dasarnya drama gong merupakan sebuah seni drama berdialog yang memadukan berbagai elemen seni, seperti akting, gamelan gong kebyar, cerita yang berakar pada kebudayaan Bali. Drama gong menyajikan kisah dramatik yang bersifat *tragicomedy* yang secara profesional menyeimbangkan adegan-adegan serius dengan yang lucu atau humor (Semadi, 2015; Tisnu. 1996).

Kritik sosial drama gong disampaikan secara elegan, berupa refleksi atas segala ketidakseimbangan yang timbul dalam kehidupan masyarakat yang diungkapkan secara bercanda, penuh humor. Humor merupakan perilaku atau tata kalimat yang bukan kejadian sehari-hari yang dapat menimbulkan tawa orang yang melihatnya. Tawa diperlukan oleh makhluk manusia guna keseimbangan jiwanya yaitu melampiaskan perasaan tertekan melalui cara riang dan dapat dinikmati (Hasan, 1980). Tertawa mampu “menjernihkan dan menjelaskan”, menghadirkan keriang, serta menghilangkan kesepian dan keterasingan (Kartodirdjo, 1973).



Foto 3. Salah satu adegan Jayaprana-Layonsari (Sumber: balipost.com)

Kritik sosial drama gong disampaikan secara persuasif, tidak menyerang personal secara langsung, namun mampu secara efektif menggugah kesadaran akan sifat tercela dari kesombongan, ketamakan, keegoisan manusia. Kritik sosial menyoroti ketidakadilan, kesewenang-wenangan penguasa, keangkaramurkaan, ketimpangan sosial, serta perilaku pragmatis masyarakat yang perlu diluruskan seperti kisah “Jayaprana” yang dalam tahun 2020 ini diproduksi kembali oleh Bali TV (Tabel 2). Secara umum kisah panji ini menuturkan cinta sejati Jayaprana dengan Layonsari, dan kesewenang-wenangan penguasa (raja) Kalianget yang “gelap mata” tega membunuh Jayaprana akibat ingin merebut Lanyonsari (Foto 3).

Akibat ingin merebut istri Jayaprana, sang raja sengaja mengutus patih Sawonggaling untuk membunuh Jayaprana.

6. Respons Masyarakat terhadap Pesan Edukatif Drama Gong

Secara umum, pertunjukan drama gong direspon positif oleh penontonnya. Setidaknya, hal ini diketahui dari model pendekatan, substansi materi pesan, serta penilaian penonton drama gong itu sendiri. Dari pendalaman di lapangan diketahui bahwa respons positif masyarakat Bali terhadap seni pertunjukan drama gong secara umum dibuktikan dengan partisipasi penontonnya. Dalam dekade 1970-1980-an, ketika siaran media televisi masih terbatas, dan media *online* (*cyber community*) belum membudaya di masyarakat, penonton drama gong selalu berjubel, baik pementasan drama gong di banjar-banjar, maupun pementasan drama gong di Taman Budaya (*Art Centre*) Denpasar, seperti pernyataan dua orang informan sebagai berikut.

“Setahu saya, sekitar tahun 1980-an drama gong - saat saya remaja sampai sekarang drama gong masih dicintai masyarakat Bali. Dulu, penonton pementasan drama gong di Taman Budaya (*Art Centre*) Denpasar selalu membludak, karena terpesona oleh celotehan lucu para pemainnya. Sekarang pun drama gong juga bisa ditonton melalui *youtube* (Wayan Juni Ambara, peminat seni- budaya Bali, wawancara 1 Agustus 2020).”

“Drama gong sebagai seni pertunjukan favorit saya sejak SD dulu. Saya terkesan dengan patih agung yang galak, raja buduh, serta Petruk dan Dolar sebagai punokawan. Karena menggunakan bahasa Bali yang sesuai dengan budaya sasaran penontonnya, maka pesan pendidikan drama gong mudah dipahami, nyampek ke penonton, termasuk ajakan untuk menjaga kebersihan dan keasrian lingkungan hidup (Widiadnyana, wartawan *Bali Express*, wawancara 11 Juni 2020).”

Seperti testimoni di atas, drama gong mendapat apresiasi penonton. Selain dibuktikan dengan kehadiran langsung penontonnya, sambutan positif masyarakat Bali terhadap seni pentas berdialog drama gong juga dibuktikan dengan beredarnya CD rekaman pertunjukan drama gong di pasaran. Masyarakat penggemar drama gong bisa membeli dan mengoleksi CD rekaman drama gong untuk diputar sendiri, atau menonton tayangan drama gong melalui *Youtube* (Foto 4).



Sumber: youtube.com/Kelor TV, 22-7- 2020



Sumber: ragtimemp3.blogspot.com

Foto 4. Contoh CD Drama Gong

Mengapa masyarakat Bali jatuh hati terhadap seni pertunjukan drama gong? Alasan mendasarnya adalah karena drama gong menggunakan pendekatan, bahasa dan materi cerita yang komunikatif, sesuai dengan “bahasa budaya” sasarannya. Sesuai teori interaksionisme simbolik Blummer (Nurhadi, 2015), pemikiran dan bahasa drama gong bisa dimengerti oleh penontonnya. Penonton drama gong menilai bahwa materi edukasi drama gong cukup komunikatif sehingga mampu menggugah kesadaran dan partisipasi penontonnya. Cerita rakyat semacam “Panji Semirang” atau “Jayaprana” menjadi lebih dikenal khalayak melalui pertunjukan drama gong. Hal ini sesuai teori semiotik kultural, yakni semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang berlaku dalam kebudayaan tertentu (Pateda, 2011). Seluruh dialog dan adegan dalam pertunjukan drama gong adalah bentuk dari semiotika kultural yang sesuai dengan budaya masyarakat Bali.

Walaupun pertunjukan drama gong secara kolosal tidak dimungkinkan lagi dewasa ini, namun pertunjukan drama gong secara tidak langsung bisa diakses penontonnya, yakni melalui tayangan TV, video dan melalui *Youtube* di jaringan internet. Keberadaan tayangan drama gong di layar kaca (TV) dan *Youtube* ini membuktikan bahwa drama gong masih eksis dan potensial direvitalisasi kembali.

Ada beberapa hal yang perlu dipertimbangan dalam merevitalisasi seni pertunjukan drama gong pada masa kini. Pertama, materi cerita rakyat Bali atau kisah panji seperti “Jayaprana”, “Panji Semirang”, “Sampek Ing Tai” masih bisa tetap dipertahankan, namun perlu dimodifikasi dengan realitas kehidupan saat ini. Kedua, dialog drama gong berbahasa Bali tetap dipertahankan, namun bisa

diperkaya dengan variasi bahasa Indonesia dan bahasa asing (Inggris). Hal ini penting karena audien (penonton) drama gong, tidak hanya masyarakat Bali semata, tetapi juga masyarakat non Bali.

Ketiga, perlu memberikan porsi yang lebih besar kepada para pemain drama gong generasi milenial. Mereka bisa mengeksplorasi bakat dan kemampuan ekspresi seninya untuk mewarnai masa depan seni pertunjukan drama gong Bali. Keempat, inovasi tata pentas (koreografi) dengan sentuhan teknologi digital. Berbeda dengan tata panggung konvensional, *setting* lokasi untuk drama gong era 4.0 bisa dilengkapi dengan teknologi LCD yang memperkaya latar belakang lokasi/tata panggung sedemikian rupa sesuai tuntutan cerita. Seperti adegan kisah Jayaprana versi Bali TV tahun 2020 yang bagian dari adegannya dilakukan di alam terbuka. Kelima, perlunya manajemen pertunjukan drama gong yang lebih efektif dan efisien sesuai prinsip komodifikasi seni pertunjukan pada era 4.0 dewasa ini.

Selain didasari oleh sumber daya dan potensi lokal yang memadai, keberlanjutan seni pertunjukan drama gong harus ditopang dengan kemandirian finansial dalam pengelolaannya. Hal ini sesuai dengan konsep komodifikasi seni Adorno (2002) bahwa agar tetap eksis sebuah karya seni perlu dikomodifikasikan sebagai produksi budaya yang perlu dikemas sedemikian rupa dan dijual ke pasaran sebagai hiburan, bahkan disajikan sebagai atraksi wisata. Seperti hasil kajian Ruastiti (2010), drama gong bisa menjadi salah satu seni pertunjukan untuk atraksi wisata yang bisa disuguhkan untuk turis. Selain mengatur segmentasi adegan – sesuai tuntutan cerita, efisiensi pengemasan produksi tayangan drama gong untuk tayangan TV dan *Youtube* bisa dilakukan antara lain dengan tanpa melibatkan kru gamelan secara langsung – karena bisa dilakukan dengan “*dubbing gamelan*”.

Sesuai pendapat McGrew (1992), drama gong sebagai seni budaya lokal memiliki kesempatan yang terbuka untuk dikembangkan dalam mewarnai budaya global dewasa ini. Begitu pula seni pertunjukan drama gong sebagai bagian dari budaya masyarakat Bali sekaligus sebagai budaya nusantara. Oleh karena itu, drama gong bisa terus dikembangkan sesuai selera dan tuntutan jaman. Segenap pihak, termasuk lembaga seni-budaya Bali, masyarakat Bali serta media massa bisa mendukung upaya penyelamatan dan pengembangan drama gong sebagai teater rakyat Bali.

7. Penutup

Drama gong telah menjadi salah satu seni pertunjukan yang populer dan digemari oleh masyarakat Bali. Sebagai drama berdialog, drama gong masih eksis dan bisa ditonton melalui saluran televisi dan *Youtub*, drama gong yang lahir sejak dekade 1950-an telah menjadi media pendidikan, termasuk pembinaan bahasa Bali, dan sosialisasi pembangunan.

Drama gong juga sebagai wahana menyampaikan kritik sosial yang menyangkut masalah kesehatan, pendidikan, lingkungan dalam kehidupan pariwisata budaya Bali. Pesan pendidikan dan kritik sosial yang disampaikan para *punokawan* drama gong mudah dipahami penontonnya. Sebagai bagian dari seni-budaya rakyat Bali, eksistensi drama gong perlu dipertahankan dan direvitalisasi. Revitalisasi seni pertunjukan drama gong perlu dilakukan sesuai tuntutan zaman modern.

Daftar Pustaka

- Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. California: Stanford University Press.
- Aridawati, Ida Ayu Putu. (2014). “Makna Sosiokultural Paribasa Bali dalam Seni Pertunjukan Drama Gong, Lakon Kalung Berlian”, *Jnana Budaya* Volume 19, Nomor 2, Agustus 2014 (167 - 182).
- Atmaja, Jiwa. (1988). *Tri Dasa Warsa Teater Mini Badung*. Denpasar: Udayana University Press.
- Budiman, Kris. (2011). *Semiotika Visual Konsep, Isu, dan Problem Ikonisitas*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Barker, Chris. (2004). *Cultural Studies, Teori & Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- BKSTI, (2017). BKSTI ub.ac.id /wp-content/upload/2017/10/keynote Speker Drajad Irianto.pdf.
- Damono, Sapardi Djoko. (1979). *Sosiologi Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Penelitian dan Pengembangan Bahasa Depdikbud.
- Dibia, I Wayan. (1999). *Selayang Pandang Seni Pertunjukan Bali*. Jakarta: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia & Arti Line.
- Dibia, I Wayan. (2012). *Geliat Seni Pertunjukan Bali*. Denpasar: Arti Foundation.
- Gautama, Wayan Budha. (2009). *Kamus bahasa Bali (Bali - Indonesia)*.

Surabaya: Paramita.

Geriya, I W. (1995). *Pariwisata dan Dinamika Kebudayaan Lokal, Nasional, Global*. Denpasar : PT Upada Sastra.

Hasan, Fuad. 1980. Humor dan Kepribadian. Makalah seminar

Kartodirdjo, Sartono. (1973). *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth Centuries*, Singapore: Oxford University Press.

McGrew A. & Lewis P. (1992). *Global Politics: Globalization and The National State*. Oxford, Polity Press.

Nurhadi, Zikri Fachrul. (2015). *Teori-Teori Komunikasi*. Bogor: Ghalia Indonesia.

Palen, John. (1976). *Sosial Problems*. United States of Amerika: Mc-Braw Hill, Inc.

Pateda, Mansoer. (2001). *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta.

Peraturan daerah Provinsi Bali Nomor 4 tahun 2019 tentang Desa Adat di Bali.

Peraturan Gubernur Bali Nomor 79 Tahun 2018 Tentang Hari Penggunaan Busana Adat Bali

Peraturan Gubernur Bali Nomor 80 Tahun 2018 tentang Perlindungan dan Penggunaan bahasa Bali.

Probonegoro, Ninuk Kleden. 1987. "Peranan Folklore dalam Kebudayaan: fungsi Humor sebagai Rite dalam kebudayaan Betawi", *Prisma* no 3, Tahun XVI, Maret 1987.

Putra, I Nyoman Darma. (2008). "Modern Performing Arts As A Reflection Of Changing Balinese Identity"n *Indonesia and the Malay World*"; , Vol. 36, No104, pp. 87 - 114.

Putra, I Nyoman Darma. (2009). "Meninjau Kembali Sejarah Drama Gong"; <https://balebengong.id/meninjau-kembali-sejarah-drama-gong/>; Diakses 28 Juni 2009.

Purnami, Ida Ayu. (2012). Implikatur Percakapan dalam Naskah Drama Gong Gusti Ayu Klatir Karya A.A. Wiyat S.Ardhi; *Jurnal Pendidikan Bahasa* Vol 1, No 1 (2012).

Riyadi, Soeprapto. (2001). *Interaksionisme Simbolik (perspektif sosiologi modern*. Malang: Averroes Press.

Ruastiti, Ni Made. (2010). *Seni Pertunjukan Pariwisata Bali*. Yogyakarta: Kanisius.

Setyawan, Arya Dani. (2011). "Fungsi Seni Pertunjukan Tradisional", (Online), Tersedia dalam <http://aryadanisetyawan.blogspot>.

- com/2011/11/fungsi-seni-pertunjukan-tradisional-di.html). Diakses 25 Agustus 2015.
- Setia, Putu. (1987). *Menggugat Bali*. Jakarta: Grafitti Press.
- Setia, Putu. (2006). *Mendebat Bali*. Denpasar: PT Pustaka Manikgeni.
- Sobary, Muhammad. (1996). *Kebudayaan Rakyat Dimensi Politik dan Agama*. Yogyakarta: Bentang.
- Sobur, Alex. (2004). *Analisis Teks Media*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Soekanto, Soerdjono. (1990). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sugita, I Wayan. (2017). *Pasang Surut Pementasan Drama Gong di Bali: Faktor Penyebab dan Implikasinya*. Denpasar: Sekdut Bali Performing Arts Community.
- Sugita, I Wayan. (2016). *Dinamika Pementasan Drama Gong di Bali*. Denpasar: Sekdut Bali Performing Arts Community.
- Semadi, Anak Agung Putra. (2015). "Keterpinggiran Drama Gong Wijayakusuma Abianbase, Gianyar dalam Seni Pertunjukan Bali di Era Globalisasi". Disertasi Tidak Diterbitkan. Denpasar: Program Doktor Program Studi Kajian Budaya Universitas Udayana.
- Taum, Yoseph Yapi. (2011). *Studi Sastra Lisan: Sejarah, Teori, Metode dan Pendekatan*. Yogyakarta: Lamalera.
- Tisnu, Tjokorda Raka. (1996). "Drama Gong Teater Rakyat Bali". Orasi Ilmiah pada Dies Natalis XXIV Sekolah Tinggi Seni Indonesia Denpasar.
- Wibowo, Indiwana Seto Wahyu. (2013). *Semiotika Komunikasi -Aplikasi Praktis Bagi Penelitian Dan Skripsi Komunikasi*. Jakarta: Penerbit Mitra Wacana Media
- Widagama, Ngakan Putu Gatam. (2017). "Pementasan Drama Gong Wijayakusuma Sebagai Media Komunikasi Tradisional Di Kelurahan Abianbase Kecamatan Gianyar Kabupaten Gianyar." *Jurnal penelitian Agama Hindu*, Vol 1, Nomor 2, Oktober 2017.
- Wilson, Edmund. (1941). *The Wound and The Bow: Seven Studies in Literature*. Cambridge: Rverside Press.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Strategi Bertahan Hotel di Bali Saat Pandemi Covid-19

Nuruddin¹, Putu Eka Wirawan², Sri Pujiastuti³,
Ni Nyoman Sri Astuti⁴

¹Universitas Airlangga Surabaya, ²Institut Pariwisata dan Bisnis Internasional, ³Sekolah Tinggi Pariwisata Bogor, ⁴Politeknik Negeri Bali

²Penulis Koresponden: wirawanputu@gmail.com

Abstract

Hotel Survival Strategies in Bali During the Covid-19 Pandemic

The pandemic has paralyzed global tourism. In Bali, impacts of the pandemic on the tourism industry has been enormous. Almost all hotels stop operating, even if one opens, that opens itself to quarantine for Covid sufferers. This article examines the condition of hotels in Bali and the coping strategies adopted during the outbreak. This study uses a descriptive qualitative approach using in-depth interviews and literature studies on books, scientific journals, and online news. This research focuses on Four Seasons Resort Bali at Sayan, Alila Seminyak Bali, and Puri Saron Seminyak with reasons of star level representation and customer types. The results of this study indicate that the impact of the pandemic has resulted in almost zero hotels occupancy. They shared the same strategies that included to permanently and temporarily terminate employees, limit the use of hotel facilities, spend efficiency, sell non-room products online, and refuse booking refunds by changing visit schedules.

Keywords: strategy, survive, hotels in Bali, covid-19 pandemic

Abstrak

Pandemi telah melumpuhkan pariwisata global. Di Bali, dampak pandemi terhadap industri pariwisata sangat besar. Hampir semua hotel berhenti beroperasi, kalau pun ada satu yang buka, itu pun yang membuka diri untuk karantina penderita covid. Artikel ini mengkaji kondisi hotel di Bali dan strategi bertahan yang diambil di saat wabah berlangsung. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan menggunakan metode wawancara mendalam dan studi pustaka pada buku, jurnal ilmiah, dan berita online.

Penelitian ini fokus pada Four Seasons Resort Bali At Sayan, Alila Seminyak Bali, dan Puri Saron Seminyak dengan alasan keterwakilan level bintang dan tipe pelanggan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dampak pandemi berakibat okupansi hotel hampir kosong. Strategi yang dilakukan hampir sama yaitu dengan memberhentikan karyawan secara permanen dan sementara, membatasi penggunaan fasilitas hotel, efisiensi pengeluaran, penjualan produk non kamar secara *online*, hingga penolakan pengembalian uang *booking* dengan mengganti jadwal kunjungan.

Kata Kunci: strategi, bertahan hidup, hotel di Bali, pandemi covid-19

1. Pendahuluan

Pandemi Covid-19 telah membuat aktivitas pariwisata di seluruh dunia, termasuk Bali, lumpuh total. Dampaknya sebagian besar usaha hotel di Bali sudah tutup dari awal April 2020 (Kompas.com, 2020). Tutupnya ratusan hotel di Bali sudah tentu berdampak pada kehidupan ribuan karyawan yang selama ini bekerja di sektor akomodasi penginapan tersebut. Hingga 13 April 2020 jumlah karyawan yang di-PHK jumlahnya mencapai 800 orang dan ada 46.000 karyawan yang dirumahkan. Sebagian besar dari mereka adalah pegawai di sektor pariwisata seperti hotel dan restoran (Kompas.com, 2020). Seiring dengan semakin meningkatnya wabah corona, jumlah karyawan yang di-PHK semakin bertambah. Pada 12 Mei 2020 jumlahnya mencapai 2.189 orang, sedangkan karyawan yang dirumahkan sebanyak 65.594 orang (Merdeka.com, 2020).

Sebelum pandemi Covid-19 hingga pertengahan tahun 2019, Bali masih menjadi destinasi wisata yang diminati banyak wisatawan dan dilirik terus oleh investor. Hal ini terbukti pada akhir tahun 2019, Bali telah menambah jumlah kamar hotel sebanyak 2.326 buah (Bisnis.com, 2019), sehingga di tahun 2019 jumlah keseluruhan kamar hotel di Bali dari berbagai kelas mencapai 58.770 buah (Bali.bps.go.id, 2020). Sementara jumlah persentase penghuni kamar di Bali selama tahun 2019 juga cukup tinggi, yakni mencapai angka sekitar 60% (Bali.bps.go.id, 2020). Namun, menjelang akhir tahun 2019, pariwisata Bali sedikit terusik dengan munculnya berita dari China, yakni adanya virus mematikan yang awalnya bernama SARS Cov-2 dan diidentifikasi

berasal dari Wuhan pada Desember 2019. Walaupun situasi di Wuhan semakin gawat, Bali masih tetap dikunjungi wisatawan sampai awal Maret 2020, sebab saat itu Indonesia belum menemukan kasus infeksi Covid-19.

Seiring dengan memburuknya situasi dari waktu ke waktu di dunia, beberapa negara kemudian melakukan berbagai kebijakan, yakni melakukan larangan penerbangan dari dan ke Bandar Udara Internasional Wuhan Cina. Pada tanggal 20 Januari 2020, pemerintah Indonesia melalui Direktorat Jenderal Perhubungan Udara menerbitkan surat edaran bernomor: SE.001/DKP/I/2020 tanggal 20 Januari 2020. Edaran tersebut untuk menindaklanjuti surat dari NOTAM G0108/20 yang diterbitkan oleh International Notam Office Beijing tentang larangan penerbangan ke Bandara Internasional Wuhan Tianhe tidak bisa dilakukan mulai 23 Januari sampai 02 Februari 2020, kecuali untuk penerbangan darurat (Dirjenhubud, 2020).

Dampak dari kebijakan pembatasan tersebut juga direspons oleh Negara China, sehingga pada tanggal 08 Februari 2020, sebanyak 61 WNA China yang terdiri dari 49 orang dewasa dan 12 anak-anak diantarkan ke negara asal dengan menggunakan pesawat *charter* melalui Bandara Internasional Ngurah Rai Bali (Jawapos.com, 2020). Selain itu, pada awal Februari 2020, terdapat 20.000 wisatawan mancanegara telah membatalkan kunjungan ke Bali. Hal itu juga berdampak pada pembatalan jumlah kamar hotel di Bali yang mencapai angka 40.000 kamar yang sudah dipesan (DetikFinance.com, 2020).

Dalam kondisi demikian, pariwisata adalah yang paling terdampak. Sebab, penurunan tersebut dirasakan sejak awal Februari 2020, yakni sejak diberlakukannya pembatasan perjalanan dari berbagai negara di dunia, khususnya China. Hal itu kemudian sangat berdampak secara signifikan bagi jumlah kedatangan dan tingkat hunian kamar dan khususnya perusahaan hotel di Bali. Menurut I Made Ramia, Wakil Ketua *Indonesian Hotel General Manager Association*, bahwa pangsa pasar hotel dari Negara China untuk Bali sangat besar, yakni sekitar 19% dari total pasar wisatawan mancanegara (Travel.kompas.com, 2020).

Pada tanggal 2 Maret 2020 adalah awal petaka itu datang. Pemerintah mengumumkan secara resmi bahwa Virus Corona telah menjangkit masyarakat yang ada di Indonesia, yang diduga setelah

bertemu dengan warga Negara Jepang yang datang ke Indonesia (Thejakartapos.com, 2020). Setelah kejadian tersebut, gelombang warga yang terkena Virus Corona semakin banyak, sehingga juga berdampak pada minimnya jumlah masyarakat Indonesia untuk melakukan perjalanan dari satu kota ke kota lainnya. Pada tanggal 11 Maret 2020, WHO kemudian menetapkan Corona Virus sebagai pandemi dunia, sehingga pada akhir bulan Maret 2020, sejumlah negara mulai memulangkan warganya yang sedang berlibur ke Bali dengan menggunakan pesawat carteran negara asal. Mereka adalah China, Lithuania, Polandia, Prancis, Jerman, Austria, Brasil, Spanyol, Portugal, dan Jerman (NusaBali.com, 2020).

Setelah adanya ketetapan WHO tentang pandemi Corona Virus, pada tanggal 2 April 2020 Pemerintah Indonesia telah memberlakukan Peraturan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2020 tentang Pelarangan Sementara Orang Asing Masuk Wilayah Negara Republik Indonesia. Namun, aturan tersebut memiliki pengecualian terhadap: orang asing pemegang izin tinggal terbatas dan izin tinggal tetap; orang asing pemegang visa diplomatik dan visa dinas; orang asing pemegang izin tinggal diplomatik dan izin tinggal dinas; tenaga bantuan dan dukungan medis, pangan dan alasan kemanusiaan; awak alat angkut; dan orang asing yang akan bekerja pada proyek strategis nasional (Laoly, 2020). Dengan adanya aturan tersebut, beberapa negara di dunia tidak dapat melakukan perjalanan ke Indonesia, sehingga menutup pintu masuk kunjungan wisatawan mancanegara ke Bali.

Dampak Covid-19 bagi dunia perhotelan semakin terasa seiring dengan berlakunya Permenhub Nomor 25 Tahun 2020 tentang Pengendalian Covid-19 Selama Masa Mudik Idul Fitri 1441 H, yang berisi larangan melakukan penerbangan internasional sejak 24 April hingga 31 Mei 2020. Meskipun aturan tersebut tidak berlaku bagi rute yang melayani warga negara asing yang akan kembali ke negaranya dan warga negara Indonesia yang akan kembali ke Indonesia (Pandjaitan, 2020), namun aturan tersebut tetap berdampak pada jumlah wisatawan mancanegara yang masuk ke Bali. Selama bulan Mei 2020, di Bali hanya ada 36 kunjungan wisatawan mancanegara. Sebanyak 34 orang datang melalui bandara I Gusti Ngurah Rai dan dua orang melalui pelabuhan laut (Bali.bps.go.id, 2020).

Menurunnya jumlah kunjungan wisatawan mancanegara akibat larangan tersebut, hunian kamar hotel di Bali juga menurun. Menurut Badan Pusat Statistik Bali, selama bulan Mei 2020 hanya terdapat 2,02% hunian kamar yang meliputi hotel berbintang maupun non bintang. Jika ditotal selama Januari hingga Mei 2020, maka jumlah hunian kamar hotel di Bali hanya mencapai 27%, sedang pada lima bulan yang sama di tahun 2019 jumlahnya ada sekitar 55% (Bali.bps.go.id, 2020). Ketiadaan wisatawan, baik domestik maupun internasional, membuat usaha perhotelan kalang-kabut di antara hilangnya potensi bisnis dan tidak jelasnya kapan situasi pandemi ini berakhir.

Berdasarkan uraian di atas, kajian ini bertujuan untuk menganalisis strategi bertahan-hotel-hotel di Bali di masa pandemi. Untuk memberikan kontras tentang betapa kerasnya dampak pandemi, kajian diawali dengan bisnis industri perhotelan di Bali sebelum pandemi, dengan menggambarkan tingkat okupansi dan besarnya sumbangan pajak hotel ke kantong pemerintah daerah.

2. Kajian Pustaka

Pandemi mengakibatkan krisis total pada industri pariwisata Bali. Ini bukan pertama kali pariwisata Bali ditimpa krisis, karena sebelumnya Bali dilanda SARS, serangan terorisme, gunung meletus, namun harus diakui bahwa pandemi Covid-19 yang paling parah. Sebagai krisis baru, belum ada penelitian dampak pandemi Covid-19 terhadap industri perhotelan di Bali. Berita tentang dampak ini hanya memenuhi wacana publik di media massa. Meskipun demikian, secara umum, kajian tentang kaitan krisis dengan pariwisata sudah banyak dilakukan para ahli. Tiga kajian awal tentang pariwisata dan pandemi dipublikasikan oleh Gossling *et al.* (2020), Quiki *et al.* (2020) dan Jamal *et al.* (2020).

Gossling *et al.* (2020) memberikan paparan tentang dampak virus corona yang telah menjadi lawan dunia, karena tidak adanya vaksin dan kapasitas medis yang terbatas untuk mengobati penyakit, maka usaha non medis menjadi jalan utama dalam mengatasi pandemi. Salah satunya dengan jalan pembatasan perjalanan global dan anjuran tinggal di rumah yang berakibat pertumbuhan ekonomi paling parah sejak Perang Dunia II, sehingga mempengaruhi lebih dari 90% populasi dunia untuk tidak melakukan pertemuan publik dan mobilitas

masyarakat serta aktivitas pariwisata yang sebagian besar berhenti pada Maret 2020.

Ada temuan unik dari Qiu *et al.* (2020), bahwa selama pandemi berlangsung ada usaha unik dari masyarakat lokal yakni mendorong kontribusi lebih bagi penduduk yang lebih muda untuk berkontribusi dalam membiayai pengurangan risiko, sebab mereka lebih mengerti secara digital dan lebih sering terhubung ke internet dari pada penduduk yang lebih tua. Generasi muda lebih memungkinkan untuk mengakses informasi terbaru tentang krisis pandemi secara *real time*. Dengan demikian, selama wabah Covid-19 berlangsung, pemerintah daerah dan organisasi pariwisata harus melibatkan generasi muda yang cenderung lebih termotivasi dan berpengetahuan, dalam tindakan pemulihan krisis setelah pandemi.

Menurut Jamal *et al.* (2020), fenomena wabah Covid-19 sejak Desember 2019 yang bermula di Wuhan Cina dan belum berakhir hingga kini, seharusnya dapat menjadi pembelajaran penting bagi masyarakat dunia, sebab wabah penyakit dan sebuah pandemic yang lainnya akan menjadi sesuatu yang semakin sering terjadi. Penyebabnya adalah karena peningkatan jumlah perjalanan dan adanya kemudahan akses ke tujuan wisata di seluruh dunia. Dengan demikian dampak masalah kesehatan akibat wabah di dunia wisata harus dikelola dengan cara memperhatikan fasilitas kesehatan dan informasi yang akurat bagi pengunjung dan penduduk setempat tentang dampak langsung dan tidak langsung dari wabah.

Pariwisata merupakan bisnis sangat rentan terhadap potensi krisis yang berasal dari berbagai hal, antara lain guncangan eksternal yang secara *inheren* tidak dapat diprediksi, sehingga tidak dapat membuat persiapan untuk menghadapi krisis. Setidaknya, itulah penjelasan Christof Pforr & Peter J. Hosie (2008) tentang hubungan pariwisata dan krisis. Lebih lanjut Pforr dan Hosie menjelaskan, HRD merupakan aspek penting dari persiapan yang disusun dan dilaksanakan dengan baik untuk manajemen krisis, sehingga perlu penekanan khusus pada penerapan HRD melalui fungsi layanan HRM dalam menyarankan bagaimana hal itu dapat diintegrasikan dengan usaha kepariwisataan.

Dalam kajiannya atas wabah SARS di Korea, Samuel *et al.* (2006) mengungkapkan bahwa adanya wabah tersebut telah berdampak

buruk pada industri perhotelan di Korea, sehingga selama enam bulan industri hotel di sana berusaha untuk meminimalkan biaya operasi dan menawarkan program pendidikan karyawan mengenai kesadaran kesehatan, pelatihan dan pengoperasian peralatan kebersihan. Dengan demikian sistem manajemen krisis dan rencana aksi untuk implementasinya harus dipersiapkan dan selalu waspada serta siap bertindak, sehingga tim khusus yang menangani krisis juga harus dilatih dengan lebih baik untuk membuat keputusan yang inovatif dan efektif dalam hal apa pun situasi atau keadaan krisis.

Lebih lanjut Lo *et al.* (2006), menjelaskan bahwa SARS berdampak negatif pada industri perhotelan di Hong Kong, sehingga diambil langkah-langkah yang diambil oleh hotel dari berbagai segmen dalam menangani SARS. Agar hotel dapat bertahan di masa-masa sulit, selain memotong biaya dan menjelajahi pasar baru, mereka juga mempertahankan moral karyawan melalui komunikasi yang efektif. Ringkasnya, kewirausahaan dan inovasi adalah elemen kunci keberhasilan dalam menangani krisis di industri perhotelan selama krisis.

Dalam kajiannya tentang wabah penyakit kaki dan mulut yang dikaitkan dengan dunia pariwisata, Ritchie *et al.* (2004) menjelaskan bahwa wabah penyakit kaki dan mulut di Inggris sangat berdampak pada kegiatan pariwisata karena kurangnya persiapan, sehingga tindakan yang diambil dalam fase darurat krisis sangat inkonsistensi dalam mengembangkan pesan-pesan utama kepada para pemangku kepentingan. Sebagian disebabkan karena kebingungan dan kurangnya informasi di tingkat nasional, sehingga komunikasi pemasaran pasca pemulihan juga kurang maksimal karena lamanya waktu wabah penyakit. Publikasi ilmiah tentang dampak covid terhadap industri pariwisata utamanya perhotelan di Bali belum ditemukan, sehingga kajian ini diharapkan dapat memberikan analisis awal untuk penelitian lebih lanjut.

3. Metode dan Teori

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Metode penelitian kualitatif dilakukan karena secara umum metode tersebut sangat terkait dengan penekanan pada proses dan makna yang tidak diukur dari sisi kuantitas, lebih

memperioritaskan sifat realita yang terbangun secara sosial, hubungan erat antara peneliti dengan subjek yang diteliti, mengutamakan sifat sarat-nilai dan berusaha mencari jawaban atas pertanyaan yang terkait dengan cara munculnya pengalaman sosial sekaligus maknanya (Lincoln, 2009). Karena kajian ini hanya dilakukan pada beberapa hotel, maka kajian ini juga tidak dapat disebut sebagai studi kasus kolektif yang lebih meneliti banyak kasus umum (Stake, 2009).

Kajian yang diakhiri pada Mei 2020 ini berfokus pada tiga hotel yang secara simultan bersedia untuk dijadikan sebagai objek penelitian, bukan karena kualitas atau kuantitas dari hotel tersebut, sehingga penelitian ini secara metodologis disebut kasuistik. Kajian ini difokuskan pada Hotel Four Seasons Resort Bali At Sayan, Alila Seminyak Bali, dan Hotel Puri Saron Seminyak. Alasan yang diambil adalah karena keterwakilan level dan kelas penghuni serta kesediaan informan dari hotel sebagai objek penelitian. Four Seasons merupakan hotel bintang 5 yang biasa menjadi tempat ber-*honeymoon* dan keluarga elite. Barack Obama beserta keluarga pernah menginap di hotel yang dinobatkan sebagai hotel terbaik di dunia pada tahun 2018. Alila Seminyak adalah hotel mewah bintang 5 yang diminati oleh kalangan *millennial* untuk mencari hiburan dunia malam, sedangkan Puri Saron Seminyak merupakan hotel bintang 4 yang terletak di bibir pantai yang juga diminati *millennial* karena akses ke *nightlife* di Seminyak cukup bagus.

Wawancara dilakukan dengan mereka yang memahami tentang manajemen perusahaan hotel yang dikaji sehingga peneliti dapat memperoleh data terkait keuangan hotel sebelum dan strategi perusahaan bertahan saat wabah masih berlangsung. Dalam melakukan pencarian data, penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka, webinar dan metode wawancara, sedangkan metode observasi tidak dilakukan dalam kajian ini. Karena pada saat dilakukan penelitian, kondisi keamanan peneliti dan informan menjadi prioritas utama karena wabah Covid-19 sedang berlangsung di Bali. Riset pustaka dilakukan dengan mencari data dalam buku cetak, artikel di jurnal ilmiah, dan sumber media daring pada periode enam bulan pertama 2020, serta mengikuti acara webinar di Indonesia khususnya yang membahas masalah pariwisata.

Metode wawancara secara *online* sangat dominan dalam kajian

ini, sebab metode kuesioner yang digunakan tidak berjalan secara baik. Salah satu alasannya adalah menyangkut identitas dan strategi sebuah perusahaannya, sehingga enggan memberi jawaban secara terbuka. Mereka yang telah diwawancarai adalah pemegang kebijakan di perusahaan dan pegawai biasa di hotel yang sebagian namanya minta dirahasiakan. Guna menjaga etika antara subjek dan objek penelitian, maka sebagian nama tidak disebutkan.

Kajian ini menggunakan teori manajemen. Menurut Hasibuan (1989), setiap perusahaan umumnya mempunyai strategi yang akan menjadi acuan bagi seorang manajer untuk melaksanakan kegiatan demi tercapainya sebuah tujuan, sehingga menurut Terry (dalam Sukarna, 2011) manajemen bermakna sebagai proses khas yang terdiri dari tindakan perencanaan, pengorganisasian, menggerakkan dan pengawasan yang dilakukan untuk menentukan serta mencapai sasaran yang telah ditetapkan melalui pemanfaatan sumber daya manusia dan sumber lain. Konsep dasar dalam manajemen yang dikemukakan George R. Terry tersebut dikenal dengan Teori Manajemen POAC yang terdiri atas *planning*, *organizing*, *actuating*, dan *controlling*.

Konsep *planning* terkait dengan proses memilih dan menghubungkan fakta serta pembuatan dan penggunaan perkiraan atau asumsi untuk masa yang akan datang dengan jalan menggambarkan dan merumuskan beberapa kegiatan yang diperlukan, sedangkan konsep *organizing* terkait dengan penentuan, pengelompokkan dan penyusunan kegiatan yang diperlukan untuk mencapai tujuan dan di dalamnya juga ada penempatan pegawai, penyediaan faktor fisik yang cocok bagi keperluan kerja dan penunjukan hubungan wewenang setiap orang terkait dengan pelaksanaan setiap kegiatan (Sukarna, 2011).

Konsep *actuating* terkait dengan usaha untuk menggerakkan anggota kelompok sedemikian rupa hingga mereka berkeinginan dan berusaha untuk mencapai sasaran yang telah ditetapkan, sedangkan konsep *controlling* terkait dengan adanya kemungkinan hasil kegiatan yang salah, sehingga kegiatan tersebut harus memastikan semua bagian berjalan sesuai, sehingga jika terdapat penyimpangan yang cukup berarti, manajemen bertugas mengembalikan organisasi itu pada jalurnya (Robin, 2001).

Dengan demikian, guna mempertahankan kehidupan hotel di

masa pandemik, maka teori manajemen dapat digunakan sebagai alat analisis yang meliputi: Pertama, fungsi *planning* dapat berupa hubungan baik dengan pelanggan, rekan bisnis, kompetitor selama pandemik ini berlangsung, tetap menjaga keselamatan, kesehatan dan kesejahteraan karyawan yang masih bekerja. Kedua, fungsi *organizing* berupa penghematan seluruh sumber daya yang ada, melakukan restrukturisasi pembayaran kepada *vendor* dan *supplier* yang bekerjasama dengan perusahaan serta melakukan negosiasi dengan pihak-pihak terkait.

Ketiga, fungsi *directing* dapat berupa penerapan standar *hygiene* yang sangat tinggi oleh pihak manajemen, melengkapi seluruh karyawan dengan masker dan *face shield*, melakukan pelatihan mengenai standar *hygiene*. Keempat, fungsi *controlling*, berupa kontrol secara menyeluruh dari rangkaian tiga proses di atas secara seksama agar dapat memastikan semua langkah sudah terlaksana dengan baik, sehingga tidak bertentangan dengan tujuan organisasi didirikan.

4. Bisnis Perhotelan di Bali sebelum Pandemi

Sebelum pandemi Corona muncul, jumlah kunjungan wisatawan asing yang masuk ke Bali tahun 2019 dalam keseharian bisa mencapai angka 17.192 orang, sedangkan persentase penghuni kamar di Bali mencapai angka sekitar 60% (Bali.bps.go.id, 2020). Hingga Agustus 2019, pajak yang diterima pemerintah di Bali dari unsur hotel dan restaurant jumlahnya cukup tinggi. Kabupaten Badung, misalnya, merupakan penerima Pajak Hotel dan Restoran (PHR) terbesar di Bali dengan nilai Rp. 1, 488 triliun, sementara di posisi kedua ada Gianyar dengan jumlah Rp. 215,995 miliar, sedangkan Kota Denpasar adalah Rp. 169,257 miliar dan Karangasem sebesar Rp. 20,944 miliar. Adapun Buleleng angkanya Rp. 20,384 miliar, Klungkung Rp. 15,902 miliar, Kabupaten Tabanan Rp. 11,356 miliar dan Jembrana Rp. 2,601 miliar serta Bangli Rp. 784,022 juta (Bali.bisnis.com, 2020).

Penelitian memaparkan kondisi okupansi tiga hotel di Bali sebelum terjadi wabah corona yang meliputi jumlah kamar yang terpakai, pendapatan sewa kamar tiap bulannya, pemasukan dari usaha lain dan pajak yang dikeluarkan untuk negara serta pengeluaran untuk perasional dan gaji karyawan di Four Seasons Resort Bali At Sayan (Foto 1), Alila Seminyak Bali (Foto 2), dan Hotel Puri Saron Seminyak (Foto

3). Munculnya pandemic covid-19 tentunya berdampak pada jumlah kunjungan hotel di Bali yang selama ini menjadi favorit wisatawan mancanegara yang ingin mempelajari unsur-unsur Budaya Bali yang masih otentik, salah satunya Four Seasons Resort Bali At Sayan di Ubud Bali. Salah satu piranti dan *hospitality* yang masih otentik adalah wisatawan dapat merasakan percikan tirta, seperti dalam tradisi Hindu ketika seseorang memasuki pura, sebagai ucapan ‘selamat datang’ atau ikutlah suci sesuci ruang yang dimasuki (Bestari et al., 2020).

4.1 Four Seasons Resort Bali At Sayan

Ketika disebut nama Four Seasons Bali, ingatan seseorang tertuju pada sebuah hotel bintang lima dan bertarif mahal. Hotel ini beroperasi dengan kapasitas awal 60 kamar yang terdistribusi dalam bentuk 42 villa dan 18 suites. Selama tahun 2019, sebelum terdampak Covid-19, tingkat hunian rata-rata penuh karena pada saat itu kedatangan tamu dengan model *group booking* (Tim Manajemen, wawancara 8 Mei 2020).

Selain menjual pelayanan kamar, Hotel Four Seasons juga mendapatkan pemasukan dari usaha lain, yakni Ayung Terrace Restaurant, River Side Restaurant, Jati Bar, In Villa Dining dan Spa & Gym. Pendapatan mereka sangat mampu memberikan tambahan pemasukan hotel. Namun, untuk memenuhi hak karyawan dan biaya operasional Hotel Four Seasons Sayan Bali, manajemen beban gaji dan biaya operasional juga memiliki standar bintang lima (Tim Manajemen, wawancara 08 Mei 2020).

Industri perhotelan di Bali adalah potensi besar bagi sumber pendapatan masyarakat dan negara. Sebab, sebagian besar masyarakat Bali hidup dari hasil usaha kepariwisataan, terutama perhotelan. Bahkan sumbangsih perusahaan hotel melalui pajak PHR cukup tinggi. Tingginya pendapatan Four Seasons Sayan Ubud ternyata juga berbanding lurus dengan sumbangsih bagi perekonomian negara dan masyarakat. Sebab pajak yang dibayarkan dalam tiap bulan juga cukup tinggi. Menurut keterangan dari salah seorang pegawai Four Seasons Sayan Ubud, sebelum adanya pandemi, setoran pajak (PHR) kepada pemerintah selama Januari 2020 masih sesuai dengan pembayaran yang dilakukan sebelumnya, namun pada bulan Maret 2020 pembayaran setoran pajak juga ikut merosot yang dikarenakan dampak pandemic covid-19 (Tim Manajemen, wawancara 08 Mei 2020).



Foto 1. Four Seasons Resort Bali At Sayan
(Foto: Putu Eka Wirawan).

4.2 *Hotel Alila Seminyak Bali*

Hotel Alila Seminyak Bali merupakan hotel bintang lima yang terletak di daerah Seminyak, Kuta. Bangunan penginapan bertaraf internasional tersebut mempunyai 240 kamar yang bergaya kontemporer dengan sentuhan minimalis. Hotel yang dibangun tahun 2015 tersebut termasuk berkembang dengan cepat. Meskipun demikian, minat wisatawan menginap di hotel tersebut cukup tinggi. Sepanjang tahun 2019, wisatawan yang menginap jumlahnya hampir memenuhi jumlah kamar. Salah satu penyebab kunjungan hotel yang selalu penuh adalah letaknya yang sangat strategis, yakni berada dekat Pantai Seminyak atau Double Six. Di sana, wisatawan dapat menikmati *sunset* dan sambil berenang di Hotel Alila Seminyak (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

Pada tahun 2019, rata-rata *occupancy* kamar yang terpakai 80-90%, itu berarti hampir semua kamar terpakai sehingga memberikan pendapatan yang sesuai dengan harapan hotel. Selain menjual kamar, perusahaan tersebut juga mempunyai fasilitas Sea Salt Restaurant, Beach Bar, Spa, dan In Room Dining. Pendapatan usaha tambahan tersebut juga sangat membantu memberikan *income* yang sangat tinggi

karena lokasi yang sangat diminati oleh wisatawan yang menginap maupun wisatawan yang dari luar yang tidak menginap karena memiliki keindahan sunset (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

Sebagai gambaran umum, sumbangsih perusahaan hotel tersebut terhadap pendapatan negara dari unsur (PHR) cukup tinggi. Sebab, menurut keterangan dari salah seorang pegawai Hotel Alila Seminyak, sebelum adanya pandemi, setoran pajak (PHR) kepada pemerintah selama Januari – Februari 2020 masih dalam status yang normal namun pada bulan Maret 2020 mulai berkurang dikarenakan menurunnya pendapatan hotel (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).



Foto 2. Hotel Alila Seminyak Bali
(Foto: Putu Eka Wirawan).

4.3 Hotel Puri Saron Seminyak

Hotel Puri Saron Seminyak merupakan hotel bintang empat yang terkenal dengan nuansa Bali. Hotel dengan 72 buah kamar ini sangat digemari karena lokasinya di tepi pantai (akses langsung ke pantai) juga karena menawarkan harga standar dengan fasilitas dan akomodasi kelas bintang lima. Hingga tahun 2019, rata-rata jumlah kamar yang laku adalah 65 kamar setiap hari sehingga dikategorikan mendapatkan pemasukan yang tinggi. Selain mengandalkan pendapatan sewa kamar, hotel tersebut juga mendapatkan pemasukan dari fasilitas yang dimiliki seperti Mawar Saron Restaurant, Meetings Room, Spa. Dari pendapatan tambahan tersebut, perusahaan tersebut

mampu memberikan pendapatan tambahan bagi pihak hotel (Yoga, wawancara 07 Mei 2020).

Menurut keterangan dari salah seorang pegawai Hotel Grand Puri Saron Seminyak, sebelum adanya pandemi, penyetoran pajak (PHR) tersebut kepada pemerintah selama Januari hingga Pebruari 2020 masih dalam status yang normal, namun pada bulan Maret 2020 setoran pajak mengalami penurunan yang sangat drastis dikarenakan hampir tidak ada kunjungan tamu (Yoga, wawancara 7 Agustus 2020).



Foto 3. Hotel Puri Saron Seminyak
(Foto: Putu Eka Wirawan)

5. Keadaan dan Strategi Bertahan Hidup Hotel Bali Saat Pandemi Berlangsung

Pandem virus corona telah yang menyebabkan sektor pariwisata Bali lumpuh, salah satunya usaha perhotelan. Mereka telah menjalankan berbagai upaya untuk tetap bertahan. Beberapa hotel di Bali mulai memutar otak untuk dapat bertahan hidup dengan melakukan promosi yang bertajuk “*pay now stay later*” dimana pihak hotel mulai melakukan beberapa langkah strategis dengan menjual *voucher* kepada calon wisatawan dengan sistem bayar sekarang, menginap belakangan yang berlaku sampai tahun 2021 saat kondisi sudah aman untuk dapat kembali berkunjung ke Bali. Solusi tersebut merupakan salah satu yang telah dijalankan beberapa hotel di Bali, termasuk ketiga hotel

dalam kajian ini. Namun tidak semua hotel di Bali dapat melakukan hal tersebut.

Di tengah pandemi Covid-19 ini pengusaha pariwisata Bali menjadi pihak yang paling merugi, terutama jasa usaha penginapannya, karena wisatawan mancanegara dan lokal tidak boleh berwisata. Di sisi lain, kebutuhan dasar yang diperlukan operasional hotel dan penginapan lainnya juga tetap berjalan. Bahkan persoalan gaji karyawan adalah yang paling mendasar. Menurut laporan CNBC Indonesia, pada akhir Maret 2020 rata-rata hotel yang ada di Kuta, Sanur, Legian, Ubud dan Jimbaran terdapat kekosongan sampai 80%. Tingkat penurunan okupansi hotel di Bali juga sangat drastis, dimana pada awal Maret 2020 rata-rata okupansi hanya 20-30% (CNBC.com, 2020).

Karena alasan tersebut, pemerintah pusat melalui Peraturan Menteri Keuangan telah mengeluarkan Peraturan Menteri Keuangan No.12/PMK.010/2020 tentang Tentang Bea Masuk Ditanggung Pemerintah Sektor Industri Tertentu Tahun Anggaran 2020 (Indrawati, 2020). Salah satu isinya adalah beberapa kebijakan fiskal yang akan dilakukan pemerintah untuk menggenjot sektor pariwisata yang terkena imbas virus corona, yakni adanya pembebasan pajak restoran dan hotel (PRH) selama 6 bulan di 10 daerah tempat wisata yang meliputi Danau Toba, Yogyakarta, Malang, Manado, Bali, Mandalika, Labuan Bajo, Bangka Belitung, Batam dan Bintan (Kompas.com, 2020). Pada bagian hasil penelitian ini berisi tentang kondisi Hotel Four Seasons Sayan Bali, Alila Seminyak Bali dan Hotel Puri Saron Seminyak pada saat pandemi Covid-19 berlangsung.

5.1 *Four Seasons Resort Bali at Sayan*

Pada saat mendengar virus corona pertama kali di Wuhan, management hotel tidak berpikir bahwa virus tersebut akan meluas ke seluruh dunia. Aktivitas hotel masih berjalan secara normal dan pada saat itu hotel sedang menerima banyak *booking*-an. Namun setelah pandemic tersebut masuk ke Indonesia, beberapa hotel di Bali hanya pasrah mengikuti arahan dari pemerintah pusat. Namun, setelah wabah Covid-19 makin mengancam puluhan nyawa di Indonesia, satu persatu pesanan kamar dibatalkan. Dampaknya, pada 10 Mei 2020 jumlah okupansi hotel menurun sangat tajam. Dampak dari minimnya

okupansi hotel tersebut adalah munculnya PHK dan hanya pemberian gaji pokok serta pengurangan jam kerja kepada karyawan yang tidak dipecat.

Sebagai gambaran umum sebelum adanya Covid-19, untuk pegawai tetap pihak manajemen masih berusaha untuk mempekerjakan karyawannya dengan sistem lima hari libur dua hari kerja. Tugas mereka adalah melakukan *general cleaning* di setiap departemennya masing-masing sehingga para staff masih dapat dengan maksimal untuk bekerja. Namun, untuk sistem penggajian, management hanya memberikan gaji sesuai dengan posisi masing-masing tanpa memberikan tambahan “*service charge*” (Tim Manajemen, wawancara 08 Mei 2020).

Selain itu, manajemen hotel juga sudah menyiapkan strategi bertahan selama ketika pandemik. Dari wisatawan yang membatalkan sewa kamar, mereka tetap *keep in touch* atau berkomunikasi agar para konsumen yang sudah membayarkan sejumlah uang sewa, ada yang ingin dikembalikan secara penuh dan ada juga yang masih tetap ingin untuk menyewa apabila pandemik ini berakhir. Tentunya dengan penawaran yang lebih menguntungkan bagi konsumen. Selain itu, pihak hotel juga melakukan sistem promosi “*pay now stay later*”, yakni dengan cara menjual *voucher* kepada calon wisatawan dengan sistem bayar sekarang, menginap belakangan setelah pandemic berakhir.

Ketika pandemi berlangsung, pemasukan hotel juga sangat minim sehingga berdampak pada perekonomian staff. Sebagian staff atau pegawai ada yang berharap tetap masuk, karena butuh pendapatan. Atas dasar itu, manajemen kemudian melakukan pengurangan gaji pokok bagi yang tidak di-PHK, tentunya disesuaikan dengan jabatan. Guna menutupi biaya operasional hotel selama pandemi, pihak manajemen hotel melakukan pengurangan pemakaian sarana tidak seperti sebelumnya (Tim Manajemen, wawancara 08 Mei 2020).

Dengan kondisi perekonomian hotel yang terpuruk, manajemen berharap pemerintah segera menentukan langkah-langkah nyata. Dengan semakin membaiknya kondisi pendemik ini, pihak manajemen akan melakukan pemasaran hotel dengan melakukan pemasaran yang mengacu pada protokol pemerintah terhadap penyebaran virus Covid-19, sehingga seluruh karyawan kembali bekerja dengan rutinitas normal. Harapan manajemen hotel kepada pemerintah

selama pandemic berlangsung adalah adanya aksi nyata berupa relaksasi kredit, pengurangan pajak, subsidi nyata kepada pekerja pariwisata. Permintaan tersebut dirasa tidak terlalu berlebihan, karena Bali merupakan penghasil devisa terbesar dari sektor pariwisata (Tim Manajemen, wawancara 08 Mei 2020).

5.2 Hotel Alila Seminyak

Dalam situasi normal, kawasan wisata Seminyak merupakan daerah yang tidak pernah sepi. Hampir 24 jam selalu ada aktivitas di sana. Pada saat pertama kali muncul kabar tentang corona di Wuhan, Hotel Alila Seminyak masih tetap beraktivitas seperti biasa. Bahkan, masih terjadi lonjakan sehingga wisatawan yang menginap di sana mencapai angka 90% okupansi. Setelah pandemi Covid-19 muncul pertama kali di Indonesia, pihak hotel mulai berbenah dengan menyesuaikan protokol yang diatur oleh manajemen hotel pusat. Hotel telah menerapkan standar *hygiene* yang tinggi dan melengkapi *team member* di bagian produksi serta *public area* dengan masker. Pada saat itu, telah dipersiapkan pemakaian masker sebagai bagian dari *uniform* dan mengaktifkan *recruitment process* untuk *hygiene leader*, sehingga team tetap aktif berinteraksi dan termotivasi untuk kembali bekerja. Pada saat itu, manajemen sudah mengikuti prosedur dari pemerintah pusat (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

Seiring berjalannya waktu, ketika wabah ini telah merenggut banyak nyawa yang berdampak ditutupnya hotel, maka okupansi hotel hanya mencapai 10%. Dengan demikian hotel hanya mampu bertahan seminggu saja, sehingga okupansi semakin rendah sebagai akibat dari hotel tidak lagi menerima tamu. Selama wabah pandemik berlangsung, pengeluaran operasional dan gaji karyawan menjadi prioritas utama manajemen. Salah satunya memberlakukan PHK kepada karyawan sampai batas waktu yang tidak ditentukan. Hal itu menjadi pukulan telak bagi manajemen dan perusahaan.

Sebelum adanya pandemi, pihak manajemen tetap mempekerjakan karyawannya dengan memberikan jadwal untuk melakukan *general cleaning* di departemen masing-masing dan juga mengeluarkan cuti sisa karyawan yang masih ada. Pihak manajemen juga sangat menghemat sumber daya listrik yang ada di hotel selama pandemic ini sehingga seluruh biaya dapat ditekan dan juga tentunya

biaya operasional hotel (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

Pada saat pandemi berlangsung, manajemen juga sudah menyiapkan strategi bertahan, terutama kepada konsumen yang membatalkan dengan mengembalikan seluruh dana yang sudah dikeluarkan. Adapun strategi tersebut meliputi: penjualan makanan, barang dan jasa dan hotel mengakomodir dalam *market place group* di sosmed; melakukan permohonan restrukturisasi kredit dengan surat rekomendasi; dan mendaftar ke jalur penerimaan bantuan yang tersedia Hyatt Care Fund, Kartu Pra-Kerja, BLT melalui PEMDA atau PHRI (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

Beberapa kebijakan yang dilakukan hotel kepada staf di tengah pandemic adalah sebagai berikut: penerapan *unpaid leave* (cuti tidak dibayar) kepada para pekerja dan tidak melakukan perpanjangan kontrak kepada pekerja yang selesai masa kontraknya di Mei dan Juni (*to be advise*); dan menonaktifkan *supporting team*. Jika pandemic telah berakhir, ada beberapa strategi yang akan dilakukan yakni: penerapan sistem dan prosedur yang baik dan ketat tentang higienitas di seluruh area hotel mulai dari *check-in* sampai *check-out* yang mencakup seluruh pelaku pariwisata, pekerja hotel, vendor atau supplier dan tamu itu sendiri; tersedianya *supporting equipment* seperti *thermo-gun*, masker yang trendy, *hand-gloves* yang nyaman untuk pemakai; promosi yang tepat sasaran danantisipasi terjadinya perang harga; dan training bagi *team member* sebelum hotel beroperasi kembali.

Di masa pandemi Covid-19 masih berlangsung, manajemen hotel telah menggunakan strategi "*Temporary Suspended Normal Operation*" (menghentikan sementara operasi normal) untuk mencegah penyebaran covid-19 pihak manajemen lebih mengutamakan keamanan. Kesejahteraan tamu dan seluruh kolega merupakan prioritas utama dan saat ini pihak hotel tidak menerima reservasi kamar hingga tanggal 31 Oktober 2020. Adapaun harapan perusahaan terhadap pemerintah adalah sebagai berikut: mendapatkan bantuan yang mudah diakses dan proses yang lebih simpel dan cepat; ketersediaan koperasi atau pasar sangat murah, mengingat daya beli jauh berkurang; adanya peraturan yang lebih ketat terhadap pelaksanaan *social distancing*; dan penyesuaian tata cara ibadah dan pengawasannya (Tim Manajemen, wawancara 09 Mei 2020).

5.3 Hotel Puri Saron Seminyak

Sebagai hotel yang banyak diminati wisatawan asing karena letaknya berdekatan dengan pantai, Hotel Puri Saron Seminyak mengalami dampak yang signifikan selama pandemic Covid-19 berlangsung. Pada saat awal munculnya virus di Wuhan, pengelola memperkirakan hanya berdampak pada kunjungan wisatawan Cina saja. Namun, setelah wabah tersebut telah menjangkit warga Negara Indonesia, bahkan telah merenggut nyawa, pihak manajemen mulai berpikir lebih jauh. Setelah pemerintah menyatakan beberapa larangan, seperti larangan bepergian dan berwisata, penutupan obyek-obyek wisata, maka dampak pandemic Virus Covid-19 benar-benar dirasakan perusahaan hotel dan pariwisata.

Karena kondisi tidak ada pemasukan, maka manajemen hotel memberlakukan kebijakan *unpaid leave* untuk menekan *fix-cost* hotel. Hal itu dilakukan agar mampu bertahan hidup, sehingga perlu dilakukan efisiensi biaya *fix-cost* seperti efisiensi biaya listrik, pemutusan sementara langganan *wifi*, TV, penanganan *pest control* dan sampah. Akibat langsung dari Covid-19 juga berdampak pada turunnya nilai okupansi hingga 0%. Dampak lainnya adalah mereka harus kehilangan beberapa karyawan, dimana sebelum ada pandemic mereka memiliki karyawan yang sudah seperti keluarga sendiri. Namun, setelah muncul wabah yang mematikan tersebut, pihak manajemen mulai mengurangi karyawan dengan mengeluarkan cuti dan bahkan ada yang sampai dirumahkan sementara (Yoga, wawancara 07 Mei 2020).

Sebagai dampak dari wabah yang mengglobal, yakni bukan karena kesalahan pihak manajemen, maka perusahaan tidak bisa mengembalikan uang yang telah dibayar konsumen. Namun, perusahaan menjadwalkan ulang kunjungan mereka tanpa batasan waktu hingga situasi pulih kembali. Hal itu juga bagian dari strategi agar konsumen tidak beralih ke wisata lain. Mereka mengakui bahwa dalam situasi pandemi global, perusahaan tidak dapat berbuat banyak. Perusahaan hanya mampu membuat paket *special long stay* yang diperuntukan bagi tamu yang sudah tidak bisa kembali ke negaranya.

Selain itu, pihak hotel juga melakukan sistem promosi "*pay now stay later*", yakni dengan cara menjual *voucher* kepada calon wisatawan mancanegara dengan sistem bayar sekarang dan menginap di kemudian hari setelah pandemic berakhir. Adapun strategi perusahaan untuk

mempersiapkan diri jika pandemic berakhir adalah melakukan *telemarketing* ke kolega dan tour & travel agent serta kegiatan MICE yang melibatkan pemerintah atau *market online*. Selama pandemi berlangsung, untuk biaya gaji karyawan dan operasional memakai uang pinjaman dari owner (Yoga, wawancara 07 Mei 2020).

Adapun harapan perusahaan kepada pemerintah pada saat pandemic berlangsung adalah sebagai berikut: memberi dukungan kepada pengusaha yang terdampak, seperti keringanan penundaan pembayaran, PBB, BPJS, pembebasan pembayaran pajak, seperti PPH pasal 21, 23, 25, PHR dan ABT, berperan aktif dalam promosi ke seluruh dunia, serta dukungan pemerintah berupa penempatan kegiatan pemerintah dilaksanakan di hotel-hotel, sehingga dapat memancing gairah pariwisata (Yoga, wawancara 07 Mei 2020).

6. Simpulan

Pandemi Covid-19 yang melumpuhkan industri kepariwisataan di seluruh dunia, termasuk Bali. Situasi ini memaksa pengusaha untuk mengambil langkah-langkah untuk bisa bertahan dalam krisis dan mengantisipasi apa yang harus dilakukan jika krisis bisa berakhir sesuai dengan harapan. Sebelum pandemi Covid-19, okupansi hotel-hotel di Bali sangat bagus. Jumlah kamar yang terjual rata-rata di atas 60% dalam setiap bulannya. Bahkan, pada saat tertentu, pengunjung kesulitan mencari kamar karena membudaknya angka kunjungan wisatawan di Bali. Petaka mulai datang saat Covid-19 dinyatakan telah menjangkit Negara Indonesia, sehingga pemerintah melarang semua aktivitas bepergian dan menutup aktivitas kepariwisataan Indonesia. Dampaknya, okupansi perusahaan hotel menjadi nihil, hal itu yang juga dialami oleh tiga hotel yang dipilih sebagai fokus kajian, yaitu Hotel Four Seasons Sayan Bali, Alila Seminyak Bali dan Hotel Puri Saron Seminyak Bali.

Terdapat enam strategi bertahan yang dilakukan oleh ketiga hotel dalam kajian ini, hampir semua hotel di Bali juga melakukan hal yang sama berikut. Pertama, memberhentikan karyawan sementara waktu tanpa batas yang jelas kapan mereka dipekerjakan kembali. Kedua, membatasi penggunaan fasilitas hotel untuk menekan biaya operasi. Ketiga, efisiensi pengeluaran hotel. Keempat, penjualan produk non-kamar secara *online* kepada kenalan dan mantan pengguna kamar

hotel. Kelima, melakukan dengan model “*pay now stay later*”. Keenam, melakukan penolakan pengembalian uang *booking* dengan mengganti *reschedule* kunjungan.

Harapan besar mereka kepada pemerintah akibat dari pandemi ini adalah subsidi gaji kepada karyawan hotel karena jasa mereka sebagai penyumbang devisa negara dan pengurangan maupun penghapusan beban pajak bagi hotel serta penempatan kegiatan pemerintah dilaksanakan di hotel-hotel agar dapat memancing gairah wisatawan setelah pandemi berakhir.

Daftar Pustaka

- Bestari, I Putu Prasista, I. G.A. Oka Suryawardani, Agung Suryawan Wiranatha. (2020). “Respons terhadap Otentisitas: Tanggapan Wisatawan Asing terhadap Unsur-unsur Budaya dalam Tiga Hotel Internasional di Bali”, *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 10, No. 01, pp 139-162.
- Gossling, Stefan, Daniel Scott, and C. Michael Hall. (2020). “Pandemics, Tourism and Global Change: a Rapid Assessment of COVID-19”. *Journal of Sustainable Tourism*, <https://doi.org/10.1080/09669582.2020.1758708>, pp 1-20.
- Hasibuan, S.P.M. (2011). *Manajemen Dasar, Pengertian, dan Masalah*. Jakarta: CV. Haji Masagung.
- Pforr, Christof and Peter J Hosie (2007). “Crisis Management in Tourism: Preparing for Recovery.” *Journal of Travel & Tourism Marketing*, Vol. 23, No. 02, pp 249-264.
- Indrawati, Sri Mulyani. (2020). “Peraturan Menteri Keuangan No.12/PMK.010/2020 Tentang Bea Masuk Ditanggung Pemerintah Sektor Industri Tertentu Tahun Anggaran 2020” Jakarta: Menteri Keuangan Republik Indonesia.
- Jamal, Tazim dan Christine Budke. (2020). “Tourism in a World with Pandemics: Local-Global Responsibility and Action.” *Journal Of Tourism Futures*, Vol. 6 No. 2, pp 181-188.
- Kim, Samuel Seongseop, Hejin Chun, and Heesung Lee. (2005). “The Effects of SARS on the Korean Hotel Industry and Measures to Overcome the Crisis: A Case Study of Six Korean Five-Star Hotels.” *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, Vol. 10, No. 4, pp 369-377.
- Laoly, Yassona H. (2020). “Peraturan Menteri Hukum dan Hak Asasi

Manusia Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2020 Tentang Pelarangan Sementara Orang Asing Masuk Wilayah Negara Republik Indonesia". Jakarta: Menkumham.

Lincoln, Norman K Denzin Yvonna S. (2009). *Hand Book Of Qualitative Reseach*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lo, Ada, Catherine Cheung, and Rob Law. (2006). "The Survival of Hotels During Disaster: A Case Study of Hong Kong in 2003". *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, Vol. 11, No. 1, pp 65-79.

Pandjaitan, Luhut Binsar (2020). "Permenhub Nomor: 25 Tahun 2020 tentang Pengendalian Covid-19 Selama Masa Mudik Idul Fitri Tahun 1441 Hijriah" Jakarta: Kementrian Perhubungan Republik Indonesia.

Qiu, Richard T.R., Jinah Park, ShiNa Li and Haiyan Song. (2020). "Social Costs of Tourism During the Covid-19 Pandemic". *Annals of Tourism Research*, <https://doi.org/10.1016/j.annals.2020.102994>, pp 1-14.

Ritchie, Brent W., Humphrey Dorrell, Daniela Miller, and Graham A. Miller. (2004). "Crisis Communication and Recovery for the Tourism Industry: Lessons from the 2001 Foot and Mouth Disease Outbreak in the United Kingdom." *Journal of Travel and Tourism Marketing* 15. Vol 15, No. 02, pp 199-216.

Robbins, Stephen P. (2001). *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontroversi, Aplikasi*, Jilid 1, Edisi 8. Jakarta: Prenhallindo.

Stake, Robert E. (2009). *Studi Kasus. In Hand Book Of Qualitative Reseach*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sukarna. (2011). *Dasar-Dasar Manajemen*. Bandung: Mandar Maj.

Terry, George R. (1968). *Principles of Management*. Illionis: Richards D. Irwin.

Website:

Bali.bps.go.id. (2020). "Jumlah Kamar pada Hotel Bintang di Bali Menurut Kabupaten/ Kota dan Kelas Hotel 2000-2019". Sumber: <https://bali.bps.go.id>. Diakses 20 Mei 2020.

Bali.bps.go.id (2020). "Tingkat Penghunian Kamar Hotel Bintang Menurut Bulan dan Kelas Hotel di Bali 2000-2020" Sumber: <https://bali.bps.go.id>. Diakses tanggal 20 Mei 2020.

Bali.bps.go.id. (2020). “Perkembangan Pariwisata Provinsi Bali Mei 2020”.
Sumber: <https://bali.bps.go.id>. Diakses 20 Mei 2020.

Bps.go.id. (2019). “Jumlah Kunjungan Wisatawan Mancanegara Per-Bulan ke Indonesia Menurut Pintu Masuk 2017-2019.” Sumber: <https://www.bps.go.id>. Diakses 20 Mei 2020.

Bali.bps.go.id. (2020). “Perkembangan Pariwisata Provinsi Bali Februari 2020.” Sumber: <https://bali.bps.go.id>. Diakses 20 Mei 2020.

Bali.bps.go.id. (2020). “Jumlah Wisatawan Asing ke Bali Menurut Bulan, 1982-2020”. Sumber: <https://bali.bps.go.id>. Diakses 20 Juli 2020

Bali.bisnis.com. (2020). “Bali Minta Dana Hibah Pusat Rp. 19 Triliun”
Sumber: <https://bali.bisnis.com>. Diakses 20 Juli 2020

Dirjenhubud. (2020). “Indonesia Tak Akan Terbang ke Kota Wuhan”.
Sumber: <http://hubud.dephub.go.id>. Diakses 9 Agustus 2020.

Kemenparekraf.go.id. (2019). “Industri Perjalanan Wisata Indonesia Siap Dukung Pemerintah Datangkan 20 Juta Wisman.” Sumber: <http://www.kemenparekraf.go.id>. Diakses 20 Mei 2020.

Koran Online:

Bisnis.com. (2019). “Tahun Ini Hotel di Bali Bertambah 2.326 Unit Kamar.”
Sumber: <https://ekonomi.bisnis.com>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Cnbc.com. (2020). “Ganasnya Corona Hampir 100 Kamar Hotel di Bali Kosong.” Sumber: www.cnbcindonesia.com. Diakses 20 Mei 2020.

DetikFinance.com. (2020). “Imbas Corona, 20.000 Turis Batal Liburan Ke Bali.” Sumber: <https://finance.detik.com>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Jawapos.com. (2020). “61 WNA Cina Dipulangkan Dari Bali.” Sumber: <https://baliexpress.jawapos.com>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Kompas.com. (2020). Mayoritas Hotel di Bali Tutup Operasional, Sisanya Mencoba Bertahan. Sumber: <https://travel.kompas.com/read>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Kompas.com. (2020). “Sri Mulyani Bebaskan Pajak Restoran dan Hotel Selama 6 Bulan”. Sumber: <https://money.kompas.com>. Diakses 9

Agustus 2020.

Kompas.com. (2020). “Dampak Virus Corona di Bali, 800 PHK dan 46.000 Pekerja Dirumahkan” Sumber: <https://denpasar.kompas.com>. Diakses tanggal 20 Juli 2020.

Merdeka.com. (2020). “Dampak Corona, 65.594 Pekerja di Bali Dirumahkan dan 2.189 Kena PHK” Sumber: <https://www.merdeka.com>. Diakses tanggal 20 Juli 2020

NusaBali.com. (2020). “Sejumlah Negara Mulai Pulangkan Warganya Dari Bali.” NusaBali.Com. 2020. <https://www.nusabali.com>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Thejakartapos.com. (2020). “Jokowi Announces Indonesia’s First Two Confirmed COVID-19 Cases.” Sumber: <https://www.thejakartapost.com>. Diakses tanggal 20 Mei 2020.

Travel.kompas.com. (2020). “Industri Hotel di Bali Babak Belur Gara-Gara Corona, Seberapa Parah?” Sumber: <https://travel.kompas.com>. Diakses tanggal 25 Mei 2020.

Daftar Informan

Tim Manajemen Alila Seminyak (PT. Anaamaya Resort Seminyak). Wawancara dilakukan secara online tanggal 9 Mei 2020 dan 7 Agustus 2020. Untuk sumber wawancara dari Alila Seminyak dipakai nama Tim Manajemen, karena yang bersangkutan tidak ingin disebutkan namanya.

Tim Manajemen Four Season Sayan Ubud Bali. Wawancara dilakukan secara online tanggal 8 Mei 2020 dan 7 Agustus 2020. Untuk sumber wawancara dari Four Season Sayan Ubud Bali dipakai nama Tim Manajemen, karena yang bersangkutan tidak ingin disebutkan namanya.

Yoga, Tim Manajemen Hotel Grand Puri Saron Seminyak. Wawancara dilakukan secara online tanggal 07 Mei 2020 dan 7 Agustus 2020.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Peran Nilai Hindu “Tri Kaya Parisudha” dalam Peningkatan Loyalitas Wisatawan Terhadap Desa Wisata Pedawa, Bali Utara

Nyoman Dini Andiani¹, I Made Antara², Wayan Ardika³,
I Nyoman Sunarta⁴

¹ Universitas Pendidikan Ganesha

^{2,3,4} Universitas Udayana

¹Penulis koresponden: dini.andiani@undiksha.ac.id

Abstract

The Role of Hindu Values “Tri Kaya Parisudha” in Increasing Tourist Loyalty to Pedawa Tourism Village, North Bali

Local wisdom based on Hinduism *Tri Kaya Parisudha* has an important role in the development of tourism in Pedawa Village, North Bali. This article analyzes the role of *Tri Kaya Parisudha's* values and practices as a spirit of hospitality in increasing the loyalty of tourists to visit Pedawa Village, one of the five ancient villages in Banjar District, Buleleng Regency. This qualitative study begins with data collection with field observations and interviews with thirty foreign and domestic tourists who have visited Pedawa Village more than once. The results showed that the loyalty of returning tourists was due to the friendliness, way of life, way of speaking and acting in the community which made tourists feel comfortable. In addition, it is also due to the uniqueness of the traditional house of Pedawa Village as a tourist attraction. The life habits of the Pedawa people that reflect the values of the *Tri Kaya Parisudha* have implications not only for the sustainability of tourism villages but also for strengthening the appreciation and practices of Hindu-based local wisdom in Pedawa Village.

Keywords: Tri Kaya Parisudha, loyalty, tourists, Pedawa Village, Bali Aga

Abstrak

Kearifan lokal berbasis agama Hindu *Tri Kaya Parisudha* memiliki peranan penting dalam perkembangan pariwisata di Desa Pedawa, Bali Utara. Artikel ini menganalisis peran nilai dan praktik *Tri Kaya Parisudha* sebagai spirit keramahan atau hospitality dalam meningkatkan loyalitas wisatawan untuk

berkunjung ke Desa Pedawa, salah satu dari lima desa kuna di Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng. Kajian kualitatif ini diawali dengan pengumpulan data dengan observasi lapangan dan wawancara dengan tiga puluh wisatawan mancanegara dan nusantara yang telah berkunjung lebih dari satu kali ke Desa Pedawa. Hasil penelitian menunjukkan, loyalitas wisatawan yang berkunjung kembali disebabkan karena keramahan, cara hidup, cara bertutur kata, dan bertindak masyarakat yang membuat wisatawan merasa nyaman. Selain itu, juga karena keunikan rumah adat Desa Pedawa sebagai daya tarik wisata. Kebiasaan hidup masyarakat Pedawa yang mencerminkan nilai *Tri Kaya Parisudha* berimplikasi tidak saja pada keberlanjutan desa wisata tetapi juga penguatan penghayatan dan pengamalan kearifan lokal berbasis Hindu di Desa Pedawa.

Kata Kunci: Tri Kaya Parisudha, loyalitas, wisatawan, Desa Pedawa, Bali Aga

1. Pendahuluan

Desa-desanya Bali Aga (desa tua) di Kabupaten Buleleng semakin semangat mengembangkan diri menjadi daya tarik wisata dalam tiga tahun terakhir ini. Hal ini bisa dilihat di desa-desa tua yang dikenal sebagai klaster desa SCTPB (Sidetapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, dan Banyusri) yang terletak di Kecamatan Banjar, daerah ketinggian yang berlokasi sekitar 10 km selatan pantai Lovina, yang semuanya kini menjadi desa wisata. Semangat pengembangan diri sebagai desa wisata terjadi karena faktor internal dan eksternal (Maheswari 2018; Haribawa 2018; Andini dan Puja Astawa 2018). Faktor internal tampak pada fakta bahwa desa-desa tua ini memiliki daya tarik alam, budaya, dan buatan yang unik. Faktor eksternal tampak pada dukungan pemerintah Kabupaten Buleleng dengan memasukkan desa-desa SCTPB ini sebagai desa wisata yang tertuang dalam SK Bupati Buleleng Nomor 430/405/HK/2017. Selain pelestarian seni budaya dan alam, penetapan desa wisata ini juga dimaksudkan sebagai salah satu program pemerintah untuk membantu usaha pengentasan kemiskinan (Bali Travel News 2019).

Jauh sebelum ditetapkan sebagai desa wisata, desa-desa tua di Bali Utara itu dan juga yang ada di Bali Timur, seperti Tenganan Pageringsingan, sudah banyak dikunjungi wisatawan karena keunikan

budaya dan sejarah panjang yang dimiliki. Popularitas desa-desa tua sebagai daya tarik wisata awalnya dipromosikan oleh publikasi dari para peneliti khususnya antropolog (Reuter, 2018) kemudian dari kalangan biro perjalanan. Lokasi-lokasi desa-desa tua ini kebetulan dekat dengan kantong-kantong pertumbuhan wisata seperti pantai Lovina untuk desa-desa SCTPB dan pantai Candidasa untuk Desa Tenganan di Karangasem. Kegiatan pariwisata di desa tua seperti Desa Tenganan Desa Adat Dauh Tukad, didapati telah melaksanakan prinsip-prinsip ekowisata berbasis masyarakat yang mendukung ekonomi masyarakat lokal. Kegiatan pariwisata tersebut tidak hanya untuk rekreasi, tetapi sebagai salah satu alat konservasi aset budaya dan peningkatan kesejahteraan masyarakat Tenganan (Sardiana dan Purnawan, 2015). Sejalan dengan hasil penelitian tersebut menurut Bupati Buleleng, pengembangan sumber daya alam pertanian dan budaya untuk pengembangan pariwisata memiliki tujuan juga untuk mendukung pengentasan kemiskinan karena Desa Pedawa termasuk salah satu yang ditargetkan dalam program pengentasan desa miskin (*Bali Travel News* 2019).

Di klaster desa-desa tua SCTPB, desa wisata Pedawa menempati kedudukan yang unik dan kemajuan yang tergolong pesat akibat pendukungnya yang proaktif membangun diri. Buktinya, pada saat hampir bersamaan dengan ketika penetapan Bupati Buleleng atas SCTPB menjadi desa wisata, warga Pedawa telah aktif mengembangkan potensi desa dengan mendirikan daya tarik wisata buatan, seperti Kubu Hobbit, yang mengambil inspirasi dari film *The Hobbit*. Wisata buatan rumah mungil itu menjadi daya tarik luar biasa karena bisa memenuhi selera baru wisatawan untuk berfoto atau *selfie*. Ketika awal dibangun 2017, menurut pengelola, angka kunjungan ke Kubu Hobbit di Desa Pedawa pada hari libur bisa menembus 500 orang dan mereka rela antri untuk mendapat giliran *selfie* di spot pilihan (Suyatra 2017). Walaupun jumlah itu sekarang menurun ke angka 50-an per hari, tetapi Pedawa tetap menjadi salah satu desa wisata yang menarik karena memiliki sejumlah keunikan seperti rumah adat, industri pembuatan gula nira, dan peninggalan arkeologi kubur batu atau sarkofagus.

Tidak terdapat data kunjungan wisatawan ke Desa Pedawa, namun berdasarkan penjumlahan angka wisatawan yang berkunjung ke daya tarik wisata yang menjual tiket seperti Kubu Hobbit dan

Rumah Tradisional Pedawa, serta hasil pengamatan dan wawancara, diperoleh angka kunjungan tahun 2019 sekitar 7600 orang. Tahun-tahun sebelumnya, jumlah itu lebih tinggi karena ketika Kubu Hobbit baru selesai dibangun, jumlah pengunjungnya cukup tinggi, pernah menembus angka ratusan per hari. Namun, yang menarik dari pengamatan atas angka kunjungan ini adalah terdapatnya pengunjung yang datang berulang yang menunjukkan loyalitas wisatawan terhadap Desa Pedawa.

Kajian atas daya tarik wisata SCTPB khususnya desa wisata Pedawa sudah banyak dilakukan para peneliti dengan berbagai sudut pandang seperti peran daya tarik dan *stakeholders* lokal yang dibahas lebih lanjut di bawah ini, namun belum ada yang mengkaji alasan-alasan internal yang membuat kunjungan berulang, atau kesetiaan, atau loyalitas wisatawan terhadap Desa Pedawa.

Artikel ini membahas faktor apa yang membuat wisatawan tertarik untuk datang berulang ke Desa Pedawa. Analisis loyalitas wisatawan ke Pedawa difokuskan pada peran nilai-nilai lokal atau *local wisdom* khususnya nilai-nilai Hindu *Tri Kaya Parisudha*, ajaran Hindu yang mengajarkan pemeluk untuk berfikir yang baik, berkata yang baik, dan berbuat yang baik.

Alasan untuk memfokuskan pada kajian atas peran nilai *Tri Kaya Parisudha* dalam membangun loyalitas wisatawan karena dua alasan. Pertama, *Tri Kaya Parisudha* merupakan spirit dari tindakan yang menjwai perilaku *hospitality*, yang di dalam kehidupan sehari-hari paling cepat terasa pada keramahtamahan. Kedua, *Tri Kaya Parisudha* juga berorientasi pada sikap positif terhadap sumber daya pada umumnya dan lingkungan alam dan budaya pada khususnya. Pembahasan terhadap *Tri Kaya Parisudha* memungkinkan untuk melihat usaha positif untuk menjaga budaya dan lingkungan agar tetap indah dan lestari.

2. Kajian Literatur

Beberapa hasil penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, yaitu penelitian yang terkait dengan desa wisata di kawasan perdesaan Bali Aga, penelitian terkait warisan budaya yang menjadi daya tarik suatu destinasi wisata, dan loyalitas wisatawan. Untuk lebih jelasnya, akan dipaparkan penelitian terdahulu sebagai

pembandingan dengan penelitian ini. Hasil penelitian terdahulu yang secara khusus berkaitan dengan beragam potensi dan keunikan budaya Desa Bali Aga yang ada di wilayah kawasan perdesaan Bali Aga (desa SCTPB) termasuk oleh Maheswari (2018), Haribawa (2018), Andini dan Pujaastawa (2018).

Maheswari (2018) dalam artikelnya menekankan pada analisis penilaian terhadap 3 potensi desa Sidetapa yang berupa rumah adat, tarian sakral, dan keindahan alam. Penelitian berikutnya yang dilakukan oleh Haribawa (2018), mengenai persepsi dan motivasi stakeholder dalam pembangunan ekowisata di Desa Pedawa dan Desa Cempaga. Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi yang berkaitan dengan orientasi stakeholder yaitu masyarakat Bali Aga dan pemerintah Kabupaten Buleleng dalam pembangunan ekowisata di wilayah Bali Aga. Orientasi stakeholder dapat diidentifikasi melalui persepsi dan motivasi masyarakat di Desa Cempaga dan Desa Pedawa dalam merencanakan pembangunan ekowisata di wilayahnya.

Andini dan Pujaastawa (2018) secara khusus memberikan perhatian kepada peran serta elit desa dalam membangun pariwisata serta dampak pengembangan pariwisata di Desa Cempaga. Dalam penelitian ini menggunakan teori Karl Mannheim dalam mengulas partisipasi elit dalam pengembangan pariwisata di Desa Cempaga, dan teori dari Dickman untuk mengulas dampak pengembangan pariwisatanya. Dari ketiga penelitian yang mengambil lokasi di beberapa desa yang merupakan kawasan perdesaan Bali Aga yaitu desa Sidetapa, Desa Cempaga, Desa Pedawa memiliki perbedaan dengan penelitian ini, karena objek serta tujuan penelitiannya berbeda. Dari ketiga penelitian yang telah dilakukan di beberapa desa di kawasan perdesaan Bali Aga tersebut, belum ada yang mengurai terkait loyalitas wisatawan.

Penelitian terkait indeks loyalitas wisatawan (Silva *et al.* 2019) yang menegaskan bahwa dengan mengukur loyalitas wisatawan dan mengetahui profil wisatawan akan mampu menunjukkan strategi pasar yang dibuat nantinya. Penelitian selanjutnya tentang image suatu destinasi dan loyalitas wisatawan (Zhang dkk., 2014) yang menunjukkan bahwa wisatawan memiliki persepsi tersendiri terhadap suatu destinasi wisata yang ingin dikunjungi. Persepsi wisatawan yang telah terbangun tersebut akan mempengaruhi sejauh mana keinginan wisatawan tersebut ingin kembali berkunjung ke destinasi

tersebut. Dari kedua hasil penelitian tersebut dapat mendukung penelitian ini, karena dengan mengetahui loyalitas wisatawan akan diketahui pula persepsi wisatawan terhadap image suatu destinasi dan melalui loyalitas wisatawan pula profil wisatawan akan didapatkan lebih jelas lagi. Selain itu beberapa konsep yang mampu membantu dalam mengurai permasalahan dalam penelitian ini adalah pemahaman terhadap konsep loyalitas, kepuasan wisatawan, image, wisata heritage dan juga *Tri Kaya Parisudha*.

Frangos dkk. (2014) menyatakan bahwa kepuasan dan loyalitas wisatawan akan diperoleh wisatawan apabila wisatawan memperoleh produk, layanan, budaya dari masyarakat yang sesuai dengan harapan wisatawan. Dapat dikatakan bahwa kepuasan adalah kondisi kognitif yang diperoleh oleh wisatawan, karena kepuasan wisatawan telah dihargai secara memadai atau tidak memadai untuk segala bentuk pengeluaran atau pengorbanan wisatawan untuk mendapat sesuatu yang diinginkannya. Lebih lanjut (Oliver, 1988; Oliver, 1999) kepuasan dapat diartikan bahwa layanan pariwisata yang telah diberikan kepada wisatawan mampu dinikmati dengan sangat menyenangkan oleh wisatawan. Kotler (1998) mendefinisikan bahwa kepuasan wisatawan saat berkunjung ke suatu destinasi sebagai perasaan senang ataupun tidak senang yang diperolehnya dengan membandingkan apa yang diharapkan dan apa yang didupatkannya. Konsep ini akan membantu mengurai seberapa jauh kemampuan masyarakat mampu memberikan rasa senang terhadap wisatawan yang datang ke Desa wisata Pedawa. Sehingga nantinya bisa mewujudkan loyalitas wisatawan untuk berkunjung kembali lagi.

Loyalitas merupakan suatu pemahaman bahwa terjadinya keyakinan yang dimiliki oleh wisatawan untuk mengunjungi suatu objek wisata yang telah pernah dikunjungi sebelumnya (Fournier, 1994; Hawkins, Best, & Coney, 1989). Apa yang disampaikan oleh Fournier an el, juga dipertegas kembali, bahwa perilaku loyal akan menunjukkan suatu rekomendasi terhadap produk yang telah dinikmatinya dengan merekomendasikan produk tersebut ke calon wisatawan lainnya (Hughes, 1991; Sönmez & Graefe, 1998). Loyalitas wisatawan yang berkunjung untuk kesekian kalinya akan mampu menentukan *image* dari sebuah destinasi wisata. *Image* suatu destinasi bisa mencerminkan berbagai bentuk ekspresi wisatawan serta

pengetahuan wisatawan dan juga kesan wisatawan terhadap daerah wisata sehingga *image* suatu destinasi dianggap sangat penting untuk dicapai melalui peningkatan citra suatu daerah destinasi wisata.

Kemampuan suatu destinasi wisata seperti Desa wisata Pedawa agar mampu menarik minat wisatawan untuk berkunjung kembali, sehingga menjadi wisatawan yang loyal karena loyalitas wisatawan bisa ditentukan dari seberapa sering wisatawan tersebut datang kembali berkunjung suatu destinasi wisata. Hal ini juga diharapkan oleh masyarakat desa, oleh karenanya tidaklah cukup hanya mengandalkan keindahan wisata alam, akan tetapi perilaku, pola pikir masyarakat Desa Pedawa pun sangat berpengaruh terhadap loyalitas wisatawan. Hal ini tercermin dari konsep *Tri Kaya Parisudha* yang tersirat dalam setiap elemen kehidupan masyarakat di Desa Pedawa.

Secara harfiah, *Tri Kaya Parisudha* berasal dari kata *Tri* yang berarti tiga, *Kaya* yang artinya perilaku dan *Parisudha* yang berarti kesucian atau spiritualitas. Jadi, *Tri Kaya Parisudha* berarti tiga perilaku yang mengarah pada integrasi sosial yang lebih baik. Ketiga perilaku itu terdiri dari *manacika* (pikiran yang baik), *wacika* (perkataan yang baik), dan *kayika* (perilaku yang baik). Jika manusia mendasarkan perilakunya pada etika ini, ia akan memiliki kehidupan yang damai tanpa friksi dan tekanan (Peters dan Wardana dalam Yu, 2013). Konsep ini dijadikan pijakan atau pegangan oleh masyarakat Desa Pedawa dalam melayani wisatawan yang datang ke Desanya.

Terlepas dari perilaku masyarakat yang memberikan pelayanan kepada wisatawan dengan berpegangan pada kearifan lokal tersebut. Pada mulanya niat kunjungan wisatawan berkunjung dalam melihat wujud fisik dari warisan budaya masyarakat Bali Aga berupa rumah adat. *Oxford English Dictionary* (dalam Hasbollah, 2014) mendefinisikan *heritage* sebagai properti yang sedang atau mungkin diwarisi. Dalam hal ini, warisan dapat dilihat dalam bentuk bangunan bersejarah yang telah diwariskan dari generasi sebelumnya, begitu juga hal-hal yang bernilai sejarah atau budaya yang layak untuk dilestarikan.

Heritage dapat dipahami sebagai objek fisik dan artefak, properti yang layak untuk dilestarikan atau diwariskan memiliki nilai budaya, dimiliki dan diwariskan dari satu generasi selanjutnya. Konsep ini akan mampu memberikan gambaran dalam menguraikan motivasi awal kedatangan wisatawan ke Desa Pedawa.

3. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif dan interpretatif, orientasi pada pemaknaan *repeater guest* yang dimaknai sebagai wisatawan yang memiliki loyalitas terhadap suatu destinasi wisata. Dalam artikel ini data dikumpulkan dengan cara observasi, wawancara, serta dokumentasi, dengan mengamati aktivitas wisatawan yang tinggal di Desa Pedawa dan dengan menyebarkan kuesioner kepada wisatawan yang datang. Cara pengambilan sampelnya dengan menggunakan teknik *purposive sampling*.

Penelitian ini telah dilakukan selama delapan bulan dari bulan Januari 2019 sampai Bulan September 2019. Beberapa materi yang digunakan untuk mengkaji tulisan ini adalah berdasarkan kajian literatur dan pengamatan secara empirik terhadap isu yang muncul terkait loyalitas wisatawan yang berkunjung ke desa Bali Aga.

Teori pariwisata budaya digunakan sebagai acuan dalam mengurai hasil penelitian. Pariwisata budaya menjadi teori utama dalam analisis ini dengan meminjam gagasan E.B. Tylor (1871) tentang budaya (*culture*) yang diartikan sebagai sesuatu yang kompleks mencakup pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat, kemampuan dan kebiasaan yang dibutuhkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Hal tersebut sejalan dengan pendapat dari Hofstede (1997) yang juga menyatakan bahwa kebudayaan adalah akumulasi dari pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, nilai, sikap, makna, hierarki, agama, pengertian tentang waktu, ruang, konsep tentang dunia dan objek material yang diperlukan oleh manusia dan generasinya melalui individu ataupun kelompok. Sedangkan dalam arti lebih luas mengenai pariwisata budaya itu sendiri menurut Lester Borley (1996) yang mendefinisikan bahwa pariwisata Budaya sebagai suatu aktivitas yang menyebabkan seseorang dapat memahami cara hidup orang lain (sosial, adat-istiadat, agama/sistem kepercayaan, dan gagasan intelektual).

Pertimbangan menggunakan teori pariwisata budaya adalah karena nilai *Tri Kaya Parisudha* merupakan dasar penting dari budaya Bali dalam arti luas yang meliputi cara berfikir, berkata, dan berperilaku sesuai dengan kebajikan Hindu. Dalam analisis, penghayatan dan pengamalan nilai-nilai *Tri Kaya Parisudha* dilihat dalam konteks perilaku ramah-tamah masyarakat Pedawa dalam membuat para

wisatawan merasa nyaman berkunjung.

4. Potensi Wisata Rumah Tua Bali Aga

Sebagai desa wisata, Desa Pedawa memiliki potensi wisata alam seperti lahan perkebunan cengkeh sebagai tempat trekking, wisata buatan seperti wisata swafoto Kubu Hobbit dan warung kopi (Foto 1), dan potensi wisata budaya yang merupakan warisan budaya leluhur masyarakat Bali Aga. Salah satunya adalah rumah tua warisan leluhur Bandung Rangki yang disebut sebagai rumah adat khas desa Bali Aga Desa wisata Pedawa. Bangunan rumah adat ini memiliki kekhasan yang tampak dari bentuk dan dominan materi pembuatannya dari unsur bambu, serta filosofi nilai ceritanya.



Foto 1. Warung kopi dan Kubu Hobbit di Desa Pedawa, 2017 (Foto: *Jurnal Kajian Bali*)

Seiring dengan perubahan dan masuknya modernisasi ke segala penjuru, rumah adat di Pedawa juga mulai berkurang. Dewasa ini jumlah sekitar 32 rumah (Mustofa, 2020), namun ada semangat besar dari masyarakat untuk melestarikannya, agar tidak punah ditelan waktu. Pemerintah dan masyarakat berkeinginan untuk mengajukan kepada pemerintah pusat untuk dijadikan warisan cagar budaya. Warisan budaya leluhur berupa bangunan rumah adat memiliki daya

tarik wisata yang mampu menarik minat wisatawan untuk berkunjung, seperti ditunjukkan oleh desa-desa tua lainnya seperti di Bayung Gede, Kabupaten Bangli (Widiastuti, 2018). Bagi Desa Pedawa, rumah adat ini merupakan aset penting bagi desa wisata. Aset wisata desa Bali Aga yang memiliki keunikan membutuhkan pengelolaan yang baik, karena kemampuan pengelolaan rumah adat sebagai daya tarik wisata bisa menjadi faktor penting dalam menciptakan desa wisata yang berkelanjutan.

Masyarakat Desa Pedawa saat ini menyadari bahwa keberadaan pariwisata bukan untuk menghancurkan nilai budaya warisan leluhur, namun justru masyarakat saat ini menyadari bahwa dengan status desanya sebagai desa wisata telah menyadarkan masyarakat untuk tidak menghancurkan bangunan rumah adat milik leluhurnya. Dengan kata lain pariwisata sebagai alat konservasi warisan budaya leluhur. Terbukti jumlah kunjungan wisatawan yang meningkat ke rumah adat Bandung Rangki (Foto 2).



Foto 2. Rumah Adat Bandung Rangki Desa Pedawa, 2019 (Foto: Dini Andiani).

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara dapat diketahui bahwa pada dasarnya, Desa Pedawa memiliki empat jenis rumah adat yakni Bandung Rangki, Sri Dandan, Singasari, dan Lutung Megelut. Namun, untuk saat ini rumah adat yang sering dikunjungi banyak wisatawan mancanegara dan nusantara adalah keberadaan rumah adat Bandung Rangki. Arsitektur dan filosofi rumah adat ini menjadi

daya tarik awal untuk memenuhi rasa ingin tahu wisatawan tentang budaya masyarakat Bali Aga Pedawa. Seorang tokoh masyarakat Desa Pedawa yang sekaligus pemilik rumah adat Bandung Rangki, I Wayan Sukrata, S.Pd. menyatakan bahwa rumah ini berusia lebih dari seabad, seperti dalam petikan wawancara berikut:

“Rumah tua Bandung Rangki yang pertama kali dibuat dimiliki oleh Pan Bogel, dan pembangunan rumahnya dikerjakan oleh Pan Tiwas, dan umur dari rumah tua ini diperkirakan lebih dari 150 tahun. Rumah ini memiliki saka/tiang sebanyak 18, dan ruang di dalam rumah ini memiliki fungsi-fungsi tersendiri meliputi fungsi-fungsi dasar pada rumah tinggal namun semuanya menyatu seperti diantaranya; tempat beristirahat yang terdiri dari *pademan gede* dan *pademan alit*, padmasana berupa pelangkiran di atas *pademan gede*, dapur, dan ruang dalam. Sementara di depan rumah terdapat tempat penyimpanan yang disebut *sepen*. Sebelum menikah, setiap pasangan harus sudah membangun rumah adat” (Wawancara 9 Juni 2019).

Berdasarkan pemaparan Wayan Sukrata dan dengan menyelaraskan beberapa hasil penelitian Prajnowrdhi (2017) yang khusus meneliti tentang bangunan rumah tua di Desa Pedawa, dapat diketahui bahwa ketertarikan awal wisatawan yang ingin belajar tentang arsitektur rumah adat, ataupun mempelajari filosofi rumah adat ini menyebabkan wisatawan tersebut mengunjungi warisan leluhur ini untuk beberapa kali. Hal ini menandakan bahwa hubungan antara budaya dan pariwisata sangat penting.

Warisan budaya yang ada di Desa Bali Aga Pedawa merupakan sumber daya yang khas untuk sebagai elemen diferensiasi produk budaya antar wilayah. Aset warisan budaya ini, tentu sangat ideal untuk menjadi daya tarik wisata karena nilai otentisitas, yang mengandung filosofi dan tradisi (Richards, 2002). Fenomena yang terjadi di Desa Pedawa ini dapat memberikan pemahaman bahwa tentang pengembangan pariwisata budaya. Hal ini ditandai oleh dua faktor utama yaitu telah terjadi perubahan kebiasaan wisatawan dan kesadaran yang meningkat dalam berwisata tentang relevansi budaya (McIntosh dan Goeldner, 1986; Van der Borg dan Costa, 1995).

5. Loyalitas Wisatawan ke Desa Pedawa

Ketertarikan wisatawan berkunjung ke rumah adat Bandung

Rangki telah memberikan kesadaran kepada masyarakat lokal untuk bisa mempertahankan budaya masyarakatnya. Hal ini baru disadari masyarakat, karena banyak wisatawan yang berkunjung ke Pedawa pada mulanya hanya ingin melihat rumah adat, ternyata ingin tinggal lebih lama tidak hanya ingin memperdalam pengetahuannya tentang filosofi rumah adat Desa Pedawa namun mereka yang kembali datang dan tinggal untuk beberapa lama ini disebabkan rasa nyaman yang mereka peroleh selama di Desa Pedawa. Hal ini diketahui dari hasil wawancara di awal kunjungan yang bertemu dengan beberapa wisatawan Jepang dan wisatawan dari Australia yang kebetulan telah datang ke Desa Pedawa lebih dari dua kali. Cerita pengalaman dari wisatawan asing bernama Ricky dari Australia terkait dengan desa wisata di Desa Bali Aga Pedawa, mengungkapkan ketertarikannya akan rumah adat dan lingkungan sekitar sebagai berikut.

“The landscape here is lovely with long hills covered in plantation. We had a very nice meal and learned about the traditional house and also basket making practices. The garden is full of amazing plants, growing fresh cloves, vanilla, ginger and more. Nearby are old houses where there is a unique architecture and full of value. A fantastic day to spend time together with local people” (Wawancara 7 Juli 2019).

Artinya:

Pemandangan disini sangat indah dengan bukit-bukit panjang yang tertutup perkebunan. Kami menikmati makanan yang sangat enak dan belajar tentang rumah tradisional dan juga praktik membuat keranjang. Taman ini penuh dengan tanaman yang menakjubkan, cengkeh segar, vanili, jahe, dan banyak lagi. Di dekatnya terdapat rumah-rumah tua yang berarsitektur unik dan penuh nilai. Hari yang luar biasa untuk dinikmati bersama dengan penduduk setempat.

Dari apa yang disampaikan oleh wisatawan tersebut dapat dipahami bahwa mereka sangat menyukai perkebunan pesona alam sekitarnya dengan menyebutkan keindahan kebun cengkeh yang terhampar, makanan lokal yang sangat lezat, aktivitas menganyam, serta mempelajari nilai bangunan rumah tua, dan menghabiskan waktu bersama masyarakat lokal. Seiring dengan hal tersebut masyarakat saat ini juga sedang berupaya memenuhi kebutuhan wisatawan yang

datang.

Disadari atau tidak beragamnya kebutuhan wisatawan yang berkunjung ke suatu daerah tujuan wisata telah memberi peluang kepada masyarakat Desa Pedawa untuk memanfaatkan kunjungan wisatawan untuk menambah nilai ekonomi. Meskipun demikian, masyarakat tetap berhati-hati dalam membuka pintu desanya untuk kunjungan wisatawan. Ketika pandemi covid-19 melanda Indonesia dan dunia, misalnya, pengelola desa wisata Pedawa mengimbau pemerintah dan kelompok wisatawan untuk menunda kunjungan ke Pedawa (Mudiarta, 2020).

Walaupun secara signifikan sampai saat ini belum bisa dihitung jumlah peningkatan perekonomian masyarakat Desa Pedawa dari aktivitas kepariwisataan, ada satu hal yang pasti yang dirasakan masyarakat adalah bahwa dengan adanya pariwisata keinginan untuk menjaga seluruh kearifan lokal masyarakat lokal agar tidak semakin terpuruk semakin tumbuh kuat. Salah satu pengangkatan kembali tradisi Bali Aga di Pedawa adalah menanam padi gaga, sesuatu yang baru pertama kali dilakukan Desember 2018 setelah dilupakan selama 47 tahun (Desiani, 2018). Penanaman padi khas tanah pegunungan Bali Aga ini dilakukan untuk mendapatkan padi atau beras khusus untuk ritual di pura setempat. Unsur sesaji dalam upacara di pura setempat ‘mewajibkan’ penggunaan beras dari padi gaga. Masyarakat melaksanakan kembali tradisi ngaga (penanaman padi gaga), selain untuk memenuhi kebutuhan esensial ritual, juga untuk pelestarian alam dengan vegetasi padi gaga yang indah sekaligus menjaga kearifan pertanian. Sari (2019) menyebutkan pula bahwa tradisi menanam padi gaga sebagai salah satu cerita rakyat Bali yang sarat akan pengetahuan telah menjadi bahan bacaan di sekolah pada zaman kolonial Belanda karena dianggap mengandung pengetahuan umum mengenai kehidupan sosial masyarakat pemilik cerita. Tradisi menanam padi gaga ini juga telah menjadi salah satu daya tarik wisata di Desa Pedawa.

Hal tersebut sesuai dengan hasil isian kuesioner kepada 30 wisatawan yang telah lebih dari sekali mengunjungi Desa Pedawa, diantaranya adalah wisatawan dari Jepang (Foto 3), yang menyatakan bahwa motivasi mereka berkunjung awalnya adalah untuk melihat kearifan lokal masyarakat yang tertuang dalam filosofi rumah adat Desa Pedawa. Namun, akhirnya disadari oleh wisatawan bahwasanya

rumah adat bukanlah alasan utama mereka datang kembali dan tinggal lebih lama di desa ini, melainkan warisan leluhur berupa adat istiadat, budaya, dan perilaku masyarakat yang menyambut baik keberadaan mereka di Desa Pedawa.



Foto 3. Wisatawan Jepang dan masyarakat di depan Rumah Adat Bandung Rangki (Foto: Dini Andiani).

Berikut adalah hasil kutipan wawancara dengan Mitsuha Abe wisatawan berkewarganegaraan Jepang yang telah fasih berbahasa Indonesia. Ketika ditanya mengapa sering datang ke Desa Pedawa dan apa yang membuatnya kembali lagi ke Desa Pedawa, Mitsuha Abe memberikan respons berikut.

“Saya suka di Desa Pedawa karena senyum masyarakat di sini yang selalu menyambut baik saya dan teman teman saya. Selain belajar tentang arsitektur rumah adat Pedawa saya di sini juga belajar budaya masyarakat desa. Mereka selalu baik dan membuat saya ingin kembali dan lama ada di desa ini” (Wawancara, 29 Juli 2019).

Jelas dalam respons di atas bahwa Mitsuha Abe merasakan kebaikan perilaku masyarakat yang menjadi alasan baginya untuk ingin kembali dan tinggal lama di Pedawa. Keputusan wisatawan berkunjung kembali ke Desa Pedawa berdasarkan hasil wawancara

menunjukkan bahwa unsur *Tri Kaya Parisudha* yang tercermin dari tingkah laku masyarakat merupakan salah satu indikator wisatawan datang kembali ke Desa Pedawa. Apa yang menjadi harapan wisatawan justru dikarenakan oleh kearifan lokal yang dimiliki oleh masyarakat Desa Pedawa.

Hal ini tentu berbanding terbalik dengan apa yang disampaikan oleh Holloway pada bukunya *Marketing for Tourism* (Edisi ke-4, 2014) yang menyebutkan bahwa beberapa penelitian sampai saat bukunya diterbitkan, masih terfokus terhadap apa yang harus dijual. Sedangkan masyarakat Desa Pedawa sudah tidak perlu lagi mencari-cari apa yang harus dijual untuk dapat menarik minat wisatawan, akan tetapi potensi kearifan lokal yang sudah ada dan melekat pada diri masyarakat desa Pedawa menjadi poin utama kedatangan wisatawan ke Desa ini.

Melalui pengetahuan terhadap tingkat loyalitas wisatawan ke Desa Pedawa, maka masyarakat Desa Pedawa akan mendapatkan informasi dan lebih mempertahankan segala bentuk yang menjadi daya tarik utama wisatawan datang ke Desa Pedawa (Holloway, 2014). Para wisatawan yang datang berkunjung pada akhirnya tidak hanya untuk menikmati pemandangan alam atau atraksi wisata alam lainnya, melainkan untuk menemukan sejarahnya, warisan dan adat istiadat, untuk meningkatkan pengetahuan mereka tentang budaya lokal (French dkk., 2008; Stebbins, 1996).

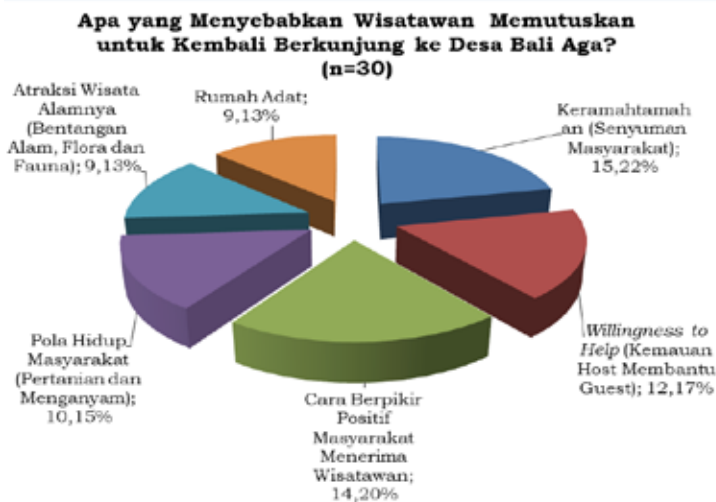
Hasil penelitian terhadap 30 wisatawan (Tabel 1) menunjukkan bahwa 80% wisatawan mengatakan datang ke Pedawa untuk kedua kalinya, dan masing-masing 13,4% dan 6,6% datang ketiga dan keempat kalinya. Angka ini menunjukkan adanya loyalitas yang baik oleh wisatawan terhadap Desa Pedawa.

Tabel 1. Presentase Jumlah kali Kunjungan (N=30 responden)

No	Jumlah kali Kunjungan	Jumlah Responden	Presentase Responden
1	2	24 orang	80%
2	3	4 orang	13.4%
3	4	2 orang	6.6%
TOTAL			100

Sumber: Hasil Penelitian, 2019

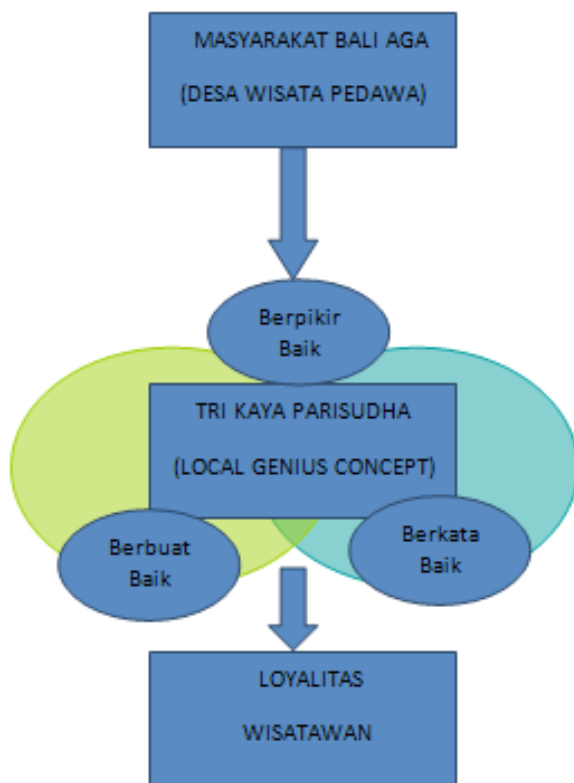
Untuk mengetahui alasan mereka datang berulang ke Pedawa, kepada mereka diajukan beberapa pertanyaan yang hasilnya ditabulasikan pada Grafik 1. Dengan melihat tanggapan wisatawan yang diwawancarai secara langsung, serta mengkaji isian kuesioner dapat dirumuskan bahwa dari 30 wisatawan yang telah berkunjung ke Bali Aga (kunjungan untuk ke-2 kalinya) menunjukkan bahwa ada beberapa alasan wisatawan melakukan kunjungannya kembali. Hasil analisis kuesioner menunjukkan bahwa 15,22% wisatawan datang kembali ke Desa Pedawa karena masyarakatnya yang ramah, yang ditunjukkan oleh senyum masyarakatnya saat bertemu dengan wisatawan. Sejalan dengan itu, 14,20% wisatawan mengatakan bahwa kunjungannya kembali ke Desa Pedawa karena kenyamanan yang diberikan masyarakat desa, hal ini dapat dirasakan wisatawan karena masyarakat selalu berpikir positif walaupun bertemu dengan orang asing, sehingga selain rasa nyaman wisatawan juga merasa aman berada di Desa pedawa. Hasil analisis juga menunjukkan bahwa 12,17% responden menilai masyarakat Pedawa *helpful* (senang membantu), dan masing-masing 9,13% tertarik datang berulang karena keunikan rumah adat dan bentang alam. Jika dilihat secara keseluruhan, keunikan budaya, keramahan penduduk, dan bentang alam secara kombinasi menjadi alasan wisatawan untuk datang ke Pedawa.



Grafik 1. Persentase Penyebab Loyalitas Wisatawan ke Desa Wisata Pedawa (Sumber: Hasil Penelitian, 2019).

Hasil kajian ini menunjukkan bahwa keputusan wisatawan untuk datang kembali ke Desa Bali Aga Pedawa adalah sikap masyarakat yang utamanya ditentukan dari cara pikir masyarakat, ucapannya dan tingkah laku masyarakat. Meminjam gagasan tentang pentingnya *Tri Kaya Parisudha* dalam pariwisata (Rosalina, 2017), dapat disampaikan bahwa dalam hal menjembatani interaksi masyarakat lokal dan para wisatawan perlu memperhatikan pilar utama dalam hubungan tersebut.

Pilar utama yang dimaksud untuk dipertahankan memiliki tujuan agar terciptanya hubungan yang harmonis antara masyarakat dan wisatawan sehingga bisa tercapai hubungan yang saling menguntungkan dan berkelanjutan. Guna dapat membangun pemahaman tersebut, penerapan kearifan lokal sangat perlu diperhatikan. Pada Bagan 1 dapat dilihat gambaran tentang alur terwujudnya loyalitas wisatawan yang berkunjung ke Desa wisata Pedawa.



Bagan 1. Alur terwujudnya loyalitas wisatawan (Sumber: peneliti, 2020)

Bagan 1 menunjukkan alur penghayatan dan pengamalan nilai-nilai *Tri Kaya Parisudha* oleh masyarakat Desa Pedawa sehingga menjadi daya tarik tersendiri bagi wisatawan. Implementasi dari prinsip nilai kearifan lokal yang dipegang dan dilaksanakan oleh masyarakat itu telah mampu mengambil hati wisatawan yang telah pernah berkunjung ke desa tersebut. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan bahwa mereka tertarik kembali berkunjung ke Pedawa, bahkan tinggal dengan kurun waktu yang lebih lama. Komunikasi yang dibangun oleh masyarakat melalui layanan yang diberikan kepada wisatawan membuat kualitas layanan menjadi lebih baik. Hal ini tentu bisa ditunjukkan dari lama tinggal wisatawan tersebut dan seberapa sering wisatawan tersebut mengunjungi ke desa wisata Pedawa. Kunjungan berulang ini merupakan bukti loyalitas wisatawan terhadap desa wisata Pedawa.

Loyalitas wisatawan terhadap desa wisata Pedawa memiliki implikasi positif dalam konteks promosi atau pemasaran. Wisatawan yang datang akan menginformasikan bahwa masyarakat di desa wisata Pedawa telah mampu membuat mereka puas dalam kunjungan. Tentunya hal ini dikarenakan kemampuan masyarakat desa dan sinergisitas semua aspek dalam menjalankan konsep *Tri Kaya Parisudha*. Kearifan masyarakat lokal yang merupakan sumber dari budaya masyarakat setempat memberikan pemahaman tentang kaitan antara pariwisata dan kebudayaan dimana dapat dikatakan bahwa semakin sama/mirip kebudayaan wisatawan dengan kebudayaan masyarakat lokal maka semakin kurang menarik bagi wisatawan, sebaliknya semakin berbeda kebudayaan antara wisatawan dan masyarakat lokal maka akan semakin menarik bagi wisatawan.

Gregori dkk. (2013) dan Paniccia dkk. (2010) berpendapat bahwa keberadaan jumlah wisatawan yang meningkat sebenarnya memungkinkan mereka untuk mencari pilihan wisata, dengan cara menghabiskan waktu luang mereka untuk mencari pengalaman yang lebih otentik untuk meningkatkan kualitas hidup. Hal tersebut ternyata dapat dipahami bahwa wisatawan yang melakukan liburan mereka, ternyata menjadi kesempatan untuk tidak hanya untuk menghargai pemandangan dan hiburan di suatu tempat, tetapi juga untuk menemukan sejarahnya, warisan dan adat istiadat, untuk meningkatkan pengetahuan mereka tentang budaya lokal (French dkk., 2008; Stebbins, 1996). Melalui pemahaman terhadap pariwisata

budaya dalam kajian ini memberikan ruang untuk mengurai bahwa nilai hindu sebagai kearifan lokal masyarakat desa Pedawa seberapa jauh budaya masyarakat dengan lokal geniusnya mampu membuat wisatawan untuk datang dan berkunjung lebih dari dari sekali.

Hasil penelitian ini mendukung beberapa studi sebelumnya, yang telah mengkonfirmasi bahwa aktivitas yang terkait dengan informasi komunikasi pemasaran suatu destinasi yang baik, memiliki hubungan yang signifikan dengan kualitas layanan yang dirasakan oleh wisatawan (Seric dkk., 2016), kepuasan wisatawan (Chevers and Spencer, 2017), dan loyalitas (Berezan dkk., 2016; Amiri dkk., 2017; Hänninen and Karjaluoto, 2017).

Berdasarkan hasil studi sebelumnya, dan hasil penelitian ini maka artikel konseptual ini mengusulkan bahwa keberadaan konsep local genius berupa filosofi konsep *Tri Kaya Parisudha* yang dijalankan oleh masyarakat di Desa Pedawa bisa mempengaruhi kualitas layanan yang dirasakan, serta mampu memberikan kepuasan, dan pada akhirnya bisa mewujudkan loyalitas wisatawan terhadap destinasi wisata, yaitu dengan mengunjunginya lebih dari satu kali. Oleh karenanya, dapat dikatakan bahwa melalui implementasi filosofi *Tri Kaya Parisudha* sebagai *local genius* masyarakat Bali, telah terbukti dapat menjadi bagian dalam mewujudkan pariwisata berkelanjutan.

6. Penutup

Kearifan lokal berbasis nilai-nilai Hindu *Tri Kaya Parisudha* menjadi spirit keramahan atau *hospitality* penduduk Desa Pedawa mampu memberikan kepuasan bagi wisatawan yang berkunjung ke tempat ini. Kepuasan ini tampak dari kesan dan pengakuan wisatawan yang ingin datang kembali berkunjung ke desa wisata Pedawa. Loyalitas ini terjadi karena keramahan masyarakat, penduduk yang suka membantu, keunikan budaya, dan bentang alam.

Kepuasan yang dirasakan wisatawan merupakan implikasi dari kemampuan masyarakat desa dalam menjalankan konsep *Tri Kaya Parisudha*. Dengan berpikir yang baik yang diimplementasikan dari rasa ingin memberikan layanan yang terbaik kepada wisatawan, dan berkata yang baik dengan bentuk implementasi mampu menawarkan bantuan yang membuat wisatawan merasa diperhatikan dan dihargai dan merasa nyaman serta betah berada di Desa Pedawa. Rasa puas

tersebut mengakibatkan wisatawan senantiasa berkeinginan untuk berkunjung lagi ke Desa Pedawa dan dalam setiap kunjungan mereka ingin tinggal lebih lama daripada sebelumnya.

Bagi masyarakat Desa Pedawa, penghayatan dan praktik nilai-nilai *Tri Kaya Parisudha* tidak saja berarti melestarikan nilai kearifan lokal tersebut, tetapi juga pengembangan desanya sebagai daya tarik wisata dengan karakteristik alam dan budaya yang khas.

Daftar Pustaka

- Akroush, M.N., Jraisat, L.E., Kurdieh, D.J., Faouri, R.N.A., and Qatu, L.T. (2016). "Tourism Service Quality and Destination Loyalty – the Mediating Role of Destination Image from International Tourists' Perspectives". *Tourism Review*. Vol. 71 No. 1, pp. 18-44.
- Andini, DN dan IBG Pujaastawa, G. (2018). " Peran Serta Elit Desa dalam Pengembangan Pariwisata Cempaga Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng Bali". *Jurnal Humanis*. Vol. 22, No.01, pp. 87-95
- Amiri, N.S., Dastourian, B., Foroudi, P. and Nankali, A. (2017). "Information Technology Directors' Efforts on Innovation, Integrated Marketing Communications and Brand Equity". *The Bottom Line*. Vol. 30 No. 4, pp. 297-309.
- Arikunto, Suharsimi. (1999). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Penerbit PT. Rineka Cipta.
- Bali Travel News. (2019). "Desa Pedawa Padukan Potensi Pertanian dan Pariwisata" <https://bali-travelnews.com/2019/02/24/desa-pedawa-padukan-potensi-pertanian-dan-pariwisata/> Diakses 21 Agustus 2020.
- Berezan, O., Yoo, M., and Christodoulidou, N. (2016). "The Impact of Communication Channels on Communication Style and Information Quality for Hotel Loyalty Programs". *Journal of Hospitality and Tourism Technology*. Vol. 7 No. 1, pp. 100-116.
- Bin Hasbollah, H.R. (2014). "A theoretical framework for conserving cultural values of heritage buildings in malaysia from the perspective of facilities management". PhD. Thesis, The University of Salford, United Kingdom.
- Chevers, D. and Spencer, A. (2017). "Customer Satisfaction in Jamaican Hotels through the Use of Information and Communication

Technology”. *Worldwide Hospitality and Tourism Themes*. Vol. 9 No. 1, pp. 70-85.

Desiani, Ratu Ayu Astri. (2018). “Warga di Desa Pedawa Buleleng Kembali Gelar Ritual ‘Ngaga’ Setelah Mati Suri 47 Tahun”, *Bali Tribune News*, 20 desember 2018, <https://bali.tribunnews.com/2018/12/20/warga-di-desa-pedawa-buleleng-kembali-gelar-ritual-ngaga-setelah-mati-suri-47-tahun>. Diakses 21 Agustus 2020.

Douglas E. Hughes. Niels Schillewaert. (2007). “Why sales reps should welcome information technology: Measuring the impact of CRM based IT on sales effectiveness”. *Intern. J. of Research in Marketing* Vol. 24, pp. 336-349.

E.B Tylor. (1871 [1924]). *Primitive Culture*. New York: Bretano’s.

Frangos, C.C., Karapistolis,D. and Stalidis,G., Fragkos, C., Sotiropoulos, I.D., and Manolopoulos, I.E. (2014). “Tourist loyalty is All About Prices, Culture and the Sun: A Multinomial Logistic Regression of Tourist Visiting Athens”. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. Vol 175, pp.32 – 38.

Gregori, N., Daniele, R., & Altinay, L. (2013). “Affiliate marketing in tourism: Determinants of consumer trusts”. *Journal of Travel Research*. Vol. 53 (2), pp. 196-210.

Hawkins, D.I., Best, R.J., and K.A Coney. (1992). *Consumer behavior implication for Strategy*. Homewood: Richard D. Irwin Inc.

Haribawa, Avenzora, dan Arif. (2017). “Analisis Orientasi Stakeholder Untuk Pembangunan Ekowisata Di Wilayah Bali Aga, Buleleng-Bali”. *Media Konservasi* Vol. 22 No. 3, pp. 269-276.

Hänninen, N. and Karjaluoto, H. (2017). “The Effect of Marketing Communication on Business Relationship Loyalty”. *Marketing Intelligence & Planning*. Vol. 35 No. 4, pp. 458-472.

Hughes, K. (1991). Tourist Satisfaction: A Guided Cultural Tour in North Queensland. *Journal of Australian Psychologist*. Vol. 26, No. 3, pp. 166-171.

Hofstede, G. (1997). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: McGraw-Hill.

Holloway, J.C. (1988). *Marketing For Tourism* (4th edition). London: Pitman.

Kotler, P. (1998). *Marketing Management: Analysis, planning, implementation, and control* (9th ed.). Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Khuong, M.N. and Ha, H.T.T. (2014). “The Influences of Push and Pull

Factors on the International Leisure Tourists' Return Intention to Ho Chi Minh City, Vietnam – A Mediation Analysis of Destination Satisfaction". *International Journal of Trade, Economics and Finance*. Vol. 5 No. 6, pp. 490 – 496.

Maheswari, dan Sariani. (2018). "Strategi Pengembangan Desa Wisata Dengan Menggunakan Konsep Community Based Tourism (CBT) Di Desa Sidatapa Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng". *Jurnal Kepariwisataaan*. Vol. 17 No. 2. pp.42-53.

Maslow, A. (1984). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.

McIntosh, R.W. & Goeldner, C.R. (1986). *Tourism: Principles, Practices, Philosophies*. New York: John Wiley & Sons.

Mudiarta. (2020). "Khawatir-COVID-19,Warga-Pedawa-Minta Kunjungan Mahasiswa Jepang Dijadwal Ulang", Bali Post, 5 Maret 2020 <https://www.balipost.com/news/2020/03/05/107784/Khawatir-COVID-19,Warga-Pedawa-Minta.html> Diakses 21 Agustus 2020.

Mustofa, Ali (ed). (2020). "Mengenal Rumah Tua Adat Desa Pedawa, Tersisa 32 Bangunan, Atap dari Bambu, Diusulkan Jadi Cagar Budaya", 12 Maret 2020, Radar Bali, <https://radarbali.jawapos.com/read/2020/03/12/183327/tersisa-32-bangunan-atap-dari-bambu-diusulkan-jadi-cagar-budaya>. Diakses 21 Agustus 2020.

Paniccia, P., Pechlaner, H., & Valeri, M. (2010). The Important of Time of experience in the Innovation of Tourism Business. The Sextantio Albergo Diffuso. In K. Weiermair, F. Go, P. Keller, & H. Pechlaner (Eds.) *Entrepreneurship and Innovation in Tourism* (pp.116). Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Prajnawrdhi. dan Pebriyanti. (2016). "Sanggah Kemulan Nganten dan Pelangkiran: Obyek penentu keberlangsungan rumah tinggal tradisional Desa Pedawa, Bali". *Jurnal RUAS*. Vol. 14 No. 2, pp.58 -68.

Peters, J.H., & Wardana, W. (2013). *Tri hita karana: The spirit of Bali*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Richards, G. (2002). "Tourism Attraction System: Exploring Cultural Behaviour". *Annals of Tourism Research*. Vol. 33 (4), pp. 1048-1064.

Sardiana, K.I & Purnawan, R.L.N. (2015). "Community-based Ecotourism in Tenganan Dauh Tukad: An Indigenous Conservation Perspective". *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 05 No. 02, pp 347-368

Sari, Ida Ayu Laksmi. (2019). "Unsur unsur Pengetahuan Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Buku Pelajaran Sekolah Dasar Zaman Kolonial Belanda". *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 09 No. 02, pp 499-520.

- Seric, M., Saura, I.G., and Descals, A.M. (2016). “Can Advanced Technology Affect Customer-Based Brand Equity in Service Firm? An Empirical Study in Upscale Hotels”. *Journal of Service theory and Practice*. Vol. 26 No. 1, pp. 2-27.
- Sönmez & Graefe. (1998). “Determining Future Travel Behavior from Past Travel Experience and Perceptions of Risk and Safety”. *Journal of Travel Research*. Vol. 37(2), pp.171-177.
- Stebbins, R. A. (1996). Cultural tourism as serious leisure. *Annals of Tourism Research*. Vol. 23 (4), pp. 948–950.
- Suyatra, I Putu (ed). (2017). “Kubu Hobbit di Desa Pedawa; Iseng, Tak Disangka Digandrungi Remaja”, Bali Express, 19 Juli 2017, <https://baliexpress.jawapos.com/read/2017/07/19/2096/kubu-hobbit-di-desa-pedawa-iseng-tak-disangka-digandrungi-remaja>. Diakses 21 Agustus 2020.
- Supriyandana, Putu Yuli. (2020). “Sambut Tahun 2020, Pemuda Kayoman Pedawa Tak Henti Tanam Pohon”, Tatkala, 2 Januari 2020, <https://tatkala.co/2020/01/02/sambut-tahun-2020-pemuda-kayoman-pedawa-tak-henti-tanam-pohon/> Diakses 21 Agustus 2020.
- Rosalina, D. (2017). “The implementation of Hindu philosophy “Tri Kaya Parisudha” For Sustainable Tourism in Munduk Village, North Bali”. *JUMPA*. Vol. 3 No. 2, pp. 223-237.
- Silva *et al.* (2019). “Index: A new indicator for measuring tourist destination loyalty?”. *Journal of Innovation & Knowledge*. Vol. 4, pp.71-77.
- Sugiono. (2002). *Metode Penelitian Bisnis*. Bandung: Penerbit CV. Alfabeta.
- Subadra, I N. (2019). “Producing Alleviating poverty through community-based tourism: Evidence from Batur Nat”. *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure*, Vol. 8 (5), pp. 1-23.
- Subadra, I N. dkk. (2019). “Investigating Push and Pull Factors of Tourists Visiting Bali as a world Tourism Destination”. *International Journal of Multidisciplinary Educational Research*. Vol.8 (7), pp. 253-269.
- Van der Borg, J. & Costa, P. (1995). “Cultural Tourism in Italy”, *Centro Internazionale sull'Economia Turistica*, Ciset, pp 1-28.
- Widiastuti. (2018). “Ketahanan Budaya Masyarakat Bali Aga dalam Menciptakan Desa Wisata yang Berkelanjutan”. *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 08 No. 01, pp: 93-120.
- Worsfold, K., Fisher, R., McPhail, R., Francis, M., and Thomas, A. (2016). “Satisfaction, Value and Intention to Return in Hotels”. *International*

Journal of Contemporary Hospitality Management. Vol. 28 No. 11, pp. 2570-2588.

Oliver, R.L. and W.S. DeSarbo. (1988). "Response Determinants in Satisfaction Judgement." *Journal of Consumer Research*. Vol. 14, pp. 495-507.

Reuter, Thomas. (2018). *The house of Our Ancestor: Precedence and Dualism in Highland Balinese Society*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Zhang, H., Fu, X., Cai, L. A., & Lu, L. (2014). "Destination image and tourist loyalty: Meta-analysis". *Tourism Management*. Vol. 40, pp. 213–223.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698
Volume 10, Nomor 02, Oktober 2020
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

Terakreditasi Sinta-2, SK Dirjen Penguatan Riset dan
Pengembangan Kemenristekdikti No. 23/E/KPT/2019



Pusat Penelitian Kebudayaan dan Pusat Unggulan Pariwisata
Universitas Udayana

Sosio-Agrikultur Bali untuk Gastronomi Berkelanjutan di Indonesia

Nazrina Zuryani

Universitas Udayana

Penulis koresponden: nazrinazuryani@unud.ac.id

Abstract

Socio-agriculture Bali for Sustainable Gastronomy in Indonesia

Agriculture is the foundation of sustainable gastronomy. With or without the Corona pandemic, rice-based meals such as *uduk*, red, *campur*, and *tumpeng* make up Indonesians' staple food. This article analyzes how novel Balinese culinary technique enriches gastronomy and lifestyle, by blending old and new menus and thus engineering the hybrid gastronomy of the future. This research utilized qualitative explorative area of Jatiluwih and bamboo tabah cultivation in Tabanan District, Bali. Both Jatiluwih rice and bamboo tabah offer the possibility to spur culinary creativity while respecting the theory of gastronomy localisation. Typical *magibung* as Balinese collective eating is also a healthy moment of ethno-pedagogy for touristic purposes with local content. Regarding sustainable gastronomy in Bali, *magibung* with rice from Jatiluwih and tabah bamboo are topic of studies that come under the aegis "Nusantara Culinary Sociology", a subject proposed to sociology and other students in Udayana University.

Keywords: sustainable gastronomy, Jatiluwih rice, *tabah* bamboo, Nusantara culinary sociology, *magibung*.

Abstrak

Pertanian seharusnya mendasari gastronomi berkelanjutan. Tanpa pandemi korona sekalipun, menu nasi *uduk*, merah, *campur*, dan *tumpeng* menjadi makanan pokok tak tergantikan penduduk Indonesia. Artikel ini menganalisis perkembangan kuliner Bali dengan tujuan mempromosikan gastronomi lokal untuk tumbuh-kembangnya gaya hidup orang, pasangan menu lama dan baru, rasa yang diperkaya sehingga tercipta cangkakan gastronomi masa depan. Metode kualitatif eksploratif persawahan wilayah Jatiluwih dan penanaman bambu tabah di Bali menjadi acuan. Beras Jatiluwih dan bambu

tabah berpotensi meningkatkan kreativitas kuliner seperti ahli teori lokalisasi gastronomi menyarankan transformasi cara makan bersama, *magibung* yang sehat. *Magibung* sebagai cangkakan etnopedagogi gastronomi pada industri pariwisata Indonesia dan Bali mendorong pemakaian bahan dasar lokal. Agar gastronomi Bali berkelanjutan, makan *magibung* berbahan beras Jatiluwih dan bambu tabah diperkenalkan pada kelas pilihan bernama “Sosiologi Kuliner Nusantara”. Kelas ini diajarkan pada mahasiswa sosiologi dan dibuka untuk mahasiswa lain di Universitas Udayana.

Kata Kunci: gastronomi berkelanjutan, beras Jatiluwih, bambu *tabah*, Sosiologi Kuliner Nusantara, *magibung*

1. Pendahuluan

Membaca situasi Bali saat pandemi Covid-19 belum berakhir, rasa pesimistik harus dilawan dengan optimisme. Sangat penting menjaga alam dan tumbuh-tumbuhannya yang masih subur memberi manfaat bagi manusia. Pada pertengahan tahun 2020 dan menghadapi tahun 2021 serta tahun-tahun mendatang ini merupakan awal menata kembali modal sosial dan kultural yang sempat berwarna abu-abu atau *saru gremeng* (tanpa kepastian). Modal sosial dan kultural penduduk Bali selayaknya diteropong dari sudut kewilayahan. Apa saja yang ditanam di Bali dapat mengangkat wujud gastronomi agar dapat berkelanjutan.

Persawahan di Bali yang dikenal dengan metode tanam berpola irigasi subak (Yamashita, 2013; Aisyah, 2020) menghasilkan beras yang beragam, memungkinkan kuliner hasil olah pangan-masakan dengan bahan dasar nasi mengalami metamorfosa dengan varian beras putih, beras merah dan beras hitam. Nasi adalah makanan pokok bagi penduduk Bali yang tidak dapat digantikan secara permanen. Kentang, hasil olah gandum seperti roti, mie, dan pasta belum bisa menjadi makanan pokok penduduk Indonesia. Campuran memasak nasi dengan jagung, ubi jalar, ketela disebut nasi moran di Bali. Aisyah (2020) menjelaskan asal-usul beras merah yang sering dikonsumsi sebagai nasi campuran dari beras putih. Beras merah varietas Cenana atau varietas lain yang dimurnikan bersama beras hitam dikonsumsi untuk diet, selain tersedia juga minuman teh beras merah yang

dikonsumsi untuk tujuan kesehatan.

Kiat sehat dalam era pandemi ini diarahkan pada produksi beras lokal baik yang organik maupun beras hibrida yang dihasilkan Bali dari wilayah Jatiluwih, subak Sangeh, subak dari Bongkasa, subak di Gianyar yang menjadi warisan budaya dunia agar dapat diserap oleh konsumen lokal. Keluhan sulitnya mengeksport beras merah organik dari Bali ke mancanegara akibat lumpuhnya transportasi udara, hendaknya menguatkan konsumsi beras merah Bali di pulau-pulau lain di luar Bali. Pandemi Covid-19 yang masih belum ditemukan vaksin-nya mengajak masyarakat menjaga imunitas tubuh sekaligus menjaga ketersediaan hasil panen padi untuk konsumen lokal Bali dan industri pariwisata serta menumbuhkembangkan tanaman lain.

Tulisan ini mengkaji gastronomi berkelanjutan dengan analisis hasil panen beras Jatiluwih yang disandingkan dengan tanaman lain yang bisa menjadi lauk-pauk peneman nasi berasal dari tanaman bambu. Rebung dari tanaman bambu tabah menjadi salah satu bahasan lauk pauk lokal yang menarik. Bambu adalah tanaman tropis yang endemik dan memiliki manfaat yang besar. Analisis ini penting ditulis untuk menjadikan hasil pertanian yang berkembang seperti bambu tabah bukan hanya sebagai ketahanan pangan masyarakat Bali juga sebagai kontribusi tanaman ekologis yang bermanfaat dalam jangka panjang. Penanaman bambu tabah secara massif telah dilakukan di beberapa kabupaten di Bali yaitu wilayah Pupuan di Tabanan dan Desa Kerta Payangan dan Patas Taro, keduanya di wilayah Kabupaten Gianyar. Lauk-pauk dari bambu tabah dalam penelitian ini dibahas sebagai penyerta nasi yang dikemas dengan pola makan bersama ala Bali yang disebut *magibung*.

2. Evolusi Gastronomi Bali

Gastronomi berasal dari kata dasar, 'gastro' yang berarti bagian dari pencernaan manusia. Sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, gastronomi, menurut definisi *The Encyclopædia Britannica* (2000), adalah '*the art of selecting, preparing, serving, and enjoying fine food*' (seni memilih, menyiapkan, dan menikmati makanan yang baik). Awalnya, gastronomi hanya mengacu pada kelompok bangsawan, seiring berjalan waktu, konsep ini juga merujuk pada makanan kaum petani khususnya makanan daerah atau lokal (Richards, 2002:3). Sebagai bagian dari ilmu

tata boga, gastronomi juga berarti hidangan yang baik (*good eating*), terutama kenikmatan dari makan dan minum. Definisi kuliner dan gastronomi dapat dielaborasi lagi, karena konsep “*the art of cooking* dan *the art of eating*” dapat ditafsirkan dari pelaku jasa dan tata boga, berbeda dengan orang yang menikmatinya dengan menyebut gastronomi adalah apresiasi terhadap semua makanan dan minuman. Oleh sebab itu etnopedagogi menjawab evolusi gastronomi Bali yang lebih menguatkan kearifan lokal (Kasih, Bayu dan Jayantara, 2019). Gastronomi sebagai ilmu berkembang menjadi gastronomi molekuler yaitu teknik yang menggabungkan unsur kimia dalam pengolahan dan penyajian makanan dan minuman (minuman bersoda, yogurt dari susu berfermentasi adalah hasil gastronomi molekuler) yang dijual bebas.

Pada tulisan ini gastronomi diulas dalam terminologi berkelanjutan yang mengangkat teori lokalisasi makanan dan minuman (Richards, 2002; Horng dan Lin’ 2017) dari hasil pertanian padi Jatiluwih dan bambu tabah. agar pola berkelanjutan secara sosiologi kuliner dapat diterapkan dalam prosesi *magibung*, tradisi makan bersama dalam satu alas penyaji makanan. Berbeda dengan kuliner, *Kamus Baku Bahasa Indonesia V* daring (portal Bahasa) menyebutkan, kuliner berhubungan dengan masak-memasak sementara gastronomi adalah seni menyiapkan hidangan yang lezat-lezat atau tata boga.

Sejarah makan dan minum menjadi canggih dan terdiversifikasi sesuai zaman yang mengubah gastronomi Bali mengikuti naik dan turunnya industri pariwisata. Rasa enak rempah lengkap (*basa genep*) di Bali adalah bagian dari gastronomi yang disukai oleh wisatawan (Putra, Raka, Yanthy, Aryanti & Pitanatri, 2018) karena kekuatan bumbu menjadi ciri khas kuliner Bali terutama di Ubud. Seorang tua usia 75 tahun (berkebangsaan asing) saat ini yang pernah tinggal di Ubud pada sekitar awal dekade 1970-an menyatakan bahwa orang Ubud tidak mengenal mie (tepung yang dicetak tipis mungil keriting memanjang). Zaman dulu setelah masa gelap tahun 1965, warung adalah pusat kegiatan makan dan minum masyarakat pedesaan.

Adanya warung kopi dan warung dengan sebutan nama pemiliknya apakah itu warung nasi babi guling atau nasi campur ala Bali mulai dikenal, misalnya warung Babi Guling Ibu Oka di Ubud pada tahun 70-an, warung nasi campur ibu Wardani di Denpasar,

warung nasi bik Juk di Buleleng, warung serombotan di Klungkung dan seterusnya. Budaya ngewarung dahulu kala di Bali sangat terkait dengan fase pembelajaran kuliner sebagai kebutuhan masakan dan minuman yang wajar bertahan sebelum menjadi satu pola gastronomi yang beraneka. Amat disayangkan tradisi warung harus berganti dengan model resto, café apalagi jaringan cepat saji makanan berlabel asing.

Pola gastronomi Bali dapat dikaitkan dengan ketersediaan bahan pangan lokal yang beragam. Keragaman pangan lokal Bali dimulai dengan budaya pertanian yang sangat terkenal sebagai persawahan terasering dengan metode pengairan subak untuk tanaman padi (Yamashita, 2013). Subak sebagai pengorganisasian air untuk sawah menjadi satu kesatuan yang komplit dalam penyediaan dan produksi beras bagi masyarakat dengan filosofi harmoni (*Tri Hita Karana*). Yamashita menyatakan subak sebagai penghasil beras “sudah tidak seperti dulu, ia telah berubah dan akan berubah” (Yamashita, 2013: 63). Wilayah pertanian padi di Bali tersebar searah mata angin yang luasnya semakin berkurang seiring dengan pembangunan massif hotel, vila, perumahan penduduk dan fasilitas destinasi wisata. Padi hasil akhirnya beras dan dimasak menjadi nasi. Pada ritual keagamaan di Bali yang besar, sarana upacara yang disebut Sarad pregembal juga dibuat dari tepung beras yang digoreng setelah diberi warna sesuai kerangka banten yang hendak dihaturkan di Pura (Zuryani, 2011). Lebih lanjut Zuryani menjelaskan keragaman hasil panen misalnya ikatan padi, jagung, kacang-kacangan juga menjadi simbol upacara *Betara Turun Kabeh* di Pura Ulun Danu-Batur dalam bentuk “*Wowohan: Pala Gantung dan Pala Bungkah*” (Zuryani, 2011: 110) yaitu hasil panen palawija dan buah-buahan yang digantung secara indah.

Selain subak yang terkenal sebagai teknik irigasi tanaman padi, wilayah utara Bali yang lebih kering menghasilkan tanaman hortikultura maupun perkebunan. Palawija (selain tanaman padi misalnya jagung, kentang, singkong, umbi-umbian lainnya, buah serta kacang-kacangan) dijadikan sumber ketahanan pangan Bali. Walaupun kemudahan transportasi dari Jawa meminggirkan produk pertanian lokal seperti pisang, jeruk dan buah-buahan lainnya. Kemudahan mengimpor buah telah merubah pula selera kaum ibu di Bali dalam menata buah untuk dihaturkan sebagai sesaji. Misalnya untuk *pajegan*

yang menyerupai piramida buah itu, disusun buah apel yang tidak tumbuh di Bali. Terkadang dihiasi pula dengan buah pear atau anggur hijau.

Menyikapi perubahan ini, perlu dipertanyakan kembali apakah gastronomi berkelanjutan bagi Bali dan Indonesia ditentukan oleh ketersediaan produk pertanian lokal saja. Bagaimana cangkakan gastronomi masa depan dapat tumbuh-kembang mengikuti gaya hidup orang, lahirnya pasangan menu lama dan menu baru dengan rasa yang diperkaya. Bagaimana agar produksi beras dari wilayah Jatiluwih dan hasil olah bambu tabah menjadi aspek sosio- agrikultur yang koheren dengan gastronomi berkelanjutan bagi Bali. Model kewirausahaan apa yang kelak dapat dikembangkan untuk menjamin keberlanjutan gastronomi Bali yang juga meng-Indonesia.

3. Metode Eksplorasi Wilayah Pertanian dan Teori Lokalisasi Gastronomi

Menggunakan metode penelitian kualitatif eksploratif pada wilayah penghasil beras, persawahan yang dipilih dalam penelitian ini adalah wilayah Jatiluwih, Kabupaten Tabanan. Sementara wilayah penghasil bambu tabah yang dieksplorasi adalah di desa Padangan, Pupuan, Kabupaten Tabanan. Kedua eksplorasi kewilayahan ini berada di kabupaten Tabanan. Tentunya beras Jatiluwih semakin terkenal karena area persawahannya sekitar 303 hektar (Prakoso, 2017) dijadikan sentra produksi beras merah, hitam, coklat dan hibrida selain dinobatkan Unesco sebagai warisan budaya dunia. Metode eksploratif tulisan ini menggunakan pendekatan etnopedagogi yang mengupas pengajaran pola makan etnis *magibung* (Kasih, Bayu dan Jayantara, 2019) di Bali bersanding dengan teori lokalisasi gastronomi yang dikembangkan oleh Richards (2002), Scarpato (2002) dan Horng dan Lin (2017) yang menghasilkan kreativitas kuliner berkelanjutan. Metode penelitian kewilayahan ini diikat dengan teori lokalisasi gastronomi agar berkelanjutan. Dikembangkan dalam pola mata kuliah pilihan pada program studi Sosiologi sebagai matakuliah Sosiologi Kuliner Nusantara dengan *magibung* sebagai bagian dari etnopedagogi pengalaman belajar kuliner dan ilmu gastronomi.

Teori lokalisasi gastronomi berasal dari tekanan globalisasi yang oleh pakar ATLAS (Association for Tourism and Leisure Education), Richards diungkap pada satu sub judul “globalization and localization:

we are where we eat” (Richards, 2002:6) dalam buku bunga rampai turisme dan gastronomi. Ungkapan Brillat dan Savarin yang terkenal akan ‘kita apa yang kita makan’ oleh Richards menjadi ungkapan ‘kita di mana kita makan’ karena globalisasi menjadi tekanan bagi kebiasaan makan umat manusia. Richards mengutip yang ditulis oleh Ritzer (1993) akan budaya dan ekonomi telah mengkapsul manusia ke dalam “McDonaldisasi Masyarakat”. Lebih lanjut, hadirnya gerai makanan siap saji bukan hanya memenuhi kebutuhan turis Amerika yang rindu hamburger ala McDonald, tetapi memerangkap selera kaum urban untuk mulai senang memakan roti dari kota Hamburg tersebut, hot dog dan kentang goreng ala Perancis. Globalisasi selera ini juga berlaku pada hidangan pizza, minuman bir, wine atau minuman berbahan yogurt yang beberapa bahan mentahnya tidak tumbuh dan endemik di Indonesia.

Richards (2002) dalam narasinya menolak paksaan global selera makan dan minum yang instan itu diatur oleh pasar turisme. Argumentasi-nya menukik pada keaslian pangan (dari resep turun temurun) yang seharusnya menjadi patokan pelaku wisata pada destinasi pariwisata yang mampu melokalisasi selera para tamu wisatawan-nya. Bagi Richards, menjadi masyarakat global artinya menjadikan selera dan lidah berputar ke mata angin global yang bukan dipicu oleh pasar dan tren makan. Akan tetapi, dipicu oleh ketersediaan bahan mentah lokal yang menjamin rasa asli dipertahankan serta berlangsung proses pembelajaran etnopedagogi gastronomi berkelanjutan. Menyambung argumentasi Richards, menghindari konotasi ‘gastro-anomie’ yaitu hilangnya kelezatan asli makanan karena suplai bahan mentah yang tumbuh lokal dikesampingkan oleh Scarpato (2002: 66). Hal ini diangkat sebagai bagian penting keberlanjutan gastronomi. Misalnya, gudeg Yogyakarta menggunakan daun jati dalam memasaknya dengan kayu api dan dimasak di dalam kendil atau bejana tanah liat. Membawa pulang-nya pun sebagai oleh-oleh, gudeg sebaiknya tetap dalam kendil atau dibungkus daun pisang yang dimasukkan ke besek (kotak anyaman bambu).

Penolakan kecanduan pada siap saji gaya makan di gerai modern, tidak dipahami secara bulat oleh pelaku tata boga dan jasa boga. Hadirnya komunitas ‘slow food’ adalah cara dunia di negara Italia memahami liar-nya pasar siap saji. Pelaku jasa boga menginginkan

produknya disukai pasar dan pelanggan yang kembali mengkonsumsi hidangan yang dijualnya. Oleh sebab itu di lokasi turistik, rasa asli hidangan sering dimodifikasi untuk turis yang menuntut rasa yang lebih lunak. Bagi pelaku jasa boga yang menjual makanan tradisional, amatlah penting mempertahankan rasa asli makanan dan minuman yang dijual. Gradasi rasa sesuai kebutuhan menjadi bagian tidak terpisahkan dari bisnis tata boga. Oleh sebab itu, kemasan dan pilihan dalam memproduksi pangan dengan varian-varian yang beragam menjadi nilai tambah wisata kuliner. Misalnya rasa gudeg dari Yogyakarta yang cenderung manis bisa dimintakan varian yang lebih pedas, wisata kuliner memungkinkan bahan lokal bersinergi menjadi panganan yang dinikmati pada lokasi jualnya dan juga dapat dibeli bawa pulang atau *take away* (Richards 2001: 14). Artinya lokalisasi gastronomi merupakan bagian dari proses globalisasi yang dapat mengembangkan pola pesan antar menembus wilayah produksinya. Gudeg sekarang telah dipatenkan dalam kaleng, lengkap dengan informasi kadaluarsanya (Foto 1).



Foto 1. Gudeg dalam kaleng, lokalisasi gastronomi untuk dibawa pulang
(Foto: Nazrina Zuryani)

Dalam konteks ini era pandemi Covid-19 menjadikan lokalisasi gastronomi sebagai tantangan yang lebih kepada ketahanan pangan, teknik kemas dan distribusi yang luas ke depannya. Selain terlewatkan prosedur analisis bahaya dan pengendalian titik kritis produk pangan agar tetap higienis dan tidak terkontaminasi (HACCP). Mengemas hidangan tradisional/lokal, makanan maupun minuman dalam kecanggihan bayar-bawa pulang atau *take away*, secara global sama pentingnya dengan mengemas pola makan seperti *magibung* yang kelak dapat menjadi satu pengalaman etnopedagogi dengan makan bersama makanan khas Bali tertentu seperti ayam betutu, babi guling, lawar bambu tabah. Kedua kemasan, yaitu bayar-bawa pulang maupun pengalaman makan bersama secara *magibung* dapat kiranya menjamin keberlanjutan gastronomi Bali.

4. Gastronomi Berkelanjutan

Gastronomi dan kreativitas kuliner adalah satu kajian yang tidak terpisahkan (Horng dan Lin, 2017). Kecanggihan melokalisasi kuliner yang kaya di Indonesia dan menjadikannya satu konsumsi global telah dilakukan oleh Indonesian Gastronomy Association (IGA). Ketaren menjelaskan era Sukarno saja, diplomasi gastronomi sudah menjadi buku resep masakan Indonesia *Mustikarasa* setebal 1205 halaman (Komunikasi Personal, 2020). Saat itu Presiden pertama RI menuntut Menteri Koordinator Pertanian dan Agraria Sadjarwo, S.H. bersama Menteri Pertanian era tahun 1967 Mayor Jenderal TNI Sutjipto, S.H. mengukur dan mengumpulkan semua resep yang bahan mentahnya berasal dari bumi pertiwi.

Untuk tujuan luhur itu, IGA menjalin kerja sama dengan Kementerian Luar Negeri (Kemenlu) serta Universitas Jember dalam studi Hubungan Internasional-nya dalam kajian Diplomasi Kultural yang dikaitkan dengan diplomasi gastronomi. Gastronomi diplomasi adalah bagian dari program kerja Kementerian Luar Negeri dalam mengenalkan kuliner dan modal budaya makan masyarakat Indonesia melalui para duta besarnya. Gastronomi diplomasi sangat terkait dengan upaya melokalisasi gastronomi yang asli agar menjadi gastronomi berkelanjutan di Indonesia. Orang Indonesia menjadi bangga dengan modal kultural kuliner (masak-memasak dan ragam minuman) yang diperkenalkan ke seluruh penjuru dunia. Rendang,

hidangan dari Minangkabau, sudah dinyatakan sebagai hidangan Indonesia terenak, terkenal dan awet untuk dibawa pulang (*take away*).

Gastronomi berkelanjutan seperti halnya buku resep warisan *Mustikarasa* yang dibukukan pada era Sukarno itu dapat menggairahkan lokalisasi gastronomi pada era pandemi ini. Teori Richards dan Scarpato (2002) perlu dianalisis dengan metode kewilayahan melalui ketersediaan bahan mentah produk pertanian agar olah cita rasanya tidak berubah. Seandainya terjadi perubahan karena permintaan pasar atau ketiadaan bahan mentah-nya tetap orientasi keberlanjutan gastronomi Bali dan Indonesia mempertahankan bahan dasar yang berasal dari dan ditanam di bumi pertiwi. Beras Jatiluwih yang terkenal disandingkan dengan hasil bambu tabah sebagai referensi pertanian dan persawahan dari kabupaten Tabanan di Bali (Foto 2 dan Foto 3).



Foto 2. Hamparan persawahan di Jatiluwih (Foto: Nazrina Zuryani).



Foto 3. Produksi beras Jatiluwih yang melimpah menuntut kreativitas kuliner (Foto: Nazrina Zuryani).

Lokasi penghasil beras lokal di wilayah Jatiluwih Bali memproduksi tidak saja beras merah juga terdapat beras hitam dan beras coklat/pecah kulit serta tipe beras inbrida (penyerbukan sendiri galur padi agar terjadi pemurnian bibit) dan padi hibrida (kawin silang masa tanam cepat) dengan segmentasi pasar yang berbeda. Dibutuhkan strategi peningkatan penjualan beras organik Jatiluwih agar meningkat (Dewi, Antara, & Rantau, 2017). Tentunya pemurnian bibit beras merah, hitam dan coklat organik untuk memperpendek masa tanam bagi petani membutuhkan pula pupuk organik yang dikelola oleh UMKM.

Di Desa Mangasta di wilayah Baturiti sejak pertanian organik berlangsung burung kokokan (bangau) hadir memakan hama serangga (Parwati & Mariawan, 2017) yang merupakan ciri menyenangkan dari persawahan subak. Metode kewilayahan penanaman padi dan juga bambu Tabah menjadikan penelitian ini secara pragmatis memiliki makna ke masa depan. Yaitu menggabungkan kekayaan hayati beras yang tumbuh di Jatiluwih dan bambu Tabah yang tengah ditanam di Pupuan, Kabupaten Tabanan, juga di Desa Taro dan di Desa Kerta, Gianyar agar tumbuh berkelanjutan.



Foto 4. Bambu tabah sebagai bahan mentah dan hasil konservasi tanamannya
(Foto: Diah Kencana).

Bambu Tabah telah dibudidayakan di wilayah tersebut di atas adalah hasil penelitian seorang ahli teknologi pangan Dr. Ir. Pande Ketut Diah Kencana, M.S dari Fakultas Teknologi Pertanian Universitas Udayana sejak tahun 1986. Produk konservasi dan ekonomi yang dikelola oleh Diah Kencana ini telah disebarakan ke lima koperasi yang menyalurkan produk tersebut ke kota Denpasar. Rebung yang dihasilkan berbentuk lima varian pengemasan (*fresh* vakum, *slice* vakum, rebung botol, rebung *pouch* dan rebung pikel (lihat Foto 4).

Bambu tabah yang muda bonggol ujungnya biasa dijadikan rebung ini kaya gizi. Rebung dari jenis bambu tabah ini dikenal enak, tanpa bau, kaya mineral, protein dan tinggi serat serta rendah gula. Sementara daun muda-nya bisa menjadi teh yang memiliki senyawa antioksidan yang lengkap (anti pembengkakan dan racun tubuh) serta kafein yang dikandungnya aman untuk dikonsumsi (Posbelitung.co, 2016).

Bambu tabah ini selain memperbaiki struktur tanah juga dibudidayakan agar dapat menjaga ekologi Bali karena tanamannya dapat tumbuh pada tanah yang berbatu (Bisnis Bali, 2013) juga dapat bertahan hidup 100 tahun (Artayasa, 2020). Selain itu Yayasan Idep Bali menyatakan tanaman bambu Tabah bisa menjadi penyelamat ekosistem yang menjadikan lahan lebih stabil bila ditanami pada lahan yang mudah longsor. Selain memiliki berbagai fungsi itu, bambu Tabah juga dapat menyimpan air. Sehingga dapat menjadi tanaman konservasi air tanah hingga 240 persen seperti yang telah secara massif ditanam di negara Tiongkok dan India (*Balipost*, 2020). Badan dunia FAO mendukung upaya menjaga ekologi rantai makanan agar pertanian berkelanjutan menjadi bagian konservasi ekosistem air.

4.1 Kreativitas Kuliner

Sejatinya kawasan Jatiluwih yang indah dapat menjadikan beras hasil panennya menembus pasar nasional dan internasional, apabila beras merah dan beras hibrida itu menghasilkan produk-produk kuliner kreatif yang memiliki nilai tambah. Selain dibuat teh untuk minuman sehat, sisa penyosohan beras dari padi dapat menghasilkan bekatul yang juga kaya kandungan vitamin B kompleks dan vitamin serta mineral lain yang sering digunakan sebagai pakan ternak selain bahan pembuatan kosmetik. Tepung bekatul menjadi substitusi produk

snack dan minuman energi.

Seperti yang diungkapkan oleh Horng dan Lin (2017), kreativitas kuliner sebagai seni masak- memasak menjadikan kekayaan kuliner nusantara diakui oleh dunia. Ilmu gastronomi meledak seiring melimpahnya produk pertanian. Kedelai yang diimpor dari Amerika ditengarai sebagai hasil modifikasi. Bibit beras lokal dari wilayah Jatiluwih bernama *cenana* telah dimurnikan oleh pengawas benih tanaman Dinas Pertanian Provinsi Bali yang menghasilkan bibit unggul sejak tahun 2017 dalam tiga galur bibit bernama G0, G10 dan G20 (Desak, 2018). Merupakan pilihan yang sulit bagi konsumen dengan daya beli rendah untuk membeli beras organik. Karena konsumen tinggal memilih apakah memasak nasi dari beras organik atau beras biasa. Nasi yang pulen, putih dan tidak lembek biasanya menjadi pilihan banyak orang Indonesia.

Dulu dikenal nasi yang dimasak dengan campuran, disebut nasi moran. Ada nasi moran jagung, nasi dengan ketela yang disebut nasi sela, nasi dengan ubi dan bahan lain (misalnya di Jawa Barat dengan *oncom* atau campuran kacang hijau/kacang-kacangan di Nusa Tenggara Timur). Saat itu kondisi kemiskinan amatlah mendera Bali dan Indonesia dalam meraih kemerdekaan. Revolusi hijau yang mulai di Meksiko (1950) dan di Filipina (1960) dengan kebutuhan hasil padi yang mendesak mengakibatkan petani menggunakan pupuk non alamiah yang dicampur pestisida agar dapat berswasembada beras. Bagi masyarakat Indonesia memakan nasi menjadi idiom unik, “belum makan bila belum menelan nasi’. Walaupun sudah memakan roti, pizza, atau mie. Tentunya sudah sangat jarang orang Indonesia modern saat ini makan nasi dengan kecap atau garam saja. Nasi harus dimakan dengan kelengkapan lauk pauk yaitu sayur-sayuran, lauk pauk hewani, lauk pauk nabati, sambal-sambalan dan kerupuk.

Sebagai contoh hidangan lauk pauk hewani garang asam atau garang asem, nama hidangan itu dikenal di pulau Kalimantan, pulau Jawa terutama Jawa Tengah khas Grobogan wilayah Purwodadi, Pekalongan, Kudus hingga ke Tuban, Jawa Timur dan dikenal pula di Bali. Asalnya di Bali masyarakat menyukai garang asem adalah kebiasaan metajen selalu menghadirkan ayam cundang atau ayam yang kalah. Ayam cundang ini adalah ayam jantan yang sangat enak dimasak dengan bumbu garang asam yang segar (Kintamani.id).

Selain garang asem lauk pauk hewani yang disukai di Bali adalah babi guling, urutan atau sejenis sosis panjang melingkar dari usus babi. Juga disukai ikan kering di Bali Utara yang disebut ikan sudang lepet dan ikan panggang khas Jimbaran di Bali Selatan serta sate lilit ikan tuna/dowry. Selain dalam bentuk asli lauk hewani dikenal dan disukai pula lauk yang dibungkus daun yang disebut pepes (dibakar) dan tum (ayam, ikan, babi) yang dikukus. Bentuk pepes lebih memanjang sementara tum lebih kecil-kecil dengan cara membungkus hampir segitiga diujung atas disemat dengan lidi.

Untuk lauk sayuran, di Bali dikenal *jukut* dan *lawar* sayuran. *Lawar* putih (merah dengan campuran darah ayam atau babi) yang menggunakan parutan kelapa, bumbu *basa genep* (lengkap) yang dirajang halus yang dicampur nangka/bunga pisang atau daun-daun tertentu. Untuk *lawar* merah, daging babi cincang berlemak dengan *basa genep* dan darah diaduk bersama jeruk lemo (jeruk purut). Nama *lawar* biasanya mengikuti bahan dasarnya (kuwir untuk *lawar* bebek) atau sayur atau buah yang dijadikan *lawar* tersebut. Misalnya, *lawar* nangka, *lawar* daun belimbing, *lawar* keluwih muda. *Jukut* juga lauk sayur, misalnya *jukut* rambanan, sedikit berkuah dan memiliki nama yang khas, seperti *jukut* ares berasal dari batang pisang batu yang muda. Sebetulnya *lawar* ini merupakan varian dari urap atau *urab* dengan teknik cincang bahan mentah dan bumbu yang lebih lengkap. Berbeda dengan bumbu serobotan yang khas dan sayuran mentah serta sayuran rebus.

Uraian aspek rasa dan nama hidangan peneman nasi di atas merupakan cara mencapai wacana kuliner Bali, Indonesia dan Asia yang mendunia (Hornig & Lin, 2017, Richards dan Scarpato, 2002) tentunya dengan keaslian rasa yang terjaga. Tabouleh, hidangan sayur dari Syria dan Lebanon mungkin mirip dengan *lawar* Bali yang dirajang halus mulai dari bumbu, kelapa diparut memanjang dan bahan utama diiris halus sehingga tidak nampak lagi bentuk aslinya. Berbagai cipta resep dapat diunggah dalam situs dunia maya kini, namun cara memilih dari bahan mentah, menyiapkan hingga memasaknya sesuai resep baku dapat pula berbeda hasilnya dari orang ke orang. Memasak membutuhkan kreativitas dan cara khas yang membedakan hasilnya. Merajang bumbu saja memiliki cara tersendiri yang di negara Perancis masing-masing bentuk memiliki nama hasil potongan akhir. Demikian

juga di Bali ada rajangan memanjang tipis, ada pula yang dadu besar, sedang atau kecil. Semua kreativitas kuliner sebagai seni masak-memasak menjadikan hidangan makanan dan minuman sebagai diplomasi budaya apabila dikemas lengkap dengan cara makan dan prosesnya.

Di pulau-pulau Indonesia, makan di atas lantai beralaskan tikar sangat lazim. Budaya makan dengan meja dan kursi baru saja dilakukan seiring dengan lepasnya periode kolonialisasi Belanda. Setelah merdeka, tata cara di meja makan (*table manners*) diterima secara luas oleh kebanyakan masyarakat Indonesia, mereka tidak lagi duduk bersila atau bersimpuh di lantai. Di Bali, karena dapur menggunakan tungku kayu bakar secara tradisional, orang Bali jaman dulu makan di luar dapurnya dengan berjongkok. Kini kebiasaan itu telah berganti dengan adanya meja dan kursi di area dapur atau di dalam rumah. Dalam situasi kebersamaan, upacara adat orang Bali masih mempertahankan makan bersama yang disebut *magibung*.

4.2 *Magibung*

Prosesi *magibung* di Bali memiliki konteks sosial kemasyarakatan selain adat-istiadat yang kuat melekat. Sejak Kerajaan Karangasem kegiatan *magibung* menjadi bagian penting pembelajaran sosio-kultural yang juga berasal dari budaya agraris persawahan kerajaan konsentris yang kuasanya sampai ke pulau Lombok. Bagaimana Raja mengajak para prajuritnya makan bersama.

Afifah (2019) menulis prosesi *magibung* sebagai strategi adaptasi masyarakat kampung Islam Kepaon di Denpasar agar terjalin keakraban dengan penduduk asli Bali. *Magibung* pada awal kejayaan Kerajaan Karangasem adalah cara raja menyatukan kekompakan para prajuritnya (Sulistyawati, 2019) yang oleh Sukerti dkk. (2017) lebih lanjut dijelaskan bahwa pengembangan prosesi *magibung* dan aspek tradisi setelah perang berlaku norma setempat atau masing-masing desa. Siapa yang duduk dan mengambil apa, tentunya memiliki aturan tidak tertulis, namun berlaku sesuai kesepakatan setempat.

Di Karangasem, tradisi *magibung* diulas secara etnopedagogi oleh Kasih, Bayu, dan Jayantara (2019: 105) sebagai “makan bersama secara lesehan dengan posisi melingkar yang biasanya berjumlah delapan orang”. Masing-masing gender duduk dalam lingkaran dulang tempat

nasi yang dilengkapi oleh lauk pauk sate, lawar (babi, ayam dan bukan kerbau, sapi atau bebek), dan lauk nabati seperti urab, lawar putih, kacang goreng, sambal matah atau masing-masing peserta mendapat mangkok jukut (*ares*/batang pisang). Tanda *magibung* dimulai yaitu dengan pukulan kentongan sebanyak tiga kali oleh yang punya hajat. Disamping tempat *magibung* disediakan pula ceret/tempat air minum dan mangkok/paselokan untuk membasuh tangan. Peserta *magibung* pria itu akan dikelompokkan oleh yang punya hajat di area yang cukup luas (di halaman rumah atau satu lapangan atau kebun). Semua peserta *magibung* duduk beralas tikar dan makan *gibungan* harus beralas daun sebagai penghormatan kepada Dewi Sri.

Lebih lanjut Kasih, Bayu, dan Jayantara (2019) menjelaskan makna disiplin, kekerabatan baik sosiologis maupun psikologis dalam tradisi *magibung*. Seorang juru bicara yang disebut tukang tarek akan memandu prosesi *magibung* dan terdapat tugas lain bagi tamu yang hadir. Para undangan (kenal atau tidak saling kenal) berdasarkan gender akan diundang ke tempat *gibungan*. Lalu Tukang tarek akan bertanya apakah setiap lingkaran telah memenuhi isi delapan orang. Apabila sudah lengkap delapan orang, maka tukang tarek akan meminta peserta *magibung* untuk mencuci tangan. Selanjutnya tukang tarek akan memberi aba-aba mulainya acara *magibung*. Pada satu kelompok *gibung* yang disebut satu sela akan ada orang yang dipercaya sebagai pepara. Pepara ini menuangkan lauk-pauk ke atas gundukan nasi.

Pada beberapa tempat di Bali, orang tua dalam *magibung* harus memulai dengan mengambil sate, diikuti oleh yang lain. Lalu diambil pula lawar atau sayuran, begitu seterusnya. Nasi sudah diletakkan di depan setiap orang dan di tengah dulang-pun ada nasi untuk menambah. Biasanya selain ceret/teko air putih untuk minum, tersedia pula brem atau tuak Bali. Makan bersama dengan ciri khas Bali ini, sangat sehat secara sosiologis karena lepas dari sekat tali darah/keluarga, mempererat rasa kekeluargaan dengan saling bercerita. Biasanya dalam satu lingkaran sela itu, ada saja anggota *gibungan* yang mampu membuat peserta *magibung* tertawa bersamaan. Suasana yang cair ini perlu dipertahankan dalam etnopedagogi yang berkelanjutan. Tukang *tarek* mempersilahkan tamu bubar apabila acara *magibung* telah usai. Setelah masing-masing hidangan habis, biasanya juru tarek

akan meminta daun pisang dalam dulang oleh peserta dilipat kembali (menutupi sisa makanan dalam dulang) sebagai tanda acara *magibung* selesai dan peserta dipersilahkan mencuci tangan mereka.

5. Tantangan Prosesi *Magibung* dalam Gastronomi Berkelanjutan

Tukang *tarek* adalah juru bicara bagi yang menyelenggarakan hajat *magibung*. Di Bali, prosesi *magibung* lebih cair dalam pengembangannya oleh butik hotel (akomodasi berkelas yang menyediakan layanan tradisional dalam kemasan modern). Misalnya Hotel Tugu menyediakan peruntukan khusus (*customized*) *magibung* dengan prosesi orang yang lebih tua dilayani oleh orang yang lebih muda. Pemandu yang menjadi tukang tarek akan menjelaskan filosofi dan sosiologi kuliner yang menyertai tradisi *magibung* tersebut. Tentunya setiap lingkaran makan bersama itu boleh diperuntukkan bagi 6 hingga 8 orang.



Foto 5. Rebung Tabah, nasi tiga warna dalam *magibung* di rumah (Foto: Nazrina)

Pada skala makan keluarga, tradisi *magibung* dapat terus lestari dalam berbagai kesempatan. Foto 5 yang memperlihatkan prosesi *magibung* yang berciri kebersamaan lintas gender, warna kulit dan gaya hidup orang. Nasi yang disajikan berasal dari beras organik (hitam, coklat dan merah) dari Jatiluwih. Juga teh beras merah yang disajikan berasal dari Jatiluwih. *Lawar* nangka dicampur bambu tabah produksi dari Pupuan, begitu pula gule kambing (disediakan mangkuk dan sendok setiap orangnya), sate lilit juga diberi cincangan rebung tabah dan bakwan rebung tabah nampak menggiurkan selain tum ayam

dengan bambu tabah, tahu goreng dan kerupuk.

Hotel dan restoran di Sanur dan Nusa Dua ada yang menyediakan layanan *magibung*, ini merupakan satu tantangan pelaku industri pariwisata akan eksistensi lokalisasi gastronomi Bali bagi wisatawan. Apa lagi prosesi *magibung* memiliki keunikannya sendiri selain kebiasaan orang Bali membawa pulang makanan (*take away*) seperti yang dijelaskan oleh Richards (2001). Selanjutnya, oleh Sharpley (2010) dipertegasakan bahwa layanan bagi pariwisata terkadang mementahkan sisi pengembangan masyarakat yang menjadi pelaku tradisi tertentu itu. Tentunya sebelum pandemi Covid-19 menghantam industri pariwisata, hotel dan restoran di Bali mengharapkan lokalisasi gastronomi berjalan seiring pengembangan pariwisata budaya. Harapan ini senada dengan disiplin ilmu yang dikembangkan oleh Universitas Udayana, baik pada Fakultas Pariwisata, Fakultas Teknologi Pertanian yang mengembangkan bambu tabah dan Fakultas Pertanian untuk persawahan subak maupun Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik yang memiliki program studi Sosiologi.

Program studi Sosiologi pada Universitas Udayana membuka matakuliah pilihan “Sosiologi Kuliner Nusantara”. Mata kuliah ini menjadi bagian dari pengembangan kurikulum kewirausahaan yang juga bisa masuk dalam matakuliah merdeka belajar. Minimal dua kali dalam satu semester, mahasiswa/i melaksanakan praktik tata cara makan continental/Barat (*table manners*) dan juga makan cara khas Bali yaitu *magibung*. Peserta matakuliah juga diminta melakukan praktik memasak apa yang akan dimakan bersama itu dengan membagi kelompok produksi, kelompok yang melayani dan kelompok yang makan. Kelompok mahasiswa mengambil mata kuliah ini diarahkan juga mampu ke depannya mendekatkan mahasiswa/i asing yang tengah kuliah di Universitas Udayana agar ikut merasakan prosesi *magibung* ini. Direncanakan pada semester genap 2021, akan mengundang 8 orang mahasiswa/i asing per kelompok ikut makan bersama secara *magibung* ini di lokasi sekitar FISIP/Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Kampus Sudirman, Denpasar. Ide ini akan dikembangkan agar jiwa kewirausahaan mahasiswa/i bangkit. Mereka bisa mengembangkan katering khusus *magibung* bagi mahasiswa asing yang tengah kuliah di Bali.

Terkait gastronomi berkelanjutan bagi Bali dan Indonesia, budaya

makan bersama di lantai dengan bersila dapat ditemukan di wilayah Sumatera Barat dengan nama makan bajamba atau *jamba baserak*, Badulang adalah nama makan bersama masyarakat di kepulauan Belitung, Sumatera. Di Pulau Kalimantan dikenal makan *basaprah*, sarapan pagi massal yang diselenggarakan oleh Kesultanan Kutai. *Basaprah* berasal dari kata kain alas *saprah* seukuran satu meter² digelar di lantai untuk meletakkan hidangan bagi para tamu dan masyarakat (Firdaus dan Hodiyanto, 2019: 511). Pada setiap acara makan bersama, hidangan makan dan minum yang disediakan sangat ditentukan oleh ketersediaan produk pertanian lokal. Walaupun beberapa buah (misalnya anggur, peach, blueberry) atau minuman bersoda kadang hadir sebagai pelengkap dan buah apel; pear atau kiwi yang tidak asli ditanam di lokasi makan bersama tersebut, namun kehadiran minuman atau buah tersebut sebagai penghias hidangan saja. Inilah yang disebut cangkakan gastronomi masa depan yang bertumbuh-kembang mengikuti gaya hidup orang, lahirnya pasangan menu lama dan menu baru dengan rasa yang diperkaya atau diperlunak. Freeman (2010) menyarankan hidangan etnik ini tetap lestari. Bali dikenal dengan prosesi *megibung*-nya baik dengan sela yang banyak atau dilestarikan dalam skala keluarga.

Dalam makan *bajamba* di acara orang atau restoran Minang selalu tersedia dendeng batokok (dendeng daging sapi lebar yang dipukul-pukul) dengan balutan sambal lado merah yang diulek tidak halus. Bisa jadi ketinggian dendeng (20 centi lebar 8-10 centimeter) ini dikurangi dan sambal-ladonya dipinggirkan untuk tamu asing yang khawatir pedas melihat cabe yang membalut dendeng tersebut. Terlepas dari apa yang Hjalager dan Richards (2002) pertanyakan apakah wisatawan mencoba makanan karena unsur eksotiknya atau lebih kepada etnopedagogi yang dikandungnya. Hjalager dan Richards (2002) telah mengaitkan dengan lengkap bahwa wisata kuliner adalah bagian penting dalam teori pariwisata yang berinduk pada pemahaman gastronomi dari wisatawan yang berkunjung. Artinya restoran Minang yang menggunakan prosesi *bajamba* (seperti restoran Natrabu di Denpasar) dapat memodifikasi hidangannya dan juga cara menyajikannya. Selain itu minuman teh tawar hangat yang menyertai makan *bajamba* ini bila tidak disukai boleh diganti jus buah atau jeruk peras manis asal Kintamani atau inovasi teh beras merah

dari Jatiluwih. Kesemua ini merupakan satu kesatuan seni dan cita rasa kuliner. Ilmu masak memasak, memiliki keluasan dalam praktiknya sehingga keberlanjutan gastronomi akan terus berlangsung selama manusia membutuhkan makan dan minum.

6. Simpulan

Gastronomi berkelanjutan bagi Bali dan Indonesia itu sangatlah ditentukan oleh hadirnya produk pertanian lokal dan kiriman dari luar Bali. Lestari dan melimpahnya produksi beras dari wilayah Jatiluwih dan hasil olah bambu tabah menjadi aspek sosio-agrikultur yang koheren dengan gastronomi berkelanjutan bagi Bali. Maka, menyediakan layanan *magibung* secara lokal dapat dilakukan. Tantangan ini tentunya sangat terkait dengan kebutuhan pasar wisatawan. Tidak semua wisatawan memahami aspek etnopedagogi pada makan bersama secara *megibung*.

Seandainya pandemi Covid-19 masih berlangsung dan pola makan *magibung* secara adat yang mengumpulkan banyak orang tidak sesuai dengan protokol kesehatan, perlu dikembangkan prosesi *magibung* secara kekeluargaan. Artinya, modal pertanian beras organik Bali dan tersedianya rebung bambu tabah bisa menjadi *branding* baru pada hibridasi kuliner Bali yang layak jual. Selain sajian yang sehat akan mampu pula meningkatkan kreativitas dan tumbuhnya jiwa kewirausahaan.

Model kewirausahaan ini kelak dapat dikembangkan untuk menjamin keberlanjutan gastronomi Bali yang juga meng-Indonesia. Cangkakan gastronomi masa depan dapat bertumbuh dan berkembang mengikuti gaya hidup orang, lahir pula pasangan menu lama dan menu baru dengan rasa yang diperkaya dengan menggunakan beras organik dari Jatiluwih dan produk akhir rebung dari bambu tabah. Prosesi *magibung* di Bali dapat dianggap sebagai bagian dari etnopedagogi yang menyertai pengajaran “Sosiologi Kuliner Nusantara”. Lebih lanjut lagi, pendekatan solutif yang bermakna bagi keberlanjutan gastronomi Bali menanti hadirnya pengusaha makanan dan minuman bersertifikat di Bali yang mampu mengemas lawar dalam kaleng, atau menjadikan urutan babi sebagai bisnis beli-bawa pulang yang higienis dan tahan lama dalam kemasan vakum. Dapat disimpulkan

bahwa beras Jatiluwih lokal telah dikemas secara higienis, begitu pula bambu tabah produksi Desa Padangan, Pupuan-Tabanan Bali saat panen rebung melimpah dalam musimnya. Produk beras dan hasil olah bambu tabah menjawab tantangan sosio-agrikultur yang koheren dengan gastronomi berkelanjutan bagi Bali. Dengan demikian produksi rebung dari bambu tabah yang telah diawetkan dalam berbagai varian seperti halnya beras organik Jatiluwih kelak bisa mendampingi keberlanjutan gastronomi Bali dengan ciri kuliner lokal yang awet bisa dibawa pulang.

Model kewirausahaan ini menjamin keberlanjutan gastronomi Bali yang juga meng-Indonesia. Para mahasiswa Universitas Udayana pengambil mata kuliah “Sosiologi Kuliner Nusantara”, menggunakan bahan lokal yang tumbuh di Bali dalam praktik memasaknya. Mereka juga mendapat pengalaman menyelenggarakan makan bersama secara *magibung* Bali sebagai bagian dari etnopedagogi bagi orang asing sekalipun. Maka pandemi Covid-19 ini harus dihadapi dengan satu loncatan optimistik yaitu memakan apa yang ditanam dan menanam apa yang dimakan agar berkelanjutan.

Ucapan Terima Kasih

Tulisan ini berawal dari pembatalan abstrak dan full paper yang rencana konferensinya tertunda hingga Oktober 2020. Terima kasih untuk ibu Gam yang menyarankan *Jurnal Kajian Bali* sebagai medium untuk mempublikasikan tulisan ini. Ibu Diah Kencana yang menginisiasi lokasi bambu tabah di Pupuan dengan rebung siap olahnya sungguh berjasa bersama staff Ade Fahmi, terima kasih.

Daftar Pustaka

- Afifah, Z. (2019). “Tradisi Megibung Sebagai Strategi Adaptasi Masyarakat Kampung Islam Kapaon Denpasar Bali”. Unpublished Skripsi. Denpasar: Prodi Sosiologi Universitas Udayana.
- Aisyah, Y. (2020). Subak Jatiluwih Bali, Warisan Budaya UNESCO yang Hasilkan Beras Merah Unggulan”, <https://www.kompas.com/food/read/2020/06/29/100500075/subak-jatiluwih-bali-warisan-budaya-unesco-yang-hasilkan-beras-merah?page=all>. Diakses pada 31 Agustus 2020.

- Artayasa, P. (2020). "Kolom berita hari Jumat, 22 Januari 2016. <https://bali.antaranews.com/berita/84969/arya-wedakarna-antusias-budidaya-bambu-tabah> Diakses tanggal 13 Agustus 2020.
- Balipost. (2020). Bambu Tabah, Penyelamat Ekosistem Air. <https://www.balipost.com/news/2020/02/01/101988/Bambu-Tabah, Penyelamat-Ekosistem-Air.html> Diakses tanggal 13 Agustus 2020
- Desak. (2018). "Tabanan Murnikan Padi Merah Cenana, untuk Dapatkan Produk Unggulan". Nusabali.com/berita/27606/tabanan-murnikan-padi-merah-cenana-untuk-dapatkan-produk-unggulan Diakses tanggal 1 September 2020.
- Dewi, NPAY, Antara, M & Rantau IK (2017). Strategi Segmenting, Targeting dan Positioning Pemasaran Beras Merah Organik Jatiluwih Bali di Provinsi Bali. *E- Jurnal Agribisnis dan Agrowisata*. Vol.6, No. 4, Oktober, pp: 596-605.
- FAO (tanpa tahun). The 5 principles of sustainable Food and Agriculture. www.fao.org/sustainability/en/. Diakses tanggal 12 Agustus 2020.
- Firdaus, M., & Hodiyanto, (2019). *Eksplorasi Etnomatematika Islami Pada Tradisi Makan Besaprah*. <http://ojs.fkip.ummetro.ac.id/index.php/matematika/article/viewFile/2385/pdf> Diakses pada 4 Mei 2020.
- Freeman N. (2010). "Ethnic cuisine: Indonesia". *Gastronomic Sci* 4 (8): 54-86.
- Hjalager, A.M. (2004). "What Do Tourists Eat and Why? Toward A Sociology of Gastronomy and Tourism", *Tourism* (Zagreb), 52 (2), 195-201.
- Hjalager, AM & Richards, G. (2002). *Tourism and Gastronomy*. London: Routledge Advance.
- Horng, J.-S., & Lin, L. (2017). Gastronomy and Culinary Creativity. In J. C. Kaufman, V. P. Glăveanu, & J. Baer (Eds.), *The Cambridge Handbook of Creativity across Domains*, Cambridge Handbooks in Psychology, pp. 462–478. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasih, LS., Bayu, GW & INL Jayanta. (2019). The Ethnopedagogy Study on The "Megibung" Tradition in Karangasem, *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 2, No. 3, pp. 104-109.
- Ketaren, I. (2017). *Gastronomi Upaboga Indonesia*. Jakarta: IGA Publisher.
- Kintamani.id. Info Wisata Kintamani (tanpa tahun). "Ayam Garang Asem, Kuliner Bali" <https://www.kintamani.id/ayam-garang-asem-kuliner-bali-dengan-kuah-gurih-dan-segar-007317.html> Diakses

tanggal 12 Agustus 2020.

- Paloviita, (2010). A. Consumers' sustainability perceptions of the supply chain of locally produced Food, *Sustainability*, 2, pp. 1492–1509.
- Parwati, NY & Mariawan IM. (2017). Persepsi Masyarakat Desa Mengesta dan Desa Penebel dalam Melaksanakan UMKM. Prosiding Seminar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat, hal 496-503. http://digilib.mercubuana.ac.id/manager/t!@file_artikel_abstrak/Isi_Artikel_467476398162.pdf Diakses tanggal 12 Agustus 2020.
- Postbelitung (2016). "Wow, Ternyata Daun Bambu Bisa Dikonsumsi, Punya Segudang Khasiat Kesehatan", <https://belitung.tribunnews.com/amp/2016/02/24> Diakses tanggal 12 Agustus 2020.
- Prakoso, JR. (2017). "Jatiluwih yang Didatangi Obama Punya Predikat Situs Warisan Dunia", detikNews, 26 Juni . <https://news.detik.com/berita/d-3542191/jatiluwih-yang-didatangi-obama-punya-predikat-situs-warisan-dunia> Diakses tanggal 16 Agustus 2020.
- Putra, IND, AAG Raka, PS Yanthy & PDS Pitanatri. (2018). *Wisata Gastronomi Ubud, Gianyar*. Denpasar: Cakra Media Utama.
- Richards, G. (2002). "Gastronomy: an essential ingredient in tourism production and consumption", dalam A. Hjalager & Richards, G (Eds), *Tourism and Gastronomy*, pp. 3-20. London: Routledge Advance in Tourism.
- Ritzer, G. (2013). *McDonaldisasi Masyarakat*. (Terjemahan: Fajria, A, 2014). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rizal, J.J. (2020). *Mustikarasa Resep Masakan Indonesia Warisan Sukarno*. Depok: Komunitas Bambu.
- Scarpato, R. (2002). "Sustainable Gastronomy as A Tourist Product" in Hjalager, A-M and Greg Richards (eds). *Tourism and Gastronomy*, pp. 51-70. London: Routledge.
- Sharpley, R. (2010). Tourism and Sustainable Development: Exploring The Theoretical Divide. http://www.data.unibg.it/dati/corsi/44127/84562-Sharpley_Tourism_Sustainable_development_theoretical_divide.pdf Diakses tanggal 10 Juli 2020.
- Sukerti, NW, Marsiti, CIR, Adnyawati, NDM & LJ Erawati. (2017). *Pengembangan Tradisi Megibung sebagai Upaya Pelestarian Senikulinier Bali*. Seminar Nasional Riset Inovatif, Prosiding SENARI.
- Sulistiyawati, S. (2019). "Tradisi Megibung, Gastrodiplomacy Raja Karangasem", *Journey*. Vol. 1 No. 2 Juni, pp. 1-21.

- Yamashita, S. (2013). "The Balinese Subak as World Cultural Heritage: In the Context of Tourism", *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 03 No. 02 Oktober, pp. 39-68.
- Zuryani, N. (2011). "'Sarad-Jatah': Representasi Sosio-Religius pada Budaya Pangan di Bali", *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 01 No. 02 Oktober, pp. 99-122