

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Bali Diaspora di Jayapura: Makna Pura Agung Surya Bhuvana dalam Membangun Kerukunan di Tanah Papua

I Wayan Rai S.¹, I Gusti Made Sunartha², Ida Ayu Made Purnamaningsih³, Ni Made Ruastiti⁴, Yunus Wafom⁵

¹Institut Seni dan Budaya Tanah Papua, ^{2,3}Universitas Hindu Dharma Negeri Denpasar,

⁴Institut Seni Indonesia Denpasar, ⁵Universitas Cendrawasih.

¹Penulis Koresponden : maderuastiti@isi-dps.ac.id.

Abstract

Bali Diaspora in Jayapura: The Meanings of Temple Pura Agung Surya Bhuvana in Building Harmony in the Land of Papua

The purpose of this study is to look for the meanings of the Balinese temple Pura Agung Surya Bhuvana in Jayapura in building harmony in the land of Papua. The life of Jayapura people is identical with the frequent riots. It looks different from the life of the Balinese diaspora around the temple Surya Bhuvana which marked by inter-religious harmony. The study focused on two issues: Why do non-Hindus in Jayapura often visit the Pura Agung Surya Bhuvana? How do they understand the temple Surya Bhuvana in this global era? This is a qualitative research and data were collected through observation, interview, FGD, and document study techniques. Data were analyzed with religious theory, symbol theory, and structural-functional theory. The results showed that the hospitality of the Balinese diaspora who manages the temple makes non-Hindus community feel welcome to visit the temple. The Balinese diaspora community in Jayapura interpreted Pura Agung Surya Bhuvana as a place of worship, a meeting place for people of different faiths, a place of art, a place to strengthen multi-cultural life and as a medium to strengthen national integration.

Keywords: Bali diaspora, Pura Agung Surya Bhuvana, the harmony of religious life, the global era.

Abstrak

Tujuan penelitian ini adalah mencari makna Pura Agung Surya Bhuvana di Jayapura dalam membangun kerukunan di Tanah Papua. Kehidupan orang Jayapura identik dengan kerusuhan

yang sering terjadi. Hal itu tampak berbeda sehubungan dengan kehidupan Bali diaspora dekat Pura Agung Surya Bhuvana ditandai dengan kerukunan antar-umat beragama. Kajian difokuskan pada dua masalah: Mengapa orang non-Hindu di Jayapura sering mengunjungi Pura Agung Surya Bhuvana? Bagaimana mereka memahami Pura Agung Surya Bhuvana di era global ini? Penelitian kualitatif mengumpulkan data melalui teknik observasi, wawancara, FGD, dan studi dokumen. Data dianalisis dengan teori religi, teori simbol, dan teori struktural-fungsional. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keramahan orang Bali diaspora yang mengelola Pura Agung Surya Bhuvana membuat orang non-Hindu merasa disambut saat mengunjungi pura. Komunitas Bali diaspora di Jayapura memaknai Pura Agung Surya Bhuvana sebagai tempat persembahyangan, tempat pertemuan para umat berbeda agama, tempat bersenian, tempat untuk memperkuat kehidupan multi-kultur dan sebagai media untuk memperkuat integrasi nasional.

Kata kunci: Bali diaspora, makna pura agung surya bhuvana, harmoni kehidupan beragama, era global.

1. Pendahuluan

Seiring dengan perkembangan zaman, kini Papua dihuni oleh penduduk pendatang dari luar pulau sehingga kenyataan ini telah memberi warna tersendiri bagi profil demografi Papua. Salah satu contohnya adalah eksistensi etnik Bali atau Bali diaspora di Tanah Papua. Keberadaan Bali diaspora di wilayah negara kesatuan Republik Indonesia paling timur ini ditandai dengan aktivitas budaya Bali sudah memberikan corak tersendiri dalam kehidupan penduduk Papua.

Papua dikenal rawan konflik dengan komposisi penduduk Papua yang terdiri atas berbagai kelompok etnik, hidup berkelompok dalam unit-unit kecil dengan adat-istiadat, tradisi budaya dan bahasa tersendiri. Berdasarkan karakteristik budayanya, Papua dapat terbagi menjadi tujuh wilayah budaya, yaitu wilayah budaya *Mamta*, *Seireri*, *La Pago*, *Mi Pago*, *Anim Ha* yang terletak di Provinsi Papua. Sedangkan wilayah budaya *Bomberei* dan *Domberei* terletak di Provinsi Papua Barat.

Budaya memiliki kriteria tertentu. Daerah dapat terbagi kedalam zonasi wilayah berdasarkan kriteria tertentu (Karmini

dkk, 2019a).

Berdasarkan informasi dari Ketua Parisadha Hindu Dharma Provinsi Papua dan Kota Jayapura, Komang Alit Wardhana dan Ida Bagus Suta Kertya, saat ini tercatat sekitar 6.300 orang Bali menetap di Papua. Jumlah orang Bali tersebut dikabarkan berada di antara 3.322.526 total penduduk Papua (BPS, 2018). Mereka di antaranya bekerja sebagai petani, pegawai negeri, dan TNI-Polri. Jumlah orang Bali paling banyak terdapat di Kabupaten Keerom, Provinsi Papua. Mereka adalah transmigran Bali yang dominan berasal dari Kabupaten Karangasem.

Banyaknya orang Bali di Papua tampak secara tidak langsung berdampak terhadap banyak pura di daerah tersebut. Sampai saat ini, di Papua terdapat lebih dari 36 buah pura, tersebar di Provinsi Papua dan Papua Barat. Salah satu pura terbesar dan termegah di Papua adalah Pura Agung Surya Bhuvana. Pura itu terletak di daerah Skyline, Jayapura.

Walaupun Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) merupakan tempat persembahyangan bagi umat Hindu, akan tetapi masyarakat di Jayapura yang menganut agama lainnya pun sering mengunjungi pura ini. Pertanyaannya adalah (1) Apa kontribusi orang Bali diaspora di Pura Agung Surya Bhuvana terhadap praktik multikultur di Kota Jayapura?; (2) bagaimana mereka memaknai Pura Agung Surya Bhuvana pada era global ini?

2. Kajian Pustaka

Penelitian ini menggunakan kepustakaan yang diperoleh dari penelusuran hasil-hasil penelitian yang telah dihasilkan para peneliti sebelumnya. Penelitian-penelitian dimaksud membahas isu keagamaan (Rahmawati, 2018), makna dan fungsi pura (Dwi Andini, dkk. 2018), dan praktik beragama masyarakat Bali diaspora di Lampung (Ariyanti 2014), pendirian pura terkait sejarah Majapahit (Adhisti, 2008), kerukunan antar umat bergama (Liana, 2016), dan kerukunan umat beragama di Dalung, Bali (Arsana, 2006). Penelitian-penelitian ini memberikan inspirasi dalam kajian Bali diaspora dan kerukunan yang dibangun berbasis praktik agama yang berpusat di Pura Agung Surya Bhuvana di Jayapura.

Rahmawati dalam penelitiannya “Pergulatan Ideologi Ke-

beragamaaan dalam Keluarga Dayak Katingan di Desa Tewang Tampang, Kabupaten Katingan, Kalimantan Tengah” (2018) mengatakan bahwa pergulatan ideologi keberagamaaan dalam keluarga Dayak Katingan di Desa Tewang Tampang berimplikasi terhadap praktik tradisi yaitu sebagai arena kontestasi *prestice* yang ditunjukkan dalam penggunaan hewan kurban sebagai penanda meningkatnya kesuksesan keluarga yang bersangkutan.

Dwi Andini, dkk. (2018) dalam kajiannya “Mitos Dewi Hariti di Pura Candi Dasa, Desa Bugbug, Kecamatan Karangasem: Analisis Struktur, Fungsi dan Makna” mengatakan bahwa struktur naratif yang membangun mitos Dewi Hariti di Pura Candi Dasa, Desa Bugbug, Kecamatan Karangasem ada tujuh adalah sinopsis, insiden, alur/plot, tokoh, tema, amanat, dan latar.

Ariyanti (2014) dalam tulisannya “Persembahyangan Purnama dan Tilem: Studi Tentang Persembahyangan Masyarakat Bali Ke Pura Puseh dan Pura Dalem di Dusun Tirtayoga Desa Trimulyo Mataram, Kecamatan Seputih Mataram, Kabupaten Lampung Tengah” menyimpulkan bahwa sebagian besar masyarakat Dusun Tirtayoga enggan melaksanakan persembahyangan *Purnama* dan *Tilem* di *Pura Puseh* dan *Pura Dalem* karena masyarakatnya kurang paham dengan makna persembahyangan *Purnama* dan *Tilem* di *Pura Puseh* dan *Pura Dalem*, tidak adanya penyuluhan dari tokoh masyarakat dan tokoh agama tentang makna persembahyangan itu, karena sibuk dengan pekerjaannya dan karena jarak pura dengan tempat tinggal masyarakat jauh.

Adhisti dalam Kajian Arkeologis dan Arsitektur Pada Pura Maospati Gerenceng (2008) mengatakan bahwa pendirian Pura Kompleks Pura Maospait didirikan pada abad ke-13 M dan dilanjutkan kembali pada abad ke-14-15 M dan memiliki hubungan serta pengaruh dari Majapahit jika dilihat dari bangunan dan peninggalannya.

Liana (2016) dalam tulisannya yang berjudul “Kerukunan Umat Muslim, Hindu, dan Budha di Gampong Keudah Banda Aceh mengatakan bahwa semua agama yang dianut masyarakat hidup berdampingan dengan rukun di Gampong Keudah, yakni Islam, Hindu dan Budha.

Arsana (2006) dalam kajiannya yang berjudul Segregasi Sosial

dan Pola Adaptasi Budaya Dalam Kehidupan Pluralisme Agama Di Desa Dalung, Kecamatan Kuta Utara, Kabupaten Badung mengatakan bahwa interaksi sosial umat Hindu dan umat Kristen di Desa Dalung, Badung hidup harmonis. Hal itu disebabkan karena filosofi Hindu yang menjadi tatanan dasar dalam sistem kehidupan komunal memunculkan prinsip sistem komunal yang bersifat homogen sehingga berkecenderungan untuk menafikan pluralisme agama.

3. Metode dan Teori

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dalam perspektif kajian budaya. Penentuan objek dan lokasi penelitian didasarkan pada pertimbangan karena Pura Agung Surya Bhuvana merupakan tempat suci utama umat Hindu terbesar di Kota Jayapura yang paling banyak dikunjungi umat non-Hindu.

Instrumen dalam penelitian ini di antaranya mempergunakan pedoman diskusi kelompok terfokus (FGD), pedoman wawancara yang dibantu dengan perekam suara dan gambar, kamera, dan alat tulis. Para informan yang dipilih secara *purposive sampling* dilakukan berdasarkan pada karakteristik tertentu berdasarkan karakteristik populasi penelitian yang telah ditetapkan sebelumnya untuk perolehan data. Sebagian data penelitian diperoleh melalui tinjauan buku, karya ilmiah dan penelusuran dokumen. Seluruh data yang telah dikumpulkan melalui teknik observasi, wawancara, FGD, dan studi kepustakaan dianalisis dengan menggunakan teori religi, teori fungsional struktural, dan teori simbol.

4. Bali Diaspora dan Pura Agung Surya Bhuvana

Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) adalah sebuah tempat suci bagi umat Hindu yang dibangun oleh warga Bali diaspora. Yang dimaksudkan dengan Bali diaspora adalah warga asal Bali di perantauan yang masih menganggap Bali sebagai asal atau asal-usul leluhurnya. Walaupun mereka sudah berada di Papua bertahun-tahun, sepanjang mereka masih bangga menggunakan identitas Bali maka mereka tergolong Bali diaspora.

Pendirian Pura Agung Surya Bhuvana ini unik jika dilihat dalam konteks fenomena pada era revolusi industri 4.0 dewasa

ini. Menurut Friedrich Engels dan Louis-Auguste Blanqui, revolusi industri telah berjalan dari masa ke masa melalui empat fase. Perubahan fase ke fase memberi perbedaan artikulatif pada sisi kegunaannya. Fase pertama (1.0) ditandai dengan penemuan mesin yang menitikberatkan (*stressing*) pada mekanisasi produksi. Fase kedua (2.0) sudah beranjak pada fase produksi massal yang terintegrasi dengan quality control dan standarisasi. Fase ketiga (3.0) memasuki tahapan keseragaman secara massal yang bertumpu pada integrasi komputerisasi. Fase keempat (4.0) telah menghadirkan digitalisasi dan otomatisasi perpaduan internet dengan manufaktur (Akhmaloka, 2018: 2-3). Digitalisasi sudah berakibat pada banyak kebiasaan sosial dalam konsumsi produk dan model industrialisasi (Roblek dkk, 2016). Demikian digitalisasi dalam manufaktur kehidupan penduduk Papua sudah berpengaruh terhadap dinamika masyarakat lokal dan kontribusinya secara nasional.

Di tengah dinamika masyarakat lokal, beberapa orang Bali maupun warga Negara Indonesia lain ikut mengabdikan diri di wilayah paling timur Indonesia ini. Bagi orang Bali yang beragama Hindu, kegiatan persembahyangan pada mulanya dilakukan di rumah sebuah keluarga misalnya di rumah I Made Matra, pegawai Kantor Gubernur Irian Jaya. Hal ini dilakukan sebab pada saat itu belum ada pura yang dibangun. Sejalan dengan berkembangnya waktu, semakin banyak umat Hindu yang mengabdikan di Papua, khususnya di Jayapura. Melalui proses yang cukup panjang, maka pada tahun 1979 dirintislah pembangunan sebuah pura di daerah Skyline, Jayapura. Pada mulanya yang dibangun hanyalah sebuah tempat persembahyangan sederhana dari bambu yang diberi nama *turus lumbung*. Selanjutnya secara bertahap bangunan pura dapat terealisasi berkat kerja keras pimpinan, tokoh masyarakat, dan seluruh umat serta bantuan dari beberapa orang Bali yang pernah bertugas di Irian Jaya/Papua serta pemerintah daerah.

Pura yang diberi nama Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) ini terletak di Kelurahan Vim, Kecamatan Jayapura Selatan, Kota Jayapura, Jalan Abepura No. 38 Skyline, Jayapura. Pada pasal 5 Awig-Awig Pura Agung Surya Bhuvana dibangun di atas tanah seluas 7.790 M2. Pembangunan PASB ini didasarkan konsep *Tri*

Mandala yang terdiri atas: *Utama Mandala* (*Jeroan*), *Madya Mandala* (*Jaba Tengah*), dan *Nista Mandala* atau *Jaba Sisi* (Awig-Awig PASB, 2017).

Selaku *pengempon* atau penanggung jawab Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) adalah Parisada Hindu Dharma Indonesia Kota Jayapura dengan pihak pengurus pura setempat. Sebagai sebuah pura umum yang terbesar di Papua saat ini, Pura Agung Surya Bhuvana berdasarkan *awig-awig* Pura Agung Surya Bhuvana pasal 7 ayat 1 telah ditetapkan oleh Parisadha Hindu Dharma Pusat sebagai Padma Bhuvana Nusantara bagian timur (Awig-Awig PASB, 2017). Pura Agung Surya Bhuvana ini diresmikan oleh Gubernur Irian Jaya tanggal 4 Oktober 1990 (PHDI Kota Jayapura, 2018).

Pada pintu masuk pura terlihat dengan jelas sebuah papan nama bertuliskan Pura Agung Surya Bhuvana Jayapura. Penyangga papan nama pura itu dibuat berbentuk tifa dan sangat jelas terlihat dari jalan raya. Selanjutnya ornament tifa dapat pula dijumpai pada relief yang terdapat pada tembok *penyengker* pura. Sungguh unik karena pada tembok *penyengker* pura yang memakai gaya Bali itu dihiasi ornamen episode cerita Tantri. Perkelahian singa dengan lembu dilukiskan bersanding dengan ornament tifa, padahal tifa itu tidak ada disebutkan dalam cerita Tantri. Pada setiap episode cerita Tantri yang digambarkan tampak selalu ditambahkan ornamen tifa, baik tifa secara mandiri maupun tifa dengan burung Cenderawasih. Rai dkk. (2019) menegaskan bahwa tifa adalah alat musik tradisional etnik yang berasal dari tanah papua.

Pemakaian unsur budaya lokal di Pura Agung Surya Bhuvana memberi kesan tersendiri bagi hubungan masyarakat lokal dengan umat Hindu di Papua yang berasal dari Bali maupun dari daerah lain di Indonesia seperti dari Banyuwangi dan Blitar. Keunikan bentuk budaya dapat memberikan kesan tersendiri (Pradana, 2018; Pradana, 2018a).

Kesan Penduduk lokal papua serta masyarakat non-Hindu diwujudkan dengan menerima dan mengapresiasi Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) sebagai sebuah pusaka budaya atau bangunan tempat suci yang megah dan artistik sehingga layak dikunjungi sebagai objek wisata di Kota Jayapura, Papua.

5. Pura Agung Surya Bhuvana dan Kerukunan Sosial di Jayapura

5.1 Kunjungan Umat Non-Hindu ke Pura Agung Surya Bhuvana

Orang Bali yang beragama Hindu hadir di Jayapura dengan menjunjung tinggi tradisi dan menghormati adat-istiadat setempat. Sesuai teori fungsional struktural dari Talcott Parson, umat Hindu melakukan proses adaptasi dengan baik sehingga bisa diterima oleh masyarakat di daerah tersebut. Sikap adaptif umat Hindu asal Bali antara lain diwujudkan dalam bentuk pembangunan Pura Agung Surya Bhuvana (PASB) yang artistik. Pura ini kini telah menghiasi wajah Kota Jayapura, yang kini bahkan menjadi objek pariwisata budaya di daerah tersebut.

Pusaka budaya berbentuk peninggalan–peninggalan arkeolog dapat dimanfaatkan masyarakat untuk kepentingan pengembangan pariwisata sebagaimana keberadaan Pura Agung Surya Bhuvana. Selain menarik, para pengelola dan umat Hindu penyungsu pura ini juga dikenal terbuka dan bersikap ramah terhadap warga yang berkunjung ke pura itu. Mereka tampak melayani pengunjung pura dengan sopan dan ramah. Keramahan ini telah membangun citra positif di kalangan masyarakat lokal dan wisatawan yang datang berkunjung ke Pura Agung Surya Bhuvana.

Pada era global yang diwanai sistem informasi online dan digitalisasi dewasa ini, keberadaan Pura Agung Surya Bhuvana semakin dikenal banyak orang. Tidak hanya dari lingkungan masyarakat Papua sendiri, tetapi juga orang luar Papua. Informasi *online cybermedia* yang intensif menjadikan Pura Agung Surya Bhuvana semakin dikenal secara nasional bahkan internasional. Berita-berita positif yang menyangkut keberadaan Pura Agung Surya Bhuvana menjadi promosi pura tersebut sebagai tempat suci umat Hindu Bali di Jayapura.

Pura Agung Surya Bhuvana kini telah berkembang menjadi daya tarik pariwisata di Jayapura. Pura Agung Surya Bhuvana mulai dikenal secara nasional dan internasional melalui promosi yang dilakukan secara langsung maupun tidak langsung lewat *YouTube, Google, Facebook, WA, Telegram*. Berita online yang tersaji di internet justru telah berdampak positif di tengah-tengah kekhawatiran akan terjadinya masalah dalam berbagai bidang kehidupan manusia. Pada era global ini, ternyata Pura Agung Surya Bhuvana

muncul menjadi sebuah contoh dalam menyemai peradaban (Hasil wawancara dengan pengurus pura, 25 Agustus 2019). Berikut di bawah ini adalah Pura Agung Surya Bhuvana yang berdiri megah dan asri di Kota Jayapura (Foto 1).



Foto 1. Pura Agung Surya Bhuvana (Dokumentasi: I Wayan Rai S., 2019)

Pura Agung Surya Bhuvana kini semakin dikenal masyarakat luas sebagai objek pariwisata budaya di Kota Jayapura. Rata-rata kunjungan tamu atau wisatawan pertahun adalah 1.800.000 orang. Objek wisata Pura Agung Surya Bhuvana tergolong unik dan menarik minat wisatawan. Wisatawan yang berkunjung ke Pura Agung Surya Bhuvana terdiri atas wisatawan domestik dan mancanegara. Mereka adalah wisatawan domestik baik dari Papua maupun dari daerah lain di Indonesia. Wisatawan mancanegara juga sering datang ke PASB bahkan ada yang secara khusus mengunjungi pura karena mereka mengenalnya lewat media sosial. Sebagaimana dikemukakan Pradana (2019), wisatawan mancanegara sebagai warga negara yang berkunjung ke tempat wisata diluar wilayah negara asal sedangkan wisatawan domestik sebagai warga negara yang berkunjung ke tempat wisata yang berada masih pada wilayah negara asal.

Selain sebagai objek pariwisata, Pura Agung Surya Bhuvana kini juga berkembang menjadi pusat studi sosial budaya tentang

tradisi Hindu Bali. Hal ini tercermin dengan adanya kunjungan anak-anak sekolah mulai dari PAUD, TK, SD, setingkat SMP, SMA sampai ke Perguruan Tinggi ke tempat ini. Pada umumnya mereka datang secara berkelompok. Untuk anak-anak PAUD sampai SMA mereka dibimbing oleh guru agama mereka. Sebagaimana tampak pada gambar di bawah ini (Foto 2).



Foto 2. Pura Agung Surya Bhuvana (Dokumentasi : I Wayan Rai S., 2019)

Dalam kunjungan tersebut, selain mendengar penjelasan tentang agama Hindu, mereka juga ikut sembahyang meskipun agama mereka berbeda. Untuk kalangan mahasiswa mereka datang untuk berekreasi sekaligus juga melakukan penelitian, seperti diutarakan Ketua PHDI Provinsi Papua, selaku informan sebagai berikut. Pada umumnya, pelajar atau mahasiswa non-Hindu yang datang ke PASB ingin mengenal pura sekaligus mengenal agama Hindu baik secara teori maupun praktik keagamaan pada saat adanya upacara tertentu di PASB. Namun, ada juga anak-anak muda yang datang untuk menikmati indahnnya pemandangan dan mengabadikan kunjungan melalui foto dan video, bahkan ada yang

membuat film secara khusus dengan mengambil lokasi di *jaba* pura.

Dalam menyikapi semakin banyaknya wisatawan yang tertarik untuk berkunjung ke PASB, Ketua PHDI Jayapura pada setiap pertemuan dan persembahyangan selalu mengingatkan pentingnya untuk terus menjaga kesucian pura, kebersihan pura dan lingkungan. Warga penyungsur Pura bersama-sama menjaga dan memperhatikan kesucian Pura baik secara *sekala* maupun *niskala* di Pura Agung Surya Bhuvana (Awig-Awig PASB, 2017). Setiap hari ada petugas dan pemangku yang selalu *standby* di pura untuk menerima kunjungan wisatawan sekaligus memberi penjelasan tentang Pura Agung Surya Bhuvana dan agama Hindu secara lebih luas.

5.2 Makna Pura Agung Surya Bhuvana bagi Masyarakat di Jayapura

Pura Agung Surya Bhuvana yang didasari oleh penggabungan filsafat agama Hindu dan nilai budaya lokal merupakan manifestasi pengamalan ajaran Hindu di Kota Jayapura. Demikian Ruastiti dkk (2018) mengatakan bahwa keberlangsungan budaya tercipta karena berguna, memuaskan, menyenangkan dan menguntungkan.

Nilai adalah penilaian yang diperoleh individu dalam kehidupan masyarakat pada saat menanggapi rangsangan tertentu mengenai mana yang diinginkan dan mana yang tidak diinginkan. Dengan arti lain, kecenderungan tersebut tergantung pada nilai-nilai yang dipertahankan individu (Bambang, 2000).

Basis nilai yang mendasari kerukunan antara umat Hindu penyungsur Pura Agung Surya Bhuvana Kota Jayapura, Papua dengan masyarakat lokal Papua meliputi nilai teologis, nilai budaya, dan nilai Politik-Ideologis. Menurut Tejayadi dkk. (2019), budaya organisasi diperlukan dalam mencapai tujuan organisasi dan realisasi nilai tentang sesuatu yang penting secara institusional. Oleh karena itu, nilai disebut sebagai segala sesuatu yang dipentingkan manusia menyangkut baik dan buruk dalam abstraksi pandangan manusia dan masyarakat.

Umat Hindu Bali pengurus Pura Agung Surya Bhuvana Kota Jayapura, Papua bersama umat non-Hindu setempat mampu

menjalani hidup secara rukun dan damai. Model kerukunan hidup antar umat beragama yang hamonis ini tidak terlepas dari pemahaman dan penghayatan ajaran agama yang mereka imani. Dalam kaitan ini, Max Weber (1864-1920) menyodorkan tesis bahwa agama dengan seperangkat ajarannya adalah spirit untuk menentukan harmoni sosial dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat (Richard, 2012). Sebaliknya, Emile Durkheim dalam Robertson (1986) dinyatakan bahwa harmoni sosial adalah spirit untuk menentukan tata kelola kehidupan keagamaan.

Sikap, perilaku dan realitas kerukunan umat beragama di Kota Jayapura, Papua merupakan ekspresi dari nilai-nilai keagamaan yang mereka imani. Orang Bali Diaspora memiliki dasar-dasar nilai agama yang kemudian mereka terapkan sebagai acuan dalam kehidupan sosial sehari-hari. Begitu pula umat nasrani setempat memiliki dasar nilai agama yang mereka imani sebagi acuan dalam menjalin kerja sama dengan orang lain.

Pura Agung Surya Bhuvana merupakan simbol Hindu di Kota Jayapura, Papua yang didasari oleh teologis Hindu. Banyak ajaran serta nilai-nilai teologi Hindu yang terkait dengan kerukunan umat manusia dalam Kitab Weda sebagai Kitab suci Umat Hindu.

Sebagai ajaran Hindu, perintah-perintah *Sang Hyang Widhi* kepada manusia agar menjalin kerja sama dengan sesamanya dan mengembangkan kehidupannya secara rukun. Menurut para pemuka Hindu di Jayapura, didalam pustaka suci weda terdapat perintah-perintah *Sang Hyang Widhi* tentang hidup rukun diantaranya *Tri Hita Karana*, *Tat Twam Asi*, *Tri Kaya Parisudha*, dan *Catur Paramita*.

Menurut I Made Suama, Mantan Bendesa Desa Pakaraman Lokasari, empat ajaran di atas adalah nilai-nilai Hindu yang bisa diimplementasikan dalam mengembangkan kerukunan antarumat beragama. Kerukunan dan kerja sama antara umat Hindu penyung Pura Agung Surya Bhuvana juga dilandasi nilai-nilai sosial budaya. "Nilai budaya merupakan unsur yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian nilai-nilai tersebut sangat luas, dapat ditemukan pada perilaku dalam kehidupan

yang di alam semesta ini” (Soeleman,1992: 15). Setiap masyarakat memiliki nilai budaya. Dalam kaitan ini, Koentjaraningrat (1985) mengatakan bahwa, nilai budaya merupakan tingkat yang paling abstrak dari adat atau kebudayaan suatu masyarakat.

5.3 Makna Pura Agung Surya Bhuvana bagi Masyarakat Non-Hindu di Jayapura

Pembangunan Pura Agung Surya Bhuvana didasari oleh penghormatan terhadap nilai-nilai budaya lokal sesuai pandangan hidup orang Papua yang menghargai seni-budaya. Rai (2016) mengatakan sebuah slogan kearifan lokal: *“Nggo Wor Baido Na Nggo Mar”* atau Jika kami tidak bernyanyi dan menari, kami akan mati. Hal itu dapat dipahami bahwa seni adalah bagian penting dari kehidupan orang Papua yang telah diwarisi dari leluhur mereka selama beberapa generasi. Selain itu masih ada kearifan lokal berupa ungkapan yang terkait dengan *Tifa, a single-headed frame drum*. Ungkapan itu mengatakan bahwa *“Tifa adalah bagian dari kebudayaan Papua. Bila tidak ada suara Tifa, berarti tidak ada kehidupan”*. Tifa selalu melekat dalam kehidupan masyarakat, sebab instrument ini dipercaya mengandung kekuatan sang pencipta, penguasa langit, penguasa laut, udara, alam, api, perempuan dan laki-laki serta kekuatan lain yang melindungi mereka dari marabahaya.

Selain tifa, burung Cenderawasih juga sangat disakralkan sebab dipercaya bahwa burung cenderawasih itu bukanlah burung biasa melainkan burung surga. Konon, ketika dunia ini tercipta turunlah malaikat dari surga diiringi oleh dua ekor burung, salah satunya adalah burung cenderawasih. Sejak saat itulah bumi tempat mereka turun dari surga disebut *Bumi Cenderawasih*, yaitu Papua sekarang. Selain Bumi Cenderawasih, Papua juga memiliki julukan sebagai *Bumi Matahari Terbit* sebab untuk wilayah Indonesia matahari itu terbit untuk pertama kalinya di Papua, setelah itu barulah bergerak ke arah barat.

Sampai sekarang kepercayaan masyarakat Papua terhadap Tifa dan burung cenderawasih masih sangat kuat. Kepercayaan

merupakan faktor berpengaruh dalam keberlangsungan tradisi upacara adat dan proses pendidikan (Karmini dkk., 2019). Dalam konteks upacara adat, misalnya pengangkatan seorang *Ondoafi* (kepala suku), Tifa dan burung Cenderawasih menjadi ikon yang sangat penting. Tidak sembarang orang bisa memukul Tifa dan tidak sembarang orang pula yang boleh memakai atribut burung Cenderawasih. Tifa dan Cenderawasih kini dijadikan ikon Papua.

Pura Agung Surya Bhuvana merupakan simbol Hindu di Kota Jayapura, Papua yang didasari oleh teologis Hindu dan nilai budaya masyarakat setempat. Keberadaan orang Bali diaspora di Kota Jayapura telah melalui proses akulturasi bahkan asimilasi budaya. Hal itu antara lain tercermin dalam pemakaian ornament Tifa dan burung Cenderawasih pada beberapa bagian fisik bangunan Pura Agung Surya Bhuvana. Masyarakat lokal merasa dihormati dan dihargai dengan adanya ornament tifa dan burung Cenderawasih pada bangunan pura tersebut. Adanya akulturasi budaya Hindu Bali dengan budaya lokal pada bangunan Pura tersebut tampak mampu mengokohkan rasa kebersamaan atas warga bangsa di Kota Jayapura dan memiliki makna positif bagi integrasi bangsa Indonesia di Papua. Menurut Pradana (2018b), makna dapat memberikan nilai lebih terhadap keberadaan budaya secara sosial. Publikasi melalui *cybermedia* tentang keberadaan sebuah pura di luar Pulau Bali biasanya hanya bernilai sebagai sebuah informasi atau sebuah berita biasa saja. Akan tetapi, pemberitaan tentang Pura Agung Surya Bhuvana yang disambut sangat positif di Indonesia. terlebih lagi, keberadaan Pura Agung Surya Bhuvana dikenal bukan hanya sebagai tempat suci umat Hindu, tetapi sudah menjadi ikon Hindu Bali di Papua dan tujuan wisata baru di Kota Jayapura.

Berkat pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi yang sangat canggih pada era global ini, integrasi seni dan budaya yang terjadi di Pura Agung Surya Bhuvana menyebabkan Pura Agung Surya Bhuvana semakin dikenal secara luas. Informasi mengenai objek wisata dapat diperoleh dengan cepat dan mudah seiring perkembangan industri 4.0 dalam arus global (Karmini dkk., 2020). Pura Agung Surya Bhuvana kini berkembang menjadi daya tarik

pariwisata. Selain itu, Pura Agung Surya Bhuvana telah menjadi media pendidikan multikultural. Hal ini nampak dari kegiatan di Pura tentang : (a) pendidikan tentang *Tri Hita Karana*; dan (b) pendidikan tentang multikultural.

Pertama, Pura Agung Surya Bhuvana juga sebagai media pendidikan tentang *Tri Hita Karana* (THK). Lingkungan sekitar Pura Agung Surya Bhuvana setempat menempatkan manusia hanyalah sebagai bagian dari makhluk hidup dan jaring-jaring kehidupan (Capra, 2002: 372). Dengan dasar filosofi *Tri Hita Karana*, manusia (*pawongan*) dihadirkan *selaras* dengan lingkungan *pura* (*palemahan*) yang menyadari sebagai hamba Tuhan (*parahyangan*). Masyarakat setempat tetap menjunjung tinggi filosofi *Tri Hita Karana* ini. Filsafat merupakan sebuah pedoman hidup (Pradana, 2017a). Mereka berupaya menjalani hidup dengan menjalin hubungan yang harmonis dengan *Hyang Widi Wasa* (*parahyangan*), menjaga hubungan harmonis dengan sesamanya (*pawongan*), serta menjaga keselarasan hidup dengan lingkungannya (*palemahan*).

Kedua, objek wisata Pura Agung Surya Bhuvana juga sebagai media pendidikan multikultural. Kegiatan keagamaan termasuk pesantian, pasraman serta kegiatan seni-budaya seperti latihan tari, *tetabuhan* tradisional, *bale ganjur* yang diselenggarakan dilingkungan komunitas Hindu Kota Jayapura secara langsung menjadi atraksi wisata dari Pura Agung Surya Bhuvana. Kegiatan sosial keagamaan dan seni-budaya tersebut menjadi media hiburan sekaligus sebagai media pendidikan multikultural untuk pemahaman nilai-nilai kemanusiaan universal.

Ditengah pengaruh perkembangan Industrialisasi tipe 4.0 diperlukan sebuah komitmen untuk tetap menumbuhkan pemahaman tentang pentingnya menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan bagi generasi milenial, generasi penerus yang siap berkompetisi dalam persaingan global (Ruastiti dkk, 2019). Pada tatanan Global, industrialisasi tipe 4.0 berlangsung secara revolusioner melalui otomatisasi dan mega-trend, *cyber-physical* dan sarana biologis di segala bidang kehidupan. Pada aspek fisik telah dikembangkan misalnya saja kendaraan tanpa pengemudi,

mesin cetak tiga dimensi, dan *advanced robotics*. Pada aspek digital telah dikembangkan *artificial intelligence*, *big data*, dan *Internet of Things* (Akhmaloka, 2018: 2-3). Model perkembangan itu dikhawatirkan menyebabkan demoralisasi bahkan dehumanisasi kehidupan.

Memasuki era Global, generasi milenial Hindu Bali di Papua tidak hanya dituntut mampu dan terampil, melainkan mau berperilaku yang baik (*good behavioral attitude*) dan tetap mau meningkatkan kompetensi diri di era global. Mereka pun diharapkan pandai menata diri dan siap berkompetisi secara global, berperan aktif sesuai minat dan bakat masing-masing serta berkomunikasi, berkolaborasi, berpikir kritis, kreatif, dan inovatif.

Orang Bali diaspora telah mampu menggugah kesadaran pluralitas kehidupan beragama dan menguatkan kesadaran multikultural di Pura Agung Surya Bhuvana. Pengertian pluralitas dalam konteks ini mencakup pengertian keberadaan sejumlah kelompok orang dalam satu masyarakat yang berasal dari ras, agama, pilihan politik dan kepercayaan yang berbeda. Sebagaimana Umi (2013) menyebutkan pluralitas berhubungan dengan suatu prinsip bahwa kelompok-kelompok yang berbeda ini bisa hidup bersama secara damai dalam satu masyarakat.

Pluralisme adalah suatu mazhab yang mengakui dan menerima seutuhnya adanya kemajemukan dalam suatu masyarakat, baik itu perbedaan dalam segi agama, suku, ras dan adat-istiadat. Menerima kemajemukan berarti menerima adanya perbedaan. Namun, bukan berarti menyamaratakan, tetapi justru mengakui bahwa ada hal yang tidak sama. Selanjutnya, orang yang beragama secara multikultural adalah orang yang teratur, orang yang tentram dan orang yang damai, baik dengan dirinya maupun dengan orang lain dari segala aspek kehidupannya.

Pada kehidupan multikultural, agama pada esensinya terlingkupi pada tiga persoalan pokok, yaitu (1) keyakinan akan adanya sesuatu kekuatan supranatural yang diyakini mengatur dan mencipta alam. (2) peribadatan dan tingkah laku manusia dalam berhubungan dengan kekuatan supranatural tersebut

sebagai konsekuensi atau pengakuan dan ketundukannya. (3) nilai yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan lingkungannya. Dengan demikian maka, pluralisme agama adalah sebuah sikap mengakui, menghargai, menghormati, memelihara dan bahkan mengembangkan atau memperkaya keadaan yang bersifat plural tersebut. Setiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan, dalam kebhinekaan (Firdaus, 2014).

Kerukunan umat Hindu penyungsur Pura Agung Surya Bhuvana dengan umat non-Hindu di Kota Jayapura, Papua didasari oleh sikap kultural mereka yang terbuka dan dialogis. Dalam kaitan ini, Lynch (2000) mengidentifikasi adanya lima kategori seseorang atau kelompok yang berimplikasi pada sikap kulturalnya: (a), sikap eksklusif, yaitu mengagungkan superioritas sistem kepercayaan sendiri dan menonjolkan hak untuk menyebarkan sistem itu seluas mungkin; (b) sikap *apologetic* (membela diri) baik dalam arti mempertahankan doktrin ketika ditantang dari luar maupun dalam arti usaha untuk menunjukkan bahwa doktrin sendiri superior di banding doktrin-doktrin lain; (c). sikap sinkretik, yaitu mengakui beragamnya tradisi keagamaan yang tidak hanya dalam masyarakat yang multibudaya, tetapi juga ada dalam diri pribadi; (d). sikap inklusif. Sembari menegaskan superioritas sistem kepercayaan sendiri, sikap inklusif menerima validitas atau hak sistem kepercayaan lainnya untuk eksis, meskipun, sistem kepercayaan lain tersebut dianggap kurang sempurna dan kurang benar; (e). sikap pluralis, yakni mengakui bahwa kebenaran itu beragam dan bersikap positif terhadap kesamaan tujuan dan fungsi semua agama. Pluralisme mengambil posisi bahwa agama sendiri tidak dapat mewakili pemenuhan ataupun penyempurnaan agama-agama lain (Pranowo, 2004). Menurut Atmaja dkk. (2019), posisional bermula dari pandangan tentang kedudukan.

Secara teologis, sikap dan pandangan seseorang tentang kehidupan beragama akan lebih toleran bila ia memiliki pandangan teologis yang bisa menerima perbedaan dan mendukung to-

leransi kehidupan beragama. Sesuai dengan kriteria sikap yang diidentifikasi oleh Lynch (2000), penyungsurung Pura Agung Surya Bhuvana dengan umat non-Hindu di Kota Jayapura, Papua memiliki kecenderungan sikap yang inklusif, yakni menerima validitas atau hak sistem kepercayaan lainnya untuk eksis, meskipun, sistem kepercayaan lain tersebut dianggap kurang sempurna dan kurang benar. Penyungsurung Pura Agung Surya Bhuvana dengan umat non-Hindu di Kota Jayapura, Papua juga memiliki kecenderungan sikap yang pluralis, yakni mengakui bahwa kebenaran itu beragam dan bersikap positif terhadap kesamaan tujuan dan fungsi semua agama.

Praktik pluralitas kehidupan beragama tercermin melalui perilaku toleran mereka. Seseorang atau sekelompok orang disebut toleran bila ia memiliki sikap atau pandangan sebagai berikut. (a) membolehkan orang lain secara bebas menganut kepercayaan atau agama yang berbeda; (b) membolehkan orang lain secara bebas merubah atau mengganti agamanya; (c) membolehkan orang lain mempraktekkan agama atau kepercayaannya, (d) menolak diskriminasi dalam pekerjaan, pelayanan dan lain-lain, (e) bisa menerima para penganut agama yang menganggap agama mereka saja yang benar; dan (f) melakukan upaya-upaya wajar untuk mengakomodir kebutuhan keagamaan orang lain.

Multikultural merupakan fakta keanekaragaman budaya, sedangkan multikulturalisme merupakan respons normatif terhadap keanekaragaman tersebut. Parekh (2002) mengajukan tiga proposisi dalam memahami multikulturalisme, yaitu : *Pertama*, keterikatan manusia secara budaya, yaitu manusia berkembang dan hidup dalam sebuah dunia yang telah terstruktur secara kultural dan menjalankan kehidupan dan relasi-relasi sosialnya dalam kerangka sistem makna yang diturunkan secara kultural. Pradana (2017) mengatakan kultural merupakan sebuah sumber hubungan relasional. *Kedua*, pluralitas budaya; yaitu di mana perbedaan budaya merepresentasikan perbedaan sistem makna dan visi terhadap kehidupan yang baik, karena tiap-tiap budaya menyadari keterbatasan jangkauan kapasitas dan emosi manusia, dan hanya

dapat memahami sebagian dari totalitas eksistensi manusia, maka ia membutuhkan budaya lain untuk dapat memahami dirinya sendiri secara lebih baik, untuk memperluas horizon intelektual dan moralnya, membentangkan imajinasinya, dan menyelamatkan dirinya dari kecenderungan untuk memutlakkan dirinya. *Ketiga*, masing-masing budaya terbentuk secara plural dan multikultural; budaya tumbuh sebagai hasil dari interaksi sadar maupun tak sadar dengan budaya lain, dan mencerminkan percakapan terus menerus di antara tradisi dan aliran pemikiran yang berbeda (Parekh, 2002: 336). Perbedaan budaya, disini dipandang sebagai sesuatu yang positif dan sumber dari kreativitas dan modal bagi pertumbuhan ekonomi, sosial dan politik.

Kerukunan umat Hindu penyungsurung Pura Agung Surya Bhuvana dan umat non-Hindu di Kota Jayapura merupakan sebuah model tentang masyarakat nusantara yang multi-budaya (multikultural). Secara umum, masyarakat multikultural (*cultural pluralism*) membagi ruang pergerakan budaya menjadi dua, yakni ruang publik untuk seluruh etnik mengartikulasikan budaya politik dan mengekspresikan partisipasi sosial politik mereka dan ruang privat yang di dalamnya mereka mengekspresikan budaya etnisitasnya secara leluasa (Azzuhri, 2012).

Kesadaran multikultural ini penting dalam pergaulan antar budaya yang perlu sikap saling menghormati satu sama lain. Kesadaran multikultural juga menjunjung tinggi pentingnya sikap dan perilaku toleransi dalam kehidupan multietnik dalam bangsa Indonesia. Sikap toleransi ini penting dalam membina kehidupan bangsa yang multikultural. Keberagaman budaya masyarakat nusantara ini merupakan konsekuensi keragaman budaya, etnis, suku dan aliran atau agama (Maslikhah, 2007: 748).

6. Simpulan

Berdasarkan uraian tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa orang Bali diaspora ini diterima oleh masyarakat non-Hindu di Jayapura dengan ditandai banyaknya kunjungan umat non-Hindu

ke Pura Agung Surya Bhuvana Jayapura. Mereka mengunjungi pura tersebut karena umat non-Hindu di Jayapura sering berkunjung ke Pura Agung Surya Bhuvana karena warga Hindu di pura tersebut sangat baik, ramah menyambut mereka, sering dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan keagamaan di pura tersebut, untuk tamasya, untuk pertemuan-pertemuan antarwarga.

Masyarakat di Jayapura pada era global ini memaknai Pura Agung Surya Bhuvana sebagai tempat ibadah, tempat pertemuan antarumat beragama, tempat berkesenian, tempat pengukuhan hidup multibudaya, multikulturalisme serta sebagai wahana mengukuhkan integrasi bangsa

Daftar Pustaka

- Adhisti. (2008). *Kajian Arkeologis Dan Arsitektur Pura Maospait Gerenceng Bali* (Skripsi). Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Arkeologi UI Depok.
- Akhmaloka. (2018). "Peran dan Tantangan Perguruan Tinggi Dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0". *Pidato Ilmiah disampaikan pada Rapat Senat Terbuka Dalam angka Memperingati Hari Jadi ke -57 Universitas Syiah Kuala Banda Aceh*, Senin 10 September 2018.
- Awig-Awig PASB. (2017). *Awig-Awig Pura Agung Surya Bhuvana*. Jayapura: PASB.
- Ariyanti. (2014). "Persembahyangan Purnama dan Tilem : Studi Tentang Persembahyangan Masyarakat Bali Ke Pura Puseh dan Pura Dalem di Dusun Tirtayoga Desa Trimulyo Mataram Kecamatan Seputih Mataram Kabupaten Lampung Tengah" (Skripsi). Bandar Lampung: Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Lampung.
- Arsana, I Gusti Ketut Gde. (2006). "Segresi Sosial dan Pola Adaptasi Budaya dalam Kehidupan Pluralisme Agama di Desa Dalung, Kecamatan Kuta Utara, Kabupaten Badung" (Tesis). Denpasar : Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- Atmaja, Gede Marhaendra Wija, Ida Ayu Komang Arniati, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2019). "Implications of The Enactment of Law Number 6 of 2014 on The Position of Villages in Bali, Indonesia". *Asia Life Science* Vol. 28, No.2, pp. 295-310.

- Azzuhri, Muhandis. (2012). 'Konsep Multikulturalisme Danpluralisme Dalam Pendidikanagama (Upaya Menguniversalkan Pendidikan Agama dalam Ranah Keindonesiaan)'. *Jurnal Forum Tarbiyah* Vol. 10, No. 1, pp. 13-29.
- BPS. (2018). *Badan Pusat Statistik Provinsi Papua*. Jayapura : BPS.
- Bambang S. (2000). *Tinjauan Manusia dan Nilai Budaya*. Jakarta : Universitas Trisakti.
- Blum, A. Lawrence. (2001). *Antirasisme, Multikulturalisme, dan Komunitas Antar Ras, Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik Bagi Sebuah Masyarakat Multikultural, dalam Larry May, dan Shari Colins-Chobanian, Etika Terapan : Sebuah Pendekatan Multikultural* (Terjemahan: Sinta Carolina dan Dadang Rusbiantoro). Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Capra, F. (2002). *Jaring-Jaring Kehidupan, Visi Baru Epistimologi dan Kehidupan*. Yogyakarta : Fajar Pustaka.
- Daniel L. Pals. (1996). *Seven Theories of Religion*. New York : Oxford University Press.
- Depag RI. (1997). *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia.
- Dwi Andini, Made, dkk. (2018). "Mitos Dewi Hariti di Pura Candi Dasa, Desa Bugbug, Kecamatan Karangasem: Analisis Struktur, Fungsi dan Makna". *Jurnal Humanis, Fakultas Ilmu Budaya Unud* Vol 22, No.1 (2018), 228-235.
- Durkheim, Emile. (1947). *The Elementary Form of the Religious Life*. London : George Allen & Unwin.
- Firdaus M. Yunus. (2014). "Agama Dan Pluralisme". *Jurnal Ilmiah Islam Futura*. IAIN Sumatra Utara : IAIN.
- Karmini, Ni Wayan, Ni Putu Dyatmikawati, Gusti Ayu Suasthi, Ni Ketut Sri Kusuma Wardhani, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2020). "Objek Wisata Pura Tirta Empul Sebagai Media Pendidikan Multikultural Bagi Generasi Milenial Pada Era 4.0". *Prosiding Seminar Nasional Kapitalisme Media dan Komunikasi Politik di Era Revolusi Industri 4.0*. Denpasar : IHDN.
- Karmini, Ni Wayan, Ni Made Ruastiti, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2019). "Tumpek Uduh Ceremony As An Education In The Preservation of Natural Environtment in Bali : A Case Study in Canggu Village, Kuta Utara District, Badung Regency, Bali, Indonesia". *Asia Life Science* Vol. 28, No.1, pp. 115-139.

- Karmini, Ni Wayan, Ni Made Ruastiti, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2019a). "Diskursusing of The Zonation System in Accepting New Student in 2018 : Case Study in Denpasar City". *The Proceeding of The Possibilities and Probabilities in Higher Education of Asia*. Denpasar: UNHI Press.
- Koentjaraningrat. (1985). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta : Aksara Baru.
- Liana, Salbidah. (2016). *Kerukunan Umat Muslim, Hindu dan Budha di Gampong Keudah Banda Aceh*. Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Prodi Ilmu Perbandingan Agama, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry.
- Pranowo, Bambang. (2004). *Pendidikan Multikultural dan Masa Depan Bangsa, Pokok-pokok pikiran disampaikan pada Sarasehan tentang Pendidikan Multikultural*, pada tanggal 1 September 2004 di Jakarta.
- Mantra, Ida Bagus. (1996). *Landasan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Maslikhah. (2007). *Quo Vadis Pendidikan Multikultural Rekonstruksi Sistem Pendidikan Berbasis Kebangsaan*. Jawa Tengah: JP Books.
- Parekh, Bikhu. (2002). *Rethinking Multiculturalism; Cultural Diversity and Political Theory*. UK : Macmillan Press Ltd.
- PHDI Kota Jayapura. (2018). *Profil Pura Agung Surya Bhuvana (PASB)*. Jayapura : PHDI.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2017). "Deconstruction Powers of Relations Behind The Shadow Puppet Performance For Tourism in Ubud Village, Bali". *Building Collaboration and Network in The Globalized World*, Vol 1, No. 1, pp. 115-124.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2017a). *Filsafat Ilmu Pariwisata (Monograf)*. Denpasar : STPBI.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2018). "Implications of Commodified Parwa Shadow Puppet Performance For Tourism in Ubud, Bali". *Journal of Bussiness on Hospitality and Tourism*, Vol. 4, No. 1, pp. 70-79. DOI: <http://dx.doi.org/10.22334/jbhost.v4i1.103.g111>.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2018a). "Innovation in Cenk Blonk Performance : A Strategy of Empowering Local Language Through Balinese Shadow Puppet". *The Proceeding of The International Conference on Local Language*, Vol 1, No. 1, pp. 173-181.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2018b). "The Meaning of Makotek Tradition at The Munggu Village on The Global Era". *International*

- Bali Hinduism, Tradition and Interreligious Studies*. Vol. 1, No. 1, pp. 122-128.
- Pradana, Gede Yoga Kharisma. (2019). *Sosiologi Pariwisata*. Denpasar : STPBI Press.
- Rahmawati, Ni Nyoman. (2018). *Pergulatan Ideologi Keberagamaan Dalam Keluarga Dayak Katingan di Desa Tewang Tampang, Kabupaten Katingan, Kalimantan Tengah* (Disertasi). Denpasar : Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana.
- Rai S., I Wayan. (2016). "Touristic Performing Art in Bali : Tradition and Modernization" in *The Proceeding of The Folk Performing Arts in Asean*. Bangkok : Princess Maha Cakri Sirindorn Anthropology Center.
- Rai, I Wayan, Made Indra Sadguna, I Gde Agus Jaya Sadguna, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2019). "Tifa From The Land of Papua : Text and Context". *Asia Life Science* Vol. 28, No.2, pp. 335-354.
- Richard T. Schefer. (2012). *Sociology: A Brief Introduction*. New York: Mc Graw-Hill.
- Robertson, Ronald. (1986). *Sosiologi Agama* (terj. Paul Rosyadi). Jakarta: Aksara Persada.
- Roblek, Vasja, Maja Mesko, Alojz Krapez. (2016). "A Complex View of Industry 4.0". *Sage Open*, pp. 1-11. DOI : 10.1177/2158244016653987.
- Ruastiti, Ni Made, Gede Yoga Kharisma Pradana, I Ketut Purnaya., Komang Shanty Muni Parwati. (2018). "The Royal Dinner Party Puri Anyar Kerambitan Tabanan : A Sustainable Cultural Tourism Attraction Base don Local Community". *International Conference on Social Science: Advance in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol 1, No. 1, pp. 1448-1459. <https://doi.org/10.2991/icss-18.2018.305>.
- Ruastiti, Ni Made, Gede Yoga Kharisma Pradana, Ni Wayan Karmini. (2019). "Rekonstruksi Peran Perempuan Hindu Bali Era 4.0 : Meneladani Emansipasi Perempuan dalam Seni Pertunjukan Wayang". *Prosiding Seminar Representasi Kesenian Gender Dalam Hindu Menuju Revolusi Industri 4.0*. Denpasar : IHDN.
- Sukriadi Sambas, Acep Apirudin. (2007). *Dakwah Damai*. Bandung : PT Remaja Rosdakarya.
- Tejayadi, I Putu Windhu, I Nengah Laba, Gede Yoga Kharisma Pradana. (2019). "The Effect of Organization Culture On Employee Satisfaction in Mercure Resort Sanur Bali Hotel". *International Journal of Green Tourism Research and Applications* Vol 1, No. 1, pp. 63-71.

Umi Sumbulan, Nurjanah. (2013). *Pluralisme Agama, Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan antar Umat Beragama*. Malang : UIN-Maliki Press.

Zoetmulder, P.J. (1995). *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jakarta: Penerbit Gramedia.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Establishing Social Reharmonization between the Balinese Hindu Diaspora and Sasak Moslem in Post-Conflict in Mataram

I Wayan Ardhi Wirawan

Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri Gde Pudja Mataram

¹Corresponding Author: ardhiwirawan@stahn-gdepudja.ac.id

Abstract

This research aims to study the revitalization of *quotidian* ties as a medium of establishing social reharmonization between the Balinese Hindu diaspora and Sasak Moslem in Mataram city. This revitalization was carried out post-conflict between the two ethnic groups in a number of areas. This phenomenon is related to the representation of local wisdom as possessing noble values instilled by the ancestors of the two ethnic groups toward realizing mutualistic communication and interaction. This study was designed using an interpretative-descriptive approach in order to conduct an in-depth analysis of the research focus. This study found innovations relating to the implementation of *quotidian* ties, specifically through the revitalization of individual and collective consciousness based on *quotidian* ties, the strengthening of multicultural ties between the two ethnic communities, the valorization of local wisdom involving the participation of different ethnic groups, and the contestation of cultural capital in the implementation of *adat* and religious practices. Recommendations of this study are to build cultural awareness through attitudes that mutually recognize and accept differences.

Keywords: revitalization, *quotidian* ties, Balinese Hindu, Sasak Moslem, social reharmonization

Abstrak

Membangun Reharmoni Sosial antara Diaspora Bali-Hindu dan Sasak-Muslim Pasca-Konflik di Mataram

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan kajian revitalisasi ikatan kuosidian sebagai medium membangun reharmoni sosial antara komunitas diaspora Bali-Hindu dan Sasak-Muslim di Kota Mataram. Revitalisasi ini dilakukan pasca-konflik antar kedua komunitas etnis pada beberapa lokasi. Fenomena tersebut berkaitan dengan representasi nilai-nilai luhur kearifan

lokal yang dibangun oleh para leluhur kedua kelompok etnis tersebut dalam rangka mewujudkan komunikasi dan interaksi yang mutualistik. Penelitian ini dirancang dalam jenis deskriptif interpretatif dalam rangka untuk melakukan analisis yang mendalam terhadap fokus penelitian. Penelitian ini menghasilkan inovasi yang berkaitan dengan implementasi ikatan *kuosidian*, khususnya melalui revitalisasi ikatan *kuosidian* berbasis kesadaran individu dan kolektif, penguatan ikatan multikultural antarkedua komunitas etnis, pemberdayaan nilai-nilai kearifan lokal yang melibatkan peran serta kelompok etnis yang berbeda, dan kontestasi modal kultural dalam pelaksanaan adat dan praktik beragama. Rekomendasi hasil penelitian ini adalah membangun kesadaran kultural melalui sikap-sikap yang saling mengakui dan menerima perbedaan.

Kata kunci: revitalisasi, ikatan *kuosidian*, Bali-Hindu, Sasak-Muslim, reharmonisasi sosial

1. Introduction

Diaspora between the Balinese-Hindu community in Mataram, Lombok during the historical period of contact with the Sasak-Moslem community. The contact between the two ethnic groups experiences dynamics, that is colored by conflict and integration. The conflict was indicated by the war when the Karangasem-Bali Kingdom conquered several kingdoms in Lombok. Refer to the Tim Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat (1977: 17-18) Karangasem Kingdom in controlling Lombok started from controlling Ampenan, Pejarakan, and Jereneng. Next pounding Kuripan and finally pounded Pejanggik until it fell. Karangasem gradually subdued the whole of Lombok in 1692 together with Banjar Getas.

Since 1692, areas in Lombok, except those authorized to Arya Banjar Getas in the East, practically became the vassals of the Karangasem Kingdom in Bali. In Lombok at that time a certain government had not yet been set up, but everything had followed manners and orders from Karangasem Kingdom, Bali. I Gusti Anglurah Ktut Karangasem who succeeded in conquering the Sasak kingdoms then placed their descendants, both their sons and grandchildren, such as in Pagesangan, Kediri, Pagutan, and

Sengkongo (Agung, 1992: 92). Karangasem Kingdom in managing people's lives so that the Balinese can coexist with the Sasak people. This condition is indicated by attitudes that recognize and accept the differences that exist between them. A number of differences that are owned precisely as adding to the vibrant beauty of their daily lives. Departing from this phenomenon, they built living systems that could encapsulate differences in the form of local wisdom. Local wisdom refers to Suja (2010: 1) not only implies that the wisdom grows from solving local problems whose validity is also used in the environment where he grows and develops.

Local wisdom that is built into the media to build social ties, both among those who are in one ethnic group or outside ethnic groups. The local wisdom uses the media of cultural traditions as a vehicle to build togetherness. Balinese ethnic groups have a system of Balinese cultural traditions inherited by their ancestors which are used as a vehicle to overcome life's problems and at the same time are full of noble values in realizing a quality life. The presence of Balinese in Lombok in the historical period according to Budharta (1990: 37) was realized to assume great responsibility for maintaining Hindu culture in his homeland. This condition is related to the existence of Balinese as a group of people who are in a minority position.

Synergizing with the phenomenon above, the Sasak ethnic group also has a system of cultural traditions of ancestral heritage that are applied in everyday life to realize the improvement of their quality of life. The tradition system is still carried out in the life of the Sasak community at certain events. The application of the cultural tradition system is the cultural identity of the Sasak ethnic community. The Sasak cultural system is also expected to always strive in achieving progress even more so in the future there will be complexities of life that occur in Lombok society (Lukman, 2005:142-143). Cultural aspects in the past were often ignored. The culture development should follow the times.

Both systems of cultural traditions are used as a vehicle to realize togetherness with the adaptation process. The adaptation process is carried out on a number of cultural elements so as to

build an alignment that can be used well in order to realize the closeness between the two ethnic communities. There are a number of elements of Balinese culture and Sasak culture that experience acculturation. With regard to cultural acculturation it is necessary to pay attention to the views of Bakker (1994:121) that in the process of acculturation there are parties that respect each other, achieve mutual understanding, even cooperation in limited interests, but closed to other parties. They dialogue, do not experience displacement in the cultural structure faced.

The arrival of foreign cultural influence is very strong influence in realizing changes in a number of aspects of traditional culture that have been applied by the people of Bali-Hindu and Sasak-Moslem. In this regard, informal ties that have experienced fading as a result of the influx of outside influences, especially modernization, have had consequences for social relations between Balinese-Hindu and Sasak-Moslem ethnic communities. This phenomenon is indicated by the emergence of social tensions that led to conflict and communal violence between the two ethnic groups. Communal conflict and violence that occurred between the two ethnic groups has alienated the pattern of kinship that has been established since the historical period. The fading of informal ties practices is relatively potential to trigger conflicts and communal violence in the city of Mataram because social relations have experienced a rift. The informal ties are associated with the idea of Varshney (2002: 50-51) referred to as quotidian ties or daily ties. This informal unofficial ties are very strong in maintaining social harmony in the countryside.

A number of the noble traditions of the past as a form of the quotidian ties are no longer intensively applied, such as the tradition of *jge*, the tradition of inviting each other, the tradition of advancing. Although there are still those who apply it the quantity is limited and is no longer carried out as was done in the past. Suprpto (2013:103) is still effective in maintaining the quosidian citizenship to maintain social cohesiveness between groups, but its existence is lacking in development. Daily informal ties are more effective in safeguarding than formal and organized citizenship ties.

Starting from these conditions presumably informal social ties that have been proven to build communication and interaction be-

tween the two ethnic communities can be contextually revitalized. Revitalization of the values of social solidity is largely determined by the awareness of each party to understand the implicit meaning behind the noble tradition so that it can be reapplied in order to realize social harmony. Disbursement of social relations after the occurrence of communal conflicts and violence involving the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities is relatively effective by rebuilding the noble traditions of the past contextually. In this regard it is necessary to find a strategy that can revitalize past traditions that contain *quotidian* bonds. This study aims to study the revitalization of *quotidian* bonds in building harmony among Balinese-Hindu and Sasak-Moslem in Mataram, West Nusa Tenggara, Indonesia.

2. Research Method

Research related to the representation of *quotidian* bonds between the Bali-Hindu community and Sasak-Moslem in Mataram City is designed in a qualitative interpretive type. In this regard, the data needed in this study are in the form of words, sentences, expressions, images, and the like from data sources which are then analyzed by descriptive methods. The scope of this research study uses case study techniques. The main reason for using case studies refers to Yin (2004: 4) that case studies provide opportunities for researchers to maintain holistic and meaningful characteristics of real-life events.

This study uses two types of data sources, namely primary and secondary. Primary data is obtained directly in the field, especially based on the results of observations and the results of interviews with a number of informants. The technique of determining informants in this study was purposive. The selection of purposive techniques is based on the objectives expected in this study. Meanwhile, secondary data sources are obtained indirectly from the main data sources, but through document sources, such as archives, statistical reporting data, monographs, and others. The use of secondary data sources is very important to obtain data that is missed by observers and a number of informants.

This study uses three data collection techniques, namely observation, interviews and document study. Observations made by researchers by observing the object under study and recording. Interviews were conducted using non-structured interview techniques in accordance with those recommended by Fontana and Frey (2009: 507) that non-structured interviews provide more space than other types of interviews.

The informant determination technique used as a source of data in this study uses purposive techniques, which is associated with the objectives set in the study. This technique is done by first determining the informant will be used as a data source by fulfilling a number of requirements. *First*, prospective informants are residents living in the area of Mataram city. *Second*, have extensive knowledge of traditional cultural practices, implementation of local traditions, and insights on social, cultural, and religious activities in the city of Mataram. *Third*, prospective informants play an active role in various activities related to traditional cultural practices, the continuation of local traditions, and the implementation of *adat* (heritage traditions of the past that have been traditionally institutionalized) in the area of Mataram city. *Fourth*, being open to convey knowledge, especially related to the focus of this research. Data were analyzed by data analysis techniques, namely descriptive interpretative.

3. Results and Discussion

The arrival of Balinese Hindu in Lombok in the historical period seems to have occurred at the time of the Gelgel Kingdom because its territory covered Blambangan, Sumbawa and Lombok (Berg in Wahyuni, et al., 1996: 93). The population of Lombok is mixed with people who come from outside the island, mainly dealing with Balinese people at least since the 17th century (Parimartha, 2002: 37). The Balinese migration to Lombok in an effort to break the people's resistance against the Karangasem Kingdom in Lombok. Hundreds of families came from Karangasem-Bali to Lombok for months. The leader of the migration wave was mostly king of Karangasem's family, along with their relatives, and friends (Agung, 1992: 93). According to data in 1895, the population of Bali on Lombok only

amounts to eight percent of the Sasak population. However, the king's ability to organize the government well enough to be able to maintain power in Lombok for quite a long time, which is one and a half centuries (Rama, 1989: 16).

The contact between the Balinese Hindu and Sasak Moslem communities was initially through war as briefly narrated above, but can subsequently realize mutual life. This condition according to I Wayan Karsa (an informant), was due to the king's ability to organize the life of the royal community, so that mutualistic social relations between the two ethnic communities gradually occurred. The process of communication and interaction between the two ethnic groups uses cultural medium. A number of cultural elements of the Sasak ethnic community have similarities with cultural elements applied by the ethnic Balinese Hindu community. The cultural system adopted by the Balinese ethnic community has a very close relationship with the Hindu religious practices. In connection with that, between the implementation of Hinduism with Balinese cultural practices as if united and difficult to separate. Balinese culture in Lombok is associated with Abdullah's idea (2006: 45) as a cultural reproduction, a process of cultural affirmation which in this case confirms the existence of the original culture.

In connection with cultural adaptation, between elements of the Sasak culture with a number of elements of Balinese culture produce traditions that are adjusted to build togetherness. Cultural adaptation combines cultural elements from each ethnic group. The traditions that are built can produce mutualistic relationships between the two ethnic groups that can dilute the barriers between the two ethnic groups. This condition realizes the awareness of mutual recognition and accepting a number of differences which in its accumulation produce social harmony. In this regard, the representation of *quotidian* ties is summarized in building social harmony between the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities.

3.1 Revitalization of the *Quotidian* Cultural Ties

The *quotidian* ties that have been awakened between the Bali-Hindu and Sasak-Moslem in Mataram since the historical period

are cultural capital that can be converted into social capital. Capital conceptualized by Pierre Bourdieu can be mutually converted, as emphasized by Fashri (2007:98-99) that there are four classes of capital, namely economic capital, social capital, cultural capital, and symbolic capital. The four capital can be converted to each other. One of the cultural capital is related to the ownership of high value culture. Social capital according to Haryatmoko (2003:12) is manifested in relations and networks of relationships which are useful resources in determining and reproducing social positions.

The conversion of cultural capital to social capital is a process that can be carried out through self-competencies possessed by each ethnic group, both individually and in groups in certain fields concerning cultural development. Self competence as social energy in strengthening interethnic relations. This phenomenon can be actualized in activities related to celebration or activities related to the implementation of religious practices, culture and customs of each ethnic group. These activities are a medium of communication and interaction between the two ethnic communities since the time of history.

In order to rebuild *quotidian* ties based on individual consciousness and collective consciousness as a form of conversion of cultural capital into social capital, according to I Komang Budi Arsana (the informant) is related to the revitalization of traditions that have been implemented since the past. This is in anticipation of a breakdown in the application of these traditions so it needs to be revived. Familiarity between Balinese-Hindu and Sasak-Moslem can be started from involvement in a celebration. This involvement was one of them during visits to the ceremonial activities of the deceased. To start these activities can begin with ourselves. It also embodies the impression of our high social sense. Likewise in the *sunatan* ceremony (rituals given to children in the Sasak ethnic) as well as those who invite. Often the *sunatan* ceremony was enlivened by dances. One of the dances performed is traditional *joged* dance. Many people come to watch the traditional *joged* performances.

The revitalization process can use cultural practices, the implementation of *adat*, or the implementation of religion as a medium to actualize it. These activities can be carried out with the

awareness of each individual. A number of activities that can be used as a medium of realization, such as one of them visiting at the ceremony of the dead, namely *majenukan*. This phenomenon as actualization builds a mental impression that basically shows a relatively high social sense. Synergizing with that in the tradition of circumcision ceremony conducted by the Sasak-Moslem community can also be used as a medium to revitalize the tradition of *saling undang*. Awareness to invite each other in activities that have cultural nuances, customary practices, or the implementation of religion become a binding emotion of togetherness.

Revitalization of the implementation of traditions that can build *quotidian* bonds needs to be broken down in the atmosphere of independence. With regard to efforts to realize the atmosphere of fanfare that can establish emotional ties between the two ethnic groups can be performed dances, as stated above. One form of dance performances that is likely to invite the presence of a relatively large number of spectators is by performing *joged* performances. *Joged* dance performances in the Lombok region are very popular with the audience, both among Balinese-Hindu and Sasak-Moslem. The attraction in the *joged* performance is when the audience is involved in *ngibing* (dance accompanist), which is accompanying the *joged* dance. The performance opened opportunities for the creation of a sense of excitement and excitement so that those involved in the performance awakened the emotions of joy. The momentum can be empowered as a medium to realize disbursement of differences owned by each ethnic group in order to realize a harmonious life. This is in line with the findings of Varshney (2002: 51) who found that associational bonds in urban areas are more effective in realizing social ties between citizens. This associational association is in the form of an organization that represents the participation of many people.

Staging cultural arts creativity as a means of rebuilding *quotidian* cultural ties implies that the mood of excitement has a relatively effective social energy to bring interpersonal emotions closer. Those who display creativity and those who watch the artwork displayed by the artists build emotional ties in the arena of the staging. The artists who displayed their expertise in beating

traditional instruments and dancers collaborated to present their artwork in front of an audience. On the other hand, on the part of the artists and parties the audience also establishes an emotional connection so that interaction and communication occur. The interaction and communication that occurs between the two parties has the opportunity to merge the barriers of difference that limit them and realize a common sense. Even though among them have a number of differences, the differences become melted by the mood of joy. Social energy built through an atmosphere of excitement is relatively effective in diluting the boundaries of differences that exist in the arena of cultural arts performances. This phenomenon is associated with Suamba (2012: 20) the *rasa* of being the highest joy produced in the mind of the arts connoisseur of an artwork whose content is an emotion (*bhāva*).

Figure 1. Model Revitalization of the Inter-Community Quotidian Ties of Bali-Hindu and Sasak-Moslem

Representation Inside Ethnic Communities Revitalizing Ancestral Heritage Traditions	Representation in the Balinese-Hindu Community	Representation in the Sasak-Moslem Community
Traditions of <i>Pesilak</i> / <i>Saling Undang</i>	Implementation in the <i>Manusa Yajña</i> Ritual in a Balinese-Hindu Family	Performed in Family Celebrations in the Implementation of <i>Adat</i> at Sasak-Moslem
<i>Ngejot</i> Tradition	Actualized in the Implementation of Hindu Rituals	Actualized in the Implementation of <i>Adat</i> Rituals and the Holy Day of Islamic Religion
Tradition of <i>Belangar</i> / <i>Majenukan</i>	Performed in a Ceremony of <i>Pitra Yajña</i> (Death Ceremony) at the Balinese- Hindu Community	Actualized in the Death Ceremony in the Sasak- Moslem Family

Based on Figure 1, the revitalization of the *quotidian* ties between the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities is represented in traditional and religious activities in accordance with the belief

system adopted by each ethnic community. *First*, the revitalization of the *quotidian* ties in the Sasak-Moslem community in the tradition of the *pesilak* was carried out related to family rite celebrations. Staggering traditions are carried out in the implementation of *adat* rituals and holy days, such as *Idul Fitri*, *Idul Adha*, and other holy days. The tradition of *belangar* is carried out at the ceremony of the death ceremony. *Second*, revitalization of the *quotidian* ties in the Balinese-Hindu community is also related to the implementation of religion. *Saling undang* traditions are actualized in the implementation of Hindu rituals, generally during the *manusa yajña* (ritual for humans). They invite relatives to carry out ceremonies related to rituals, such as marriage ceremonies, *metatah* (tooth-cutting ceremonies), and others. The tradition has been revitalized in carrying out religious holy days, such as *galungan*, *kuningan*, and other ceremonies. The *mejenukan* tradition is carried out related to the implementation of the *pitra yajña* (ceremony for people to die), which is related to the death ceremony. Each ethnic community tries to revitalize the noble traditions inherited from the past that have a positive value for improving the quality of social relations.

3.2 Strengthening the Multicultural Citizenship Ties

The fading of the traditions of the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem community that has taken place lately may be gradually rebuilt through the awareness of each ethnic group. This awareness mainly concerns emotions to re-establish the social bonds that have been actualized before. This phenomenon is in line with the expression of I Ketut Lestra (the informant), which in essence suggests that the traditions of the past that want to be returned again are now rather difficult. This can be done for example by inviting each other when there is a celebration with office friends, school friends, and others. This method is certainly from close friends building emotional bonds. By inviting them in a celebration it is possible to rebuild relationships as they did in the past, even though they cannot fully restore them. The most important thing to do is start to invite when there are activities carried out by a family or a community group.

Based on the narration as told by the informant above, with

regard to efforts to restore the implementation of past traditions by the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities, it is relatively difficult to do despite efforts to restore the implementation of past traditions, such as the tradition of *saling undang* can be done by inviting when there is a celebration held by one of the ethnic groups. These activities can be started by inviting friends in the office where their work, or school alumni friends. This method can certainly build emotional ties through close friends or friends who are around the neighborhood. Starting such activities can be used to build social relationships which in their accumulation have the opportunity to create interethnic social cohesiveness. The above informant also realizes that to fully carry out the implementation of the traditions of the past it is very difficult to do, even though at least there are ways taken to build social solidity between two different ethnic communities.



Photo 1. Implementation of *Adat* (Custom) Involvement of Sasak-Moslem and Balinese-Hindu Communities (Photo Wirawan)

Photo 1 shows the presence of togetherness in the implementation of *adat* (custom) which involves the active role of the Sasak-Moslem and Balinese-Hindu communities. The togetherness provides an opportunity to rebuild multicultural citizenship ties among Balinese people with the Sasak people through the implementation of *adat* (customs), culture, or religious practices. In

synergy with that, I Komang Budi Arsana (an informant) basically said that to rebuild social relations between Balinese-Hindu and Sasak-Moslem can be reached by visiting each other during the ceremonies carried out by each ethnic group. Ceremony of the death is one vehicle for knitting social relations. Although each has a different tradition, such as traditional clothing when attending a ceremony, it can be adjusted to create togetherness. If the Balinese are accustomed to wearing *lancingan* (traditional Balinese cloth), but if they realize the ceremony of the death of the Sasak people, then the Balinese people are wearing sarong, like the Sasak people's clothing tradition. Likewise, the color of clothes to adjust the most important is the presence as a sign of grieving.

It was revealed that customary, cultural, and religious activities involving the participation of many people could be used as a medium to rebuild social ties, especially among the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem ethnic groups. The ceremony of the deceased person as one of the media that can be used to realize these social relations as long as there is an intention to attend the event, the presence of them in the activities or ceremonies of the deceased as a sign that means a feeling of mutual condolence so that there is a feeling of mental same when the activity is carried out. These conditions will further build an atmosphere of renewal if those present adjust the clothes worn. Adjustment and this is a form of cultural adaptation that can build opportunities to realize multicultural citizenship ties. Emotional bonds that are built through the awareness of each ethnic group as an indicator of understanding and acceptance of the differences that exist in order to realize social cohesiveness.

The above phenomenon related to multiculturalism that has a synergy, especially those that come into contact with the awareness of understanding and at the same time accepting the differences between them. Customary and cultural activities in this context become a medium for building social cohesiveness between different communities, living in the same social space. There is a tendency to adopt cultural adaptation as an implementation of awareness to accept differences in the framework of togetherness. In this regard, the plurality of spaces of social life is not an obstacle

in realizing a harmonious social life, but rather as a medium for building harmony in the framework of togetherness. The diversity that exists in one social space adds to the beauty of togetherness.

3.3 Reactivation of Cultural Art Creativity Based on Oral Traditions

The Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities in Lombok has a variety of oral traditions that have grown and maintained since the past and are used in order to build public awareness through presentation, both in the informal environment in the family and in the form of public performances. The oral tradition still has its own appeal as a traditional entertainment media. These oral traditions are relatively many in number, such as fairy tales before, traditional theater arts, folklore, and others. This oral tradition as a local wisdom of the people of Lombok has an important meaning linked to the application of noble values from one generation to the next. Even though oral traditions have decreased, in some places, especially in rural areas, they can still be found (Wirawan dan Suastika 2016:259).

With regard to efforts to rebuild social ties, especially between the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem oral traditions may still be empowered. This phenomenon is based on the reason that there are a number of performing arts in the performance that are very popular with Bali-Hindu and Sasak-Moslem. These opportunities are very open to be done because through the performance they can be presented together. Likewise, an informant Jro Mangku Made Kastawa revealed that the performance tradition has been very famous and staged to several places. Such performances as *drama gongs* and *drama suling* performed by Balinese and Sasak people can attract a relatively large audience. Performing arts performances often adjust language, because to be understood by each ethnic group the language used is Indonesian. Adjustment of the use of language as a form of cultural adaptation in order to provide understanding to each ethnic group to the storyline in the performance of the cultural arts.

Building togetherness with the reactivation of creativity in arts and culture as one of the oral traditions that was once a favorite of Balinese and Sasak people. Traditional arts and culture as part of

oral traditions favored by the people of Lombok in the past, would still be effectively used to bring the two ethnic groups closer. Based on observations, the performance of traditional arts and culture at certain times can bring a relatively large number of viewers. In connection with that, the traditional performing arts that are staged at a certain activity are still the main attraction for Balinese and Sasak people. The performance of the performing arts can bring the audience together from various elements. Those who come to watch the performance of traditional art can interact with one another. In connection with that there is a bond that is formed through the attraction of performing arts. The oral traditions that are packaged in traditional performing arts in this context can be used as a bridge to bring social relations closer to those involved in the performance. Traditional cultural arts performances involving the togetherness of the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities, as presented in Photo 2. The performance of traditional arts and culture, although nuanced Balinese dance, but also involves a blend of Balinese and Lombok clothing. The performance of Balinese arts and culture also uses the theme of Lombok's local wisdom so that it is favored by a number of Sasak people. This was indicated by a number of Sasak people who came to watch, and some even played traditional Balinese instruments. Referring to Wirawan (2018: 97) the Balinese and Sasak people display the creativity of art and culture as a vehicle for realizing social harmony. Sumada (2017:103) also stated that the cultural system parts stamped by the Hindu community of Bali in Lombok has similarities with the culture system implemented by the Sasak Moslem.

Synergizing with the above phenomenon, the oral tradition that is staged in the form of traditional theater, one of which takes the "Cupak-Gerantang" play has its own charm among the audience. Yusuf (an informant) expresses that "Cupak Gerantang" performance has been very popular with the people of Lombok. This art group is accustomed to being invited to various places in Lombok including to Central Lombok whose territory is very far inland. The community is very fond of the show. In fact, among the audience there were people who had watched this show many times. But they still want to watch again when the show is staged

elsewhere.



Photo 2. Traditional Balinese art and culture performance involves a combination of Sasak cultural identity (Photo Wirawan)

The appeal of the above performing arts is also strengthened by the expression I Gede Tapak (an informant) who revealed the traditional theater performance “Cupak Grantang” has its own place among the audience. The expression of the informant was indicated by a fondness for the schedule of the staging activities that were staged by the informants above by a fanatical audience which was a strong form of their love for the “Cupak Grantang” performance. This phenomenon also implies that the play “Cupak Gerantang” which is packaged in traditional performing theater art becomes a communication medium in providing life guidance in addition to providing entertainment to the community. Correspondingly, traditional theater by taking the title “Cupak Gerantang” is a very effective medium for communicating positive values to the community that is packaged in the form of entertainment. The social dimension is communication and interaction that can bring those who are fond of oral traditions in the form of traditional art performances.

Statements by the informants indicate there is a link between the performance of traditional theater art and the effort to realize togetherness. The performance of traditional cultural arts with the

play “Cupak Gerantang” does have its own attraction among fans of the performing arts. The enthusiasm of the people in watching the performance art opens opportunities for efforts to realize social closeness. The opportunity is also based on the fact that the performance of traditional performing arts is “Cupak-Gerantang” in activities related to the implementation of traditional and cultural activities, such as weddings, pay and other things. This phenomenon implies that oral tradition in the form of traditional performing arts as a medium to realize social relations through the implementation of customs and community culture in Mataram.

3.4 Contestation of Cultural Capital in the Implementation of Customs and Religious Practices

Contestation of cultural capital and social capital in the implementation of *adat* as one of the strategies that can be applied in order to reconstruct *quotidian* cultural bonds implemented through informal traditions is actualized through the conversion of cultural capital to social capital. Referring to Pierre Bourdieu (in Fashri, 2007:98-99) there are four capitals in the classification, namely economic capital, cultural capital, social capital, and symbolic capital. Economic capital includes reproductive, material, and money tools that can be used to achieve certain goals and can be inherited.

Cultural capital involves the ability to present themselves in public, knowledge and expertise gained through education, as well as ownership of high-value cultural objects. Social capital refers to social networks that are owned by individuals and groups in relation to other parties who have power. Symbolic capital is linked to a form of prestige, status, authority and legitimacy. The four types of capital can be mutually converted.

With regard to the above phenomenon, in the tradition built in the ethnic Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities the cultural capital is related to self-competence, both individually and collectively in the field of cultural arts. Self competence in the field of cultural arts in relation to the establishment of social cohesiveness is in the realm of musical arts and performing arts. The involvement of the two ethnic communities in the musical arts

program is indicated by the presence of togetherness in beating Balinese *gambelan* (traditional instrument). Many Sasak people enjoy learning and participating in percussion art performances, as expressed by Ida Wayan Asta (an informant) that many Sasak people are happy to join in beating Balinese *gambelan*. Sasak people here, like in *Nyangget* (one of the Sasak settlements), are happy to join in beating *gambelan*. The informant invited many of them to go out of the region to perform. There are many who like to beat *gambelan*, if collected one *barungan* (a group of traditional music artists) can be formed to beat *gambelan*.

Based on the description above, the involvement of Balinese-Hindu and Sasak-Moslem in forming a group of Balinese real art. One interesting thing in accordance with the statement of the informant above is the involvement of two different ethnic groups who jointly beat the Balinese *gambelan* instrument, in the post-conflict region. This phenomenon implies that cultural art creativity as a cultural capital among Balinese and Sasak people can be converted into social capital. In this regard, those who have competence in the field of arts and culture can at the same time establish social relations among the traditional instrument player, both in the learning process and in the performance.

The cultural arts creativity of the Sasak people in beating Balinese *gambelan* empowered through activities related to the implementation of Hinduism was also appreciated by Lalu Anggawa (the informan), one of the Sasak cultural figures, who in essence revealed that in Lombok there were Balinese with Sasak people joining in art groups. Even in a religious ceremony conducted by one group of Balinese people asking for help from artists from Sasak people to beat Balinese *gambelan*. This is not wrong as long as it does not interfere with other activities, especially those related to religious activities of Sasak people. In the teachings of Islam in Lombok, there is the term *gong tanpa mentul sarwiya panji sirah* which means that before the prayer time do world activities and include doing worldly pleasures.

The creativity of cultural arts practiced by the artists above can summarize Balinese and Sasak people in beating Bali traditional music. The ability of the Sasak people to beat Balinese *gambelan* can

be empowered in the implementation of religious activities carried out by Balinese people. Beating Bali traditional music activities, as stated above, do not violate the religious teachings adopted by Sasak people as long as they do not interfere with the prayers. The activity is also a form of closer relations between Balinese-Hindu and Sasak-Moslem through the performance of Balinese art of *gambelan*.

The competence in the field of cultural arts, especially those in touch with musical arts in order to build togetherness between the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem ethnic communities, was also expressed by informant, namely I Komang Budi Arsana (an informant) who essentially said that many Sasak people like to beat Balinese traditional *gambelan*. They learned a lot for *metabuh* (playing traditional Balinese music) which was taught by Balinese experts in *megambel* (beating Bali traditional music). They usually learn until they can be *metabuh* and can later be staged at cultural performances. There are times when those who join the *metabuh* are the *penyakap* (Balinese land workers). In the *metabuh* there is a togetherness between Balinese and Sasak people. Here shows harmony.

The above narrative basically reveals the inter-party togetherness of the Balinese-Hindu and Sasak-Moslem communities through the arts and culture media, especially in the art of beating Balinese *gambelan*. The togetherness was accompanied by an atmosphere of excitement because those who were directly involved in beating *gambelan* expressed tones based on *dung ding* (the traditional Balinese song tone) that was full of aesthetic values. The atmosphere of excitement summed up the emotions of the musicians who hit *gambelan*. These conditions reflect the atmosphere of happiness that is in togetherness. The boundaries of the differences between the drummers in this condition seem to melt towards the establishment of social cohesiveness. The momentum can be used as a medium to bring back two ethnic communities that have experienced disharmony, especially in post-conflict areas.

Synergizing from the above phenomenon, activities that require staging arts among the Balinese-Hindu community are relatively large. A very important moment related to this activity is the tradition of *saling undang* to allies (groups or art groups) in the implementation of religious activities carried out by Balinese

people involving Sasak artists in beating *gambelan*, as expressed by Jro Mangku Made Kastawa (the informant) that when there are Balinese people who have traditional ceremonial activities, such as marriages, those who beat *gambelan* are Sasak people. The traditional instrument used is also the traditional instrument of the Sasak people. This happened in Bangsal region, Sekarbela subdistrict. This happened because of the scarcity of the Balinese traditional instrument who had the activity of inviting Sasak people to beat. Apart from that, finding Balinese (artists) groups is very difficult indeed.

Based on the narrative above, it was revealed that expertise in beating traditional Balinese instruments among Sasak people provided significant benefits, especially in the implementation of Hindu religious practices. An interesting phenomenon of the above events is the togetherness built between the Balinese-Hindu community and Sasak-Moslem through the medium of traditional musical arts. This togetherness functionally has implications for the Balinese-Hindu community who conduct religious ceremonies amid the scarcity of people who are willing to beat the *gambelan* (traditional instruments) of Balinese. These implications can positively realize the awareness of mutual relationship among them, despite having a number of differences. This phenomenon synergizes with the expression of Donder (2005: 147-148) that the effects of *gambelan* sound in Hinduism have to do with social awareness, social care, and social unity. Those who are in one group of arts of *gambelan* will feel the same feeling if one of the members gets into trouble.

Togetherness in cultural arts creativity, especially in Sasak people in displaying Balinese traditional music art as a form of cultural contact that took place between Balinese and Sasak people. This cultural contact has a positive dimension in order to realize social cohesiveness among different ethnic groups. Social cohesiveness that can be actualized by two different ethnic groups by using traditional music vehicles into one event in order to foster awareness to acknowledge existing differences and at the same time play an active role in helping meet the needs of other ethnic groups in order to succeed activities related to cultural practices

and the implementation of religion involving musical arts. The social ties built through the cultural arts festival imply the emotion of excitement that builds awareness to realize togetherness.

4. Conclusion

This article discusses the relationship between the Balinese Hindu diaspora and the Sasak Moslem communities in Mataram, Lombok. Their contact has occurred since ancient times and continues to the present. The long interaction is reinforced by the foundation of local wisdom values in the form of *quotidian* ties which can always be used for reharmonization in the event of a conflict. Therefore, this article suggests the importance of revitalizing the *quotidian* relationship to maintain harmony in a sustainable manner.

Revitalization of the *quotidian* ties involves at least four aspects that can be used to carry out the social harmony post-conflict between the two ethnic groups of different religions. *First*, revitalization of *quotidian* cultural ties based on individual awareness and collective awareness. This strategy can be pursued by building awareness to reproduce the *quotidian* cultural ties that their ancestors have built since the time of history. *Second*, strengthening multicultural citizenship ties among the Balinese-Hindu community with Sasak-Moslem. This strategy can be done by building an attitude of openness to recognize existing differences and at the same time accept as part of social plurality in the framework of togetherness. *Third*, togetherness in cultural arts creativity based on oral tradition. This strategy can be pursued by building a cultural festival that becomes a space for cultural arts creativity from a number of elements of ethnic groups. *Fourth*, the contestation of cultural capital in the implementation of customs and religion. This strategy can be pursued through the empowerment of cultural capital owned by each ethnic group in the implementation of the Sasak-Moslem ethnic community custom and religious practice in the ethnic Balinese-Hindu community.

Awareness of the importance of the values implied in the *quotidian* cultural bond that can be used as a medium for social reharmonization between the Sasak-Moslem community and the Balinese-Hindu diaspora communities needs to be preserved in a

number of ways. *First*, social reharmony that can be done through reproduction of inter-ethnic and interreligious *quotidian* cultural ties needs to use the media culture festival as an intermediary. *Second*, it is necessary to revitalize the noble traditions of the past in a contemporary manner. *Third*, those who have authority in community development need to carry out sustainable development more intensively in order to create awareness of the values of local wisdom. *Fourth*, it is necessary to increase multicultural awareness through traditional activities that can build different interethnic social relations.

References

- Abdullah, Irwan. (2006). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Agung, A.A.K. (1992). *Kupu-Kupu Kuning yang Terbang di Selat Lombok: Lintasan Sejarah Kerajaan Karangasem (1660-1950)*. Denpasar: Upada Sastra
- Bakker, J.W.M. (1984). *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius
- Budharta, I. B.G. (1990). "Pertentangan Etnis di Lombok 1891-1942". Yogyakarta: Tesis Pascasarjana UGM
- Donder, I K. (2005). *Esensi Buniy Gambelan dalam Prosesi Ritual Hindu*. Surabaya: Paramita
- Fashri, Fauzi. (2007). *Penyingkapan Kuasa Simbol; Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose
- Fontana, A. dan Frey, J.H. (2009). "Wawancara Seni Ilmu Pengetahuan" dalam buku *Handbook of Qualitative Research*. Editor: Denzin N.K. dan Lincoln Y.S. Terj. Dariyatno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Haryatmoko. (2003). "Landasan Teoretis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu; Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa. dalam *Basis Jurnalisme Seribu Mata*. Nomor 11-13 Tahun ke-52 November – Desember, Yogyakarta.
- Lukman, Lalu, (2005). *Pulau Lombok dalam Sejarah: Ditinjau dari Aspek Budaya*. TK: TP
- Parimartha, I Gde. (2002). *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815-1915*. Jakarta: Djambatan

- Rama, Ida Bagus. (1989). *Perubahan Sosial di Lombok 1894–1942*. Yogyakarta: Tesis Fakultas Pascasarjana UGM
- Suamba, I.B.P. (2012). “Komunikasi Hindu: Bentuk dan Filsafatnya”. Mataram: Paper disampaikan pada Studium Generale di STAHN Gde Pudja Mataram
- Suja, I Wayan. (2010). *Kearifan Lokal Sains Asli Bali*. Surabaya: Paramita
- Sumada, I K. (2017). *Ritual Communication between Hindus and Muslims at Sarasuta Sacred Place, in Lingsar Village, West Lombok Regency*. In International Research Journal of Management, IT & Social Sciences (IRJMIS) Vol. 4 Issue 2 March 2017, pages 101-108
- Suprpto. (2013). *Semberbak Dupa di Pulau Seribu Mesjid*. Jakarta: Prenadamedia Group
- Tim Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat. (1977). *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat Jilid I*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I.
- Varshney, Autosh. (2002). *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslim in India*. Second edition. New Haven & London: Yale University Press
- Wahyuni, A. A. A. R., dkk. (1996). “Hubungan Antar Etnik Di Lombok: Suatu Tinjauan Historis”. Denpasar: Laporan Penelitian Unud
- Wirawan, I W.A. dan Swastika, I M. (2016). “Tradisi Lisan dalam Dongeng Tidur dan Seni Visualisasi Teater Tradisional Cupak-Gerantang sebagai Penanaman Nilai-Nilai Etika pada Masyarakat Sasak di Lombok” dalam Prosiding Seminar Nasional Asosiasi Tradisi Lisan. Penyunting I Made Suastika, dkk., Denpasar: Pustaka Larasan bekerja sama dengan Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) Cabang Bali, Universitas Dwijendra, dan Fakultas Ilmu Budaya Universitas udayana
- Wirawan, I W.A. (2018). *Maintaining Social Relationship of Balinese and Sasak Ethnic Community*. In International Journal of Social Sciences and Humanities. Vol. 2 No. 1 April 2018. Pages:92-104
- Yin, Robert K. (2004). *Studi Kasus, Desain & Metode*. Terjemahan Djauzi Mudzakir. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada

The informants:

Interview with Anak Agung Byarsah, October 13th 2017

Interview with I Ketut Mastra, October 12th 2017

Interview with I Gde Mandra, October 19th 2017

Interview with Ida Wayan Asta, November 9th 2017

Interview with I Komang Budi Arsana, October 10th 2017

Interview with I Gde Tapak, September 13th 2017

Interview with I Made Kastawa, November 27th 2017

Interview with Lalu Anggawa, November 20th 2016

Interview with I Wayan Karsa, June 02nd 2015

Interview with Yusuf, July 27th 2016

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Bali Diaspora di Daerah Transmigrasi: Representasi Kearifan Lokal Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara

I Nengah Punia¹, Wahyu Budi Nugroho²

^{1,2} Universitas Udayana

¹Penulis Koresponden: punia@unud.ac.id

Abstract

Bali Diaspora in the Transmigration Area: Representation of Balinese Local Wisdom in Bolaang Mongondow Regency, North Sulawesi

This research aims to examine the representation of Balinese local wisdom in the daily life of Balinese transmigrants in Bolaang Mongondow Regency, North Sulawesi Province. It also aims to analyse how the culture representation implicates the social interaction among the Bali diasporas with the local people and the transmigrants from other regions. This research using quantitative and qualitative approaches with questionnaire and interview as data collection instruments. The results shows that most of the local Balinese wisdom was still represented in the daily life of the Balinese transmigrant community in Bolaang Mongondow, except that the *subak* irrigation system and Balinese architecture were felt to be lacking. The interaction between Balinese transmigrants with local people and other transmigrants from other regions is very harmonious. It is caused the strengths of Balinese philosophies for instance Tri Hita Karana and Menyama Braya in the daily life of Balinese transmigrants in Bolaang Mongondow Regency, North Sulawesi Province.

Keywords: representation, local wisdom, Balinese transmigrant, Bolaang Mongondow Regency

Abstrak

Artikel ini mengkaji representasi kearifan lokal Bali dalam kehidupan sehari-hari masyarakat transmigran Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara. Kajian ini juga untuk mengetahui sejauh mana representasi budaya berimplikasi terhadap interaksi sosial antara masyarakat Bali diaspora dengan penduduk asli dan transmigran asal daerah lainnya. Penelitian ini menggunakan

pendekatan kuantitatif dan kualitatif, dengan angket dan wawancara sebagai instrumen pengumpulan data. Hasil penelitian menunjukkan sebagian besar kearifan lokal Bali masih terrepresentasi dalam keseharian hidup masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow, kecuali *subak* dan arsitektur Bali dirasa masih kurang. Interaksi antara masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow dengan penduduk asli dan transmigran dari daerah lain sangatlah harmonis. Hal ini dikarenakan masih kuatnya berbagai filosofi Bali seperti *Tri Hita Karana* (Tiga Penyebab Kebahagiaan) dan *manyama braya* (persaudaraan) dalam keseharian hidup masyarakat transmigran Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara.

Kata kunci: representasi, kearifan lokal, transmigran Bali, Kabupaten Bolaang Mongondow

1. Pendahuluan

Warga Bali termasuk salah satu etnik di Indonesia yang terkenal sukses dalam program transmigrasi. Di daerah transmigrasi seperti di Sumatera dan Sulawesi, warga Bali diaspora tersebut menjadi petani yang tangguh dalam mengolah sawah sehingga berkontribusi dalam pembangunan sektor pertanian di tempat barunya. Selain itu, mereka juga dikenal kuat mengembangkan kearifan lokal Bali di daerah transmigran (Mahdalena, 2016). Artikel ini mengkaji representasi kearifan lokal Bali pada Bali diaspora di Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara, sekaligus mengkaji implikasi representasi kearifan lokal tersebut dalam interaksi Bali diaspora dengan berbagai etnik yang terdapat di Kabupaten Bolaang Mongondow. Transmigran yang berasal dari Bali dan daerah lain seperti Jawa banyak tinggal di daerah ini sejak program transmigrasi diluncurkan oleh pemerintah Indonesia.

Program transmigrasi di Indonesia telah dikembangkan oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1905 sebagai usaha menyukseskan Politik Etis. Setelah Indonesia merdeka 1945, pemerintah merumuskan Rencana Pembangunan Lima Tahun Pertama (Repelita) I tahun 1969-1974 yang memuat kebijakan transmigrasi dengan beberapa tujuan, antara lain sebagai sarana untuk mengurangi kepadatan penduduk di Pulau

Jawa, menyediakan tenaga kerja di berbagai provinsi yang jarang penduduknya, mendukung strategi militer, serta mempercepat proses asimilasi (Hardjosudarmo, 1965: 128-129; Booth & McCawley, 1985: 282). Usaha untuk mencapai hal tersebut juga tertuang dalam Garis Besar Halauan Negara (GBHN) tahun 1969, bahwa kebijakan umum program transmigrasi tidak hanya sekadar penyebaran penduduk dari daerah padat ke daerah yang jarang penduduknya, tetapi juga tertuju pada peningkatan kesejahteraan hidup masyarakat, menggalang persatuan dan kesatuan bangsa, serta pemanfaatan sumberdaya manusia dan alam secara berimbang (Raharjo, 1984: 143).

Upaya mencapai sasaran program transmigrasi tidaklah mudah. Hal ini dikarenakan transmigran bersifat majemuk, baik dari segi etnik, ras, budaya, bahasa, adat-istiadat, maupun agama, sehingga memungkinkan lahirnya benturan atau konflik antaretnik di wilayah baru. Salah satu daerah yang menjadi sasaran program transmigrasi pada era Orde Baru adalah Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara. Pascaprogram transmigrasi dilakukan, kabupaten ini dihuni oleh berbagai etnik, antara lain etnik Jawa, Bali, Minahasa, Mongondow, dan Sangihe. Masing-masing etnik tersebut memiliki jati diri atau identitas masing-masing yang terus mereka pertahankan sebagai pembeda dengan kelompok etnik lainnya. Tidak dapat dipungkiri, hal ini dapat melahirkan hubungan simetris yang positif, atau hubungan asimetris yang negatif sebagai implikasi proses interaksi sosial-budaya antarsatu etnik dengan etnik lainnya.

Salah satu konflik yang dialami transmigran Bali atau Bali diaspora di Bolaang Mongondow terjadi pada tahun 1997. Etnik setempat menuntut ganti rugi kepada pemerintah atau “mengembalikan kepada yang berhak” atas tanah yang dahulu diberikan pemerintah kepada para transmigran. Tuntutan ini didasarkan alasan bahwa dahulu tanah-tanah tersebut adalah tanah adat yang diwariskan oleh leluhur mereka. Pada akhirnya, konflik ini pun dapat diredam secara cepat dikarenakan keseriusan pemerintah daerah dan kesiapsiagaan aparat dalam menangani konflik (Sumolang & Peggy, 2019).

Secara faktual, kehidupan etnik Bali dan etnik lainnya di daerah transmigrasi Bolaang Mongondow relatif rukun dan damai. Kerukunan dan kedamaian tersebut tidak terlepas dari faktor politik, faktor nilai sosial-budaya, dan lahirnya ide-ide kritis di lingkungan etnik setempat. Faktor politik misalnya, dapat berupa pengambilan pola-pola kebijakan pemerintah tentang ketransmigrasian yang merupakan masalah penting dalam upaya menciptakan suasana hidup berdampingan antaretnik secara harmonis. Kebijakan pemerintah tersebut bisa berupa penentuan kelompok etnik mana yang dimukimkan secara *integrated pluralism* (beranekaragam etnik) dan *segregated pluralism* (sesama etnik) sehingga meminimalisir terjadinya benturan sosial-budaya (Madva, 2019).

Sementara itu, faktor nilai sosial-budaya, seperti *tat twam asi* (engkau adalah dia), *rwa bhineda* (dua hal yang berbeda), *manyama braya* (rasa persaudaran) bagi etnik Bali, dan *moto tompian*, *moto tabian*, *bo moto tanoban* (saling menyayangi, saling mengingatkan, dan saling menghormati) bagi etnik Mongondow, serta *paka tuan wo paka lawiran* (terima kasih banyak semoga Tuhan memberkati), dan *torang samua basudara* (semua manusia adalah sama dan saudara) bagi etnik Minahasa, telah dijadikan landasan dasar bertindak dan berperilaku dalam kehidupan sehari-hari. Keanekaragaman etnik dan sosial-budaya tidak dijadikan alasan untuk berkonflik, tetapi dimanfaatkan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang multikultural, yaitu saling menghargai perbedaan dalam kesederajatan, baik secara individu maupun secara kelompok.

Selain faktor politik dan nilai sosial-budaya tersebut, masih ada faktor lain yang tidak kalah pentingnya, yaitu faktor lahirnya ide kritis di lingkungan etnik Bali dan etnik lain yang menyebabkan terjadinya pergeseran atau perubahan beberapa bentuk identitas etnik Bali, terutama identitas yang sudah dianggap tidak relevan lagi dengan kondisi lingkungan sosial-budaya sekitar. Terdapat berbagai kesamaan sosial-kultural dari berbagai etnik yang tinggal di Bolaang Mongondow. Kesamaan tersebut menimbulkan dinamika di dalam masyarakatnya, dan berpotensi untuk mewujudkan transformasi sosial-budaya yang melibatkan nilai-nilai dan makna-makna dalam kehidupan sehari-hari.

Pengakuan adanya keanekaragaman etnik sangat berpeluang untuk mewujudkan multikulturalisme yang berimplikasi pada tumbuhnya pengakuan terhadap keragaman, khususnya yang bertautan dengan identitas etnik dalam ranah sosial-budaya, sebagaimana diungkapkan oleh Kymlicka (2002: 4) bahwa identitas adalah sesuatu yang dapat diekspresikan seseorang dengan bebas dalam kehidupan pribadi dan kelompoknya. Bahkan, negara dan pemerintah tidak menentang kebebasan bagi warganya untuk merepresentasikan identitas sosial-budaya (kearifan lokalnya) yang mereka miliki, asalkan konsisten terhadap hak-hak orang lain.

Pendekatan kritis memiliki posisi sentral dalam memahami identitas, karena dapat mengintensifkan kontrol sosial, politik, dan kebudayaan yang secara monolitik dapat merambah hingga ranah praktik sosial-budaya dan multikulturalisme (Barker, 2009: 206). Memasuki wilayah praktik sosial-budaya dan multikulturalisme, identitas akan menjadi isu yang mengemuka, terutama yang berkaitan dengan usaha merepresentasikan jati diri dalam ruang sosial, baik secara individu maupun kelompok (Mulhern, 2010). Fenomena tersebut telah mengemuka di kalangan masyarakat transmigran etnik Bali Bolaang Mongondow yang ditandai dengan adanya suatu usaha untuk menghidupkan kembali identitas budaya “kebaliannya” yang sudah memudar dalam bentuk yang berbeda.

2. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode campuran (*mixed methods*), yakni pendekatan kuantitatif dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kuantitatif dengan alat pengumpulan data angket digunakan untuk mengetahui berbagai kearifan lokal Bali yang masih bertahan di dalam kehidupan sehari-hari masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow, seberapa sering kearifan lokal yang berwujud praktik (ritual) diselenggarakan, serta sejauh mana mereka memahami makna atau filosofi dari berbagai kearifan lokal tersebut.

Pendekatan kualitatif dengan teknik *participant as observer* dan pedoman wawancara (*interview guide*) digunakan untuk menyelidik lebih jauh rasionalisasi masih bertahan atau tidaknya suatu (satu

atau lebih) kearifan lokal pada masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow. Di samping itu, pendekatan ini digunakan pula untuk mengumpulkan data yang bersifat sensitif, seperti konflik dalam masyarakat, hal-hal tabu; atau berbagai hal lainnya yang tidak bisa dikoleksi melalui instrumen angket dengan karakter koleksi data yang bersifat terbatas dan permukaan.

3. Keberadaan Transmigran Bali di Bolaang Mongondow

Etnik Bali berada di kawasan transmigrasi Kabupaten Bolaang Mongondow sejak 8 Agustus 1963 sebagai dampak dari meletusnya Gunung Agung. Menurut tokoh masyarakat setempat, para transmigran Bali pada gelombang pertama bukanlah berasal dari kawasan bencana alam Gunung Agung, tetapi banyak juga yang berasal dari daerah padat penduduk dan miskin di Pulau Bali, seperti dari daerah Bangli, Klungkung, Gianyar, Badung, Buleleng, dan Jembrana. Transmigran periode pertama di tahun 1963 berjumlah 351 KK atau 1.552 jiwa, semuanya merupakan etnik Bali yang ditempatkan di Desa Werdhi Agung (Wawancara dengan I Nyoman Marayasa transmigran tahun 1963)

Periode kedua, tepatnya pada tanggal 27 Maret 1964, gelombang transmigran asal Bali yang tiba berjumlah 300 KK, dan ditempatkan di Desa Kembang Mertha. Namun, setelah tinggal beberapa lama di Desa Kembang Mertha, populasinya menurun menjadi 254 KK akibat wabah malaria. Para transmigran yang ditempatkan di Desa Kembang Mertha memang tidak didampingi oleh para pekerja medis dan dokter (Wawancara dengan Jero Mangku Mustiada, transmigran tahun 1964).

Antara tahun 1974-1976, gelombang transmigran asal Bali di Kecamatan Dumoga, Bolaang Mongondow memasuki tahapan ketiga, keempat, dan kelima. Para transmigran tahap ketiga ditempatkan di Desa Mopuya pada tahun 1974 dengan jumlah 76 KK, tahapan keempat ditempatkan di Desa Mopugad Selatan pada tahun 1975 dengan jumlah 225 KK, dan tahapan kelima di tahun 1976 ditempatkan di Desa Mopugad Utara, dengan jumlah 75 KK (Wawancara dengan I Gusti Parsa transmigran tahun 1974).



Foto 1. Candi Bentar Batas Desa Werdhi Agung, Kecamatan Dumoga Tengah Kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara (Foto: Nengah Punia).

Etnik Bali di Kecamatan Dumoga mendiami beberapa desa yang telah dimekarkan, seperti Desa Werdhi Agung (Foto 1), yang dimekarkan menjadi empat desa, yaitu Desa Werdhi Agung Induk, Werdhi Agung Selatan, Werdhi Agung Utara, dan Werdhi Agung Timur. Desa Kembang Mertha yang dimekarkan menjadi empat desa, yaitu Desa Kembang Mertha Sila Karya, Kembang Mertha Sila Dharma, Kembang Mertha Grehastha, dan Kembang Mertha Wana Sari, serta Desa Mopugad yang juga dimekarkan menjadi beberapa desa (Wawancara dengan Ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia Bolaang Mongondow, I Nyoman Sukra).

Kawasan transmigrasi Dumoga bukan saja dihuni oleh transmigran etnik Bali, tetapi dihuni pula oleh transmigran etnik Jawa, terutama yang menempati Desa Mopuya dan Desa Mopugad. Di sisi lain, terdapat juga transmigran lokal Sulawesi Utara, terutama yang berasal dari etnik Minahasa yang menempati beberapa desa di kawasan transmigrasi Dumoga, seperti Desa Tonom, Desa Mogoyungung, Desa Dondomon, Desa Kosioq, dan Desa Kinomaligan.

Berdasarkan bukti sejarah, masyarakat Bali sejak dahulu kala telah melakukan aktivitas pertanian hingga sekarang. Ini berarti bahwa sebelum berangkat menjadi transmigran ke Sulawesi

Utara, mereka sudah pandai bertani di lahan basah dan lahan kering seperti yang terungkap dalam prasasti Pandak Badung dan Klungkung A, di mana masing-masing berangka tahun 903 dan 994 telah mengenal istilah *kasuwakan*, yang sekarang identik dengan kata 'subak' di Bali (Ardika, 1994: 26) (Foto 2).



Foto 2. Pura Subak sebagai tempat melakukan persembahan dan bangunan balai pertemuan warga subak, baik warga Bali maupun warga non-Bali (Foto: Nengah Punia).

Aktivitas bertani di lahan basah dan di lahan kering sudah menjadi mata pencaharian utama masyarakat Bali. Walaupun sudah berada di luar daerah Bali (bertransmigrasi), aktivitas ini masih tetap dilanjutkan dan dikembangkan sesuai dengan kondisi sosial-budaya setempat. Transmigran etnik Bali yang berada di kawasan transmigrasi Dumoga Kabupaten Bolaang Mongondow tidak mengalami kesulitan untuk mengembangkan pertanian, karena kondisi geografisnya, alam, dan lingkungannya tidak jauh berbeda dengan kondisi daerah Bali.

Berbekal keahlian bertani yang diwarisi secara turun-temurun, etnik Bali di Bolaang Mongondow dapat menuai keberhasilan dalam bidang pertanian, bahkan Pemerintah Daerah Bolaang Mongondow dan masyarakat setempat mengakui keberhasilan etnik Bali dalam hal bertani. Keberhasilan tersebut memang tidak

terlepas dari budaya kerja etnik Bali yang ulet, tekun, dan didukung dengan penguasaan pengetahuan pertanian (sistem subak) yang baik, sehingga tingkat kesejahteraan etnik Bali paling tinggi di antara etnik-etnik lainnya (Nani, 2003: 83).

Bagi etnik Bali yang beragama Hindu, kepercayaan terhadap sistem astrologi (*wariga*) yang sangat erat hubungannya dengan sistem pertanian, seperti menentukan hari baik untuk membuat saluran air, mulai membuka lahan, menanam, dan memanen masih tetap dipergunakan. Oleh karena itu, siklus bercocok tanam tanah kering dan tanah basah selalu disertai ritual keagamaan Hindu-Bali. Bagi etnik Bali dan etnik lain yang tidak bukan Hindu, turut mendukung upacara keagamaan yang dilakukan oleh etnik Bali (upacara Hindu) dengan cara ikut berpartisipasi dan menanggung biaya yang dikeluarkan untuk kegiatan ritual tersebut, tetapi mereka tidak ikut beribadah secara tradisi Hindu.

Seiring perkembangan zaman, kesejahteraan etnik Bali semakin meningkat, terutama sektor ekonomi dan pendidikan sehingga menyebabkan terjadinya pergeseran dalam sistem mata pencaharian. Etnik Bali yang semula 100% menggantungkan hidup dari sektor agraris (pertanian), dua dekade terakhir telah mengalami pergeseran ke sektor nonpertanian, seperti menjadi pegawai negeri sipil (PNS), pedagang atau pengusaha, tukang, dan peternak. Hasil penelitian Punia (2007: 45) mengungkapkan bahwa masyarakat transmigran Bali yang tinggal di Bolaang Mongondow tersisa 74,9% yang berpencaharian bertani, sisanya 25,1% sudah beralih ke sektor lain, seperti PNS, polisi, tentara, pedagang, dan pertukangan.

4. Pola Hubungan Sosial Etnik Bali dengan Etnik Lainnya

Transmigran etnik Bali yang berada di Kabupaten Bolaang Mongondow, khususnya di Kecamatan Dumoga Bersatu (Dumoga Barat, Utara, Tenggara, Tengah, dan Timur) telah menyebut diri mereka sebagai “penduduk Bolaang Mongondow keturunan etnik Bali”. Hal ini dimaksudkan bahwa mereka lahir dari pasangan orang tua yang berasal dari etnik Bali. Dengan demikian, mereka tetap terikat dalam darah keturunan etnik Bali.

Representasi diri para transmigran etnik Bali ini banyak dipengaruhi oleh proses sosialisasinya. Sebagian besar dari lahir

dan dibesarkan dalam lingkungan sosial-budaya Bali. Sebagian lagi dari mereka (etnik Bali) lahir dalam lingkungan sosial-budaya Bali, tetapi bersosialisasi di luar lingkungan sosial-budaya Bali. Meskipun sama-sama memiliki pengetahuan dan identitas inti etnik Bali. Namun bagi mereka yang lahir dan dibesarkan di luar lingkungan sosial-budaya Bali, dan bersosialisasi dengan lingkungan budaya non-Bali, mengalami proses konstruksi dan representasi identitas etnik yang lebih cenderung diwarnai oleh subkultur bukan inti sehingga identitas kebaliannya tidak tampak penuh.

Pembauran antaretnik, budaya, dan adat-istiadat di kawasan transmigrasi Dumoga telah memberikan perubahan-perubahan dalam pola hubungan kehidupan bermasyarakat. Integrasi sosial lahir dalam berbagai bentuk, yaitu interaksi sosial dalam masyarakat, toleransi antaranggota masyarakat dan antarkelompok etnik, kerja sama antaranggota masyarakat dan etnik, serta terjadinya proses asimilasi atau adaptasi dalam masyarakat.

Menurut hasil penelitian Asief (2002: 105), kehidupan masyarakat transmigran di Dumoga cenderung membentuk kelompok berdasarkan identitas etnik, misalnya masyarakat etnik Bali cenderung membentuk kelompok tersendiri, karena mereka merasa mempunyai budaya, adat-istiadat, dan agama yang sama. Demikian juga masyarakat etnik Jawa dan etnik Minahasa membentuk kelompok tersendiri. Akan tetapi, tiap-tiap etnik sering melakukan kontak sosial dengan etnik-etnik lain sesama transmigran dan dengan penduduk asli Mongondow.

Interaksi sosial sesama etnik dan antaretnik adalah salah satu syarat untuk melahirkan sikap toleransi dalam kehidupan bermasyarakat. Toleransi yang tinggi dalam kehidupan masyarakat di kawasan Dumoga tampak dari sikap hidup beragama, seperti yang tercermin dalam tempat ibadah agama Hindu, Kristen, dan Islam yang berada dalam satu kompleks. Bahkan untuk menciptakan suasana rukun dan damai di kalangan masyarakat Sulawesi Utara umumnya, dan khususnya di Dumoga, telah dibentuk sebuah lembaga resmi oleh pemerintah daerah yang bernama Badan Kerja sama Antarumat Beragama (BKSAUA) sehingga Sulawesi Utara (Bolaang Mongondow) relatif terhindar dari konflik suku, ras, dan agama (SARA) (Foto 3).



Foto 3. Simbol Kerukunan Umat Beragama di Daerah Transmigrasi Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara Dengan mendirikan Tempat Ibadah Pura (Hindu), Masjid (Islam), dan Gereja (Protestan dan Katolik) (Foto: Nengah Punia).

Kebersamaan antaretnik ini melahirkan kerja sama dan gotong-royong yang sangat solid di antara mereka. Kerja sama yang terwujud dalam masyarakat transmigran di kawasan Dumoga lebih mengarah pada kegiatan agribisnis, karena wilayah ini merupakan daerah sentra produksi tanaman palawija. Contoh lain misalnya; kerja sama dalam perbaikan saluran irigasi, pengadaan sarana produksi, dan pemasaran hasil komoditas. Di kalangan sesama etnik Bali, kerja sama yang berkaitan dengan kegiatan sosial kemasyarakatan, terutama yang terhimpun dalam organisasi *banjar* masih berjalan dengan baik, seperti gotong-royong membersihkan lingkungan *banjar* atau desa, membersihkan lingkungan pura pada saat melakukan upacara keagamaan, termasuk saat pelaksanaan upacara kematian.

Robert Park (dalam Liliweri, 2009: 158) menyatakan bahwa kebanyakan kaum imigran (transmigran) memilih langsung melakukan asimilasi dengan penduduk setempat, dengan alasan dapat melanggengkan relasi daripada akomodasi yang kerap menghasilkan kebersamaan yang tidak stabil. Etnik Bali yang sudah bermukim di kawasan transmigrasi Bolaang Mongondow

(Dumoga) sejak tahun 1963 melahirkan generasi baru yang merupakan kombinasi dari etnik-etnik yang ada di Dumoga dan sekitarnya. Interaksi antaretnik yang sudah berlangsung kurang-lebih selama 47 tahun sudah pasti memberikan berbagai perubahan dalam berbagai aspek kehidupan sosial-budaya etnik yang ada. Etnik Bali misalnya, dari generasi pertama hingga generasi ketiga telah mengetahui dan memahami bahasa etnik lainnya, demikian juga sebaliknya. Perkawinan campur menurut hasil penelitian Arief (2001: 114) di kawasan transmigran Dumoga mengungkapkan bahwa 54,79% masyarakat sangat setuju adanya perkawinan antaretnik, 37,23% setuju, dan 5,32% ragu-ragu.

5. Kearifan Lokal Etnik Bali

Kearifan lokal atau *local genius* bisa didefinisikan sebagai “kebudayaan spesifik yang dimiliki suatu masyarakat yang membedakannya dengan budaya atau masyarakat lain” (Mundayat, 2004: 14). Masyarakat Bali sebagai kumpulan manusia yang mendiami Pulau Bali, tentu memiliki kearifan lokal tersendiri yang membedakannya dari masyarakat lain di tanah air. Munculnya kearifan lokal yang berbeda-beda dari setiap masyarakat dapat dijelaskan melalui proses konstruksi sosial sebagaimana telah disinggung sebelumnya, yakni adanya *primus inter pares* atau individu-individu kuat di setiap masyarakat terdahulu. Sebagai misal, munculnya tradisi *magibung* (makan bersama) di Bali yang awalnya muncul pada zaman Raja Karangasem, I Gusti Agung Anglurah Ketut Karangasem (Dinas Kebudayaan Karangasem, 2017).

Ketika kearifan lokal tersebut bertemu dengan “budaya tandingan” yang diidentifikasi berbeda dengan modal-modal yang terdapat dalam kearifan lokalnya, maka akan ditemui bentuk-bentuk respons atau perlawanan modal-modal dalam kearifan lokal dengan mengambil wujud dari yang permisif, moderat, hingga radikal. Permisif, ketika suatu kearifan lokal bisa menerima budaya atau kearifan lokal lain sehingga keduanya atau lebih dapat berjalan secara beriringan tanpa gesekan apa pun. Moderat, ketika sebagian dari unsur budaya masyarakat lain dinilai tidak

sesuai sehingga perlu “dimodifikasi” dengan balutan kearifan lokal sendiri sehingga dapat turut digunakan. Dalam kasus ini, terjadilah proses akulturasi budaya, yakni bercampurnya dua atau lebih budaya yang berbeda, namun tetap tidak meninggalkan ciri khas dari budaya masing-masing. Terakhir, radikal, yakni resistensi terhadap kebudayaan lain karena dinilai mengancam dan bertentangan dengan budaya atau kearifan lokal sendiri. Dalam kasus ini, akulturasi kebudayaan tidak terjadi dan kearifan lokal tetap menemui wujudnya yang semula (Putra & Sancaya, 2005: 43-44).

Dalam masyarakat Bali terdapat begitu banyak kearifan lokal yang tidak bisa disebutkan satu per satu, namun beberapa di antaranya ada yang dianggap urgen serta “populer” dalam keseharian hidup masyarakat Bali. Dalam klasifikasi wujud-wujud kebudayaan, kearifan lokal masyarakat Bali yang berwujud sistem ide, aturan, atau gagasan, antara lain; *Tri Hita Karana* (Tiga Penyebab kebahagiaan), *awig-awig* (Peraturan Adat Bali), serta *menyama braya* (Persaudaraan). Adapun kearifan lokal dalam wujud aktivitas berpola manusia, seperti *ngayah* (gotong royong), *nangluk merana* (Upacara Penolak Hama), *tumpek ngatag* (upacara penghormatan untuk tumbuh-tumbuhan), *nyepi* (hari Raya Nyepi), *tumpek uye* (upacara penghormatan untuk binatang), *sekaha* (kumpulan), serta *megibung* (makan bersama). Sementara, kearifan lokal yang berwujud artefak atau benda-benda karya manusia adalah *Ogoh-ogoh* dan seni arsitektur Bali. Adapun *Subak* (sistem pertanian Bali) dapat terklasifikasi dalam kearifan lokal yang berwujud sistem ide maupun artefak.

Berbagai kearifan lokal di atas, baik yang menemui wujudnya sebagai aktivitas sakral maupun profan, tidak bisa dipisahkan dari keseharian hidup maupun momen-momen tertentu kehidupan masyarakat Bali. Lebih jauh, hubungan antara suatu masyarakat dengan kearifan lokal yang dimilikinya ibarat hubungan “diciptakan dan menciptakan.” Kearifan lokal pada mulanya diciptakan (dilahirkan) oleh suatu masyarakat, namun pada akhirnya ia juga turut menciptakan masyarakat, yakni bagaimana kelanggengan suatu masyarakat tidak bisa dilangsungkan tanpa “bimbingan” kearifan lokal.

6. Representasi Kearifan Lokal Hindu-Bali di Bolaang Mongondow

6.1 *Tri Hita Karana*

Tri Hita karana adalah sebuah prinsip, filosofi, dan pedoman hidup masyarakat Bali semenjak sebelum hadirnya agama Hindu di Bali. Apabila diterjemahkan *Tri Hita Karana* berarti Tiga Penyebab Kebahagiaan. Kata *Tri* berarti tiga, kata *Hita* berarti kebahagiaan, dan kata *Karana* berarti penyebab. Tiga penyebab atau tiga hal yang bisa melahirkan kebahagiaan itu menurut masyarakat Bali adalah; (1) Menjaga hubungan baik dengan Tuhan, (2) Menjaga hubungan baik dengan sesama manusia dan makhluk hidup, serta (3) Menjaga hubungan baik dengan alam.

Para transmigran Bali di Mongondow sendiri memahami dengan baik makna dari *Tri Hita Karana* (tiga penyebab kebahagiaan) tersebut, hal ini dibuktikan dari angket yang disebar kepada 54 responden dan 32 responden mengaku memahami dengan “baik” prinsip *Tri Hita Karana*, 20 responden menyatakan memahami dengan “sangat baik”, dan hanya 2 sisanya yang menyatakan “kurang” memahami. Tidak hanya pada tataran teoritis, pemahaman tentang *Tri Hita Karana* ini pula dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Pemahaman yang baik ini didukung oleh para pemuka agama dan tokoh-tokoh masyarakat Bali yang terus mengingatkan filosofi pada berbagai kesempatan seperti dalam hari-hari besar atau dalam setiap upacara keagamaan yang berlangsung.

6.2 *Ngayah* (Kerja Bakti)

Secara harafiah, kata *ngayah* berarti bekerja tanpa upah. *Ngayah* merupakan kewajiban sosial setiap warga Bali yang harus dilakukan secara tulus, ikhlas, dan tanpa imbalan apa pun. *Ngayah* biasanya dilakukan di banjar atau tempat-tempat suci (pura), terutama saat menyambut hari-hari besar keagamaan ataupun upacara yang berkaitan dengan siklus hidup manusia. Secara sosiologis, *ngayah* merepresentasikan status dan peran unit sosial terkecil dalam masyarakat, yakni keluarga. Pola aktivitas sosial tersebut bersifat sukarela atau altruis di mana melalui proses sosialisasi, setiap pihak memahami status dan perannya masing-masing.

Partisipasi *ngayah* (gotong royong) etnik Bali di Bolang Mongondow terbilang sangat tinggi yakni, 53 dari 54 responden. Hal ini menunjukkan kearifan lokal *ngayah* yang masih terjaga, dan di sisi lain turut menunjukkan masih fleksibelnya waktu mereka. Di Bali sendiri, kegiatan *ngayah* masih menjadi polemik khususnya bagi mereka yang bekerja di sektor industri modern, seperti pariwisata, PNS, dan wiraswasta dengan jam kerja yang padat dan ketat. Meskipun kewajiban *ngayah* ini dapat digantikan dengan membayar sejumlah uang, namun tidak jarang melahirkan kecemburuan sosial berbasis kelas ekonomi dalam masyarakat.

6.3 *Nangluk Merana* (Upacara Penolak Bala)

Nangluk Merana adalah upacara yang dilakukan untuk memohon kepada *Ida Shang Hyang Widhi Wasa* agar dijauhkan dari segala bentuk bala dan bencana. Upacara ini biasanya dilaksanakan pada bulan keenam menurut sistem perhitungan kalender tradisional Bali. Bulan keenam merupakan musim pancaroba (peralihan) dari kemarau ke penghujan. Pada musim-musim ini, umumnya terjadi anomali cuaca yang tidak hanya mengganggu aktivitas keseharian manusia (masyarakat), tetapi juga bisa sampai mengancam keselamatan. Namun, *nangluk merana* tidak secara khusus ditujukan bagi musim pancaroba, melainkan pula fenomena-fenomena alam lain yang mengancam kehidupan masyarakat.

Masyarakat etnik Bali di Bolang Mongondow sendiri hampir sebagian besar pernah mengikuti upacara *nangluk merana* ini. Dari 54 responden, seluruhnya pernah mengikuti upacara ini. Secara tidak langsung, tingginya partisipasi masyarakat dalam upacara ini tercermin pula lewat tingginya partisipasi dalam *ngayah* yang berkaitan erat dengan pengaruh mata pencaharian dan fleksibilitas waktu.

6.4 *Tumpek Pengatag* atau *Tumpek Wariga*

Tumpek Pengatag adalah upacara pemujaan terhadap Dewa Sangkara atau dewa penguasa kesuburan tanaman dan pepohonan. Upacara ini biasa dilakukan 25 hari sebelum Hari Raya Galungan,

meskipun pada praktiknya, upacara ini bisa juga dilakukan sewaktu-waktu dalam keseharian. Lebih jauh, *Tumpak Pengatag* sering juga disebut dengan *Tumpek Unduh*, *Tumpek Bubuh*, *Tumpek Panuduh*, atau *Tumpek Pengarah*. Upacara ini ditandai dengan *tipat taluh* dan banten yang digantungkan di pepohonan. Pemahaman dan praktik upacara *Tumpek Ngatag* pada masyarakat etnik Bali di Bolaang Mongondow cukup tinggi. Hal ini dapat jadi dipengaruhi oleh pemahaman mereka terhadap konsep *Tri Hita Karana* karena *Tumpek Ngatag* sendiri adalah cermin salah satu filosofi *Tri Hita Karana*, yakni menjaga hubungan baik dengan alam.

6.5 Nyepi (*Penyepian*)

Nyepi sebagaimana asal katanya, yakni “sepi”, “sunyi” atau “senyap” memiliki filosofi untuk “kembali ke titik nol” sebelum memulai (lembaran) kehidupan yang baru. Hal tersebut tercermin lewat *Catur Brata Penyepian*, yaitu; (1) *pati geni* (tidak menyalakan api), (2) *pati karya* (tidak bekerja), (3) *pati lelungan* (tidak berpergian), serta (4) *pati lelanguan* (tidak mendengarkan suara). Di samping itu, *Nyepi* sendiri memang merupakan perayaan umat Hindu tanah air akan tahun baru saka. Uniknya, di Bali sendiri *nyepi* menjadi tolak ukur toleransi antar umat beragama, di mana ketika *nyepi* berlangsung, umat agama lain menghormati dengan turut tidak menyalakan lampu atau mengadakan suatu acara.

Sedangkan di Bolaang Mongondow ketika *Nyepi* berlangsung, tidak ada tetangga dari umat agama lain yang membuat acara-acara seperti hajatan, syukuran, atau pernikahan yang berpotensi mengganggu kekhidmatan umat Hindu melaksanakan *Nyepi*. Begitu juga, masjid-masjid di kantong pemukiman umat Hindu Bolaang Mongondow tidak menggunakan toa untuk mengumandangkan adzan. Di sisi lain, meskipun penduduk non-Hindu tetap menyalakan televisi atau memutar musik saat *Nyepi* berlangsung, namun suara dari televisi atau musik yang diperdengarkan tidak sampai ke luar rumah dan mengganggu masyarakat Hindu Bolaang Mongondow. Hal ini merupakan salah satu wujud toleransi antarumat beragama.

6.6 *Ogoh-ogoh*

Ogoh-ogoh adalah patung raksasa atau jenis lain yang dibuat untuk menyambut hari Raya *Nyepi*, yang merupakan sarana pelaksanaan upacara *pengerupukan* menjelang *Nyepi* keesokannya. Pembuatan *ogoh-ogoh* selalu tidak terpisahkan dari perayaan *Nyepi*. Patung *ogoh-ogoh* selalu berwujud menyeramkan dan umumnya berukuran raksasa sebagai representasi dari *bhutakala*. Setelah *ogoh-ogoh* selesai dibuat—umumnya di *Banjar*—*ogoh-ogoh* diarak keliling desa atau kota. Pengarakan *ogoh-ogoh* biasanya dilaksanakan pada saat *pengerupukan* atau sehari sebelum *nyepi* pada petang hari atau sekitar pukul 18.00-19.00. Setelah *ogoh-ogoh* terkumpul di lapangan desa atau alun-alun kota, *ogoh-ogoh* akan dibawa kembali untuk dibakar di *setra* atau tanah perkuburan.

Hal unik yang ditemui di Bolaang Mongondow adalah *ogoh-ogoh* tidak hanya dibuat oleh pemeluk agama Hindu di sana, tetapi juga oleh berbagai pemeluk agama lainnya, terutama anak-anak dan remaja. Tindakan tersebut tentu saja menjadi cerminan tingginya tingkat toleransi antarumat beragama di Bolaang Mongondow. *Ogoh-ogoh* kiranya telah menjadi “perayaan bersama” berbagai umat beragama di Kabupaten Bolaang Mongondow karena menyertakan partisipasi umat beragama lainnya.

6.7 *Awig-awig* (Regulasi Berbasis Adat)

Awig-awig adalah hukum adat yang harus ditaati seluruh masyarakat adat di Bali. Keberadaan *awig-awig* ditujukan untuk mewujudkan *Tri Hita Karana* yang direpresentasikan lewat *Tri Sukerta*, yaitu; *Sukerta Tata Parahyangan* (hubungan harmonis manusia dengan Tuhan), *Sukerta Tata Pawongan* (hubungan harmonis manusia dengan sesama manusia), serta *Sukerta Tata Palemahan* (hubungan harmonis manusia dengan lingkungannya). *Awig-awig* pada dasarnya telah ada sejak zaman leluhur, namun seiring berkembangnya zaman, ia terus direvisi untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat.

Dalam penyusunan kembali ini kerap kali ditemui gesekan kepentingan yang membuat konsensus utama sulit dicapai. Di Bolaang Mongondow sendiri *awig-awig* ini masih dipertahankan. Hal

yang patut diapresiasi adalah, mayoritas masyarakat transmigran Bali menganggap revisi *awig-awig* sudah bisa dikatakan baik. Hal ini sendiri telah dinyatakan oleh 36 dari 54 responden bahwa banjar dan *awig-awig* telah berperan dengan baik di lingkungan mereka.

6.8 Subak (Sistem Irigasi Tradisional)

Subak sering disebut sebagai sistem pengairan atau sistem irigasi persawahan di Bali yang telah ada sejak abad ke-11 (Pemerintah Kabupaten Buleleng, 2017). Esensi *subak* secara organisasi sosial adalah upaya para petani Bali untuk bermusyawarah, mengkoordinasi, dan mengontrol penggunaan mata air yang sama bagi irigasi sawahnya. Di samping itu, *subak* juga berfungsi untuk merencanakan dan mengkoordinasi ritual-ritual adat yang berkaitan dengan pertanian.

Di Bolaang Mongondow, *subak* masih dipertahankan, namun penerapannya masih dirasa kurang optimal sebagaimana ungkap 25 dari 54 orang responden. Persoalan *subak* di Bolaang Mongondow lebih kepada tarik ulur kepentingan antara para pengurus *subak* yang juga sekaligus berstatus sebagai elit lokal (tokoh masyarakat) berhadapan dengan warga biasa yang tidak menduduki jabatan penting atau berposisi prestise dalam lingkungan sosial. Dengan demikian, persoalan *subak* di Bolaang Mongondow lebih banyak berhadapan dengan konflik kepentingan.

6.9 Tumpek Kandang (Ritual untuk Ternak)

Tumpek Uye atau *Tumpek Kandang* adalah upacara selamatannya bagi hewan, baik itu hewan ternak maupun hewan pada umumnya. *Tumpek Uye* jatuh setiap enam bulan atau 210 hari sekali dalam kalender Hindu. *Tumpek Uye* adalah salah satu wujud prinsip *Tri Hita Karana*, yakni menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk hidup. Melalui *Tumpek Uye*, dapatlah dilihat jika masyarakat Bali turut memiliki wawasan akan “animalisme”.

Di Bolaang Mongondow, tradisi *Tumpek Uye* masih terus bertahan. Hal ini sejalan dengan baiknya pemahaman masyarakat transmigran Bali di sana. 28 responden menyatakan bahwa pemahaman mereka tentang *Tumpek Uye* “baik”, 20 responden

menyatakan “sangat baik”, sedangkan 2 responden menyatakan “ragu-ragu”, 3 responden menyatakan “kurang”, dan 1 responden menyatakan “sangat kurang”. Begitu pula, pelaksanaan upacara sekaligus praktik *Tumpek Uye* (penghormatan pada hewan) dianggap telah baik. 27 responden mengatakan “baik”, 21 responden mengatakan “sangat baik”, sementara 3 responden mengatakan “ragu-ragu”, dan sekadar 3 responden yang mengatakan “kurang”.

6.10 Kesenian Tradisional Bali

Kesenian merupakan hal yang sulit dipisahkan dari identitas masyarakat Bali. Hampir setiap ritual keagamaan di Bali turut menyajikan budaya dan kesenian berupa seni suara, tabuhan (seni musik), dan tari-tarian, baik dari yang bersifat profan hingga sakral. Pagelaran budaya Bali yang tidak berkaitan dengan ritual keagamaan di Bolaang Mongondow sendiri telah sering dilakukan — sekadar sebagai sarana hiburan. Begitu pula, pagelaran seni yang menyertai di setiap upacara keagamaan di Bolaang Mongondow juga sering dilakukan. Budaya seni yang dimaksudkan di sini mencakup seni suara (nyanyi-nyanyian), seni musik (tabuhan), serta seni tari (Foto 4).



Foto 4. Pementasan tari Bali di Desa Werdhi Agung Kecamatan Dumoga Tengan sebagai upaya pelestarian kearifan lokal Bali di daerah transmigran (Foto: Nengah Punia).

Melalui serangkaian hasil jawaban angket di terhadap 54 responden, 31 dari mereka menjawab bahwa pagelaran kesenian dan budaya tersebut masih sering dilaksanakan. Selain itu, melalui serangkaian pertanyaan lain, ditemui hasil bahwa budaya dan kesenian Bali (baik yang sakral maupun yang profan) masih begitu kental dilaksanakan dan dinikmati oleh para masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow.

6.11 Arsitektur Bali

Secara teknis, arsitektur rumah tradisional Bali mempertimbangkan tiga hal, yaitu (1) keselarasan dengan alam, (2) relief, dan (3) kerapian struktur ruang. Keselarasan dengan alam diwujudkan dalam bahan-bahan material rumah yang berasal dari alam, seperti batu dan bambu. Relief termanifestasikan dalam ukiran-ukiran yang terpahat pada kayu atau batu. Adapun kerapian struktur ruang terbagi dalam tiga tingkat, yakni utama atau “kepala”, madya atau “badan”, serta nista atau “kaki” di mana semua bahan-bahan materialnya diambil dari alam. Filosofi rumah Bali sendiri didasarkan pada *Tri Hita Karana* yang termuat dalam *Asta Kosala Kosali*, yakni salah satu bagian dari *Wedha* yang mengatur tentang tata letak ruang serta bangunan. *Asta Kosala Kosali* berupaya mewujudkan keharmonisan antara *parahyangan*, *palemahan*, dan *pawongan*. Secara konkret, hal-hal yang dianggap suci atau sakral dalam adat Bali berorientasi gunung. Sementara, Pura Dalem yang berhubungan dengan kematian berorientasi ke laut. Begitu pula, pada bangunan-bangunan tersebut umumnya ditemui relief yang menggambarkan kehidupan di bumi, berupa; manusia, binatang, dan tumbuhan. Lebih jauh, terkait dengan rumah adat Bali, terdapat beberapa unsur atau bagian-bagian yang harus terdapat di dalamnya, antara lain; *angkul-angkul*, *aling-aling*, *sanggah* atau *pamerajan*, *bale manten*, *bale dauh*, *bale sekapat*, *bale dangin*, *pawon* atau *pawereg*, serta *jineng* atau *klumpu*.

Penerapan arsitektur Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow dalam penelitian ini terbagi dalam dua bagian, yaitu penerapan arsitektur Bali fasilitas umum, seperti gedung-gedung pemerintahan (kecamatan, kelurahan, balai desa, dan lain-lain); serta penerapannya pada ranah domestik, yakni dalam wujud rumah

adat. Bagian pertama, penerapan arsitektur Bali pada ruang publik dirasa masih kurang di Kabupaten Bolaang Mongondow. Hal ini sebagaimana diungkapkan 16 responden, meskipun memang sebagian besar responden menyatakan telah cukup baik, namun jawaban 16 responden tersebut dapat mengindikasikan kurang meratanya bangunan-bangunan sosial berarsitektur Bali. Lebih jauh, 23 responden menyatakan “baik”, 10 responden menyatakan “sangat baik”, sedangkan sisanya 4 responden menyatakan “ragu-ragu”, dan 1 responden menyatakan “sangat kurang”.

Tidak berbeda halnya seperti di ranah publik, bangunan berupa rumah adat (ranah domestik) juga dirasa masih kurang, bahkan lebih banyak responden yang menyatakan demikian. Dalam hal ini, 26 responden mengatakan “kurang” terhadap keberadaan rumah-rumah adat berarsitektur Bali meskipun itu terdapat di pemukiman transmigran Hindu-Bali, sementara 21 responden menyatakan sudah “baik”, 3 responden menyatakan “sangat baik”, dan sisanya 3 responden menyatakan “kurang”, berikut 1 responden mengaku “ragu-ragu”. Masih kurangnya bangunan berarsitektur Bali di pemukiman Hindu-Bali Bolaang Mongondow disebabkan oleh terbatasnya masyarakat transmigran Bali yang memiliki keahlian seni pahat atau seni ukir Bali.

7. Simpulan

Kajian ini mengkaji berbagai tradisi yang merepresentasi identitas kebalian Bali yang masih bertahan dan masih dipraktikkan oleh Bali diaspora di Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara. Berbagai tradisi atau kearifan lokal Bali tersebut peneliti bedakan antara kearifan lokal yang berwujud filosofi dan praktek ritual keagamaan, dengan kearifan lokal yang mempedomani interaksi sosial keseharian hidup masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow, baik secara ideal maupun praksis. Tipe kearifan lokal yang pertama, antara lain; *Tri Hita Karana*, *ngayah*, *nangluk merana*, *Tumpek Ngatag*, *Nyepi*, *ogoh-ogoh*, *awig-awig*, *subak*, *Tumpek Uye*, dan arsitektur Bali. Sementara tipe kearifan lokal yang kedua, antara lain; *menyama braya*, *sekaha*, dan *megibung*.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, dalam tipe kearifan lokal yang pertama, representasi *subak* dan arsitektur Bali dirasa masih kurang. Hal ini tampak lewat jawaban yang diberikan sebagian besar responden. Adapun dalam tipe kearifan lokal kedua, representasi tradisi *megibung* juga dirasa kurang. Namun, ini tidak menjadi persoalan mengingat tradisi *megibung* umumnya telah menjadi bagian dari rangkaian berbagai ritual keagamaan masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow. Dengan demikian, secara implisit, *megibung* pun masih dilakukan. Lebih jauh, penelitian ini menyimpulkan bahwa kearifan lokal Bali tetap terrepresentasi dalam masyarakat transmigran Bali di Bolaang Mongondow. Hal tersebut dikarenakan prinsip *Tri Hita Karana* yang tetap mengakar kuat dan menjiwai keseharian hidup masyarakat transmigran Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara.

Daftar Pustaka

- Ardika, I Wayan. (1994). *Pertanian pada Masa Bali Kuno: Suatu Kajian Efigrafi*, Laporan Penelitian, Denpasar: Fakultas sastra Universitas Udayana.
- Asief, Noor. (2002). *Hubungan Tingkat Sosial Ekonomi dengan Integrasi Sosial Masyarakat Transmigrasi di Kawasan Dumoga Kabupaten Bolaang Mongondow*, Tesis Program Pascasarjana Universitas Sam Ratulangi, Manado.
- Barker, Chris. (2009). *Cultural Studies*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Booth, Anne & Peter McCawley. (1985). *Ekonomi Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.
- Departemen Kebudayaan dan Pariwisata & Universitas Udayana. (2006). *Bali Bangkit Kembali*. Bali: UNUD Press.
- Eka Juliawati, Ni Putu. (2013). Representasi Budaya Lokal dalam Kegiatan Denpasar Festival di Kota Denpasar. *E-Jurnal Kajian Budaya (Online Journal of Cultural Studies)*, [S.l.], feb. 2013. ISSN 2302-7304.
- Dinas Kebudayaan Karangasem. (2017). *Sejarah Megibung*. <https://disbud.karangasemkab.go.id/data-budaya/megibung/> (diakses pada 03 April 2020)
- Hardjosudarmo, S. (1965). *Kebijaksanaan Transmigrasi dalam Rangka*

Pembangunan Masyarakat Desa di Indonesia. Jakarta: Bhatara.

Putra, Darma & Windhu Sancaya [ed.]. (2005). *Kompetensi Budaya dalam Globalisasi*. Bali: Pustaka Larasan.

Raharjo, Rukmadi Warsito Chondidah Budi, dkk. (1984). *Transmigrasi dari Daerah Asal sampai Benturan Budaya di Tempat Pemukiman*. Jakarta: CV. Rajawali

Sibarani, Robert. (2012). *Kearifan Lokal: Hakikat, Peran, dan Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan (ATL).

Storey, John. (2006). *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*. Yogyakarta: Jalasutra.

Kymlicka, Will. (2002). *Kewargaan Multikultural*. (Pengantar F. Budi Hardiman). Jakarta: LP3ES.

Liliweri, Alo. (2009). *Prasangka dan Konflik, Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LKiS.

Madva, Alex. (2019). Integration, Community, and the Medical Model of Social Injustice. *Journal of Applied Philosophy*. 10.111/japp.12356.

Mahdalena, Niswatin. (2016). “Nilai Kearifan Lokal “Subak” Sebagai Modal Sosial Transmigran Etnis Bali”, *Jurnal Akuntansi Multiparadigma JAMAL*, Volume 7 Nomor 2 Halaman 156-323.

Mulhern, Francis. (2010). *Budaya/Metabudaya*. Yogyakarta: Jalasutra.

Nani, Asripan. (2003). “ Analisis Pendapatan dan Kesejahteraan Petani Padi Sawah Di Kabupaten Bolaang Mongondow “ Tesis Program Magister (S2) Sumber Daya Manusia Universitas Sam Ratulangi Manado.

Pemerintah Kabupaten Buleleng. (2017). *Sistem Irigasi Subak Bali*. <https://buleleng.bulelengkab.go.id/artikel/sistem-irigasi-subak-bali-indonesia-metode-pengairan-sawah-tradisional-di-bali-yang-terkenal-dan-ditetapkan-oleh-unesco-sebagai-warisan-budaya-dunia-36> (diakses pada 03 April 2020)

Punia, I Nengah. (2007). *Kajian Perubahan Sosial Budaya Masyarakat Desa Werdhi, Kecamatan Dumoga Kabupaten Bolaang Mongondow Sulawesi Utara*, Tesis Program Magister Universitas Sam Ratulangi, Manado.

Sumolang, Steven & Janeke Peggy. (2019). *Pemetaan Konflik Sosial pada Masyarakat Dumoga di Kabupaten Bolaang Mongondow*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Sulawesi Utara: Manado.

Informan

Jero Mangku Mustiada, transmigran tahun 1964

I Gusti Parsa, transmigran tahun 1974

I Nyoman Sukra Ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia Bolaang
Mongondow

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

The Roles and Contributions of Stakeholders in Villages Tourism Brand Management in Bali and India

**Ni Luh Putu Agustini Karta¹, Ida Ketut Kusumawijaya²,
Victor Babu Kappola³**

^{1,2}Triatma Mulya University Indonesia,

³Andhra University India

¹Corresponding Author: agustinikputu@gmail.com

Abstract

The purpose of this study is to analyze the stakeholder's roles and contributions in brand management of village tourisms in Bali and India. A descriptive qualitative research conducted in village tourisms in Bali, Indonesia with village tourisms in Andra Pradesh, India. In-depth interviews and discussions were conducted with twenty key informants involved in the management of the respective village tourisms. The findings are the stakeholders play an essential role in branding village tourisms to be able to build a good image of the destination. All activities offered in village tourisms indirectly become the brand of the village. This brand is expected to increase tourist visits, strengthen the image and keep the village tourisms sustainable. The brand of village tourisms is an important thing to be considered by visitors in selecting the destination, so every stakeholder must contribute to create good brand image.

Keywords: roles, stakeholder, branding, village tourisms, image

Abstrak

**Peran dan Kontribusi 'Stakeholder' dalam Brand Manajemen
Desa Wisata di Bali dan India**

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis peran dan kontribusi pemangku kepentingan dalam pengelolaan *brand* desa wisata di Bali dan di India. Penelitian deskriptif kualitatif komparatif dilakukan di desa wisata di Bali dan desa wisata di Andra Pradesh, India. Wawancara mendalam dan diskusi dilakukan terhadap dua puluh informan kunci yang terlibat dalam pengelolaan desa wisata. Temuannya adalah para pemangku kepentingan memainkan peran penting dalam manajemen *brand* desa wisata untuk dapat membangun citra yang baik. Semua kegiatan yang ditawarkan di desa wisata secara tidak langsung menjadi *brand* desa wisata. *Brand* ini diharapkan

dapat meningkatkan kunjungan wisatawan, memperkuat citra dan menjaga desa wisata berkelanjutan. *Brand* desa wisata adalah hal penting yang dipertimbangkan wisatawan dalam memilih desa wisata, sehingga setiap pemangku kepentingan harus berkontribusi untuk menciptakan *brand image* yang baik.

Kata kunci: peran, pemangku kepentingan, brand, desa wisata, citra

1. Introduction

Various slogans and tag lines were created by each country to better introduce and popularize destinations in that country. Wonderful Indonesia, Malaysia Truly Asia, Amazing Thailand, Incredible India, and others, aim to popularize the tourist destinations in their respective countries. Indonesia's success in destination branding involves various stakeholders. The involvement of these stakeholders is usually associated with financing, power and regulation. However, it's also common for the branding to be carried out by private industry and that they have a better impact than the branding carried out by the government (Marzano and Scott, 2005).

In the branding strategy, the accuracy in determining the branding element can influence success in achieving the objectives of the branding activity. The elements of branding can be seen from the perspective of the product, visualization, media proposition, advertising stars, symbols/logos, or even from the popularity of the company (Aaker, 1991). Each country makes slogans, tag lines icons, and symbols that characterize their country. The following images show some examples of branding tourism countries in the world (Photo 1).

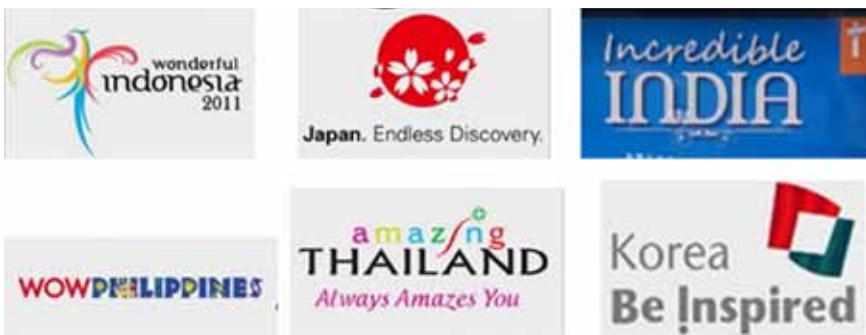


Photo 1: Tourism Branding (2019)

Each country manages destination branding well so that it has a positive impact on tourist visits. Data from the Indonesian Ministry of Tourism (2015) recorded that Indonesia gained one hundred ranks, becoming #47 of the countries with the best tourism branding in the world. Now, according to the Travel and Tourism Competitiveness Index World Economic Forum (2019) Indonesia has got rank #42. Yahya (2018) stated that in 2018, the Wonderful Indonesia brand won the “Brand of the Year” award from the Philip Kotler Center with Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) Marketing coverage. To follow up to the Indonesian government in terms of branding in 2018 Indonesia set priority ten tourist destinations to be new Bali. Some of the destination is a new tourist destination developed by the president by rebranding, some of them are the leading tourist destinations as a renewal of the branding in 10 tourist destinations that have developed previously.

Indonesia also won The 100 Top Brand Sustainable Destination in the world in October 2019. The achievement consists of two village tourisms in Bali, namely Pemuteran and Penglipuran Village tourisms and two village tourisms in Yogyakarta, namely Pentingsari and Nglanggeran Village tourisms (Salman, 2019).

The very encouraging is that the sustainable brand was achieved by four village tourisms, not other nature-based destinations. These village tourisms have successfully applied a sustainable concept in village tourism management.

This article discusses the role and contribution of stakeholder in branding activities that have been done by the village tourism in research object in Bali and India. Why chose India? The product and symbol of this country is mostly embedded as a brand of the country. The textile, the jewelry, the statue and other symbols of God become the icon of village tourisms. All brands are managed by the government and the private sectors as well as in Indonesia. The village tourism explores the villager’s life and environment. These become the curious phenomena to be research just like in Indonesia. Further explanation, see in the following section, especially Table 1.

2. Literature Review

The importance of brand identity in tourism industry has been

discussed by many scholars. Aaker (2013), states brand identity as a combination of 8-12 elements that fall under four perspectives: (1) Brand as Product - This consists of product scope, product attributes, quality or value of the product, uses, users, and country of origin; (2) Brand as Organization - it consists of organizational attributes, local workings versus global activities; (3) Brand as Person - it consists of brand personality and consumer-brand relationships; (4) Brand as Symbol - it consists of audio and visual imagery, metaphorical symbols, and brand heritage. The elements that make up the brand are attached to products, organizations, people, and symbols. A strong combination of these four aspects will also have a substantial impact on the brand image created.

Kotler (2016) explains that branding must begin with the intent and purpose of the branding process that answers promises to buyers or visitors of the destination. The destination needs to use its positioning and differentiation in communicating the intent of the brand, which is finally able to characterize the destination's brand identity so that visitors finally trust and benefit from their visit. Likewise, the concept of brand management, according to Aaker (2013) which explains the brand equity process must start from brand salience/awareness, then brand perceive quality, brand association, brand loyalty and other brand propriety assets. Another concept of brand equity by Keller et al. (2013) that brand equity is consist of brand identity, brand meaning, brand response, and finally, brand relationship. When these stages are not perfect, the result or benefits of the brand are not optimally felt by the destination.

Dinanti (2015) research finding state that brand and service quality are influence the purchase intention. Furthermore, Arslan & Zaman (2014) find that brand image is similarly to personal customer image, so if the brand image is good, the purchase intention of the customer will increase. Another perspective of image also stated by Batra, R. & Homer, P. (2004); they explore the situational impact of brand image beliefs is highly influence the purchase intention.

The stakeholders are important in destination management. Previous research in Kintamani Bali, explore the paradigm of stakeholder find that the paradigm and the role of stakeholders

affects the quality of services, image, satisfaction and the loyalty of tourists (Karta, et al. 2015). Semerciöz, (2008) defining stakeholders and understanding relations, potential for cooperation and threats between stakeholders is important factor for destination management. Good coordination and relationships between Provincial Directorates of Culture and Tourism and their stakeholders in three regions (Marmara, Aegean and Mediterranean) in Turkey are highly contribute to the destination management. In relation to branding; the definition of destination branding as a collective phenomenon carries critical implications. Firstly, the creation and the management of a destination brand are described as requiring collaborative effort among stakeholders (Morgan, Pritchard & Piggott, 2002).

The ability to characterize the stakeholders in terms of their relative power is a problematic issue and different measurement methods are available for assessing stakeholder power such as the positional method, the reputational method and the decision-making method (Marzano and Scott, 2009).

According to Tkaczynski et al. (2009), stakeholders involved in the management of village tourisms are divided into two, namely primary and secondary stakeholders. Primary stakeholders consist of government organizations, competitors, destination marketing organizations, hotels, residents, event organizers, transport service providers, tourists, and restaurants. Secondary stakeholders consist of advisory boards, community groups, stations, media, retail outlets, and universities. Saftic et al. (2011) state that stakeholder approach is a concept related to management primarily referring to organizations which is characterized by its relationships with various groups and individuals, which may include employees, customers, suppliers, governments. Furthermore, this study compiles a model that provides conclusions about the roles and contributions of stakeholders in the village tourism brand management

Previous research on village tourisms conducted in five village tourisms in Andra Pradesh India and five village tourisms in Bali Indonesia; Karta et. al. (2018) stated that between Bali Indonesia and Andhra Pradesh India there are different concept and perception regarding village tourism concept and implementation (Table 1).

**Table 1. Similarities and Differences of Village Tourism
in Bali and India 2018**

No	Aspect	Indonesia	India
1	Concept	Village tourism = village tourism	Village tourism = rural tourism
2	Definition and contextual	According to Wiendu (1993) village tourism is a form of integration between attraction, accommodation and supporting facilities presented in a community life structure that integrates with the prevailing rules and traditions. Village tourism usually has a tendency of rural areas that have uniqueness and attractiveness as a tourist destinations.	OECD (1994) Rural tourism is a complex multi-faceted activity. It is not just farm based tourism. It includes farm based holidays but also comprises specials interest nature holidays and ecotourism walking, climbing, riding holidays, adventure sport and health tourism, hunting and angling, educational travel, arts and heritages tourism, and in some area ethnic tourism.
3	Organizer	Private government, local communities foundation, NGO, customary villages organization.	Private or government; local people only as employees
4	Attraction, accommodation and supporting facilities	Integrated and provided by local people	Not integrated; managed and own by private sector.
5	Local communities	Full participate in all activities	Only as employee in the tourist attractions, employee at the hostel or souvenir shop.
6	Activities	Prevailing roles and traditions, culture, religious activities, visit museum	Farm base, ecotourism base, hunting, heritage tourism, ethnic tourism.
7	Advantage	Direct improving quality of life of local community. Creating specific local product for specific market.	Profit / gain to private or government. Only providing mass product.
8	Impact	Direct improving quality of life of local community.	Small impact to local communities.

Sources: Karta (2018)

Karta and Babu (2018) state that based on the both profile of village's tourism, it showed that management concept of village tourisms in India and Indonesia has similarity and differences. The village tourism in Bali packs a tour package by integrating cultural-based activities in the village that involve local communities such as learning to dance, cooking classes, painting, learning to plow rice fields, and other activities that introduce the Balinese lifestyle. In Bedulu Village tourism, the guest learns Kecak Dance from the local's dancer group. They also learn how to plow the rice field from the farmer in Pinge village, take Balinese food cooking lessons in Sari Buana village, and other activities.

All those experience are very popular for tourists because they are directly involved in the activity. There are valuable experiences gained by tourists in these interactions. Because this activity is carried out in rural and culture-based nature, the region's uniqueness is indirectly the focus of tourists' attention. Suarthana et.al (2015) state that village tourisms employed the local people's participation properly, so the local people gained economic, social cultural and environmental benefits. In marketing aspect, village tourisms in Bali have implemented digital marketing in promoting the destination.

Karta et al. (2019) research state that digital marketing increases the potential and position of competitive advantage of village tourism. This study suggests that to improve the competitive advantage of village tourisms, each manager must shift conventional marketing activities to digital-based so that village tourisms can compete more competitively. Karta et al. (2019) research on marketing in village tourisms conclude that digital touches on marketing of village tourisms simultaneously impact the positioning and branding of village tourisms and greatly contribute in strengthening the image of village tourisms. The implication of this research is that the village tourism must carry out more specific branding so that its positioning becomes unique which can directly strengthen the image of the village tourisms.

3. Method

This research collaboration conducted with a partner from

Andhra University, India. Same as Indonesia; India also has favorite rural tourism destinations that has been contributing positively to the local community and the brand of the country.

This research emphasizes the role and contribution of stakeholders in the village tourism management brand based on a brand theory by Aaker (1991). On the stakeholder perspective; how each stakeholder contributes is explored through in-depth interviews with 20 (twenty) resource people. Observation and visiting government tourism bureaus and agents involved in branding tourist destinations conducted in both countries. Focus group discussions were also held with several speakers in Andhra Pradesh and in Bali Indonesia. In depth interview conducted with five managers of village tourism in Bali, the staff of each village tourism, the owner of home stay, the guide and instructor of cooking class, travel association and NGO. In India, in depth interview is conducted with the owner and staff of the textile's SME (Small Medium Enterprise), the owner and staff of gold covering's SME, government representative, the local community, Andhra Pradesh's Tourism Board staff, manager of Aruku Valley and shop keeper in gift shop around village tourism. Focus group discussion conducted once for each research object. This study is a qualitative research approach. The results of this study found a role model and stakeholder contribution to the implementation of village tourism branding in Andhra Pradesh, India, and Bali in Indonesia.

4. Result and discussion

4.1 Profile of Village tourisms in Bali Indonesia and Andhra Pradesh India

This research was conducted in village tourism destinations in two countries, namely Bali Indonesia and Andhra Pradesh India. Research objects in Bali consist of five, namely Pinge Village tourism, Sari Buana Park, Bedulu, Blimbingsari, and Penglipuran. These villages tourism are selected because they are favorite, visited by many tourist, they have got positive brand, and located in several regions in Bali.

In contrast, in India, the research was carried out on four destinations; namely Aruku Valley, Kailasagiri Park, Kalamkari,

and Chikalapudi in Machilipatnam. All objects highlight the local community's activities in the villages. Many tourists visited due to the favorites brand's product, identity and the symbol of the destination.

Table 2. Profile of Village Tourisms in Bali Indonesia

Name of Destination	Location & Characteristic	Attraction / Activities	Branding
Panglipuran	Kintamani Bangli, cold weather, traditional heritage of local villager's life. Manage by local villager.	Visit traditional house, sacral and traditional life norm and ethic.	Traditional village house design and life.
Bedulu	Gianyar Regency, heritage relief and archeology, traditional art, traditional food and life heritage. Manage by local foundation.	Visit relief Yeh Pulu, Goa Gajah Temple, archeology, learn dancing, painting, cooking class of Balinese food, tracking, involved in traditional life activities.	Kecak dance learning, amazing relief tracking, unique art on egg painting.
Pinge	Tabanan Regency, rice plantation, traditional art performance, cold weather. Manage by individual villager.	Plowing rice, learns dancing, playing traditional Balinese music, making traditional kite.	Natural villager's life.
Taman Sari Buana	Tabanan Regency, traditional villager's life. Manage by professional / private	Plowing rice, learns dancing, playing traditional Balinese music, cooking class Balinese food with traditional equipment.	Experience the traditional life.
Blimbing-sari	Jembrana Regency, spiritual and religious activities. Manage by private in cooperation with church.	Spiritual journey, retreat, tracking, bird watching.	Spiritual tourism Christian Based and exotic bird watching.

Sources: Research Data (2019)

Table 3. Profile of Village Tourisms in Andhra Pradesh India

Name of Destination	Location & Characteristic	Attraction / Activities	Branding
Aruku Valley	Visakaphatnam, cold weather, snowy valley	Visit the cave, gardens tour, apiculture, coffee plantation, coffee and chocolate museum, cultural museum, water falls, jungle bells, honey bee cultivation.	The village of coffee, chocolate and honey, fragrance snowy valley
Kailasagiri Park	Visakaphatnam, religious place & temple	Visit temple, praying, painting own picture, sight seeing	Holly statue of Lord Shiva and Parvati
Kalamkari	Visakaphatnam, SME for traditional high quality textile.	Handmade painting and traditional making textile. Producing textile for export.	Kalamkari high quality textile, shopping market.
Chilakalapudi at Machilipatnam	Visakaphatnam, SME for gold covering jewelry.	Designing and producing rod gold jewelry, handmade or semi fabricants.	Village of jewelry product as an icon of Bollywood

Sources: Research Data (2019)

4.2 Elements of Branding Village Tourisms in Bali Indonesia and Andhra Pradesh India

The Aaker branding theory (1991) stated that brand identity as a combination of 8-12 elements, then classified again in four perspectives, namely brand as product, brand as an organization, brand as a person, and brand as a symbol. After being reviewed one by one, the branding element used is a unique combination of branding elements and sub-elements. In more detail explained as follows:

4.2.1 Village tourism destination in Bali Indonesia

Based on the concept that has been socialized by the Ministry of Tourism, where village tourisms in Indonesia are village tourisms that involve tourists and local people in the cultural activities of local communities. The interactions among the guest to local people

and other stakeholder have a positive impact on the economy, social and environment for local communities. Karta's research (2018), conducted a comparative study of village tourisms in Bali and Andhra Pradesh, India found that in India, there is no interaction between tourists and local people, so it does not have a positive impact on the economy, society, and environment.

Based on the results of interviews and focus group discussions with key informant of village tourisms in Panglipuran, Pingge, Blimbingsari, Tamansari Buana, and Bedulu, there are several things found in the branding of village tourisms in Bali Indonesia. According to the brand theory by Aaker (1991) stated brand identity as a combination of 8-12 elements that fall under four perspectives. In these village tourisms, branding activities are embedded as follows:

4.2.1.1 Brand as Product

Village tourisms in Bali adopt similar brands, namely culture-based activities, local people's way of life, such as (plowing rice fields, dancing, painting, cooking traditional Balinese food). Village tourisms package tour offer to the guests. The travel areas covered by the village include archeology, temples, reliefs, and local heritage sites. This village tourism promotes the brand of local wisdom as a product that includes the attributes, quality, or value of the product, the usefulness, and characteristics of a village tourism in Indonesia. For the guests who have visited village tourisms in Bali, they will memorize the activities offering by the local community as a tourism product. This is a unique experience they can enjoy during their stay in Bali, so they will always remember that village tourisms in Bali are nature-culture-based activities.

4.2.1.2 Brand as Symbol

The implementation of the brand as a symbol of a village tourism, is relatively the same, namely elevating the culture of the local community and involving tourists to interact with the local community. This concept provides a reasonably high economic benefit for the social life of the community and the preservation of the village environment. The village tourism brand in Bali

takes the symbols of village life, which are traditional, natural, and happy. Tourists are given experience economy, and Hardini et al. research (2015) explains that there is a linkage between the experience economy concept and the village tourism concept, which is at the participation level of all components in the development (management, tourists and the society).

The basic concept of providing an experience economy is generally appointed for the village tourism brand in Bali, which is why it is very memorable and motivates tourists to come back again. This repeated arrival is a guarantee of the sustainability of the village tourism in Bali. In 2019 Indonesia won the Top 100 Sustainable Destination Brand in the world, where the destination covered the entire village tourism, namely Penglipuran Village tourism, Pentingsari, Pemuteran, and Nglanggeran.

4.1.1.3 Brand as Person

From the perspective of the actors, the village tourism activities are carried out by local people by directly involving tourists: dancers, cooking class instructors, rice plowing instructors, painting teachers, and traditional music teachers. According to research Suarthana (2015); most of local community whom involved in village tourism in Bedulu, and Pinge are not so fluent in English, but the interactions that occur between the locals and the tourists are very delightful. A good relationship exists between tourists and the local community. This relationship is proven to strengthen the brand theory by Aaker (1991); brand as a person; village tourism activities in Bali involve local people who interact fully with tourists. So the brand that emerged in the Balinese village tourism is a warm personality and relationship between tourists and the local community, very encouraging.

Photo 2 describe the activities of the guest with local people. Starting guest stay at the traditional homestay, cooking class traditional Balinese food with natural kitchen equipment, explore the traditional bamboo house, visit religious church with Christian traditional life, learns egg art painting, and historical journey to the longest relief in Bali.



Home stay in Pinge



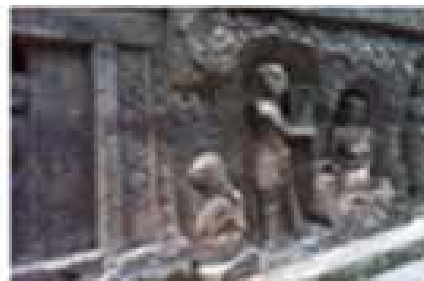
Pengelipuran Village



Traditional equipment in Tamansari Buana



Belimbingsari Church and Village Tourism



Egg painting and relief in Bedulu Village

Photo 2. Brand as product, symbol and person in village tourisms Bali Indonesia (Photo Agustini Karta, 2019).

4.2.1 Village Tourism Destination in Andhra Pradesh India

4.2.1.1 Brand as a Symbol

The interviewees explained that the management of the Aruku Valley tourist destination and its surroundings was carried out entirely by the private sector. The government only functions as a division that only carries out control functions if something is not under general regulations. Local people are not involved in direct interaction with tourists. They are only employees who sell handy crafts, snacks, and drinks in the vicinity. Around the valley, honey-producing bee farming is managed traditionally by the local community. There is no specific guide provided by the manager.

The branding efforts undertaken by Aruku Valley Management are limited to the utilization of Aruku's attributes as a beautiful snowy valley. Upon arrival at Visakhapatnam airport, there were nine statues of Aruku dancers calls Dinsa Dance in Indian uniforms on display. Tourists are given space to stand in the middle of a row of statues for a selfie photo. It is in line with Aaker's (1991) branding theory; that Aruku Valley uses symbols as branding points that are considered capable of giving value to Aruku Valley.

Another place is a religious place name Kailasagiri Park. Tourists are invited to listen to the story of Lord Shiva and Goddess Parvati as the father and mother of the universe as a manifestation of God in melting/wiping out the bad things in the world. Around there are temples on the mountain that can only be reached using a cable car. The government contributes to oversee matters relating to regulations. Likewise, the surrounding local community only involved as employees or as individuals who sell food and drink for tourists.

4.2.1.2 Brand as a Product

Kalamkari are known as a tourist destination producing export-quality textiles and shipped to Bombay. This brand, as a textile producer, was developed by involving the local community. The involvement of the government and other stakeholders in strengthening branding greatly affects the capacity of Kalamkari's textile exports.

Based on field observations, fabric production is quite high, and the market demand for continuity is also high. Another product brand is Chilakalapudi Rod Gold Jewelry, and it has 130 years of history in making Rod Gold Jewelry. This brand is worked by the local village community hereditarily. Their expertise in producing this product is well known in India and abroad. India is known as “Bollywood” with beautiful women who always use jewelry.

Andhra Pradesh Tourism Board and government fully supported the branding village of gold covering village tourisms. This branding effort is what makes Andhra Pradesh known as a producer of quality gold and gold covering. Based on theoretical references, brands (Aaker; 1991), brand are focused on products as Bollywood icons. This brand contributes positively to community empowerment and improving the welfare of local communities.

4.2.1.3 Brand as a Person

On the perspective of a brand as a person; village tourism in Andhra Pradesh is mostly managed by private sectors and government representatives. There is no interaction between the guest / visitor to the manager. The employee whom in charge as a shop keeper, ticket seller, and freelance guide in the destination have never had a close interaction with the guest. It's not like in Bali. The dance instructor, the tour guide, the local community whom involved in village tourism in Bali are usually close and interact with the guest. In fact, the local people in Andhra Pradesh are friendly and polite, but the difference is the application models of village tourism in there have made no interaction between the guest to the villagers.

There are nine statues of “Dinsa Dancer” with Indian uniform display in Aruku Valley. The visitors can take picture at the middle of the row. This experience has made the guests feel as a part of the Aruku Village community. The icon of Dinsa dancer describe that the local people are good dancers and friendly to visitors. According to branding concept Aaker (1991) proven that brands are embedded on the people of the villagers. Photo 3 are the activities in village tourism Andhra Pradesh India.



Snowy Valley and Dimsa Dancer in Aruku

Lord Siva Statue in Kailasagiri Park



Export Quality Textile of Kalamkari

Chikalapudi Gold Covering Shop and Entreprises

Photo 3: Brand as product, symbol and person in Village Tourism India (Photos Agustini Karta, 2019)

4.3 Stakeholder Contributions in Branding Villages Tourism in Bali and Andhra Pradesh

Village tourisms in Bali are managed with different brand management. The involvement of stakeholders, are diverse and tends to be unique, depending on whom the organizer is. Village tourism in Andhra Pradesh, India also has a different character with varied branding concepts as well. Each object has a different brand that attracts tourists to visit Andhra Pradesh. The information-gathering carried out for this research explain the different comparisons in the management of village tourism brands in Indonesia and India. Contribution of stakeholders in the village tourism branding varies, depending on the objectives to be achieved. Tkaczynski et al. (2009) explained that stakeholders involved in the management of village tourisms are categorized into two, namely primary and secondary stakeholders. The study found a fundamental difference in branding between destinations in the two countries. In more detail explained as follows:

4.3.1 Stakeholder Contribution in branding village tourisms in Bali

The symbol and slogans Bali as the island of paradise are scattered and known throughout the world, which makes Bali a

leading destination in Asia. Based on the results of interviews with stakeholders in five research villages in Bali, found that the primary and secondary stakeholders involved in the promotion of village tourisms in Bali. The roles of tourism associations, event organizers, tourism associations, hotels, and restaurants, local communities work hand in hand to strengthen brands.

The government did not specifically make efforts to strengthen branding in villages tourism. The efforts made by the government focus on the branding “Wonderful Indonesia”. The government’s attention to the development of village tourisms is prioritized in the formation of competent resources and legal aspects of village tourisms, especially in the use of land as a homestay, restaurant, and competency certification for employees of village tourism managers. The government is currently still focusing on developing guidelines or guidelines for managing village tourisms.

The promotion and efforts were carried out alone, brand and image strengthening was also carried out by the respective entrepreneurs. Secondary stakeholder contributions in strengthening the village tourism’s brand, which stands out today, are the involvement of academics in supporting village tourism’s activities. The contribution of social media in strengthening the village tourism brand also occurs spontaneously, and this is integrated with the slogans go green, save the village, preservation of local genius, and climate change issues.

4.3.2 Stakeholder contributions in branding village tourism in Andhra Pradesh India

Stakeholder involved in branding in Andhra Pradesh include primary and secondary stakeholders. The involvement of all stakeholders in Andhra Pradesh is more specific and strengthens the village tourism brand. The results of interviews with resource persons in Kalamkari explained that the government, tourism board, entrepreneurs are very focused on branding village tourisms as producers of textiles so that this small industry can prosper the community. For example, Kalamkari is known as a producer of high-quality textiles, the government and businessmen spur production from local communities, collect it, and organize it to

enter the market at more competitive prices.

Quality standards and original motives are maintained so that their uniqueness persists, and this fabric brand is increasingly recognized in this comparing the roles and contributions of stakeholders with exploring this research. Not only for Kalamkari, Indian’s stakeholder full are support Aruku Valley, Kailasagiri, and Chikalapudi village tourism in branding and keep the destination sustain in the future.

4.3.3 The model of stakeholder contribution in village tourism

The results of this study compile a model that explains the role and contribution of stakeholders in the management of village tourism. The roles of stakeholder in each country dominantly done by government. In Indonesia; The Minister of Tourism developed the branding program and then supported by the tourism board. The same models also applied in India.

The forms and types of stakeholder contributions in Bali Indonesia and India have differences in focus because they take into account the type of brand that is suitable for use or branding methods. In detail are describe as the models below:

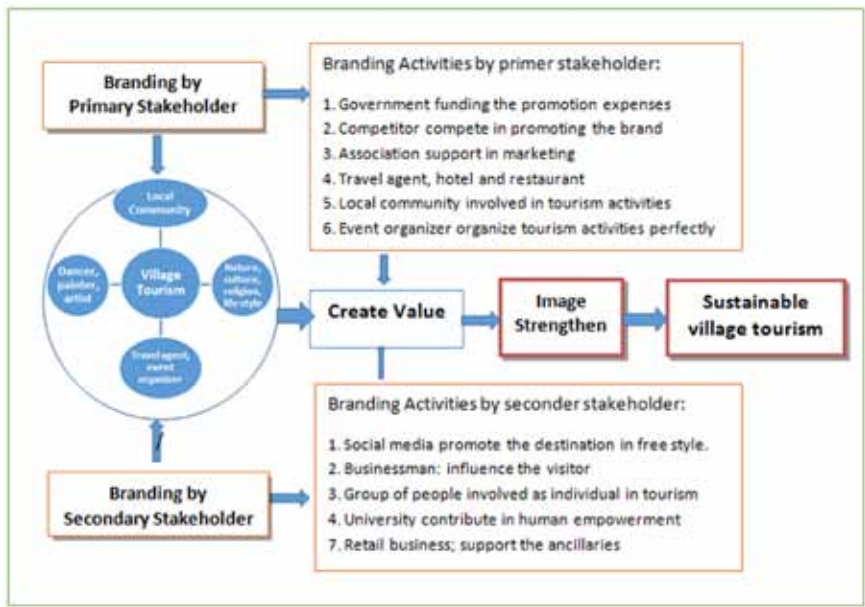


Figure 1. Model Stakeholder Contribution in Branding of Village Tourisms

Based on the above model, it can be explained that the village tourism branding effort involves a wide range of stakeholders. Primary and secondary stakeholder contribute simultaneously. They have created the good value of the village tourisms. The increase of value impact to image strengthen and the sustainability of the village tourism. If stakeholders take part and collaboration each other in branding and promoting the village tourisms, these village tourisms will have more sustainability and gain more advantage to the local people.

Each stakeholder should take each of their roles according to the field. Government, association, travel agent, event organizer, local community must cooperate side by side with the businessman, internet / social media provider, university and retail business or small medium enterprises in developing the brand of the destination. So together, they will create the value, strengthen the image and keep the village tourism sustainable.

5. Conclusion

This research concludes that the stakeholder as all parties classified as being directly involved in branding and strengthen the village tourism management. Stakeholders play an essential role in branding Bali and India village tourisms to be able to build a good image of the destination. The brand of village tourisms is an important thing to be considered by visitors in selecting the destination, so every stakeholder must contribute to developing a good brand. The brand has a positive impact on the visit to village tourisms, so that stakeholders can compulsively maintain the brand to be a sustainable destination.

Branding carried out in village tourisms in Bali, Indonesia, and in Andhra Pradesh, India have the same goal of strengthening the image and as a reliable promotional media. All activities offered in village tourisms indirectly become the brand or icon of the village. The differences are in Bali, primary and secondary stakeholder contribute a lot than in India because Indonesia focuses more on village tourism management in comparison to India. This brand is expected to increase tourist visits, strengthen the image and keep the village tourisms as sustainability tourism destinations. Sustainable

of village tourisms will give the positive impact to social, economy and environment of the local community.

References

- Aaker, A, David. (2013). Four Elements of Brand Identity as per Aaker Brand Equity Model By Hitesh Bhasin Tagged With: Marketing management articles <https://www.marketing91.com/aaker-brand-equity-model/> accessed on Juli 2019.
- Arslan, Muhammad and Rashid Zaman. (2014). "Impact of Brand Image and Service Quality on Consumer Purchase Intention: A Study of Retail Store in Pakistan." *Research on Humanities and Social Sciences*, Vol 4. No 22, pp 98-105.
- Batra, R. and Homer, P. (2004). "The Situational Impact of Brand Image Beliefs." *Journal of Consumer Psychology* 14(3), pp. 318–330.
- Cavagnaro, E. & Curiel, G.H. (2012). *The Three Levels of Sustainability*, Sheffield: Greenleaf.
- Dinanti, Asty Permatasari (2015). Pengaruh Brand Image Dan Service Quality Terhadap Purchase Intention Konsumen the Harvest Di Kota Malang. Thesis Faculty Economy and Business Brawijaya University.
- Marzano, G and Noel Scott (2009). "Stakeholder Power in Destination Branding A Methodological Discussion", Sustainable Tourism Cooperative Research Centre, an Australian Government initiative. <https://www.researchgate.net/publication/37618446>
- Hardini, Widi, Ni Luh Putu Agustini Karta, and Jimmy Harry Putu Suarthana. (2015). "The Study on Bali Village Tourism Management Towards Four Dimensions of Experience Economy", *E-Journal of Tourism*, Vol. 2, No. 1, pp. 67-74.
- <http://ksp.go.id/pencapaian-kementrian-pariwisata/2015>
- http://www3.weforum.org/docs/WEF_TTCR_2019.pdf. Lauren Uppink Calderwood Head of Aviation, Travel and Tourism Industries, Global Leadership Fellow. Access on December 2019.
- <https://www.klikmania.net/branding-destinasi-wisata-indonesia/>. Agung Hidayat (2018). Accessed on August 2019.
- <https://www.marketing91.com/aaker-brand-equity-model/> Basin, Hitesh. (2019). Accessed on December 2019.

- https://www.researchgate.net/figure/Aakers-brand-equity-model-Source-Aaker-1991-270_fig1_317952494. Aaker, David. 1991. Accessed Juni 2019.
- <http://notesmagic.blogspot.com/2015/08/brand-equity-models.html>. Ovidiu Ioan Moisesescu. 2005. Diakses Juni 2019.
- Jamrozy, U. (2007). "Marketing of Tourism: a Paradigm Shift Toward Sustainability", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research* Vol. 1 No. 2, 2007 pp. 117-130 q Emerald Group Publishing Limited 1750-6182 DOI 10.1108/17506180710751669
- Karta, Ni Luh Putu Agustini and Victor Kappola Babu. (2018). "Digital Marketing Increase Competitive Advantage Village Tourism in Bali, Indonesia. *International Journal of Interdisciplinary Current Advanced Research www.ijicar.in*, Volume-01 Issue-06 June-2019, pp. 1-8.
- Karta, Ni Luh Putu Agustini, Victor Kapolla Babu, and Ary Widiastini. (2019). How Does Branding of Village Tourism Strengthen the Destination Image? Booklet of The Third Bali International Tourism Conference Toward New Paradigm of Tourism Industry 4.0. <https://www.balitourism.or.id/?s=booklet>
- Karta, Ni Luh Putu Agustini. 2018. "The Management of Village Tourism (A Comparative Study on Village Tourism in Bali, Indonesia and Andhra Pradesh India", *International Journal of Multidisciplinary Educational Research*, Vol 7, Issue 7 (2) July 2018, pp.1-15.
- Karta, Ni Luh Putu Agustini, I Made Sukarsa, Ni Wayan Sri Suprpti, and Agung Suryawan Wiranatha. (2014). Destination Management and Imaging Kintamani Towards Sustainable Tourism. *E-Journal of Tourism Udayana University* Vol. 1, No. 2: 129-145.
- Keller K.L., Brexendorf T.O. (2019). "Strategic Brand Management Process", in Esch FR. (eds) *Handbuch Markenführung*. Springer Reference Wirtschaft. Springer Gabler, Wiesbaden.
- Keller, Kevin Lane. (2013). *Strategic Brand Management: Building, Measuring, and Managing Brand Equity*. Pearson Education Limited 2013. <https://www.qualtrics.com/experience-management/brand/keller-vs-aaker/> diakses Juni 2019.
- Kotler, Philip. (2016). Branding from Purpose to Benefidience. *Marketing Journal.org*. diakses 11 September 2019. <http://www.marketingjournal.org/brand-purpose-to-beneficence-philip-kotler/>
- Kotler, Philip dan Gary Amstrong. (2005). *Principles of Marketing* (9th edition). New Jersey: PT Prenhallindo.

- Morgan, N., Pritchard, A., & Piggott, R. (2002). New Zealand, 100% pure. The creation of a powerful niche destination brand. *Journal of Brand Management*, V 9(4/5), pp. 335-354.
- Saftic, Darco., Ana Težak., Ninoslav Luk. (2011). Stakeholder Approach in Tourism Management: Implication in Croatian Tourism. 30th International Conference on Organizational Science Development Future Organization, March 23rd – 25th 2011, Portorož, Slovenia
- Salman, Albert. (2019). The 100 Top Sustainable Brand. www.SustainableTop100.org. Press contacts: e-mail Team@SustainableTop100.org. <http://sustainabletop100.org/wp-content/uploads/2019/10/2019-SD-Top100-Press-Release.pdf>
- Semerciöz, Fatih., Dilek Dönmez., Meral Dursun. (2008). Relationships Between Destination Management Organizations and Destination Stakeholders (A Research In Regions Of Marmara, Aegean And Mediterranean In Turkey). *Journal of Commerce & Tourism Education Faculty*, Year: 2008 No: 1, pp. 87-101.
- Suarthana, I Ketut Putra, I Nyoman Darma Putra, I Nyoman Madiun. (2015). The Impact Of community Participation On Village Tourism Management Towards Social Culture, Environment, And Economy: Comparative Study On Bedulu And Pentingsari Villages Tourism. <https://sinta.unud.ac.id/uploads/wisuda/1190771005-1-Cover%20Disertasi.pdf>
- Tkaczynski, A., Rundle-Thiele, S. R., Beaumont, N. (2009). Insights into How Regional Tourism Operators View Their Market, *International Journal of Organizational Behavior*, Vol. 13, No. 1, pp. 16-27.
- Top 20 countries. (2019). <https://www.cntraveler.com/story/top-countries-in-the-world>
- WICF (Wonderful Indonesia Cobranding Forum). (2017). <https://swa.co.id/wicf/minister-message/tiga-tahun-capaian-pariwisata-kabinet-kerja>
- Yahya, Arief. (2018). <https://lifestyle.kontan.co.id/news/wonderful-indonesia-jadi-brand-of-the-year-indonesia-2018>. Access September 2019.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Barong Landung: Inspirasi Daya Tarik Wisata dan Industri Kreatif di Bali

**Anak Agung Gede Raka¹, Novi Anoegrajekti²,
Putu Ngurah Suyatna Yasa³**

^{1,3}Universitas Warmadewa

² Universitas Negeri Jember

¹Penulis koresponden: agungraka@warmadewa.ac.id

Abstract

Barong Landung: Inspiration for Tourist Attractions and Creative Industries in Bali

Barong Landung is a rare and unique Balinese art performance that has the opportunity to be developed as a tourist attraction and a source of inspiration for creative industries. The uniqueness of *Barong Landung* can be seen from the characters that are associated with the mythology of the King of Bali with his Chinese princesses. This article analyzes the potential of the *Barong Landung* art performance to be developed as tourist attraction in supporting Bali cultural tourism and a source of creative industries. Data collection is done by observation, interview, and desk research and were analyzed qualitatively using the theory of commodification. The study shows that there were two types of *Barong Landung* performances namely sacred and profane. The former is for religious ritual, while the latter can be performed for touristic purpose and for source of inspiration of souvenir products that both support Bali cultural tourism.

Keywords: *Barong Landung*, sacred and profane, creative industries, tourist attraction, Bali cultural tourism.

Abstrak

Barong Landung adalah pertunjukan kesenian Bali yang langka dan unik yang memiliki peluang untuk dikembangkan sebagai daya tarik wisata dan sumber inspirasi bagi industri kreatif. Keunikan *Barong Landung* dapat dilihat dari karakter-karakter yang dikaitkan dengan mitologi Raja Bali dengan istrinya seorang putri Cina. Artikel ini menganalisis potensi pertunjukan seni *Barong Landung* untuk dikembangkan sebagai pertunjukan wisata dalam mendukung pariwisata budaya Bali dan sumber

inspirasi pengembangan industri kreatif. Pengumpulan data dilakukan dengan observasi, wawancara, dan riset perpustakaan dan data itu dianalisis secara kualitatif menggunakan teori komodifikasi. Penelitian menunjukkan bahwa ada dua jenis pertunjukan Barong Landung yaitu yang sakral dan profan. Yang pertama adalah untuk ritual keagamaan, sedangkan yang kedua dapat diadopsi untuk tujuan wisata dan untuk sumber inspirasi produk-produk souvenir yang keduanya dapat mendukung pariwisata budaya Bali.

Kata kunci: Barong Landung, sakral dan profan, industri kreatif, daya tarik wisata, wisata budaya Bali.

1. Pendahuluan

Bali memiliki khasanah seni budaya yang beragam dalam bentuk dan fungsinya. Bila dilihat dari aspek fungsinya dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu seni *wali*, seni *bebali*, dan seni *balih-balihan* (Dibia, 1978: 25; Picard 2006). Yang pertama, seni *wali*, adalah kesenian sakral khusus dipentaskan sebagai bagian dari upacara-upacara agama, yang kedua, seni *bebali*, bersifat semi-sakral sebagai pengiring upacara, dan seni *balih-balihan* adalah untuk hiburan. Yang terakhir ini bisa dikomersialkan termasuk dipentaskan untuk mendukung pariwisata.

Bagi Bali, sepanjang agama Hindu masih eksis di daerah ini, ketiga kelompok kesenian tersebut sangat dibutuhkan, karena hampir dalam setiap pelaksanaan upacara keagamaan (*yadnya*) pada tempat suci membutuhkan kesenian. Sepanjang itu, kesenian Bali akan berkembang dan pada saat yang sama bisa memperkaya daya tarik wisata budaya. Dalam perkembangannya, kreativitas seniman bermunculan, seperti tampak pada modifikasi seni semi-sakral menjadi seni pertunjukan, misalnya Tari Barong dikembangkan menjadi tarian untuk turis, tetapi yang dimainkan bukanlah barong yang sakral, tetapi barong duplikat atau imitasi.

Sejak Bali dikembangkan sebagai destinasi pariwisata, terdapat hubungan resiprokal antara kepariwisataan dan kesenian Bali (Putra dan Paturusi, 2017; Picard 2006), dalam arti bahwa pariwisata berkembang semarak karena Bali memiliki daya tarik seni budaya, saat yang sama, dunia kesenian Bali semakin

berkembang karena pariwisata mengapresiasinya. Hal ini sesuai dengan cita-cita Perda tentang Pariwisata Budaya (pertama ditetapkan tahun 1974, diperbarui tahun 1991, dan 2012), yang mengharapkan perkembangan pariwisata bermanfaat bagi kesenian dan perkembangan kesenian dapat mendukung kepariwisataan.

Kesenian yang awalnya memiliki fungsi untuk ritual keagamaan dan hiburan bagi masyarakat lokal, kemudian berkembang menjadi daya tarik wisata. Sebagai dampaknya, komersialisasi seni juga dilakukan terhadap para wisatawan yang menikmatinya. Namun, dengan kesadaran dalam menghormati kategori kesenian, maka pementasan seni yang dimodifikasi membuat Bali bisa bebas dari kritik akan komersialisasi seni-sakral. Kalau komersialisasi seni, kesenian, apalagi kerajinan, hal ini merupakan hal wajar. Kesenian juga memiliki nilai ekonomi dan masyarakat termasuk seniman memerlukan dukungan finansial, maka kalau mereka menjadikan proses kreatifnya untuk tujuan komersial, hal itu merupakan hal yang wajar. Bahkan, Undang-Undang No. 5/2017 tentang Pemajuan Kebudayaan mengatur tentang kebudayaan sebagai sesuatu yang tak hanya harus dilindungi, dikembangkan, tetapi juga bisa dimanfaatkan.

Barong Landung (selanjutnya istilah ini tidak dicetak miring) adalah salah satu kesenian yang terdapat di berbagai daerah di Bali dan memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai seni pertunjukan turistik dan dijadikan sumber inspirasi untuk pengembangan industri kreatif. Berbeda dengan *barong ket* yang ‘berkaki empat’ karena ditarikan oleh dua penari (depan dan belakang), *Barong Landung* dimainkan oleh satu orang, seperti ondel-odel (Foto 1). Ada dua figur utama dan dua figur tambahan dalam *Barong Landung*. Figur utama laki-laki yang berkulit hitam, disebut dengan Jero Gede, dan yang perempuan berkulit putih, disebutkan dengan Jero Luh. Kedua tokoh ini biasanya dikaitkan dengan mitologi Raja Balingkang Jayapangus dengan istrinya seorang Putri Cina bernama Kang Cing Wi, dari abad ke-12 Masehi. Pusat kerajaannya dipercaya di daerah Desa Pinggan, Kintamani, Bangli.



Foto 1. Figur Barong Landung, Jero Luh (kiri) dan Jero Gede (kanan) (Foto: Darma Putra, 2018).

Meski *Barong Landung* erat dikaitkan dengan Raja Balingkang di Kintamani, kenyataannya barong yang bersifat sakral ini ada di berbagai daerah di Bali. *Barong Landung* adaptasi dipentaskan sebagai bagian dari seni turistik yang dipertunjukkan di Bali Safari and Marine Park di Gianyar, dalam pertunjukan kolosal “Bali Agung - The Legend of Balinese Goddesses” (Suardana, Putra, dan Atmaja, 2018). Kisah *Barong Landung* menjadi bagian dari pentas kolosal yang mengungkapkan sejarah Bali dan segala seni budayanya dengan fokus Raja Bali dan Putri Cina. *Barong Landung* dipentaskan di dalamnya dan diasosiasikan sebagai sosok dari Raja dan Permaisuri yang pernah berkuasa di Bali.

Artikel ini membahas potensi kesenian *Barong Landung* sebagai daya tarik wisata, khususnya seni pertunjukan pariwisata, dan juga sebagai sumber inspirasi dari industri kreatif. Kedua masalah ini berkaitan dalam konteks mendukung masalah penguatan pariwisata budaya dan pelestarian seni budaya Bali. Bagaimana pemahaman masyarakat yang menjunjung *Barong Landung* sebagai seni sakral, juga dibahas dalam artikel ini.

Ada sejumlah kajian tentang *Barong Landung*, seperti Ketut Gadung (2008), Ketut Jika (2014), dan Suardana et al. (2018). Gadung meneliti *Barong Landung* di Banjar Kaja Pedungan, Kota Denpasar, sementara Ketut Jika (2014) mengkaji keberadaan *Barong Landung* di Banjar Tegeh Sari, Desa Adat Kerobokan, Kabupaten Badung. Penelitian ini menunjukkan bahwa *Barong Landung* hadir di berbagai daerah di Bali. Pada prinsipnya kedua peneliti dalam kajiannya lebih menekankan pada sejarah kelahiran *Barong Landung* di Bali, dan mereka memberi simpulan yang sama, bahwa kelahirannya sebagai akibat dari kemarahan Dewi Danu terhadap Jayapangus dan Kang Cing Wi, hingga membakar tubuh pasangan suami istri menjadi abu, karena kawin tanpa sepengetahuannya. Berkat kecintaan rakyat sangat mendalam kepada rajanya, kemudian di Bali dataran melakukan pemujaan terhadap Jayapangus dan Kang Cing Wi yang dianggap sebagai tokoh panutannya, yaitu dengan menciptakan *Barong Landung*. Selain menuturkan tentang sejarah, Ketut Gadung juga membahas dari aspek budaya dengan penekanan pada seni, sedangkan Ketut Jika menekankan kajiannya pada fungsi keagamaan dan makna pemujaan bagi pengampu pura. Peneliti Jerman Gottowik (2010) mengkaji hubungan Hindu-Bali dengan Cina dengan menjadikan mitologi Raja Jayapangus dan Putri Cina dan representasinya dalam *Barong Landung* sebagai objek analisis. Aspek seni pertunjukan *Barong Landung* tidak banyak dibahas dalam konteks ini.

Namun, berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, bahwa dalam artikel ini lebih menekankan kepada nilai filosofis, historis, dan mitologis *Barong Landung*. Selain itu, juga membahas tentang peran *Barong Landung* sebagai sumber inspirasi seni pertunjukan dan industri kreatif dalam penciptaan souvenir turistik yang kreatif untuk memperkaya pilihan tontonan buat wisatawan yang berwisata ke Bali. Mitos tentang Raja Balingkang dan Putri Cina yang hadir dengan berbagai versi, tidak dibahas dalam artikel ini.

2. Metode dan Teori

Penelitian ini menggunakan metode dan teknik pengumpulan serta analisis secara kualitatif. Data yang dikumpulkan berupa

komentar dengan teknik wawancara, hasil observasi, dan studi pustaka (Moleong, 2012), dan dianalisis secara deskriptif kritis. Penelitian dilakukan di Bangli daerah yang secara historis memiliki hubungan dekat dengan keberadaan kesenian *Barong Landung*. Meskipun demikian, fenomena *Barong Landung* dan potensinya sebagai pertunjukan pariwisata dan sumber inspirasi industri kreatif dibahas secara umum, tanpa terbatas pada apa yang ada di Bangli saja. Alasannya karena kenyataan bahwa kesenian *Barong Landung* juga ada di daerah lain di Bali.

Data dianalisis menggunakan teori komodifikasi. Menurut Barker (2004:14) bahwa komodifikasi adalah proses yang diasosiasikan dengan kapitalis, yaitu objek, tanda, dan kualitas berubah menjadi komoditas. Orientasi kapitalis, sesuai dengan habitatnya, senantiasa berupaya untuk mengumpulkan keuntungan atau nilai surplus dalam bentuk uang yang diperoleh dengan menjual produk, baik yang mengandung nilai guna maupun nilai tukar sebagai komoditas. Bagi Piliang (2011: 23), komodifikasi adalah proses menjadikan sesuatu yang sebelumnya bukan komoditi, sehingga kini menjadi komoditi. Sesuatu yang dulu dinilai atas kegunaannya, kini dinilai atas nilai-tukar (uang) yang diberikan. Piliang (2005: 191) menjelaskan bahwa komodifikasi telah merambah pada bidang-bidang pendidikan, kebudayaan, keagamaan, tubuh, hasrat, bahkan kematian. Baik Barker maupun Piliang meskipun pendekatannya berbeda, namun simpulan daripada pendapat mereka bermuara pada kapitalis (uang). Teori ini akan dimanfaatkan sebagai alat bedah untuk memecahkan permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini.

3. *Barong Landung* Sakral, Semi Sakral, dan Profan

Barong Landung sebagai salah satu bagian dari seni pertunjukan, dilihat dari fungsinya dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu seni *wali*, seni *bebali*, dan seni *balih-balihan*. Namun, berdasarkan hasil pengamatan di objek, bahwa masing-masing kesenian tersebut memiliki sifat (karakter) berbeda, yaitu seni *wali* bersifat sakral (keramat) dan bersangkutan dengan tujuan keagamaan; seni *balih-balihan* bersifat profan (hiburan) dan tidak bersangkutan dengan tujuan keagamaan (Dibia, 1978; Depdiknas, 2008). Kemudian di

antara seni sakral dan seni profan, ada seni *bebali* (semi sakral), yaitu bentuk kesenian yang bersangkutan dan/ atau tidak bersangkutan dengan tujuan keagamaan.

Berdasarkan pengamatan, di Bangli hanya ada empat pasang *Barong Landung* sakral (keramat) dan satu pasang *Barong Landung* profan (hiburan), dan semuanya berada di Kecamatan Bangli. Dalam penelitian ini dipilih tiga *Barong Landung* untuk dijadikan objek penelitian, yaitu *Barong Landung* Sakral di Dusun Siladan, Taman Bali; *Barong Landung* Sakral di Dusun Brahmana Bukit; dan *Barong Landung* Profan di Yayasan Guru Kula. *Barong Landung* dibuat, selain difungsikan sebagai media pemujaan kepada Hyang Istadewata yang berstana pada tempat suci di mana *Barong Landung* dipuja, juga sebagai media *ngelawang* (pentas keliling) di desa dan atau ke luar desa pengampunya. Namun, suatu hal yang menarik dapat ditangkap dalam pengamatan dan wawancara yang telah dilakukan terhadap rendahnya minat pengampu *Barong Landung* melanjutkan tradisi *ngelawang*. Hal in, antara lain disebabkan oleh, (1) kurangnya pemahaman masyarakat tentang filosofis *Barong Landung*; dan (2) biaya pemeliharaan *Barong Landung* tinggi.

3.1 Kurang Pemahaman Filosofis *Barong Landung*

Kesenian Bali, termasuk *Barong Landung*, senantiasa sarat akan makna filosofis. Ketika diadakan wawancara tentang keberadaan *Barong Landung* dengan beberapa tokoh pengampunya, terkesan masih kurang dalam hal pemahaman filosofisnya. Tampaknya para pengampu lebih melihat keberadaan *Barong Landung* dari aspek karya seni. Pemahaman filosofis sangat penting diberikan dan tidak hanya terbatas kepada para pengampu, tetapi juga kepada masyarakat pada umumnya. Sebagaimana diketahui, bahwa kesenian Bali berhubungan erat dengan upacara keagamaan Hindu sebagai pemberi spirit (roh)-nya. Tidak jarang bahwa kesenian yang dipagelarkan sebagai visualisasi dari dewa (*istadewata*) pujaan yang berstana di tempat suci (pura) tempat dilaksanakan upacara keagamaan (Lihat Foto 2). Fenomena seperti itu yang tampak dalam pengamatan di dua tempat suci, yaitu Pura Siwa Pasupati dan di Pura Penataran Siladan, Bangli.



Foto 2. *Barong Landung* sakral di Desa Siladan, Bangli, didaulat para ibu mengusung persembahan berupa *banten* dan *sesari* (Foto Dokumentasi: A.A.Gede Raka, 2019)

Pemahaman filosofis yang dimaksud, tentu sejarah kehadiran tokoh di balik *Barong Landung* yang laki-laki (*Jero Gede*) yang berkulit hitam, gigi menjorok ke depan, wajah seram dan menakutkan, dan yang wanita (*Jero Luh*) dengan wajah cantik dan menyenangkan. Dari penampakan wajah kedua tokoh tersebut, sudah jelas bila dilihat dari aspek filosofisnya merupakan simbol dari dua hal yang berbeda (*rwa bhinneda*). Berbeda dan berpasangan, sebagai tokoh laki-perempuan; berbeda dan berlawanan, ketika melihat penampakan wajahnya seram menakutkan (*Jero Gede*) dan cantik menyenangkan (*Jero Luh*); serta berbeda dan bertentangan, ketika kedua tokoh tersebut memerankan sifat yang berbeda, yaitu *dharma* dan *adharma*. Ketiga bentuk perbedaan tersebut selalu ada, baik di alam semesta (*macrocosmos*) maupun pada manusia (*microcosmos*). Bentuk-bentuk perbedaan tersebut jika disinergikan dan dinetralisasikan dapat menciptakan suasana yang seimbang dan harmoni baik di alam semesta maupun pada manusia.

Peningkatan pemahaman filosofi *Barong Landung* di Bangli dan juga di daerah lain di Bali sangat penting, dengan penekanan bahwa keberadaannya tidak hanya sebagai karya seni, tetapi mempunyai nilai religius dan magis. *Barong Landung* sebagai karya seni yang religius, sejak awal pembuatan hingga berwujud *Barong Landung*, melalui tahapan-tahapan tertentu, dan setiap tahap disertai upacara keagamaan. Kemudian pada puncaknya, dilaksanakan upacara

melaspas (peresmian) dan *pasupati* (penghidupan). *Barong Landung* bernilai magis, bahwa dengan berbagai ritual keagamaan yang telah dilakukan terhadap *Barong Landung sungungan* (pujaan), dapat membuat keberadaannya memiliki kekuatan sakral. Pemahaman tentang hal-hal religius-magis ini penting sekali dan tercermin dalam aktivitas *ngelawang* dengan *Barong Landung* keliling desa merupakan kegiatan ritual keagamaan untuk memohon perlindungan dari kemungkinan serangan kekuatan jahat, sesuai fungsi yang diemban *Barong Landung* sebagai penolak bahaya. Dengan adanya pemahaman seperti itu, diyakini bahwa kegiatan ritual *ngelawang* dapat dibangkitkan kembali dan dilaksanakan secara berkelanjutan.

3.2 Biaya Pemeliharaan Barong Landung Tinggi

Kebudayaan bukan saja sesuatu yang menjadi sumber identitas dan kebanggaan, tetapi juga memerlukan usaha, komitmen, dan pembiayaan untuk pelestariannya. Diperlukan sumber daya ekonomi yang berlanjut untuk menjaga kelestarian suatu budaya. Berdasarkan wawancara yang telah dilakukan dengan para tokoh pengampu *Barong Landung* di ketiga objek penelitian, mereka semua mengungkapkan bahwa biaya pemeliharaan yang dibutuhkan sangat tinggi. Seperti dikatakan Wayan Sudarman dan Wayan Sutirka, pengampu Pura Penataran Siladan, Bangli yaitu sebagai berikut:

Barong Landung pujaannya pernah *kasineb* (disimpan, dipasifkan) karena terbentur masalah biaya pemeliharaan yang cukup mahal. Kemudian karena ada petunjuk dari alam tidak nyata (*niskala*), konon beliau (*Barong Landung Lanang*) menampakan diri di depan tempat suci (pura) tepatnya di bawah pohon kamboja. Bertolak dari fenomena aneh seperti itu, maka *Barong Landung* yang telah lama *kasineb* diwujudkan kembali seperti keberadaan semula (Wawancara, 23 Februari 2020).

Perihal mahalnya biaya pemeliharaan *Barong Landung* juga diungkapkan oleh Ida Bagus Widnyana, pengampu *Barong Landung* di Pura Siwapati, Banjar Brahmana Bukit Bangli. Ia mengungkapkan sebagai berikut:

Mahalnya biaya pemeliharaan *Barong Landung* disebabkan oleh jumlah pengampunya hanya 17 orang, sehingga beban yang harus dipikul menjadi berat. Tentu lebih berat dibandingkan dengan di Pura Penataran Siladan yang jumlah pengampunya sebanyak 90 KK. Walaupun jumlah pengampunya sedikit, tetapi sejak dibangun sampai dengan dewasa ini, tidak pernah mengalami hambatan dalam pemeliharaannya. Hal itu disebabkan oleh keyakinan rasa aman dari bencana bagi pengampu atas bencana atas perlindungan Hyang Istadewata yang berstana pada *Barong Landung* (Wawancara, 23 Februari 2020).

Bahkan, setelah kami beberapa kali hadir dalam pertemuan untuk pemahaman tentang filosofis *Barong Landung* yang diadakan oleh pengampu Pura Siwapati, mereka berkomitmen untuk setiap Tilem Kenem (bulan Gelap Keenam sekitar bulan Desember), untuk mengusung *Ida Ratu Barong Landung ke Segara* (pantai), memohon kepada *Hyang Segara* (Sang Hyang Baruna) agar desanya terlepas dari bencana. Kegiatan tersebut pada awalnya dilaksanakan 7 Desember 2018, selain menghidupkan kembali tradisi *ngelawang* serangkaian hari suci Hindu, Galungan dan Kuningan. Karena sesuatu dan lain hal, untuk sementara kedua kegiatan tersebut ditunda. Ketua Yayasan Guru Kula juga menceritakan perihal yang serupa, yaitu tingginya biaya pemeliharaan *Barong Landung*, yakni sebagai berikut:

Sumber dana untuk pemeliharaannya adalah dari bantuan yang diberikan pihak-pihak yang rela menyumbangkan dananya, sedangkan beban yang dipikul berbeda dengan di kedua tempat suci lainnya. Yayasan Guru Kula yang dibangun pada periode pertama kepemimpinan Bupati Bangli I Nengah Arnawa, tidak hanya memelihara seni *Barong Landung*, tetapi juga barong-barong lain, seperti: *Barong Ket*, *Barong Asu*, *Barong Iswari*, dan seperangkat gamelan Gong Kebyar dan musik pengiring *Barong Landung*, dan semuanya disimpan dalam Museum Barong, Yayasan Guru Kula, Bangli (Wawancara, 23 Februari 2020).

4. *Barong Landung*, Inspirasi Industri Kreatif dan Daya Tarik Wisata

Pariwisata Bali merupakan inisiatif pemerintah kolonial Belanda tahun 1920-an. Sesudah sempat jeda pada masa perang dan revolusi kemerdekaan, pariwisata Bali bangkit kembali mulai tahun 1950-an (Vickers, 2013: 7). Kebangkitan ini juga berpengaruh

terhadap munculnya industri kreatif Bali, walaupun keberadaannya hanya terbatas di tempat-tempat tertentu. Sebagai contoh industri kerajinan tenun, seperti Endek Cap Togog, Endek Cap Bhakti, Endek Cap Cili; lukisan *barong* dan lukisan *rangda* pada baju, yang pada awalnya berkembang di Kabupaten Gianyar.

Dalam perkembangan selanjutnya, penggunaan tokoh-tokoh tertentu selain *barong* dan *rangda* sebagai lukisan pada baju dan jenis kain lainnya, mulai menyebar di beberapa tempat di Bali. Semua itu merupakan hasil karya inovatif yang dapat memberikan identitas terhadap suatu daerah pada jamannya masing-masing.

Dewasa ini berbagai industri kreatif berkembang di Bali, dan perkembangannya menjelajah di seluruh kabupaten, termasuk di Kabupaten Bangli. Bagian-bagian dari unsur-unsur kerajinan industri kreatif, yang diintroduksi oleh UK DCMS Task force 1998, ada 15 subsektor industri kerajinan yang dinilai merupakan bagian dari industri kreatif di Negara barat, yaitu: 1) penelitian dan pengembangan; 2) penerbitan; 3) perangkat lunak; 4) televisi dan radio; 5) desain; 6) musik; 7) film; 8) permainan; 9) jasa periklanan; 10) arsitektur; 11) seni pertunjukan; 12) kerajinan; 13) video game; 14) fashion; dan 15) seni rupa (Moelyono, 2010: 230).

Dalam konteks analisis ini, industri kerajinan yang potensial untuk dikembangkan sebagai inspirasi industri kreatif dan daya tarik wisata adalah seni pertunjukan, seni rupa, dan kerajinan. Dikatakan demikian, karena keberadaan tokoh *Barong Landung*, selain menarik untuk dijadikan sebagai ikon seni rupa, seperti: seni lukis, seni topeng (*tapel*), dan seni patung; kerajinan perak; namun juga sebagai ikon seni pertunjukan dan sekaligus sebagai daya tarik wisata. Keberadaan industri kerajinan ini diyakini dapat mendukung pengembangan pariwisata Bangli.

Hasil pemetaan terhadap seni pertunjukan di Bangli, diketahui ada lima *Barong Landung* (Mudra, dkk, 2017). Namun dalam penelitian yang dilakukan, dipilih tiga objek, yaitu “*Barong Landung Sakral*” di Pura Penataran Siladan Bangli; “*Barong Landung Sakral*” di Pura Siwa Pati Bukit Bangli; dan “*Barong Landung Profan*” (hiburan) di Yayasan Guru Kula. Sesungguhnya *Barong Landung* Yayasan Guru Kula juga dibuat sebagai bentuk duplikat dari *Barong Landung* sakral. Selain *Barong Landung*, ada lagi

barang sakral lainnya yang dibuatkan duplikatnya tersimpan dalam museum, seperti *Barong Asu*, *Barong Bangkung (Bangkal)*, *Barong Ket*, *Barong Kedingkling*, *Barong Macan*, dan *Rangda*. Dari semua barang duplikat yang ada, salah satu di antaranya adalah *Barong Landung* yang paling menarik dikomodifikasi, baik sebagai ikon seni rupa maupun seni pertunjukan.

4.1 *Barong Landung* Inspirasi Industri Kreatif

Pengembangan daya tarik wisata (DTW) Bali merupakan salah satu aspek penting yang perlu mendapat perhatian untuk mewujudkan pariwisata keberlanjutan. Dalam konteks ini, Bali perlu mencegah kesan monoton terhadap objek yang ditawarkan. Bangli sebagai salah satu kabupaten di Bali sejak awal telah berupaya mengubah citra monotonitas dalam hal penyediaan objek wisata, yakni dengan pengembangan daya tarik wisata baru di Kintamani yang sebelumnya hanya menawarkan objek wisata panorama keindahan alam Gunung Batur, Danau Batur, dan Desa Trunyan. Namun, saat ini telah dikembangkan daya tarik wisata lainnya, seperti Kaldera Gunung Batur dan kolam renang dengan memanfaatkan sumber air panas Kaldera Gunung Batur. Artinya, ada beberapa pilihan objek yang terintegrasi telah tersedia bagi para wisatawan bila mengunjungi objek wisata Kintamani. Dengan pengembangan objek dan daya tarik wisata baru tersebut, diyakini dapat meningkatkan jumlah kunjungan wisata di Kabupaten Bangli.

Tampaknya belum cukup bila kebijakan yang diambil dan diimplementasikan terbatas pada pengembangan objek wisata tanpa diimbangi dengan pengembangan sumber daya pendukungnya. Artinya, keberadaan objek wisata dan/atau daya tarik wisata tidak berdiri sendiri, namun membutuhkan elemen-elemen pendukung lain, seperti hiburan, ruang belanja, cindramata (souvenir), dan ruang rekreasi. Kehadiran para wisatawan yang berasal dari berbagai negara dan masing-masing memiliki selera yang berbeda. Di satu pihak, selain kehadiran mereka untuk melihat dan menikmati objek, tentu ada pula yang suka memilih ruang rekreasi untuk swaphoto, ruang belanja membeli makanan ringan, cindramata (souvenir) dan lain-lain. Di pihak lain, dapat pula dengan memberdayakan sumber daya budaya yang telah

ada, seperti seni rupa (pemahat topeng) dan seni pertunjukan. Bila semua elemen tersebut dapat berfungsi dengan baik, akan dapat menambah kesempatan kerja bagi masyarakat lokal. Artinya, kebijakan yang diambil oleh pemerintah sungguh-sungguh berpihak kepada rakyat (publik) (Nugroho, 2014: 141).

Berdasarkan pengamatan yang telah dilakukan selama penelitian, *Barong Landung* berpeluang besar untuk dikembangkan dan diberdayakan sebagai komoditas daya tarik wisata untuk mendukung pengembangan pariwisata Bangli. Bentuk Kesenian ini selain unik, juga belum ada yang mengembangkan sebagai sumber inspirasi penciptaan karya inovatif dan daya tarik wisata. Untuk itu, *Barong Landung* berpotensi dikomodifikasi sebagai industri kreatif, walaupun tujuan awal pembuatannya bukan untuk dikomersialisasikan (Barker, 2004: 14; Piliang, 2011: 23).

Kegiatan menjadikan sesuatu yang bukan komoditi sehingga kini menjadi komoditi sudah merupakan sesuatu yang biasa pada era global dewasa ini, seperti komodifikasi warisan budaya sebagai daya tarik wisata di Pura Penataran Sasih Pejeng-Gianyar (Raka, 2016) dan Komodifikasi Nekara Bulan Pejeng-Gianyar sebagai daya tarik wisata (Ardhana dkk., 2019: 20), yang sebelumnya merupakan sesuatu yang tabu dilakukan. Di Pura Penataran Sasih, awalnya tidak dipunggut donatur (sumbangan) ketika ada wisatawan berkunjung ke dalam pura untuk melihat warisan Nekara (Bulan Pejeng). Namun, karena adanya pengaruh lingkungan objek dan/atau daya tarik wisata sepanjang perjalanan menuju Kintamani, seperti Goa Gajah, Pura Gunung Kawi, Pura Mengening, dan Pura Tirta Empul, yang mewajibkan untuk membayar bagi setiap wisatawan masuk. Kemudian di Pura Pura Penataran Sasih juga melakukan hal yang sama, hanya saja sifatnya donatur (sukarela).

Fenomena yang menunjuk kepada perubahan sifat-sifat sosial masyarakat menuju komersialisasi, sebagaimana diungkapkan Greenwood (dalam Pitana, 2005: 83), bahwa pada awalnya kehadiran wisatawan dipandang sebagai tamu dalam pengertian tradisional yang disambut dengan keramahtamahan tanpa motif ekonomi, berubah menjadi resiprositas dalam arti ekonomi, yaitu atas dasar pembayaran, yang tidak lain daripada proses komoditisasi (komodifikasi) atau komersialisasi.

Bagi Bangli, sangat tepat mengomodifikasi *Barong Landung* yang unik dan belum dikenal oleh wisatawan, baik sebagai inspirasi industri kreatif maupun daya tarik wisata. Dengan kekhasan yang dimiliki, diharapkan mampu menjawab tuntutan pasar yang sarat dengan dinamika dan perubahan. Bahkan, yang lebih menarik adalah asal-usul kelahiran mitos *Barong Landung* berasal dari Bangli. Dalam mitologinya dikisahkan bahwa *Barong Landung* merupakan wujud karya seni yang mengambil cerita hubungan Bali dan Cina. Salah seorang Raja Bali “Jayapangus” yang memimpin Bali Kuna abad ke-12 Masehi (Budiastra, 1978), dikisahkan kawin dengan putri Cina Kang Cing Wi. Demikian pula kehadiran kedua tokoh legendaris ini momennya sangat tepat, di tengah-tengah tingginya tingkat kunjungan wisatawan Cina di Bali.

Berdasarkan hasil pengamatan dalam penelitian di Bangli, ada tujuh orang seniman pahat yang berprofesi sebagai pemahat tapel (topeng) di Bangli. Mereka adalah I Nengah Sayang (53 tahun), Demulih, I Wayan Darma (30 tahun) di Kota Bangli, Wayan Godogan (42 tahun) Kota Bangli, A.A. Oka Artana (63 tahun) Kota Bangli, I Nengah Rena (25 tahun) Desa Penglipuran, Edy Tangkas (32 tahun) Desa Sulahan, dan Dewa Nyoman Bakti (63 tahun) Desa Susut. Semua seniman tersebut, selain sudah terbiasa memahat topeng (*tapel*) sesuai *pakem* seni *patopengan*, seperti Topeng Keras, Topeng Manis, Topeng Tua Uban, Topeng Tua Bajang, Topeng Dalem, Topeng Pendeta, Topeng Sidha Karya, dan Topeng Bondres dengan berbagai penampilan wajahnya, namun siap berinovasi sesuai tuntutan pasar.

Dalam hal berinovasi, semua pemahat topeng tersebut di depan memiliki kemampuan untuk menciptakan karya-karya baru. *Barong Landung* juga dapat dikomodifikasi sebagai produk industri kreatif untuk cinderamata, seperti patung berpasangan, topeng berpasangan, gantungan kunci, dan bentuk-bentuk lainnya. Kebiasaan memahat berbagai macam bentuk dan model topeng (*tapel*), merupakan modal dasar berinovasi untuk mengembangkan seni berbasis industri kreatif dengan menjadikan *Barong Landung* sebagai ikonnya.

Namun suatu hal yang patut direnungkan, bahwa inovasi yang dilakukan tidak serta merta menghasilkan keuntungan bagi

pengelolanya. Karena inovasi bukan sesuatu yang berasal dari keburuntungan, bilamana suatu perusahaan membuat teknologi atau metode baru tanpa rencana. Sebagaimana dikatakan oleh Davila DeGraff, bahwa inovasi akan sukses jika proses dalam pembuatannya tepat (dalam Mahardika, dkk., 2017: 3). Demikian pula halnya dengan inovasi yang dilakukan terhadap *Barong Landung*, diyakini dapat diterima pasar ketika momen berinovasi dalam ruang (tempat) dan waktu (saat) yang tepat. Festival Balingkang sesungguhnya momen yang sangat tepat untuk berinovasi bagi para seniman pahat topeng (*tapel*). Namun Hyang Kuasa berkehendak lain, tanpa diduga dunia dilanda Virus Corona yang menyebabkan Festival Balingkang ditunda pelaksanaannya. Walaupun Festival Balingkang tahun 2020 dibatalkan, bagi Wayan Godogan, Festival Balingkang Kintamani 9 Februari 2019 tetap memberi semangat berinovasi. Karena ia yakin, dengan program Gubernur Bali untuk melanjutkan kegiatan tersebut, seperti yang disampaikan dalam acara pembukaan Festival Balingkang, yang dengan tegas menyatakan bahwa kegiatan tersebut akan dilanjutkan dan diselenggarakan setiap tahun sekali. Hal itulah yang menyebabkan Wayan Godogan tetap bersemangat membuat topeng *Barong Landung* di samping melakukan pekerjaan rutin membuat topeng *pajengan*.

Menurut penuturan Wayan Godogan, selain dirinya, pemahat topeng lainnya, seperti A.A. Oka Artana (Kota Bangli), Nengah Rena (Penglipuran), juga membuat topeng *Barong Landung* dan biasanya menunggu pesanan (Lihat Foto 3 dan Foto 4). Untuk harga sebuah topeng bergantung pada kayu yang dimanfaatkan sebagai bahannya. Menurut Nengah Rena, kalau kayu biasa, seperti kayu waru dan kayu panggal buaya, harganya berkisar antara Rp. 250.000,- hingga 350.000,-, sedangkan kayu pule, harganya mencapai Rp 1.000.000,- bahkan lebih, bergantung kepada keadaan pasar (Wawancara, Rabu 11 Maret 2020).

Kabupaten Bangli yang telah dikenal wisatawan mancanegara dengan keindahan panorama alam Kintamani, hendaknya momen kepopuleran tersebut sekaligus dimanfaatkan oleh Dinas Pariwisata untuk mempromosikan industri kreatif. Hal itu perlu dilakukan sebagai upaya membangkitkan semangat para pemahat topeng

untuk berkarya yang inovatif. Di samping itu, peran pemerintah juga sangat dibutuhkan untuk melindungi dan memberi bantuan modal kepada para pengerajin dan kemudian mempromosikan hasil-hasil karyanya. Dengan adanya sinergi antara objek dan/atau daya tarik wisata dan industri kerajinan rakyat, maka peluang pariwisata Bangli lebih terbuka untuk dapat mengikuti jejak daerah-daerah lain di Bali, seperti Kota Denpasar, Kabupaten Gianyar, Kabupaten Badung yang telah mapan pariwisatanya.



Foto 3. Wayan Godogan Pemahat *Tapel* (Topeng) dikunjungi tim Peneliti. (Foto Dokumentasi A.A. Gede Raka, 2019).



Foto 4. *Tapel* (topeng) *Barong Landung* pasangan laki-perempuan sebagai hiasan tembok, dinding, pintu masuk, dan lain-lain (Foto A.A. Gede Raka).

Bagi masyarakat Bangli pariwisata bukan mitos, tetapi telah menjadi kenyataan bahwa keberadaannya dapat meningkatkan kesejahteraan hidup masyarakatnya. Pernyataan tersebut dibenarkan oleh I Nyoman Satria, anggota DPRD Badung.

Pariwisata telah terbukti sebagai mesin pemicu pesatnya pembangunan Bali. Banyak hal positif yang dirasakan masyarakat Bali dengan diadakannya Bali sebagai destinasi wisata utama untuk Indonesia karena keragaman budaya yang diberi spirit (roh) agama Hindu. Badung adalah salah satu kabupaten/ kota di Bali dengan Pendapatan Asli daerah (PAD) tertinggi di Bali bersumber dari pariwisata. Terbukti, bahwa pesatnya pembangunan Badung dan juga mampu memberi bantuan kepada kabupaten/ kota lain di Bali termasuk Bangli, tidak terlepas dari sumber dana yang dihasilkan dari kegiatan pariwisata (Wawancara, 3 Maret 2020).

Terlepas dari berbagai hal positif yang dirasakan atas kegiatan pariwisata Bali, namun relatif banyak dampak negatif yang ditimbulkan kegiatan tersebut, seperti pencemaran lingkungan, degradasi budaya, pencemaran tempat suci, dan lain-lainnya (Ardika, 2007). Faktor-faktor penyebabnya tentu tidak hanya terletak pada wisatawan, tetapi juga karena kelalaian masyarakat lokal yang kurang waspada menyikapi kehadiran wisatawan, yang nota bene memiliki latar belakang agama, budaya, adat-istiadat/ kebiasaan berbeda, bahkan bertolak belakang.

Kabupaten Bangli memiliki banyak daerah yang belum tersentuh pariwisata sehingga nilai-nilai originalitas alam dan kearifan lokal yang dimiliki menarik dikembangkan dan dikomodifikasi sebagai daya tarik wisata. Selain memberdayakan sumber daya budaya *Barong Landung*, juga mengembangkan sumber daya lainnya, seperti pertanian, perkebunan dan perikanan, sebagai upaya meningkatkan Pendapatan Asli Daerah (PAD), demi kesejahteraan masyarakat Bangli.

4.2 Barong Landung Inspirasi Daya Tarik Wisata

Selain alam yang indah dan keramahan penduduknya, seni dan budaya Bali sejak awal menjadi daya tarik wisata. Seni merupakan salah satu unsur budaya dari 10 objek pemajuan kebudayaan yang disebutkan pada Pasal 5 Undang-Undang Republik Indonesia

Nomor 5 Tahun 2017 Tentang Pemajuan Kebudayaan (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017: 6). Seni juga merupakan salah satu unsur budaya yang dapat dijadikan sebagai media rekam peristiwa masa lalu yang sangat penting artinya untuk penyusunan sejarah bangsa. *Barong Landung* merupakan salah satu contoh kesenian. *Barong Landung* senantiasa diasosiasikan legenda hubungan perkawinan antara Raja Jayapangus dan putri dari Cina Kang Cing Wi. Hubungan Bali-Cina yang telah dibangun sejak awal abad masehi, sempat mengalami permasalahan pada awal tahun 2018. Adapun permasalahannya berakar pada model manajemen pebisnis pariwisata Cina, yang dalam pengelolaannya hanya menguntungkan pihak Cina. Hal tersebut menimbulkan kecemburuan bagi pebisnis pariwisata Bali dan berujung pada terjadinya *gap* dalam hubungan pariwisata di antara kedua belah pihak. Peristiwa tersebut tidak berlangsung lama, karena pemerintah dari kedua belah pihak (Bali dan Cina) segera mengambil inisiatif untuk menyelesaikan permasalahannya. Yang menarik adalah sigapnya Konsulat Jendral (Konjen) Cina merespons positif gagasan Pemerintah Provinsi Bali untuk menormalisasi hubungan Bali dan Cina.

Sebagai langkah awal yang dilakukan untuk mengembalikan hubungan baik tersebut diwujudkan dalam bentuk kegiatan seminar dengan Tema: Meningkatkan dan Mempererat Hubungan Budaya Masyarakat Bali dan Cina. Kegiatannya diselenggarakan oleh Bali Tourism Board, Rabu, 30 Januari 2019, di Griya Santrian Resort, Sanur, dihadiri oleh Konsulat Jendral Cina. Ketika pemakalah pertama Prof. Dr. I Nengah Duija, M.Si, dari Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugeriwa (nama baru IHDN Denpasar), memaparkan tentang hubungan sejarah Bali dan Cina pada masa pemerintahan Raja Jayapangus di Bali, beliau tampak serius dan kagum mendengarnya. Peristiwa tersebut terjadi pada abad ke-12 Masehi. Warisan budaya yang ditinggalkan dari interaksi kedua negeri tersebut adalah tradisi lisan yang saat ini sangat populer adalah legenda tentang hubungan perkawinan Raja Jayapangus (Bali) dengan Kang Cing Wi (Cina).

Sebagai puncaknya adalah pelaksanaan “Festival Balingkang Kintamani” Rabu, 6 Februari 2019, bertempat di halaman Depan,

Pura Ulun Danu Batur, Kintamani, Bangli. Pembukaan festival budaya dihadiri oleh Konsulat Jendral (Konjen) Cina, Gubernur Bali, Bupati Kabupaten/Kota se-Bali, tokoh-tokoh masyarakat Bali dan Cina, para budayawan, seniman, dan ribuan masyarakat Bali membaaur dengan para wisatawan Cina (Foto 5). Sebagai ikon festival budaya adalah “*Barong Landung*”, yang merupakan salah satu warisan pengaruh budaya Cina yang telah ribuan tahun hidup mengakar dan berkembang di Bali. Setelah festival resmi dibuka Gubernur Bali, *Barong Landung* disertai iring-iringannya diarak sambil berjalan. Kemudian sampai di depan panggung kehormatan langsung dipagelarkan fragmen tari yang mengisahkan hubungan Bali-Cina dengan mengangkat *Barong Landung* sebagai topik cerita.



Foto 5. Dari kiri ke kanan: Pengamat Festival Balingkang Kintamani, Bangli 6 Februari 2019 dari kanan: Made Sidia (inovator), A.A. Gede Raka (Peneliti) dan pengamat festival lainnya. Atraksi *Barong Landung* saat festival berlangsung. *Barong Landung* ikon seni pertunjukan inovatif pada Festival Balingkang 2019 (Foto: A.A. Gede Raka, 2019).

Perlu dicatat bahwa, Gubernur Bali berupaya untuk melanjutkan kegiatan Seminar dan Festival Balingkang secara reguler setiap tahun, bertempat di depan halaman Pura Batur. Menurutnya, bahwa dua kegiatan penting yang dilakukan oleh Pemerintah Provinsi Bali masing-masing memiliki makna tersendiri dalam menjaga dan mempererat hubungan Bali-Cina. Namun, dampak menyebarnya Virus Corona pada akhir bulan Januari 2020 berdampak terhadap Festival Balingkang Kintamani. Kegiatan ini

rencananya akan diselenggarakan pada tanggal 8 Februari 2020, dan ditunda untuk sementara waktu (Nusa Bali, 2020). Tentu cukup beralasan bahwa kedua kegiatan tersebut sangat tepat untuk dilanjutkan. Dengan harapan bahwa, di balik mengharmoniskan kembali hubungan baik antara Bali-Cina, namun juga ada persyaratan khusus yang harus disepakati oleh kedua daerah, yaitu perbaikan manajemen bisnis agar hasilnya saling menguntungkan kedua belah pihak. Sehingga hubungan baik di antara kedua belah pihak pulih kembali seperti semula dan berkelanjutan.

Dalam setiap pelaksanaannya terutama pada saat upacara pembukaan Festival, akan dipagelarkan “*Fragmentari Barong Landung*” yang mengangkat cerita perkawinan Jayapangus dengan Kang Cing Wi. Pemilihan cerita *Barong Landung* sebagai ikon festival sangat tepat sebagai akumulasi dari kegiatan-kegiatan pentas yang berskala lebih kecil yang dilakukan oleh sekaa seni atau organisasi seni lainnya. Menurut A.A. Gede Dalem Setiarsa, Guru SMKN 4 Bangli, kegiatan pentas *Barong Landung*:

Sering dilakukan oleh anak-anak Sekolah Menengah Kejuruan Negeri 4 (SMKN 4) dalam setiap tahunnya untuk tujuan keagamaan (*ngayah*), seperti Pentas di Pura Dalem Demulih, Desa Palak Tiying, Desa Bebalang, Desa Belumbang, dan Desa Tegal. Semua biaya pementasan disediakan oleh pihak Sekolah (SMK N 4), dan setiap kali pentas disediakan biaya Rp 5 juta. Selain pentas di tempat suci, juga pentas mengisi acara Ulang Tahun Kota Bangli yang dilaksanakan setiap tanggal 10 Mei; dan Pentas Pesta Kesenian Bali (PKB) yang dilaksanakan setiap tahun sekali dan biasanya pada saat pawai pembukaan. Biaya untuk kedua kegiatan tersebut masing-masing Rp 6 juta, bantuan dari Dinas Kebudayaan dan pariwisata Bangli. Jumlah seniman yang mendukung sejumlah 20 orang. Kemudian untuk tahun 2019 dengan dilaksanakannya Festival Balingkang Kintamani, SMKN 4 diberi kesempatan pentas pada acara pembukaan festival dalam bentuk garapan semi kolosal yang mengangkat judul Pernikahan Jayapangus-Kang Cing Wi, dan menjadikan *Barong Landung* sebagai ikonnya, dengan melibatkan seniman pendukung 50 orang. Untuk kegiatan ini mendapat bantuan biaya dari Dinas pariwisata Provinsi Bali sebesar 10 Juta rupiah (Wawancara 10 Maret 2010)

Kegiatan pentas *Barong Landung* di tempat-tempat suci seperti yang dilakukan anak-anak SMKN 4 jarang terjadi di daerah lain

di Bali, kecuali pentas untuk upacara piodalan di tempat suci di mana *Barong Landung* dipuja. Sedangkan *Barong Landung* di SMKN 4 sengaja dibuat untuk kegiatan sosial keagamaan (*ngayah*) dan kegiatan pentas Ulang Tahun Kota Bangli, Pesta Kesenian Bali, dan kegiatan lainnya. Menurut penuturan Kepala SMKN4, bahwa Fragmentari Jayapangus-Kang Cing Wi akan dipentaskan secara reguler di Balai Wantilan Desa Penglipuran, sebagai satu-satunya seni pertunjukan pariwisata Bangli. Karena selama ini Bangli belum menyiapkan seni pertunjukan sebagai daya tarik wisata untuk menyambut dan menghibur wisatawan yang berkunjung di daerah yang sejuk ini (Wawancara, 12 Maret 2020).

Sesungguhnya Yayasan Guru Kula, sejak tahun 2003 sudah melakukan kegiatan pentas *Barong Landung* sebagai pertunjukan pariwisata. Karena terbentur biaya dan kesulitan mendapatkan penari yang memiliki kemampuan pisik mengusungnya, akhirnya kegiatan pentas seperti yang dilakukan oleh SMKN 4 dihentikan. Berbagai usaha untuk mendukung perlu dicarikan sebagai solusi untuk pelestarian seni pertunjukan berbasis *Barong Landung* ini.

5. Simpulan

Berdasarkan paparan di depan, bahwa seni *Barong Landung* selain berpotensi sebagai sumber inspirasi industri kreatif, juga menginspirasi para seniman pertunjukan dalam penciptaan seni sebagai daya tarik wisata. Seniman patung di Bangli telah menjelajah potensi *Barong Landung* untuk membuat topeng yang bisa dijual sebagai souvenir. Harganya lumayan mencapai ratusan ribu sampai jutaan rupiah, membuat seniman bangkit motivasinya untuk berkarya. Potensi untuk ini tidak akan pernah habis untuk digali, semuanya tergantung pada kreativitas pematung dan serapan pasar pariwisata.

Selain bentuk seni sakral, *Barong Landung* juga bisa disajikan dalam bentuk duplikat untuk kepentingan hiburan, termasuk pentas yang bersifat turistik. Pertunjukan *Barong Landung* sudah dijadikan mata acara utama dalam Festival Balingkang di Kintamani 2019 dan dalam pertunjukan kolosal Bali Agung di Bali Safari and Marine Park di Gianyar. Potensinya cukup besar untuk diesplorasi, makanya sama dengan industri kreatif, penggaliannya ditentukan

oleh kreativitas seniman dan juga daya tarik pasar pariwisata. Diperlukan kerja sama yang baik antara pengampu kepentingan seni pertunjukan, pemerintah, dan pelaku industri pariwisata sehingga potensi berbagai kesenian Bali bisa dieksplorasi untuk mendukung pariwisata budaya.

Daftar Pustaka

- Ardhana, I Ketut, dkk. (2019). *Pancasila, Kearifan Lokal, dan Masyarakat Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Ardika, I Wayan. (2007). *Pusaka Budaya dan Pariwisata*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Ayatrohaedi. (1986). *Kepribadian Budaya Bangsa (Lokal Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Barker, Chris. (2004). *Cultural Studies: Teori &Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Budiastra, I Putu. (1978). *Prasasti Penida Kaja*. Museum Bali.
- Departemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Pusat Bahasa*. Edisi Keempat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Dibia, I Wayan. (1978). *Perkembangan Seni Tari di Bali*. Denpasar: Proyek Sasana Budaya Bali.
- Dinas Kebudayaan Provinsi Tingkat I Bali. (1996/ 1997). *Data Kebudayaan daerah Bali*.
- Gadung, Ni Ketut. (2008). "Kesenian Barong Landung di Banjar Kaja Pedungan: Sebuah Kajian Budaya." Tesis Program Magister Kajian Budaya, Program Pascasarjana Universitas Udayana, Denpasar.
- Gottowik, Volker. (2010). "Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Relations between Hindu-Balinese and Ethnic Chinese in Bali", *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Volume 25, Number 2, October 2010, pp. 178-212.
- Jika, I Ketut. (2014). "Kesenian Barong Landung di Banjar Tegeh Sari Desa Adat Kerobokan Kabupaten Badung: Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna." Tesis Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan, Program Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia, Denpasar.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2017). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 2017 Tentang Pemajuan Kebudayaan*.

- Mahardika, Harryadin, dkk. (2017). *Memahami Inovasi Disrutif Dari Kacamata Sekolah Bisnis*. Malang: Media Nusa Creative.
- Moelyono, Mauled. (2010). *Menggerakkan Ekonomi Kreatif: Antara Tuntutan dan Kebutuhan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Moleong, Lexy J. (2012). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya.
- Mudra, I Wayan, dkk. (2017). *Data Seni Rupa & Desain di Kecamatan Susut dan Bangli serta Tembuku Kabupaten Bangli Provinsi Bali*. Kerja sama Kementerian Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Lembaga Penelitian, Pengabdian kepada Masyarakat dan Pengebangan Pendidikan Institut Seni Indonesia Denpasar dengan Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Bangli Nomor: 254/IT5.3/PG/2017 dan 431/226/Dispabud/2017.
- Nugroho, Rianto. (2014). *Kebijakan Publik di Negara-Negara Berkembang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nusa Bali. (2020, Januari 27). nusabali.com. Retrieved from nusabali.com: <https://www.nusabali.com/berita/67702/kintamani-festival-ditunda-karena-isu-virus-corona>.
- Picard, Michel. (2006). *Bali Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*. Jakarta: Gramedia.
- Piliang, Yasraf Amir. (2011). *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Bandung: Matahari.
- Piliang, Yasraf Amir. (2005). *Transpolitika: Dinamika Politik di dalam Era Virtualitas*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pitana, I Gde dan Gayatri, Putu G. (2005). *Sosiologi Pariwisata: Kajian Sosiologi terhadap Struktur, Sistem, dan Dampak-Dampak Pariwisata*. Yogyakarta: Andi.
- Putra, I Nyoman Darma dan Syamsul Alam Paturusi. (2017). *Metamorfosis Pariwisata Bali, Tantangan Membangun Pariwisata Berkelanjutan*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Raka, Anak Agung Gd. (2016). *Pura Penataran Kahyangan Jagat Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Sedyawati, Edi. (2006). *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi Seni dan Sejarah*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Suardana, Gede, I Nyoman Darma Putra, dan Nengah Bawa Atmaja. (2018). "The Legend of Balinese Goddesses": Komodifikasi Seni Pertunjukan Hibrid dalam Pariwisata Bali. *Jurnal Kajian Bali* Vol. 8,

No. 1, April 2018, pp. 35-52.

Vickers, Adrian. (2013). "Bali Membangun Kembali Pariwisata: 1950-an," dalam *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*. Volume 03, Nomor 02, Oktober 2013, pp.1-38.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Modal Budaya Guru Yoga Lokal Menghadapi Persaingan Global dalam Pariwisata Yoga di Bali

I Gede Sutarya

Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar

Penulis Koresponden: sutarya@yahoo.com

Abstract

Cultural Capital of Local Yoga Teachers Facing Global Competition in Yoga Tourism in Bali

Yoga tourism in Bali has been running from the 1980s to the present day, initially created by overseas yoga teachers. In the 2000s, however, local Balinese yoga teachers began to emerge and compete with overseas yoga teachers. This article analyzes the ability of local yoga teachers to compete in the business of yoga tourism against foreign yoga teachers. The analysis focuses on the cultural capital owned by local yoga teachers and the role of that cultural capital in business competition of yoga tourism. Data was collected by literature study, non-participatory observation, in-depth interviews, and surveys. They were analyzed by habitus theory and the product planning theory. This article concludes that the unique cultural capital possessed by Balinese yoga teachers is a provision for them to face competition in the yoga tourism business which eventually becomes a way for them to preserve that cultural capital.

Keywords: yoga tourism, cultural capital, the uniqueness of Balinese yoga

Abstrak

Pariwisata yoga di Bali telah berjalan dari tahun 1980-an hingga saat ini, awalnya diciptakan oleh para guru yoga di luar negeri. Namun, pada tahun 2000-an, guru yoga lokal Bali mulai muncul dan ikut bersaing dengan guru yoga luar negeri. Artikel ini mengkaji kemampuan guru yoga lokal dalam bersaing melawan guru yoga asing dalam bisnis pariwisata yoga. Analisis difokuskan pada modal budaya yang dimiliki oleh guru yoga lokal Bali dan peran modal budaya dalam persaingan bisnis pariwisata yoga. Data dikumpulkan dengan studi literatur, observasi non-partisipatif, wawancara mendalam, dan survei. Data itu dianalisis dengan teori habitus dan teori perencanaan produk. Artikel ini menyimpulkan bahwa modal budaya unik yang dimiliki oleh guru yoga Bali adalah bekal bagi mereka

untuk menghadapi persaingan dalam bisnis pariwisata yoga yang akhirnya menjadi cara bagi mereka untuk melestarikan modal budaya itu.

Kata Kunci: pariwisata yoga, modal budaya, keunikan yoga Bali

1. Pendahuluan

Kunjungan wisatawan mancanegara (wisman) ke Bali terus meningkat dari tahun ke tahun. Pada tahun 2014, kunjungan wisman mencapai 3,8 juta jiwa. Lima tahun kemudian (2019), kunjungan wisman telah mencapai 6,3 juta jiwa (BPS, 2020). Pertambahan jumlah ini menunjukkan peningkatan 66,6 persen dalam lima tahun. Peningkatan kunjungan wisman tersebut seharusnya diikuti dengan penyediaan jasa pariwisata yang variatif, sehingga wisman lebih lama tinggal di Bali. Dinas Pariwisata Provinsi Bali (2019) mencatat rata-rata lama tinggal wisman di Bali tahun 2017 adalah 8,80 hari. Pengeluarannya rata-rata perhari adalah 110,15 US Dollar.

Perkembangan lama tinggal wisman dari tahun 1994 sampai 2017 rata-rata berkisar antara 8-10 hari. Pengeluaran wisman rata-rata per hari dari tahun 1994-2017 berkisar antara 90-160 US Dollar (Dinas Pariwisata Provinsi Bali, 2019). Data ini menunjukkan bahwa Bali memerlukan kreativitas untuk meningkatkan lama tinggal dan pengeluaran wisman, sehingga lonjakan kunjungan wisman diikuti dengan lonjakan lama tinggal dan pengeluaran. Pariwisata yoga adalah kreativitas produk pariwisata yang telah lama berkembang di negara-negara lain, tetapi baru pada tahun 2000-an menjadi populer pada pariwisata Bali.

Dalam meningkatkan pengeluaran wisman dengan pariwisata yoga, Bali bisa mencontoh India. India adalah salah satu tujuan pariwisata yoga yang terkenal, sebab dipercaya sebagai tempat lahirnya yoga (Aggarwal, Guglani, & Goel, 2008). World Travel Organization (2019) mencatat kunjungan wisman ke India tahun 2018 sebesar 17,4 juta, dengan total penerimaan 28,6 Juta US Dollar tahun 2018. Indonesia mencatat kunjungan wisman 13,4 juta tahun 2018, dengan total penerimaan 14,1 juta US Dollar tahun 2018. Data ini menunjukkan penerimaan India dibandingkan Indonesia lebih

besar dari pariwisata, karena dukungan pariwisata yoga.

Maddox (2015) mencatat lama tinggal wisman yoga di Mysore, India adalah sekitar 30 hari. Pengeluarannya adalah untuk belajar 650 US Dollar per bulan, belum termasuk akomodasi, perjalanan, dan konsumsi. Penelitian ini (Maddox, 2015) menunjukkan penerimaan India yang lebih besar berasal dari lama tinggal pariwisata yoga yang mencapai 30 hari, yang jika dibandingkan dengan lama tinggal wisman di Indonesia yang hanya berkisar 8-10 hari (Dinas Pariwisata Provinsi Bali, 2019). Penerimaan India yang lebih besar ini berada di tengah keluhan terhadap standar fasilitas pariwisata yang tak memadai (Aggarwal et al., 2008).

Perbandingan antara India dan Indonesia ini memberikan gambaran bahwa pariwisata yoga merupakan salah satu produk wisata yang perlu dikembangkan. Tujuan dari pengembangan produk ini adalah untuk meningkatkan penerimaan dari pariwisata. Peningkatan penerimaan itu dapat dilakukan dengan mengembangkan produk pariwisata yang variatif sehingga wisman melakukan aktivitas yang variatif untuk meningkatkan pengeluaran wisman. Karena itu, variasi produk pariwisata perlu terus ditingkatkan termasuk di dalamnya pariwisata yoga.

Minat wisman terhadap pariwisata yoga semakin meningkat, sejak dimulainya benih-benih ini pada tahun 1970-an. Pada tahun 1990-2000, kunjungan wisman ke tempat-tempat latihan yoga di Ubud, Bali berkisar 1-10 wisman per hari. Pada tahun 2000-2010, kunjungan wisman sudah mencapai 20 orang per hari di Ubud, Bali (Sutarya, 2016). Pada penelitian tahun 2019, Yoga Barn sebagai salah satu pusat yoga ternama di Ubud mencatat kunjungan rata-rata 30 wisman per hari pada tahun 2010-2019 lalu. Guru Yoga, I Ketut Arsana mencatat kunjungan rata-rata 30 wisman per hari di Ubud, Bali. Ketika guru yoga ini melatih sendiri pada Rabu dan Minggu, jumlah wisman yang berlatih sekitar 40 wisman. Pada hari-hari di luar Rabu dan Minggu, jumlah wisman bervariasi 20-40 wisman.

Perkembangan kunjungan wisman ini, diikuti perkembangan guru-guru yoga asing. Penelitian tahun 2019 di Ubud menunjukkan Yoga Barn, Radiantly Alive di Ubud misalnya masih memiliki guru-guru yoga asing dari berbagai negara, seperti India dan Australia. Penelitian tahun 2019 di Sanur juga menunjukkan masih adanya

penggunaan guru yoga asing. Power of Oasis, Sanur misalnya masih menggunakan dua orang guru yoga asing. Beberapa guru yoga asing membuka kelas sendiri di villa yang dimilikinya sendiri di Ubud dan Sanur. Perkembangan guru-guru yoga asing ini menyaingi keberadaan guru-guru yoga lokal Bali, sebab guru-guru yoga asing lebih memiliki jaringan pemasaran dibandingkan guru yoga lokal. Jaringan pemasaran adalah alasan utama menggunakan guru-guru yoga asing.

Pada lain pihak, guru-guru yoga lokal juga mendapatkan peluang yang belum tergali secara maksimal karena memiliki keunikan. Keunikan guru yoga lokal ini sudah dicari sejak tahun 1980-an, sebagai perbandingan dengan guru-guru asing yang membawa wisman ke Bali. Peluang ini telah membentuk guru-guru yoga lokal yang terkenal pada pariwisata Bali, seperti I Ketut Arsana dan Guru Made Sumantra (Sutarya, 2016).

Perkembangan guru-guru yoga lokal ini mendukung pentingnya penelitian untuk menggali kelokalan yoga Bali untuk meningkatkan daya saing guru-guru yoga lokal, dengan mengangkat modal budaya guru-guru yoga lokal dan ketahanan-nya menghadapi persaingan global pada bisnis pariwisata, yang merupakan ranah yang berbeda dari tradisi yoga yang berkembang di Bali. Modal budaya ini diasumsikan mampu menghadapi persaingan global dalam bisnis pariwisata karena membangun ciri produk yoga yang berbeda. Perkembangan penciri produk yang lahir dari modal budaya ini yang menjadi alasan penulisan artikel ini, yaitu bertujuan untuk menganalisis kemampuan guru yoga lokal dalam persaingan bisnis pariwisata yoga melawan guru yoga asing. Analisis difokuskan pada modal budaya guru yoga lokal dan peranan modal budaya itu dalam persaingan bisnis.

2. Metode Penelitian dan Teori

Penelitian itu menggunakan metode pengumpulan data melalui studi pustaka, observasi, wawancara mendalam, dan survei terhadap wisman. Studi pustaka dilakukan dengan mempelajari penelitian-penelitian sejenis. Observasi dilakukan secara non-partisipan dengan mengamati latihan-latihan yoga di Ubud dan Sanur. Wawancara mendalam dilakukan dengan empat guru

yoga lokal yang berhasil mengembangkan kelokalan Bali dalam pariwisata yoga. Wawancara mendalam juga dilakukan dengan wisman yang telah berpengalaman lama mengikuti latihan yoga di Bali. Survei dilakukan terhadap 52 wisman yang mengikuti yoga di Ubud dan Sanur pada tahun 2018.

Data dianalisis secara kualitatif, hasil surveinya merupakan data kualitatif yang dikuantitatifnya dengan analisis statistik menggunakan SPSS 20. Artikel ini menyajikan analisis data secara deskriptif dengan menguraikan data secara lengkap. Komparatif melalui perbandingan dengan penelitian sejenis, serta interpretatif dengan menarik kesimpulan dari proses klasifikasi dan menghubungkan hasil-hasil klasifikasi tersebut, sehingga dihasilkan interpretasi data yang sesuai dengan fakta-fakta yang berkembang pada lokasi penelitian di Kawasan Pariwisata Ubud dan Sanur.

Modal budaya guru yoga lokal didekati dengan Teori Bourdieu tentang *Habitus*, *Cultural Capital*, dan Ranah. Modal budaya menurut Bourdieu terdiri dari status dan simbol budaya. Status dan simbol budaya biasanya digunakan untuk melakukan legitimasi pada ranah yang berelasi dengan status dan simbol tersebut (Ritzer & Smarth, 2014). Karena itu, Teori Bourdieu ini perlu diuji dalam ranah pariwisata, yang berorientasi bisnis, sebab status dan simbol budaya dalam ranah masyarakat tradisional berorientasi kepada pengabdian.

Ketahanan guru yoga lokal dalam persaingan global didekati dengan teori produk planning (Seaton dan Bennet, 1996) bahwa produk terdiri dari tiga level, yaitu *core* (inti), *tangible* (bentuk), dan *augmented* produk (tambahan pelayanan). Dengan teori ini, ketahanan guru yoga lokal dalam menghadapi persaingan global dilihat dari kemampuannya untuk membangun keunikan produk yoga yang terletak pada *augmented* produk. Berdasarkan teori produk planning ini, kemampuan seseorang dalam menciptakan perbedaan, adalah penentu dalam memenangkan persaingan. Karena itu, teori produk planning ini relevan untuk menjelaskan tentang ketahanan guru-guru yoga lokal dalam menghadapi persaingan global.

Teori Bourdieu (Lee, Dunlap, & Edwards, 2014) menyatakan, manusia dalam suatu kebudayaan memiliki habit yang merupakan

hasil penetrasi yang dilakukan secara berulang-ulang. Habit ini membangun modal budaya yang berupa kharisma dalam hal-hal tertentu, untuk mempengaruhi orang lain. Modal budaya yang melahirkan kharisma itu adalah status dan simbol budaya. Kharisma ini berlaku dalam ranah tertentu, sehingga *habitus*, *cultural capital*, dan ranah merupakan satu-kesatuan di dalam membangun pengaruh budaya kepada orang lain.

Artikel ini memberikan gambaran baru tentang modal budaya, yang bermain dalam ranah pariwisata. Modal budaya ini biasanya bermain dalam ranah masyarakatnya sendiri, tetapi pada konteks pariwisata terjadi pengembangan ranah, dari yang berpusat kepada masyarakat lokal ke masyarakat global yang memiliki latar belakang budaya yang berbeda. Pengembangan ranah ini merupakan kebaruan dari artikel ini jika dibandingkan dengan artikel-artikel sebelumnya yang menulis tentang pentingnya masyarakat lokal dalam pariwisata spiritual.

3. Hasil dan Pembahasan: Dinamika Bisnis Wisata Yoga di Bali

Pariwisata yoga di Bali berlangsung dinamis ditandai dengan persaingan antara produk yang dikemas oleh guru yoga asing dan lokal. Dalam persaingan itu, sebagian guru-guru yoga lokal mampu menghadapi guru yoga asing karena kemampuannya dalam mengembangkan keunikannya. Guru-guru yoga lokal yang eksis misalnya I Ketut Arsana dan Guru Made Sumantra yang merupakan guru yoga di Ubud, Bali. Arsana awalnya membuka kelas yoga di rumahnya sendiri Jalan Anoman, Ubud, kemudian memiliki ashram dan hotel Omham Retreat. Pengaruh Arsana juga menyebar sampai ke luar negeri. Murid-murid Arsana ikut mengembangkan keunikan yoganya, yang disebut sebagai keunikan Bali berdasarkan teks-teks yoga lokal (Sutarya, 2018).

Contoh lainnya adalah Sumantra yang juga terus mengembangkan sayap-sayap perguruannya, dari tempat latihan menjadi pusat pendidikan guru yoga (*yoga teacher training*). Pusat-pusat pendidikan Sumantra menyebar ke luar daerah dan luar negeri, seperti Australia dan Jepang. Di Ubud dan Sanur, ia membuka kelas-kelas untuk guru yoga, yang diikuti orang lokal dan wisman. Hal ini menunjukkan yoga lokal Bali diminati orang

lokal dan luar negeri.

Keberhasilan Arsana dan Sumantra ini karena mereka mampu mengembangkan keunikan yoga Bali. Arsana mengembangkan Kundalini Yoga Tantra yang Tantranya berbasis Bali, sedangkan Sumantra berhasil mengembangkan Bali yoga yang berbasiskan ajaran guru yoga kuno, Rsi Markendya. Kedua jenis yoga ini mengembangkan kelokalan yoga Bali, sehingga wisman ingin mencoba sesuatu yang berbeda berupa keunikan yang ditawarkan Arsana dan Sumantra.

Keberhasilan sebagian guru yoga lokal ini belum mempengaruhi guru-guru yoga lainnya. Sebagian besar guru-guru yoga lokal lainnya, masih menjadi pekerja tidak tetap di berbagai hotel yang menyediakan fasilitas yoga. Sebagian lagi adalah pekerja tetap pada hotel-hotel berbintang. Guru-guru yoga ini masih berkuat kepada yoga-yoga jaringan internasional, seperti *classical yoga*, *vinyasa yoga*, dan sejenisnya, sebab itu tuntutan perusahaan untuk memudahkan penjualan.

Bhavanani (2017) menyatakan yoga-yoga jaringan internasional itu merupakan yoga-yoga yang telah bercampur dengan budaya sekuler Barat sehingga sudah disesuaikan dengan tujuan-tujuan sekuler seperti kesehatan dan kecantikan. Yoga jaringan internasional ini berasal dari Mysore, India Selatan (Bhavanani, 2017). Sebagai pekerja yoga-yoga internasional ini, mereka (guru yoga lokal) mendapatkan persaingan dari guru-guru yoga sejenis dari berbagai negara, sebab banyak pusat-pusat pendidikan yoga di luar negeri (Warren, 2017). Lulusan-lulusan pendidikan yoga ini menyebar dengan menggunakan jaringan yoga internasional.

Persaingan dengan menggunakan yoga-yoga internasional ini tidak menguntungkan bagi guru-guru yoga lokal, karena tidak mengembangkan keunikan Bali. Peraturan Daerah Provinsi Bali Tentang Kepariwisata Budaya Nomer 2 Tahun 2012 menyatakan relasi antara budaya dengan pariwisata dibangun untuk hubungan yang saling menguntungkan sesuai konsep Tri Hita Karana ("Peraturan Daerah Tentang Kepariwisata Budaya," 2012). Secara global, dirancang konsep pariwisata berkelanjutan (*sustainable tourism*). Pariwisata berkelanjutan adalah gagasan global dalam pembangunan pariwisata.

Dalam pariwisata spiritual (Sirirat, 2019), tema berkelanjutan ini juga menjadi isu utama. Syarat-syarat pariwisata berkelanjutan adalah berbasis kepada lingkungan, masyarakat lokal dan ekonomi lokal. Sirirat (2019) dalam penelitiannya di Thailand menemukan pentingnya pembangunan masyarakat lokal dalam pariwisata spiritual yaitu dalam memberikan makna. Aggarwal, Guglani, & Goel (2008) dalam penelitiannya di Rsikesh, India menyatakan pentingnya sumber daya alam (lingkungan) untuk mendukung pariwisata yoga. Masyarakat lokal dan lingkungan adalah basis dari pengembangan ekonomi lokal yang ternyata menjadi perhatian utama dalam pengembangan pariwisata spiritual.

Studi-studi tentang masyarakat lokal dalam hubungannya dengan pariwisata, berhubungan dengan persaingan masyarakat lokal dengan tenaga-tenaga kerja luar yang masuk setelah pariwisata bertumbuh. Pada kasus-kasus tertentu, orang-orang luar justru yang menumbuhkan pariwisata pada tempat-tempat tertentu. Pariwisata spiritual (yoga) pada pariwisata Bali ditumbuhkan orang-orang luar (wisman), tetapi kemudian memerlukan orang-orang lokal sebab wisman ingin mencoba sesuatu yang berbeda.

Pengalaman guru yoga lokal, seperti I Ketut Arsana, Guru Made Sumantra, dan I Nyoman Kembar Madrawan menjelaskan asal-usul yang sama tentang sejarahnya menjadi guru yoga pada pariwisata Bali (Foto 1 dan Foto 2). Pada awalnya, wisman berkelompok datang dengan guru yoganya berlatih di Bali antara tahun 1980-an. Kelompok-kelompok wisman ini kemudian mencari perbandingan dengan mencari guru-guru yoga lokal, sebab wisman ingin mengetahui keunikan yoga di Bali. Keinginan wisman ini membuka kesempatan bagi guru-guru yoga lokal untuk berkreativitas.

Arsana mendapatkan kesempatan menjadi guru yoga di Ubud, Bali pada tahun 1980 (Sutarya, 2016), Kembar Madrawan mendapatkan kesempatan di Nusa Dua, Bali tahun 1993 dan Sumantra menjadi guru yoga sejak tahun 1995 (Sutarya, 2018). Guru-guru yoga lokal ini terus bertumbuh menghadapi persaingan dengan guru-guru yoga asing yang juga bekerja di Bali. Persaingan ini mengurangi kesempatan kerja guru-guru yoga lokal, tetapi persaingan ini juga menumbuhkan kesempatan kerja guru-guru yoga lokal ke luar negeri, seperti di kapal pesiar dan hotel-hotel luar negeri.



Foto 1: Aktivitas guru yoga lokal, I Ketut Arsana dengan wisman, tahun 2019 (Foto: Sutarya).



Foto 2 : Guru yoga lokal, Madrawan sedang melatih wisman tahun 2018 (Foto: Madrawan).

I Gusti Ayu Ngurah Dian Martika (56 Tahun), pengelola pusat latihan yoga di Sanur, Bali menyatakan murid-murid kelas yoganya mendapatkan kesempatan menjadi guru yoga di hotel dan kapal pesiar luar negeri, karena kelas yoganya telah menetapkan standar-standar pendidikan internasional. Standar-standar ini dibangun melalui Perkumpulan Struktur Yoga Indonesia (PIYI). Perkumpulan ini kemudian mendirikan Lembaga Kursus Pelatihan (LKP) Markendya Yoga dan Lembaga Pelatihan Kerja (LPK) Markendya Yoga. Karena itu, lulusan pelatihan-pelatihan yoga ini

telah mengikuti standar-standar internasional berupa pengetahuan terhadap tubuh manusia, *asana-asana* (gerakan) sesuai teks yoga, *asana-asana* variasi Bali, pernapasan sesuai teks yoga, pernapasan sesuai Teks *Dasaksara*, dan meditasi *dasaksara*. Standar-standar yang dibangun PIYI ini telah mendapatkan kepercayaan, sehingga lulusannya banyak diterima bekerja pada hotel-hotel berbintang.

Martika menjelaskan, model-model pelatihannya mengikuti pola-pola pelatihan internasional yaitu tahap I untuk 50 jam Hatha Yoga Markendya memfokuskan pada latihan *asana-asana* (gerakan), Tahap II untuk 50 Jam Tantra memfokuskan pada latihan gabungan *asana* dan pernapasan, dan Tahap III untuk 50 Jam *dasaksara* yang memfokuskan latihan pada pernapasan dan meditasi *dasaksara*. Latihan tahap II dan III itu mengembangkan keunikan yoga Bali yaitu *tantra* dan *dasaksara* yang fokus pada pernapasan dan meditasi gaya Bali.

Latihan ini mengembangkan Balinese Yoga. Guru-guru asing banyak belajar ini. Hotel-hotel berbintang juga banyak yang memasukkan pegawainya untuk ikut pelatihan ini. Yoga lokal ini lebih banyak menjual daripada mengembangkan yoga umum yang bersaing dengan guru-guru yoga internasional (Martika, wawancara pada 7 Juni 2019).

Petikan wawancara itu mengungkapkan bahwa pengembangan yoga lokal juga diikuti guru-guru yoga asing dan hotel-hotel berbintang. Guru-guru yoga asing ikut berlatih yoga lokal dan hotel-hotel berbintang mengkursuskan para karyawannya untuk mengetahui yoga lokal. Karena itu, setiap perkembangan orang-orang lokal diikuti pihak-pihak luar. Pengetahuan pihak luar terhadap kelokalan Bali menumbuhkan persaingan di kemudian hari. Hal ini menunjukkan bahwa selalu ada persaingan ketika orang-orang Bali membuka diri untuk orang luar.

3.1. Modal Budaya

Pada persaingan guru yoga lokal dan asing, ada kepercayaan bahwa orang-orang lokal mendapatkan kesempatan lebih besar. Sumantra (49 Tahun) menyatakan ciri khas Bali sulit ditiru guru-guru asing, sehingga getaran energinya juga berbeda. Ciri khas

Bali itu adalah pertama, pernapasan *dasaksara* yang menggetarkan organ-organ tubuh, dan kedua, adalah meditasi warna *dasaksara* yang bisa dikembangkan menjadi *colour healing*. Ketika orang Bali menjelaskan tentang yoga-yoga lokal itu, wisman lebih percaya jika dibandingkan orang luar yang menjelaskan tentang yoga lokal. Karena itu, ada kepercayaan wisman terhadap orang-orang lokal dalam mengajarkan ajaran-ajaran yoga. Kepercayaan ini lahir dari status dan simbol budaya guru-guru yoga lokal yang lahir dalam masyarakat Hindu secara turun-temurun.

Guru yoga di Ubud, Bali, I Ketut Bandiastra (44 Tahun) mengatakan kepercayaan wisman terhadap guru yoga lokal muncul karena pengetahuan guru yoga lokal terhadap filsafat yoga yang berbasis kebijakan lokal Bali.

Bagaimana kita menumbuhkan kepercayaan diri di tengah guru-guru yoga dunia yang memiliki peralatan lengkap, itu adalah tantangan kita. Kepercayaan diri kita tumbuh karena pengetahuan kita tentang filsafat yoga yang kita miliki secara turun temurun. Itu yang kita berikan kepada wisman (Bandiastra, wawancara 21 Juni 2018).

Dalam petikan wawancara ini, Bandiastra menyebutkan pengetahuan turun temurun tentang filsafat yoga. Pengetahuan turun temurun itu adalah pengetahuan yang didapatkan dari penghayatan yoga dalam kehidupan sehari-hari. Penghayatan ini dijalankan dari penanaman keluarga dan masyarakat. Penghayatan yang ditanamkan tersebut berupa tradisi spiritual, seperti melakukan upacara di mana biasanya diikuti dengan konsentrasi yang disebut meditasi dalam latihan-latihan yoga. Meditasi adalah bagian dari yoga yang disebut dengan *dhyana* dalam Astangga Yoga (Mallinson, 2012).

Sumantra menyatakan kepercayaan wisman tersebut muncul dari spirit Bali. Sebutan spirit Bali yang abstrak tersebut dijelaskan sebagai situs-situs kuno tentang yoga di Bali, misalnya keberadaan Pura Payogan. Situs kuno yang dipercaya sebagai peninggalan Rsi Markendya ini dipercaya memberikan spirit kepada Sumantra bahwa yoga leluhur orang Bali berasal dari sumber aslinya, yaitu Rsi Markendya yang merupakan salah satu maharsi terkenal dalam

Hinduisme. Rsi Markendya dalam Lontar Markendya Purana diceritakan melakukan perjalanan ke Bali untuk menetap dan menyebarkan ajaran agama Hindu (Cakepane, 2012).

Guru yoga di Ubud dan Sanur, Bali, I Nyoman Kembar Madrawan (48 Tahun) menjelaskan wisman sampai beberapa kali datang untuk berlatih dengannya karena dia memiliki kreativitas baru yang berasal dari alam Bali.

Ada wisman yang setiap kali datang ke Bali, selalu mencari saya. Saya tak tahu kenapa?, tetapi saya memang berusaha untuk selalu menumbuhkan kreativitas baru. Kreativitas itu muncul dari alam Bali, yang penuh inspirasi. Ini yang menarik mereka untuk datang kepada saya (Madrawan, wawancara 22 Juni 2018).

Madrawan menyebutkan kreativitas baru dari alam Bali yang menjadi keunggulannya. Kreativitas baru dari alam Bali itu adalah keindahan alam Bali, seperti tumbuh-tumbuhan, binatang, dan isi alam lainnya. Gerak-gerak tumbuhan dan binatang menjadi dasar asana-asana dalam yoga, tetapi gerakan tumbuhan dan binatang di Bali memiliki kekhasan, yang menjadi perbedaan dengan *asana-asana* umum.

Nicolo Turner-Butler (57 Tahun), wisman asal Australia mengakui keunikan guru-guru yoga di Bali. Keunikan yang dimiliki Sumantra adalah spirit asli dari situs Pura Payogan. Dia mengaku pernah diajak bersembahyang ke pura tersebut untuk merasakan spirit tersebut. Fernando Go menyoroti metode latihan yang berbeda yang merupakan kekhususan guru yoga di Bali, dibandingkan dengan guru yoga di Meksiko dan Amerika Serikat.

I think he was an interested man more than the other persons who share the healing, and for me, that makes him a very good man, so I think he was different, and I think his knowledge come from the same root, but different so I need to practice with mr. I Believe him, it is not physicall. He makes me to believe him (Turner, wawancara 22 Juli 2018).

Kutipan ini menunjukkan ada sesuatu yang berbeda yang dimiliki guru yoga lokal. Turner yakin akar budaya yoga di Bali sama dari India, tetapi dirasakannya berbeda. Perbedaan yang dirasakan itu berasal dari budaya dan lingkungan Bali. Perbedaan ini yang mengantarkannya untuk latihan dengan guru yoga lokal

(Sumantra).

Survei terhadap 52 wisman yang mengikuti yoga di Ubud dan Sanur pada tahun 2018 dengan menggunakan skala linkert 1-5, di mana 1 adalah sangat rendah, 2 adalah rendah, 3 adalah sedang, 4 adalah baik, dan 5 adalah sangat baik, menunjukkan skor wisman tertinggi (sangat baik) pada aspek budaya (4,71), lingkungan (4,63), dan etnik (4,54). Survei ini sejalan dengan survei (Utama, 2016) tentang citra destinasi wisman lanjut usia dari Australia. Citra destinasi Bali ini tertinggi kepada budaya, lingkungan sosial yang ramah, dan suasana yang nyaman untuk berlibur.

Budaya dalam konteks wisman yoga adalah unsur-unsur filsafat yoga yang dipelajari turun temurun, spirit Bali, kreativitas baru dari alam Bali, dan sesuatu yang dirasa berbeda seperti yang disebutkan dalam wawancara dengan Sumantra, Bandiastra, Madrawan, Turner dan Fernando Go. Unsur-unsur budaya tersebut merupakan hasil penanaman yang terus menerus dari keluarga dan masyarakat yang kemudian mendapatkan tempat dalam pariwisata yoga.

Guru-guru yoga lokal memiliki kebiasaan berupa pelajaran spiritual Hindu secara turun temurun. Penetrasi ini membangun modal budaya, sebagai tokoh yang memahami spiritual sehingga memunculkan status sebagai guru yoga. Guru yoga yang lahir dalam masyarakat Hindu merupakan simbol budaya. Modal budaya ini dalam ranah agama (Hindu) bisa merupakan keuntungan yang besar sebagai pendeta dan pengobatan (Nala, 2006), tetapi bagaimanakah dalam ranah bisnis pariwisata? Ranah agama dan pariwisata adalah dua hal yang berbeda. Ranah agama berorientasi kepada pengabdian, sedangkan ranah pariwisata berorientasi kepada keuntungan.

Perbedaan ranah ini merupakan pertanyaan mendasar dalam merumuskan pariwisata budaya Bali yang berlandaskan *Tri Hita Karana* yaitu hubungan yang harmonis dengan Tuhan, sesama manusia dan lingkungan, sebab pada beberapa kasus pembangunan pariwisata landasan *Tri Hita Karana* dipinggirkan (Udayana, 2017). Karena itu, mempraktikkan modal budaya dalam ranah pariwisata merupakan pengujian terhadap pariwisata budaya yang berlandaskan *Tri Hita Karana*.

Mempraktikkan modal budaya dalam ranah yang berbeda belum pernah ditulis secara khusus. Sirirat (2019) dalam penelitiannya di Thailand menyatakan pentingnya masyarakat lokal yang memberikan makna terhadap pariwisata spiritual. Pemberian makna masyarakat lokal terhadap pariwisata spiritual ini menunjukkan peran modal budaya dalam mengembangkan pariwisata spiritual. Sutarya (2018) menemukan adanya kepercayaan wisman terhadap guru-guru lokal, sehingga bisa menyebarkan budaya lokal ke luar negeri. Kepercayaan wisman ini menunjukkan adanya modal budaya berupa status dan simbol budaya yang dimiliki guru-guru lokal dalam pariwisata spiritual. Mylonopoulos, Moira, & Parthenis (2019) lebih jauh menekankan pentingnya pusat pendidikan keagamaan (*monastery*) dalam ziarah keagamaan agar wisman mendapatkan makna dari perjalanan spiritualnya ini. Pusat pendidikan keagamaan ini menunjukkan modal budaya berupa kepercayaan yang lahir dari status dan simbol budaya.

Sutarya (2018) dan Sirirat (2019) belum merumuskan secara jelas tentang modal budaya yang bisa berkembang dalam ranah pariwisata. Sutarya (2018) menjelaskan tentang kepercayaan wisman, sedangkan Sirirat (2019) menyatakan tentang pentingnya masyarakat lokal dalam memberikan makna. Mylonopoulos et al. (2019) telah menunjukkan tentang pentingnya pemberi makna yaitu pusat pendidikan keagamaan, tetapi belum menjelaskannya sebagai modal budaya. Penelitian lainnya (Warren, 2017) menunjukkan kepercayaan orang-orang Australia terhadap ajaran-ajaran dunia timur, sehingga terjadi perkembangan kelas-kelas yoga di Australia. Artikel Warren (2017) ini juga belum menunjukkan modal budaya orang-orang timur dalam mengembangkan budayanya dalam masyarakat sekuler.

3.2. Ranah yang Berubah

Filsafat yoga yang dipelajari secara turun-temurun, spirit, dan kreativitas baru adalah hasil penanaman terus-menerus dari keluarga dan masyarakat. Teori Bourdieu menyebutkan penanaman terus-menerus itu melahirkan habitus yang merupakan kumpulan watak tahan lama yang memadatkan tradisi (Ritzer dan Smart, 2014). Tradisi yang memadat ini memunculkan pengetahuan

yang menjadi modal budaya yang merupakan status dan simbol-simbol budaya yang bisa dimainkan dalam relasi-relasi budaya yang disebut dengan ranah. Habitus, modal budaya, dan ranah ini menghasilkan praktik atau perilaku-perilaku tertentu di dalam memutuskan sesuatu.

Habitus dalam konteks yoga ini adalah kebiasaan melakukan ritual, yang menjadi tuntutan keluarga dan masyarakat Bali. Ritual yang dilakukan terus-menerus ini membangun budaya spiritual, yang berupa pengalaman dan pengetahuan. Pengalaman dan pengetahuan ini menjadi modal budaya, yang memiliki makna dalam relasi budaya masyarakat Bali. Hasil wawancara dengan guru yoga lokal dan wisman menunjukkan bahwa modal budaya dalam pariwisata yoga ini adalah pengetahuan filsafat yoga, pengalaman, spirit Bali dan kreativitas. Pengetahuan, pengalaman, spirit Bali dan kreativitas itu membangun status dan simbol yang digunakan dalam ranah masyarakat lokal Bali, untuk menjadi *pemangku* (pendeta) dan *balian* (pengobatan).

Pemangku, *balian*, dan pendeta adalah ranah pengabdian, atau suatu pekerjaan yang tidak mendapatkan gaji, tetapi pariwisata telah menggeser ranah pengabdian ini ke ranah bisnis. Ranah masyarakat lokal Bali ini juga melebar ke ranah orang-orang asing setelah berkembangnya Bali menjadi destinasi pariwisata. Warga negara asing ini melebarkan ranah masyarakat lokal ini ke ranah yang lebih luas, yaitu masyarakat dunia dan berbasis bisnis. Dalam ranah orang-orang yang beragam budaya dan bisnis ini, modal budaya ini ternyata masih mendapatkan tempat sebagai simbol keunikan Budaya. Simbol keunikan menimbulkan kepercayaan wisman terhadap guru-guru yoga lokal.

Dalam konteks pariwisata yoga di Bali, simbol budaya berhubungan dengan pemaknaan masyarakat lokal dan perlakuan terhadap wisman yang berbentuk keramahtamahan. Modal budaya ini membentuk produk-produk yoga baru, yang disebut Bali yoga. Produk baru ini berelasi dengan simbol-simbol budaya, seperti kemampuan dalam menggunakan kelokalan Bali. Sumantra menyebutkan produknya sebagai markendya yoga dan Arsana menyebutkan produknya sebagai kundalini yoga tantra. Simbol budaya Sumantra adalah kemampuannya dalam *dasaksara*,

sedangkan simbol budaya Arsana adalah kemampuannya dalam *tantra* yang menjadi penciri Bali, terutama dalam ritual, seperti ritual pada setiap *Kliwon* yang dilakukan di Ashram Munivara, milik Arsana. Madrawan lebih cenderung bergabung dengan jaringan yoga internasional “Be Yoga” dengan kreativitas-kreativitas lokal.

Yoga-yoga lokal ini mendapatkan tempat pada pasar wisman. Hal ini terbukti dari perkembangan usaha-usaha Sumantra dan Arsana yang terus melebarkan sayap-sayap usahanya. Kekhususan produk yoga ini terletak pada *augmented* produk di mana guru yoga lokal memberikan pelayanan tambahan yang berupa pengetahuan lokal. Pengetahuan lokal itu terwujud dalam pengalaman-pengalaman yang ditampilkan dalam pengetahuan dan kreativitas dalam latihan-latihan yoga. Pengetahuan lokal dan kreativitas membangun *augmented* produk yoga Bali yang berasal dari budaya Bali.

Pengetahuan lokal tersebut berasal dari teks-teks yoga kuno di Bali, yang disebut dengan *yoga dasaksara* (Acri, 2013) dan pengalaman dalam melakukan kegiatan keagamaan (Hindu) di Bali. Fakta-fakta ini dapat menjelaskan bahwa modal budaya tersebut dapat membangun *augmented* produk, yang seperti pelayanan tambahan. Pelayanan tambahan ini adalah penyampaian-penyampaian pengetahuan dan pengalaman unik yang lahir dari habitus yang berupa melakukan hal-hal yang bersifat spiritual. Pengalaman ini membangun pengetahuan lokal, yang membedakan produk yoga di Bali dengan yoga-yoga lainnya di dunia. Perbedaan ini kemudian diberikan merk sebagai yoga Bali. Karena itu, modal budaya ini telah menjadi simbol bagi guru-guru yoga untuk bersaing dengan guru-guru yoga dari luar negeri.

Pemaparan tentang modal budaya yang berelasi dengan keunikan produk ini menunjukkan bahwa modal budaya dalam pariwisata yoga telah menghasilkan kekhasan produk. Modal budaya yang menjadi simbol kekhasan yoga Bali ini membangun keunikan produk yang membedakan produk yoga Bali dengan produk-produk yoga di berbagai destinasi wisata. Kekhasan ini yang berupa pengetahuan lokal dan kreativitas ini menjadi penguatan dalam daya saing yoga Bali. Penguatan ini terbukti dari eksistensi guru-guru yoga lokal di Bali, seperti Sumantra, Arsana dan Madrawan.

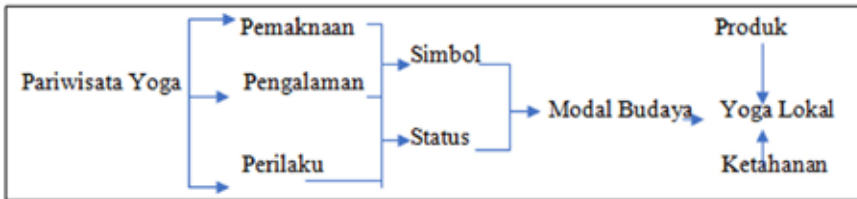
Sumantra dapat terus mengembangkan perguruan yoga untuk mendidik guru-guru yoga lokal dalam dunia pariwisata. Arsana telah mampu mengembangkan bisnisnya dari praktik di rumahnya sendiri menjadi pemilik hotel retreat dan ashram. Madrawan telah berkembang menjadi guru dari pelatih-pelatih yoga terkenal di Bali. Perkembangan ini menunjukkan modal budaya telah menempatkan guru-guru yoga lokal dapat bermain dalam ranah pariwisata. Karena itu, perubahan ranah dari ranah kultural ke ranah bisnis pariwisata telah teradaptasi dengan baik pada guru-guru yoga lokal.

Pada pengembangan keunikan yoga pada ranah yang berbeda ini, persaingan juga terbuka. Seperti contohnya Sumantra, Arsana dan Madrawan adalah guru-guru yoga yang juga membuka kesempatan kepada orang-orang asing untuk belajar yoga Bali. Kesempatan kepada orang asing ini merupakan proses perpindahan pengetahuan dan pengalaman. Karena itu, yoga Bali akan dikuasai orang asing juga, tetapi Arsana tidak mengkhawatirkan hal itu sebab guru-guru yoga seperti dirinya terus memiliki pengalaman dan pengetahuan baru yang tidak mudah ditiru. Kreativitas yang terus menerus ini merupakan habitus orang Bali yang ingin selalu terdepan. Sumantra menguatkan ini dengan menyatakan, dirinya selalu mendapatkan inspirasi baru untuk mengembangkan kreativitas-kreativitas baru. Madrawan menyatakan, lingkungan tempat tinggal Bali memberikan pengalaman dan pengetahuan yang berbeda terhadap guru-guru yoga lokal untuk tampil berbeda.

Alam, masyarakat, dan Tuhan (spiritualitas) yang di Bali disebut *Tri Hita Karana* ternyata menempatkan manusia Bali sebagai sesuatu yang unik. Keunikan itu dapat berupa pemaknaan (Sirirat, 2019), pengalaman dalam relasinya dengan alam (Aggarwal et al., 2008), dan perlakuan terhadap orang lain (Ariyani, Demartoto, & Zuber, 2015). Pemaknaan, pengalaman, dan perilaku ini adalah tiga hal penting yang ada dalam modal budaya guru-guru yoga lokal yang berperan besar dalam memenangkan persaingan dengan guru-guru yoga asing. Pemaknaan, pengalaman, dan perilaku berhubungan dengan simbol budaya. Simbol budaya adalah salah satu citra destinasi pariwisata Bali, yang terdiri dari budaya, lingkungan dan tempat berlibur yang nyaman (Utama,

2016). Pemaknaan dan pengalaman merupakan bagian dari budaya Bali yang diinternalisasi menjadi kebiasaan yang terwujud dalam perilaku terhadap orang lain.

Trimurti & Utama (2019) menemukan motivasi wisman berlibur ke Bali adalah bersantai (*relax*) dan kesehatan (*health*). Utama (2017) menguraikan daya tarik destinasi Bali adalah sejarah, budaya, dan alam. Penelitian ini memperkuat modal budaya dalam status dan simbol budaya yang muncul dari pemaknaan, pengalaman, dan perilaku di dalam mengembangkan pariwisata spiritual di Bali. Dalam pariwisata yoga, modal budaya (simbol dan status) berupa pemaknaan, pengalaman dan perilaku yang membangun kepercayaan terhadap guru yoga lokal untuk memenuhi motivasi kesehatan (Lihat Gambar 1). Pemaknaan, pengalaman, dan perilaku juga cerminan dari sejarah dan budaya yang menjadi daya tarik destinasi Bali. Penelitian-penelitian tentang motivasi dan daya tarik destinasi Bali ini menguatkan tentang temuan-temuan modal budaya guru yoga lokal dalam menghadapi persaingan global.



Gambar 1: Modal Budaya Menjadi Produk Ketahanan dalam Persaingan Global (Diolah dari hasil penelitian 2019).

4. Simpulan

Guru-guru yoga lokal Bali memiliki modal budaya berupa status dan simbol budaya. Status dan simbol budaya muncul dari kemampuan pemaknaan, pengalaman, dan perilaku. Simbol budaya terwujud dalam pengetahuan terhadap filsafat yoga sehingga bisa memberikan makna yoga yang unik dan kreativitas baru. Modal budaya ini mampu diadaptasi dalam ranah yang berbeda yaitu pariwisata yoga di Bali. Modal budaya itu membangun ketahanan guru yoga lokal dalam persaingan global karena membangun keunikan yoga. Keunikan ini membangun produk yoga khusus Bali yang disebut dengan Bali yoga. Keunikan yoga Bali ini adalah

augmented produk yang berupa pelayanan tambahan yang muncul dari pemaknaan, pengalaman, dan perilaku yang memunculkan kreativitas yang terus-menerus.

Pemaknaan, pengalaman, dan perilaku ini lahir dari hubungan manusia Bali dengan alam, masyarakatnya, dan Tuhan (spiritualitas) yang disebut *Tri Hita Karana*. Hal ini membuktikan bahwa pariwisata spiritual (yoga) membangun keunikan yang menjadi penciri dari produk yoga Bali. Keunikan ini sulit tergantikan guru-guru yoga luar negeri dalam latihan-latihan yoga biasa. Pergantian ini memerlukan pendalaman tersendiri dalam pengumpulan dengan alam, budaya masyarakat Bali, dan Tuhan, yang memerlukan waktu dari generasi ke generasi untuk memahaminya, sebab ini berupa pemaknaan, pengalaman, dan perilaku khusus yang lahir dari internalisasi yang terus-menerus.

Daftar Pustaka

- Acri, A. (2013). "Modern hindu intellectuals and ancient texts: Reforming Śaiva Yoga in Bali." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 169(1), 68–103. <https://doi.org/10.1163/22134379-12340023>.
- Aggarwal, A., Guglani, M., & Goel, R. (2008). "Spiritual & Yoga Tourism: A casestudy on experience of Foreign Tourists visiting Rishikesh, India." *Conference in Tourism in India-Challenges Ahead*. Retrieved from <http://dspace.iimk.ac.in/handle/2259/588>.
- Ariyani, N. I., Demartoto, A., & Zuber, A. (2015). "Habitus Pengembangan Desa Wisata Kuwu: Studi Kasus Desa Wisata Kuwu Kecamatan Kradenan Kabupaten Grobogan." *Jurnal Analisa Sosiologi*, 4 (2).
- Bhavanani, A. (2017). "Yoga in Contemporary India: an Overview." *Yoga Life*, 48, 1–15.
- BPS. (2020). *BPS Provinsi Bali*. Retrieved from http://bali.bps.go.id/tabel_detail_eng.php?ed=611008&od=11&id=11.
- Cakapane. (2012). "Sejarah Rsi Markendya." <http://cakepane.blogspot.com/2012/12/sejarah-rsi-markadeya.html>. Diakses 23 Februari 2020, pukul 12.00 Wita.
- Dinas Pariwisata Provinsi Bali. (2019). Statistik Wisman tahun 2018. *Dinas Pariwisata Provinsi Bali*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Lee, K. J., Dunlap, R., & Edwards, M. B. (2014). "The Implication of Bourdieu's Theory of Practice for Leisure Studies." *Leisure Sciences*, 36(3), 314–323. <https://doi.org/10.1080/01490400.2013.857622>.

- Maddox, C. B. (2015). Studying at the source: Ashtanga yoga tourism and the search for authenticity in Mysore, India. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 13(4), 330–343. <https://doi.org/10.1080/14766825.2014.972410>.
- Mallinson, J. (2012). *Early Hatha Yoga*. Tanpa Tempat dan Nama Penerbit.
- Mylonopoulos, D., Moira, P., & Parthenis, S. (2019). "Pilgrimages through time and space. The case of Marian Pilgrimages in Greece." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 7(4), 97–105.
- Nala, Ngurah. (2006). *Aksara Bali dalam Usada*. Surabaya: Paramita.
- Peraturan Daerah Tentang Kepariwisata Budaya. (2012). In *Pemerintah Provinsi Bali*.
- Ritzer, G., & Smarth, B. (2014). *Handbook Teori Sosial*. Bandung: Nusa Media.
- Seaton, A.V dan M.M. Bennett. (1996). *Marketing Tourism Products; Concepts, Issues, Cases*. London: Thomson Business Press.
- Sirirat, P. (2019). "Spiritual tourism as a tool for sustainability: A case study of Nakhon Phanom province, Thailand." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 7(3), 97–111.
- Sutarya, I G. (2016). *Spiritual Healing dalam Pariwisata Bali : Pengembangan, dan Kontribusi*. Udayana.
- Sutarya, I G. (2018). "Agen Budaya dan Pemasaran: Peran Ganda Jaringan Perguruan Spiritual dalam Promosi Wisata Spiritual di Bali." *Kajian Bali*, 08(01).
- Trimurti, C. P., & Utama, I G. B. R. (2019). "An Investigation of Tourism Motivation and Tourist Attraction of Tourists To Bali." *Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan*, 21(2), 130–133. <https://doi.org/10.9744/jmk.21.2.130-133>.
- Udayana, A. A. G. B. (2017). "Marginalisasi Ideologi Tri Hita Karana Pada Media Promosi Pariwisata Budaya di Bali." *Mudra Jurnal Seni Budaya*, 32(1), 110–122. <https://doi.org/10.31091/mudra.v32i1.4>.
- Utama, I G. B. R. (2016). "Keunikan Budaya dan Keindahan Alam sebagai Citra Destinasi Bali menurut Wisatawan Australia Lanjut Usia." *Jurnal Kajian Bali: ISSN: 2088-4443*, 06(April), 149–172. Retrieved from <http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali/article/view/19904>.
- Utama, I.G.B.R. (2017). *Tourism Destination Image of Bali According to European Tourist*. 134(Icirad), 27–31. <https://doi.org/10.2991/icirad-17.2017.6>.
- Warren, K. (2017). "The Maturing Industry." *Wealth, Waste, and Alienation*, 3(40), 25–76. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wrcrh.8>.
- World Travel Organization. (2019). *International Tourism Highlights International tourism continues to outpace the global economy*. 1–24. <https://doi.org/https://www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284421152?download=true>.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Respons terhadap Otentisitas: Tanggapan Wisatawan Asing terhadap Unsur-unsur Budaya dalam Tiga Hotel Internasional di Bali

**I Putu Prasista Bestari¹, I. G.A. Oka Suryawardani²,
Agung Suryawan Wiranatha³**

¹Universitas Udayana, ^{2,3}Pusat Unggulan Pariwisata Unud

¹Penulis Koresponden: arybestari@gmail.com

Abstract

Response to Authenticity: Foreign Tourists' Responses to Elements of Culture in Three International Hotels in Bali

This article examines how foreign tourists respond to authentic elements of Balinese culture displayed by hoteliers in Bali. It takes three international hotels as the object of study, namely the Nusa Dua Beach Resort and Spa Hotel, W Hotel Seminyak, and Four Seasons Resort in Ubud. These three hotels were chosen because they are international hotels located in three different tourist destinations, but all offer elements of Balinese culture as part of their services. The article discusses the problem of how tourists respond to elements of Balinese culture, especially architecture, food, art-culture and hospitality. This is qualitative research that draws on data collected through the technique of netnography in the form of tourist comments posted on Tripadvisor about services in the hotel where they stayed. Data were analysed with response theory and interpretive content analysis theory. Analysis shows that tourists are attracted to authentic elements of Balinese culture. The article recommends that international hotels explicitly display elements of Balinese culture to support the image of Bali as a cultural tourism destination.

Keywords: Balinese culture, architecture, Balinese food, netnography, hospitality

Abstrak

Artikel ini meneliti bagaimana wisatawan mancanegara menanggapi elemen budaya Bali yang otentik yang ditampilkan oleh pelaku bisnis perhotelan di Bali, dengan mengambil tiga hotel internasional sebagai objek studi, yaitu Nusa Dua Beach Resort dan Spa Hotel, W Hotel Seminyak, dan Four Seasons Resort di Ubud. Tiga hotel ini dipilih karena merupakan hotel internasional dan terletak di tiga tujuan wisata yang ber-

beda, tetapi semuanya menawarkan elemen budaya Bali dalam pelayanannya. Masalah yang dibahas adalah bagaimana tanggapan wisatawan terhadap unsur-unsur budaya Bali, terutama tentang arsitektur, makanan, seni-budaya, dan pelayanan. Penelitian ini bersifat kualitatif, data diambil dengan teknik netnografi dalam bentuk komentar wisatawan tentang pelayanan di hteo tempatnya menginap yang diposting di web Tripadvisor. Data dianalisis dengan teori respons dan teori analisis konten interpretif. Analisis menunjukkan bahwa tertarik terhadap unsur-unsur budaya Bali yang otentik. Disaran agar hotel-hotel internasional menampilkan elemen budaya Bali secara eksplisit untuk mendukung citra Bali sebagai destinasi wisata budaya.

Kata kunci: budaya Bali, arsitektur, makanan Bali, netnografi, hospitaliti

1. Pendahuluan

Sejak tahun 1970-an Bali telah memutuskan untuk mengembangkan dirinya sebagai tujuan wisata budaya. Pilihan menetapkan pariwisata budaya adalah karena dua alasan utama. Pertama, fakta bahwa Bali memiliki seni, budaya, dan tradisi yang kaya dan unik. Seni budaya dan tradisi itu sudah sejak awal pariwisata Bali bermula tahun 1920-an sudah menjadi daya tarik wisata (Picard, 1996). Citra Bali sebagai *'The Last Paradise'* tidak saja berhubungan dengan alam yang indah, tetapi juga karena penduduk yang ramah-tamah dan kehidupan yang tenang, damai, tetapi penuh hiburan kesenian. Kedua, untuk merespons kritik dan fenomena akan kekhawatiran merosotnya kualitas seni-budaya Bali akibat pengaruh asing yang masuk lewat jalur pariwisata. Tahun 1970-an, banyak kelompok turis yang dikenal dengan hippies datang ke Bali dengan ciri khas pakaian minim dan rambut gondrong dan mereka dianggap dapat menyebarkan pengaruh negatif. Fenomena komersialisasi budaya Bali juga mencuat saat itu yang jika dibiarkan berlanjut, budaya Bali akan menjadi komoditas, dan kehilangan esensinya sebagai sumber identitas Bali (Picard, 1996; Vickers, 2012).

Para pengampu kepentingan pariwisata dan budaya Bali saat itu termasuk tentunya pemerintah membahas gejala negatif yang muncul dari pariwisata dan ke luar dengan serangkaian keputusan dan peraturan daerah (Perda). Keputusan yang berkaitan dengan

pembinaan seni adalah pelaksanaan Pesta Kesenian Bali (PKB) mulai tahun 1979 untuk pelestarian budaya Bali sekaligus menjawab kritik komersialisasi seni. Pemerintah lewat Listibiya (Majelis Pertimbangan dan Pembinaan Kebudayaan) Bali mengeluarkan kategori seni yaitu seni *wali* (sakral), *bebali* (semi-sakral), *balih-balihan* (tontonan, hiburan) untuk menjadi panduan bagi seniman, kelompok seni pertunjukan, dan masyarakat secara umum untuk memastikan kesenian apa yang ditampilkan untuk acara apa (Picard, 1996; Putra, 2008). Dengan kategori ini, yang jelas seni sakral tidak boleh dikomersialkan untuk kepariwisataan. Yang paling penting dalam usaha Bali mempertahankan budaya di tengah arus deras pengaruh pariwisata adalah menetapkan Peraturan Daerah Pariwisata Budaya Provinsi Bali 1974, lalu diperbarui dua kali tahun 1991 dan 2012, akhirnya menjadi Perda No. 2/2012 tentang Kepariwisata Budaya Bali.

Ada banyak penelitian tentang hubungan antara pariwisata dan budaya di Bali, seperti yang dilakukan Kayam (1981) tentang gejala komersialisasi kebudayaan Bali; Vickers (2012 [1989]; 2015) tentang proses terciptanya citra Bali sebagai ‘paradise’ dan kebangkitan dan kemerosotan pariwisata Bali; MacRae (1992) dan Picard (1996) tentang pariwisata budaya dan budaya pariwisata di Bali; Yamashita (2013; 2012) tentang warisan budaya subak serta pariwisata dan gema perdamaian pascabom Bali; Putra dan Siobhan ed. (2015) tentang heritage dan tantangan pariwisata berkelanjutan di Bali; Suryawan (2019) tentang apakah wisatawan mancanegara masih cinta Bali; Putra (2019) tentang perkembangan seratus tahun pariwisata budaya Bali; dan Verheijen dan Putra (2019) tentang daya tarik wisata Garuda Wisnu Kencana (GWK) sebagai identitas budaya Bali. Penelitian-penelitian ini memberikan pemahaman yang cukup penting tentang perkembangan pariwisata Bali dan pentingnya Bali mempertahankan daya tarik budaya untuk keunggulan kompetitif. Namun, sejauh ini belum ada studi tentang bagaimana wisatawan menikmati, menerima, atau merespons unsur budaya ketika menikmati liburan di Bali.

Data-data respons wisatawan tentang unsur-unsur budaya Bali yang mereka rasakan saat berlibur di hotel tertentu banyak diunggah di internet, khususnya Tripadvisor. Tripadvisor adalah

sebuah perusahaan travel dalam jaringan yang beroperasi dengan *platform* global dengan ciri konten diunggah oleh pengguna (*user-generated content*), berisi fitur untuk membandingkan harga, saran reservasi secara daring untuk transportasi, penginapan, pengalaman perjalanan, dan restoran. Yang paling menonjol dari Tripadvisor ini adalah *review* yang diberikan oleh wisatawan terhadap pelayanan dan pengalaman liburan mereka. Wisatawan lain dan calon wisatawan bisa membaca komen-komen tersebut untuk mengambil keputusan. Jumlah pengguna Tripadvisor banyak sekali, buktinya tahun 2018 saja, terdapat 66 juta *review* yang diunggah ke situs Tripadvisor, termasuk 2,1% di antaranya palsu dan diblokir oleh sistem secara otomatis (Tripadvisor 2019; Fowler 2019) sehingga komen-komen yang muncul tetap bisa dianggap valid. Tingginya pengguna Tripadvisor menunjukkan situs ini sangat penting, baik dari pengguna maupun dari pengusaha.

Artikel ini merupakan studi kasus atas komen-komen wisatawan yang menginap di tiga hotel internasional di Bali yaitu Nusa Dua Beach Resort dan Spa Hotel, W Hotel Seminyak, dan Four Seasons Resort di Ubud. Tiga hotel ini dipilih karena merupakan hotel internasional dan terletak di tiga tujuan wisata yang berbeda, tetapi semuanya menawarkan elemen budaya Bali dalam properti dan pelayanan mereka. Masalah yang dibahas adalah bagaimana resepsi wisatawan yang menginap di hotel terhadap unsur-unsur budaya Bali, khususnya tentang arsitektur, makanan, seni, dan hospitaliti.

Alasan meneliti topik ini ada dua. Pertama, untuk mengetahui sejauh mana hotel internasional menyajikan keunikan Bali dalam operasionalnya sehingga dapat diketahui apakah mereka hanya berbisnis di Bali atau ikut memperkenalkan budaya Bali kepada wisatawan. Kedua, untuk mengetahui sejauh mana wisatawan merespons keunikan dan keotentikan budaya Bali dalam pengalamannya berlibur di Bali. Hasil penelitian ini bisa digunakan untuk menilai bagaimana konsep Pariwisata Budaya Bali disajikan oleh industri dan bagaimana hal itu diapresiasi oleh wisatawan.

2. Metode dan Teori

Objek kajian dalam artikel ini adalah data-data kualitatif

berupa komen *reviewer* yang diunduh dari laman Tripadvisor untuk ketiga hotel yang dijadikan studi kasus penelitian yaitu Nusa Dua Beach Resort dan Spa Hotel, W Hotel Seminyak, dan Four Seasons Resort di Sayan, Ubud. Data dikumpulkan dengan metode netnografi, yaitu etnografi *online* (Kozinets, 2010:1; Mkono, 2013; 2011). Buku penting tentang netnografi ditulis oleh Kozinets berjudul *Netnography: Doing Ethnographic Research Online* (2010). Menurut Kozinets, kehidupan manusia muncul dalam dunia digital. Oleh karena itu, peneliti yang ingin mengetahui kehidupan sosial manusia, selayaknya menemukannya di dunia Internet (2010:1). Menurut Kozinets, netnografi adalah “*a specialized form of ethnography adapted to the unique computer mediated*”, artinya ‘bentuk khusus etnografi yang materinya diambil dari media komputer’ (2010:1).

Sementara etnografi adalah cara untuk mengumpulkan data dengan melakukan penelitian di masyarakat atau melakukan penelitian lapangan, netnografi sebaliknya melakukannya melalui internet. Netnografi mencakup pengambilan data dari berbagai sumber *online* seperti blog, forum obrolan, komunitas *online*, forum diskusi, dan sejenisnya. Seringkali dalam metodologi ini data berbentuk (tetapi tidak terbatas pada), konten yang dihasilkan pengguna, atau elektronik ‘*Word-of-Mouth*’, yang terdiri dari ulasan konsumen tentang produk dan layanan (Mkono, 2013; 2012a; 2012b; 2011).

Total populasi komen pada periode waktu penelitian dari ketiga hotel berbeda, yaitu 6793 untuk Nusa Dua Beach, 4300 untuk Hotel W Seminyak, dan 1736 untuk Four Seasons. Dalam penelitian kualitatif, sampel bisa diambil secara selektif. Jumlah sampel yang diambil adalah sama, yaitu 25 komentar dari masing-masing hotel, dengan rincian satu komentar yang pertama muncul dan 24 lainnya diambil ke belakang dari masa akhir penelitian yaitu 7 Juli 2019 (Lihat Tabel 1). Jumlah komen 25 per hotel itu dianggap cukup dalam penelitian kualitatif untuk menarik suatu simpulan tentang respons dalam suatu rentang waktu tertentu, tepatnya waktu riset dilakukan yaitu Maret-Juli 2019.

Data yang ada dikelompokkan berdasarkan isi yang muncul berulang yang berkaitan dengan unsur-unsur kebudayaan Bali.

Berdasarkan isi komentar dapat dibedakan empat kelompok yaitu yang berkaitan dengan arsitektur dan ruang (*space*), hospitaliti, seni dan budaya, dan makanan (*food*). Ketika ada komentar negatif dari wisatawan, sering pihak manajemen menanggapi secara langsung. Komentar manajemen ini juga diunduh menjadi data pendukung analisis.

Tabel 1. Data dari Tiga Hotel Objek Penelitian

No	Nama Hotel	Periode Komen	Total Komen	Jumlah Diambil
1.	Nusa Dua Beach Hotel	Sept 2004-7 July 2019	6793	25
2.	Hotel W Seminyak	March 2011-7 July 2019	4300	25
3.	Four Seasons Resort Sayan Ubud	July 2004-7 July 2019	1736	25

Sumber: Riset, 2019.

Data dalam artikel ini dianalisis dengan teori resepsi dan teori *interpretive content analysis*. Teori resepsi adalah subjek diskusi dalam beberapa bidang disiplin ilmu humaniora, seperti filsafat, sastra, budaya, studi media, dan komunikasi (Eagleton, 2005 [1983]; McQuail, 1996; Fiske, 1982; Selden, 1985; Jauss, 1982; Barthes, 1973). Namun demikian, prinsip dasar teori resepsi ini adalah pengakuan akan pentingnya pembaca (di bidang sastra), penerima (di bidang budaya dan komunikasi), pembaca, pemirsa, pendengar (di bidang studi media). Mereka mengakui bahwa penerima, pendengar, pemirsa, atau penerima adalah subjek aktif yang menafsirkan pesan yang diterima. Dalam konteks pariwisata, penerima adalah wisatawan. Adalah para wisatawan yang memberi makna pada berbagai hal yang dihadirkan di destinasi wisata yang dikunjungi. Komentar atau *review* yang diungkapkan secara tertulis dan diunggah merupakan bentuk dan isi respons.

Teori kedua adalah teori *interpretive content analysis* (analisis konten interpretif). Awalnya, *content analysis* (analisis konten) digunakan dengan metode kuantitatif menghitung data dan menganalisisnya secara statistik. Namun, dalam perkembangan berikutnya, ada dua jenis analisis konten lainnya, yaitu analisis konten interpretif dan analisis konten kualitatif (Drisko dan Maschi,

2016: 1). Menurut Drsiko dan Maschi, “dalam dua pendekatan ini, para peneliti fokus pada naratif yang menggambarkan makna komunikasi, dalam konteks tertentu, daripada menggunakan jumlah kata kuantitatif” (2016:1). Tiga pendekatan analisis konten yang berbeda ini memiliki beberapa kesamaan dan beberapa perbedaan yang mencolok. Mereka berbeda dalam cara peneliti memahami konsep dari konten dan menggunakan metode untuk mengumpulkan, mengkode, dan menganalisis data.

Dalam analisis ini digunakan teori analisis isi interpretif yang ditegaskan oleh Drisko dan Maschi (2016) sebagai analisis ‘yang menggunakan ringkasan dan interpretasi yang dihasilkan oleh peneliti daripada jumlah kata atau metode analitik kuantitatif lainnya’ (Drisko dan Maschi, 2016:5). Dalam penerapannya, kata atau istilah yang digunakan wisatawan dalam komentarnya diidentifikasi tetapi bukan untuk dihitung, namun untuk diinterpretasikan dalam merumuskan makna resepsi.

3. Hasil dan Pembahasan

Pembahasan data hasil penelitian dilakukan setiap hotel secara terpisah untuk nanti dilihat secara keseluruhan dalam simpulan. Analisis resepsi dari wisatawan untuk setiap hotel diawali dengan deskripsi ringkas profil hotel. Deskripsi profil juga dilengkapi dengan informasi mengenai strategi hotel dalam menyajikan keunikan budaya Bali dalam operasionalnya. Strategi itu yang akan dilihat dari komen *reviewer* dan sejauh mana strategi itu mendapat respons dari wisatawan.

Analisis resepsi difokuskan berdasarkan empat unsur budaya Bali yang otentik, yaitu (a) arsitektur, ruang, dan tempat, (b) makanan, (c) seni dan budaya, dan (d) hospitaliti. Keempat poin ini ditetapkan berdasarkan kajian awal atas keseluruhan komen yang diunduh untuk penelitian ini. Berdasarkan kajian dan identifikasi awal, keempat kelompok kata-kata itulah yang muncul berulang.

Ada banyak definisi tentang keotentikan atau otentisitas. Otentik pada dasarnya berarti asli, lawan dari palsu, kuno lawan dari baru, yang awalnya digunakan dalam konteks permuseuman untuk menilai mutu dan nilai suatu karya seni. Semakin dianggap asli sebuah karya seni semakin tinggi nilainya (Trilling, 1972:93).

Dalam dunia pariwisata, konsep asli atau otentik juga banyak dijadikan label dagang untuk keuntungan ekonomi, misalnya sebuah restoran memperkenalkan produknya sebagai *authentic* Thai Food atau *authentic* Balinese *cuisine*. Dalam konteks ini, kebanyakan klaim akan otentik bersifat sepihak dari produser atau penjual, sesekali juga diterima begitu oleh *customer* atau wisatawan.

Menurut Engeset dan Elvekrok (2014, mengutip Chhabra, 2005; dan Sims, 2009), ada tiga perspektif tentang otentik, yaitu dari perspektif *postmodernist*, *objectivistic*, dan *constructivistic*. Bagi kaum postmodern yang membebaskan diri dari segala aturan, melihat usaha membedakan otentik dan palsu tidak relevan, sepanjang keduanya berguna untuk mereka. Kaum objektif mengaitkan otentik dengan pandangan statik mengenai asal budaya, biasanya dikaitkan dengan zaman dan sejarah dan ada dokumennya, misalnya makanan yang dibuat dengan cara tradisional dan resep tradisional biasanya dianggap lebih otentik daripada yang modern. Bagi kaum konstruktif, otentik itu dilihat sebagai sesuatu yang dinamik, selalu berubah dan berbeda tak hanya dari tamu ke tamu tetapi juga dari situasi ke situasi tertentu. Dengan kata lain, otentik itu adalah konsep yang dikonstruksi (Engeset dan Elvekrok 2014:2).

Wang (1999:351-352) membagi otentisitas ke dalam tiga jenis, termasuk (1) *objective authenticity* (otentisitas objektif) mengacu pada keaslian; (2) *constructive authenticity* (otentisitas konstruktif) mengacu pada keaslian yang dikonstruksi, yang ditampilkan, sehingga sedapat mungkin diterima otentik oleh wisatawan; (3) *existential authenticity* (otentisitas eksistensial) yang mengacu pada keadaan dan potensi keberadaan yang diaktifkan oleh wisatawan dalam perasaannya ketika berwisata. Resepsi atau pengakuan terhadap otentisitas bisa dibuktikan dari *review* yang diunggahanya di situs web, dalam hal ini Tripadvisor.

3.1 Kasus 1: Resepsi atas Otentisitas di Nusa Dua Beach Resort dan Spa Hotel

Uraian diawali dengan latar belakang hotel yang menjadi objek penelitian serta komitmen mereka dalam menyajikan unsur-unsur kebudayaan Bali dalam properti dan operasionalnya. Nusa Dua Beach Hotel adalah hotel bersejarah dalam pariwisata Bali

karena merupakan hotel pertama beroperasi di resor wisata kelas mewah Nusa Dua. Hotel milik PT Aerowisata, anak perusahaan Garuda Indonesia ini, diresmikan tahun 1983 oleh Presiden Suharto, menandai awal selesainya proyek kawasan wisata Nusa Dua. Beroperasi dengan 382 kamar, hotel ini menjadi pilihan baru bagi wisatawan kelas atas dan tempat pelaksanaan konferensi-konferensi internasional. Presiden Amerika Serikat, Ronald Reagan, dalam lawatannya ke Indonesia sempat menginap di Nusa Dua Beach, membuat hotel ini dan resor wisata Nusa Dua mendapat publikasi luas. Dengan alasan memfokuskan diri pada bisnis penerbangan dan memerlukan dana untuk membeli pesawat baru, pada awal 1990-an, Garuda Indonesia menjual Hotel Nusa Dua Beach kepada Sultan Brunei Darrussalam, pemiliknya sampai sekarang.



Foto 1. *Candi bentar* (pintu gerbang khas Bali) di halaman depan Hotel Nusa Dua Beach (Foto seizin Nusa Dua Beach Hotel).

Nusa Dua Beach Hotel & Spa dengan bangga mempromosikan dirinya sebagai ‘Otentik Bali’ dalam konsep layanan (Foto 1). Dalam mewujudkan slogan mereka sebagai ‘Otentik Bali’, hotel ini menawarkan berbagai program yang berkaitan dengan seni dan budaya, termasuk kelas tari Bali, wisata budaya di dalam properti hotel, kelas kecantikan, dan kelas merangkai janur. Kelas

tari Bali ini menawarkan secara teratur kepada wisatawan untuk mengenal dan menikmati tarian Bali. Program ini dan aktivitas berbasis budaya Bali yang disajikan pihak hotel jelas bertujuan untuk memberikan pengalaman berlibur unik Bali dari pihak hotel kepada para tamunya.

Secara spesifik Kanca dan Wijaya (2015) meneliti tentang persepsi wisatawan terhadap kualitas pelayanan kantor depan (*front office*) Nusa Dua Beach Hotel, hasilnya sangat memuaskan dengan angka 4,59 (dari skala Likert 5), namun aspek budaya tidak menjadi bagian yang disentuh secara spesifik dalam penelitian mereka. Bagaimanakah para tamu menerima sajian tersebut, dianalisis dari kata-kata kunci yang muncul dalam komen-komen tamu, beberapa sebagai contoh diungkapkan dalam Tabel 2 (garis bawah dari penulis). Kelima komen ini dipilih karena memiliki kata kunci yang mewakili komentar-komentar lainnya yang mirip.

Tabel 2. Respons terhadap Unsur-unsur Budaya Bali
di Nusa Dua Beach Hotel

No	Reviewer and Posted Date	Comment
1	Passenger 08647852734, ??, Jun 2019	A fantastic resort which was <u>full of architecture and character</u> . Peaceful and tranquil. A true <u>Balinese experience</u> .
2	Celine M, Adelaide, Australia, June 2019	The most beautiful place for a restful and <u>authentically Balinese setting</u> . Magnificent gardens and gorgeous <u>Balinese architecture</u> .
3	Safari2158973842, Nelson, New Zealand, Jun 2019	<u>The staff</u> were so friendly and <u>looked after us like royalty</u> . Security was very good.
4	Resort426373, ??, 29 June 2019	The <u>staff</u> were very friendly and accommodating especially with our kiddie needs. Restaurant <u>food</u> were also yummy, especially the satay!
5	John and Margaret S, Melbourne, Australia, June 2019	We particularly enjoyed the <u>Kecak dance</u> in the outdoor theatre, <u>stunning location</u> .

Sumber: Hasil Penelitian 2019.

Berdasarkan analisis konten, resepsi wisatawan terhadap unsur-unsur otentik budaya Bali di hotel Nusa Dua cukup kuat, bisa dilihat dari istilah atau pilihan kata yang dipakai ketika menuliskan *review*-nya. Kata-kata tersebut, seperti bisa dilihat dalam Tabel 1, misalnya respons tentang arsitektur disampaikan dalam ungkapan “*full of architecture and character*”, suasana yang membuat wisatawan merasa ‘*a true Balinese experience*’. Memang, Nusa Dua Beach Hotel itu menyajikan arsitektur Bali yang sangat menonjol, hal itu mulai terasa di pintu gerbang ‘*kuri*’ (*split gate*) berukiran Bali seperti pintu gerbang ke pura (Foto 1). Arsitektur ruangan *meeting*, ukiran eksterior, dan taman-taman yang indah menimbulkan kesan asli Bali (Foto 2). Seorang *reviewer* dari Adelaide Australia, Celine M., menyampaikan bahwa latar belakang hotel sangat khas Bali dan tampil dengan arsitektur yang menakjubkan.



Foto 2. Palace room, sebuah kamar Hotel Nusa Dua Beach dengan arsitektur kayu khas Bali (Foto seizin Nusa Dua Beach Hotel and Spa).

Resepsi tamu terhadap keramah-tamahan juga sangat kuat di mana satu pengulas memilih frasa tertentu dengan mengatakan bahwa mereka merasa dilayani ‘*like royalty*’ (seperti bangsawan). Pujian yang begitu tinggi menunjukkan keberhasilan hotel dalam

menyajikan hospitaliti khas Bali. Komentar tentang seni dan budaya Bali disampaikan dengan pilihan kata yang eksplisit seperti Kecak Dance, sebuah seni pertunjukan yang sangat terkenal di dunia pariwisata. Tentang makanan, wisatawan memberikan komentar tentang masakan Bali, tetapi tidak menyebutkan nama.

Dari 25 komentar yang dikaji, hanya sekali disebutkan nama masakan tradisional Bali yaitu '*satay*' (sate), sesuatu yang bisa jadi merupakan sate universal yang ada di mana-mana di Indonesia dan bahkan Asia Tenggara; atau bisa jadi yang dimaksud adalah 'sate lilit' Bali. Di sini kelemahan netnografi karena dalam penggunaan metode ini, peneliti tidak bisa melakukan *double check*. Namun, hal ini bisa dimaklumi karena tidak mungkin kita berharap banyak dari wisatawan yang mampu menyebutkan nama spesifik unsur budaya yang mereka nikmati, apalagi liburannya hanya sebentar. Untuk arsitektur, hospitaliti, makanan, dan seni pertunjukan mereka hanya bisa memberikan istilah generik.

3.2 Kasus 2: Resepsi atas Otentisitas di W Hotel Seminyak

W Retreat & Spa disingkat W Hotel terletak di Petitenget, Seminyak, Kuta Utara. Petitenget adalah nama pura, terkait dengan perjalanan Rsi Dang Hyang Nirartha. Selain Pura Petitenget, ada beberapa pura lain yang dikaitkan dengan perjalanan Sang Rsi umumnya terletak di barat daya pesisir Bali adalah Tanah Lot di utara dan Uluwatu di selatan.

Daerah Petitenget yang sekarang dianggap sebagai bagian dari Seminyak adalah daerah tempat wisata yang relatif baru. Kawasan ini merupakan perluasan Kuta, Legian, ke utara. Sampai awal 1990-an, tempat ini masih sepi. Awal 2000-an, daerah ini mulai ramai, sama padatnya dengan Kuta dan Legian. Kawasan Seminyak-Petitenget menjadi salah satu resor wisata *stylist* di Bali, antara lain ditandai dengan hadirnya Potato Head Beach Club (Sari, 2014). Kehadiran W Hotel and Retreat pada Maret 2011 menambahkan status *stylist* daerah ini. Hotel ini mengklaim diri mereka sebagai "taman bermain terbaru di kantong pantai *urban-chic* di Seminyak dan W Retreat pertama di Indonesia" (Press Release, 2011).



Foto 3. Kesan alam pedesaan Bali di Hotel W Seminyak (Foto W Hotel Seminyak).

Sepintas bangunan W Hotel terlihat seperti bangunan-bangunan modern lainnya. Namun ternyata, konsep pembangunannya menggabungkan nilai budaya Bali dengan konsep desain modern. Villa dibangun dalam suasana alam pedesaan (Foto 3). Retret terpancar dengan sentuhan kontemporer pada desain tradisional Bali yang mencerminkan kekayaan, keindahan alam, dan warisan budaya sambil merangsang indera para tamu dengan pantulan menyenangkan dari desain dan tekstur modern (Press Release, 2011: 1-2).

W Hotel memasukkan unsur-unsur arsitektur budaya Bali di propertinya. Itu tidak selalu diungkapkan secara eksplisit, tetapi disembunyikan sedemikian rupa sehingga roh tetap tercermin. “Utopia Bali” sudah dimulai di ruang lobi bertingkat. Interpretasi modern dari desain tradisional Bali juga dapat dilihat dalam kontur dan atmosfir *lounge* W (Press Release, 2001: 2-3). Ada banyak elemen budaya Bali lainnya yang digunakan di hotel, misalnya, adalah penggunaan kain dan warna hitam dan putih (*polèng*) yang digunakan oleh Tari Kecak Bali di FIRE dan restoran Starfish Bloo. Materi promosi ini dengan jelas menekankan elemen budaya Bali

sebagai bagian keseluruhan dari W Hotel (Table 3). Kelima komen ini dipilih karena memiliki kata kunci yang mewakili komentar-komentar lainnya yang mirip.

Tabel 3. Respons terhadap Unsur-unsur Budaya Bali di W Hotel Seminyak

No	Reviewer, city of origin, Posting Date	Comment
1	S Tjoa, Hong Kong, Jun 2019	One of my favourite hotels in Bali. Everyone is incredibly nice and welcoming. Service is great, <u>food is amazing</u> .
2	Ron W, Santa Cruz, May 2019	The <u>property</u> is beautiful, the <u>breakfasts</u> amazing (among the best ever and I have stayed at over 200 hotels). The staff is among the best ever - so accommodating.
3	Nadvie, Dhaka City, Bangladesh, Feb 2019	The three bedroom villa is outstanding, the <u>master bed has a bathroom bigger than the room</u> . [...] My only suggestion would be to improve the food. Make the <u>authentic flavors of Bali stand out</u> and make the food less westernize.
4	Daniel Bawez, Doha, Qatar, Jun 2019	This is our first time to Bali, and this time W Bali. [...] The <u>unique design</u> , fit-out, music, colors, atmosphere, tools, safety, pool, restaurants, comfort and all other services.
5	LoveHelloKitty197, Las Vegas, Mar 2019	<u>The staff</u> was wonderful (the people of Bali in general, are wonderful).

Sumber: Penelitian 2019

Berdasarkan analisis konten, para reviewer memuji arsitektur, bangunan, atau ruang, atau suasana hotel dengan ungkapan-ungkapan *amazing design*, *unique design*, *exceptional*, *hotel*, dan *beyond beautiful*, and *'the place is terrific'*. Untuk makanan, reviewer menggunakan ungkapan pujian seperti *'food is amazing'* dan *breakfast is amazing*. Untuk pelayanan staff, seorang *reviewer* dari Las Vegas

menyampaikan bahwa *'the staff was wonderful'* dengan tambahan tulisan di dalam kurung (*the people of Bali in general are wonderful*). Untuk seni budaya atau pertunjukan, hampir tidak ada komentar untuk kesenian Bali, karena hotel ini memang dominan menyajikan acara bernuansa musik Barat.

Kecuali memang untuk staff, tidak ada kata Bali yang dikaitkan dalam komen para tamu. Ini berarti bahwa para tamu yang menginap di sana tidak merasakan bahwa mereka sedang menikmati atau 'mengonsumsi' unsur-unsur budaya Bali yang dimodifikasi dengan elemen-elemen modern. Diperlukan suatu penjelasan khusus sampai akhirnya wisatawan bisa memahami di mana letak unsur budaya Bali dalam hotel W ini. Untuk kasus ini, menarik diungkapkan keluhan seorang tamu yang menyebutkan dirinya dengan nama TrippySupervisor, dari Singapura, mengunggah *review* pada bulan Februari 2019. Dalam *review* itu dia menyampaikan daftar keluhan, salah satu adalah *"Pool is not a lap pool where you can do a real swimming"*. Pihak manajemen dengan cepat (24 Februari 2019) merespons keluhan itu, khusus untuk masalah kolam renang ini, General Manager W Hotel, Craig Seaward, menjelaskan antara lain"

Our WET (pool) resembles the beautiful and distinguished shape of Balinese rice paddies or more particularly, the Subak, a traditional Balinese cooperative irrigation system, indeed not ideal for a lap pool.

Unsur budaya Bali yang unik baru muncul setelah adanya salah pengertian dari wisatawan. Pembaca secara umum, dan wisatawan yang menginap di W pada khususnya, mungkin baru menyadari bahwa kearifan lokal terasering sawah, khususnya subak, menjadi filosofi dari pembuatan bentuk kolam renang di hotel ini. Tentu saja banyak hal yang implisit yang tersembunyi dalam dimensi arsitektur, lanskap, interior dan eksterior, serta pelayanan dalam hotel ini.



Foto 4. Nusansa Bali terpancar dalam penggunaan kain *poleng*, putih-hitam kotak-kotak (Foto W Hotel Seminyak).

Untuk W Hotel Seminyak, resepsi wisatawan atas unsur-unsur budaya Bali sangat minim. Ini terjadi karena hotel tidak menunjukkan unsur-unsur budaya Bali secara eksplisit (Foto 4). Minimnya respons tamu terhadap unsur-unsur budaya Bali bukan berarti bahwa W Hotel belum berhasil menyediakan unsur-unsur budaya Bali otentik dalam layanannya. Ini bisa dibuktikan dengan pemujaan seorang tamu yang mengatakan bahwa orang Bali memang luar biasa. Seperti ungkapan dari mengidentifikasi dirinya dengan nama LoveHelloKitty197 dari Las Vegas, Amerika, yang mengatakan “*The staff was wonderful (the people of Bali in general, are wonderful)*”.

3.3 Kasus 3: Resepsi atas Otentisitas di Four Seasons Sayan Ubud

Four Seasons Resort Sayan, Ubud, didirikan pada tahun 1998 di atas tanah seluas tujuh hektar, di tepi Sungai Ayung yang indah. Sebelumnya, Four Seasons Group pernah mendirikan hotel pertamanya di Jimbaran. Four Seasons Sayan memiliki 18 suite dan 42 villa, dirancang berpadu dalam keindahan alam sekitar dan

kenyamanan serta semangat Bali. Kehadiran Four Seasons Sayan menambah jumlah hotel mewah di area tersebut, salah satu yang pertama kali membangun di sana adalah Amandari Hotel. Mereka telah menambahkan popularitas dan kualitas Ubud sebagai tujuan wisata budaya.

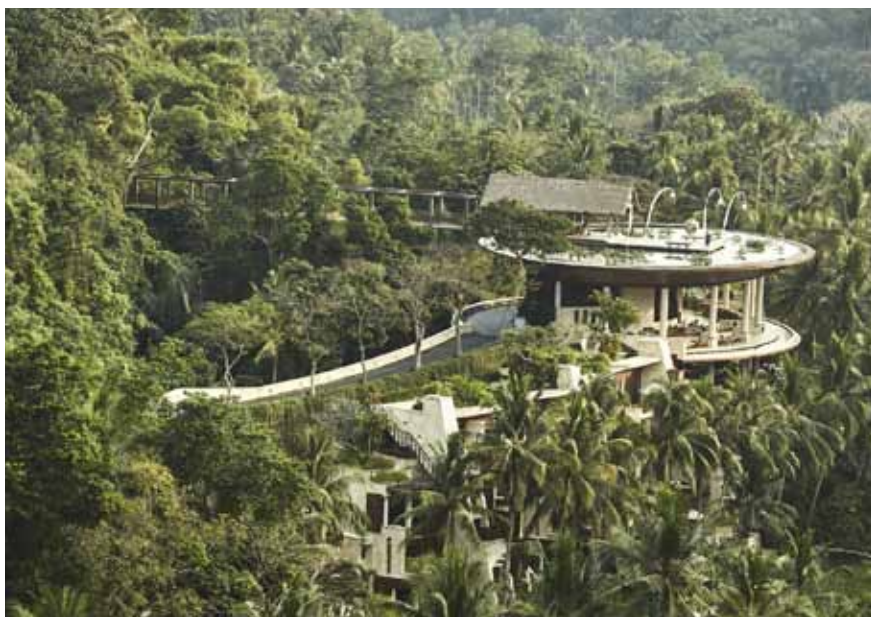


Foto 5. Hotel Four Seasons Resort Sayan, Ubud, dengan arsitektur dan hiasan umbul-umbul Bali di sekitar alam yang indah (Foto Four Seasons Resort Sayan).

Seperti dalam penampilan arsitektur hotel-hotel lain, Four Seasons Sayan juga memanfaatkan dan menafsirkan unsur-unsur budaya Bali menawarkan arsitektur Bali yang kreatif dan unik (Foto 5), sebagaimana dinyatakan oleh Davison dalam bukunya *Balinese Architecture* (2003) yang dikutip di bawah ini.

The Four Seasons at Sayan offers a completely new image of the Bali hotel. A striking piece of aerial sculpture, it has been variously described as an elliptical lotus pond held aloft by a giant earth sculpture; an offering to the gods of fruit, rice and delicacies, piled high and carried on the head to the temple; a dish of lotus flowers; a shallow dish held aloft by an outstretched arm where water is sprinkled on a new guest as a sign of welcome. Like the hotels above, it is a highly seductive "architecture of welcome." (2003:71).

Kutipan di atas jelas menunjukkan pemasukan unsur-unsur budaya Bali ke dalam arsitektur dan lanskap Four Seasons Sayan. Bahkan, ada piranti dan hospitaliti di mana wisatawan yang datang diperciki tirta, seperti dalam tradisi Hindu ketika umat memasuki pura, sebagai ucapan ‘selamat datang’ atau ikutlah suci sesuci ruang yang dimasuki. Setelah sekitar 15 tahun beroperasi, Four Seasons Sayan direnovasi sehingga menjadi “lebih romantis, lebih harmonis dengan alam, dan Bali lebih otentik” (DestinAsian, 2014).

Resepsi dari wisatawan terhadap sajian unsur-unsur budaya Bali di Four Seasons Sayan cukup kuat, seperti bisa dilihat dari diksi yang digunakan untuk melukiskan arsitektur dan lanskap seperti *“the gorgeous architecture”, “The architecture is astounding, “stunning architectural features”, “This resort has stunning grounds”, dan “What a peaceful place”*. Untuk hospitaliti, seorang tamu mengekspresikan kepuasannya dengan ungkapan *“treated us like Balinese royalty”*, untuk makanan mereka mengungkapkan *“good food and very much good verity of local and international dishes”*, sedangkan untuk pertunjukan reviewer mengungkapkan suka-citanya dengan *“we enjoyed seeing a traditional Balinese dance”*. Beberapa kutipan dalam kalimat atau konteks, bisa dilihat dalam Tabel 4. Kelima komen ini dipilih karena memiliki kata kunci yang mewakili komentar-komentar lainnya yang mirip.



Foto 6. Arsitektur bale Bali di Four Seasosns Resort Sayan, Ubud (Foto Four Seasons Resort Sayan Ubud).

Tabel 4. Respons terhadap Unsur-unsur Budaya Bali
di Four Seasons Sayan Ubud

No	Reviewer, city of origin, Posting Date	Comment
1	Faemuzzy, Manasquan, New Jersey, Mar 2019	First time to Bali, Asia no less and did not know what to expect. [...] Everyone at the resort treated us <u>like Balinese royalty</u> –
2	Robert T, New York City, 10 July 2019	Located outside of Ubud, a touristy t-shirt shop town, this Four Seasons is an <u>oasis in Bali</u> . You turn off of a narrow road onto a nondescript driveway down to the entrance where you are greeted by name and <u>treated to a welcoming ceremony</u> .
3	Anthony H, Oct 2018	Balinese Cooking Class. [...] explains the different <u>Balinese dishes</u> you will be making and then shows you what to do. You get to chop, mix, stir, etc., all while Joni is explaining <u>Balinese food and traditions</u> . Then you get to enjoy all the food you've made (with Joni's master finishing touches) right by the river. The food is fantastic and the setting is beautiful. The entire experience and service by all the staff is wonderful! We would highly recommend doing the class! You <u>learn a lot about Balinese food and culture</u> on top of having a great afternoon with <u>delicious</u> food and conversation!
4	eunsilee2018, Singapore April 2019	The location of the <u>sacred Sayan valley</u> cannot be described in words - healing, spiritual, and absolutely divine! The staff were wonderful - warms smiles and genuine hospitality. [...]. We fell in love with Bali.
5	CoinsExplorer, London, September 2018	The World Best Resort in Middle and Heart of the Natural Landscape with Surrounding of Rain Forest Area, best for Honeymooners who love to stay close to Natural Garden and Lush Green Area, <u>good food</u> and very much <u>good verity of Local and International Dishes</u> .

Sumber: Penelitian 2019.

Analisis konten atas tanggapan para tamu yang menginap di Four Seasons Sayan tentang budaya Bali yang disajikan umumnya positif. Banyak pujian diberikan kepada arsitektur, ruangan, desain hotel yang indah di tepi sungai, dan juga komentar yang mengarah

pada rekomendasi tentang yoga dan kelas memasak. Ada juga komentar negatif, tentang kamar dan serangga yang berdebu, tetapi itu sangat sedikit dibandingkan dengan komentar positif. Secara umum, komentar dari seorang tamu yang mengidentifikasi dirinya sebagai Writer⁴⁶, dari New York City, yang memposting respons pada Maret 2019, dapat ditunjuk sebagai representasi dari resepsi-resepsi tamu yang lainnya. Writer⁴⁶ menulis:

There are simply no words to describe the complete pleasure a stay at this extraordinary property will bring to its guests. It is one of the most genuinely authentic Balinese experiences and yet it gives all the trappings guests of Four Seasons hotels around the world have come to expect. I highly recommend this hotel above all others in Ubud.

Komentar ini tidak saja harus diartikan sebagai resepsi kepuasan wisatawan yang menginap di Four Seasons, tetapi juga bermakna bahwa bahwa Four Seasons Resort berhasil menggabungkan unsur-unsur otentik budaya Bali dalam properti dan hospitalinya. Semua itu berkontribusi dalam memberikan pengalaman berwisata mereka di Bali sebagai destinasi wisata budaya.

4. Simpulan

Artikel ini menganalisis respons wisatawan terhadap unsur-unsur budaya Bali di tiga hotel berbintang di Bali, yaitu Nusa Dua Beach Hotel, W Hotel Seminyak, dan Four Seasons Resort Sayan, Ubud, dengan analisis konten interpretif atas komen yang mereka unggah di web Tripadvisor tentang pengalaman mereka tinggal di masing-masing hotel tersebut. Hasil analisis menunjukkan bahwa ketiga hotel internasional menyuguhkan elemen-elemen otentik budaya Bali dalam properti dan hospitalitinya, namun resepsi wisatawan terhadapnya berbeda-beda.

Dalam menyajikan unsur-unsur otentik budaya Bali ada perbedaan dalam usaha ke arah itu, di mana Nusa Dua Beach dan Four Seasons Sayan secara eksplisit menyuguhkan unsur-unsur otentik budaya Bali dalam properti dan hospitalitinya, sedangkan W Hotel Seminyak mengonstruksi unsur otentik budaya Bali disajikan secara hibrid dengan unsur-unsur modern dalam merebut selera kontemporer pasar wisata kalangan muda usia. Sajian unsur budaya

Bali secara hibrid, konstruktif, terkadang tidak secara langsung bisa ditangkap oleh tamu yang menginap, sehingga diperlukan penjelasan untuk mengungkapkan kandungan unsur budaya Bali di sana. Hal ini misalnya terjadi untuk W Hotel ketika manajernya harus menjelaskan unsur budaya Bali yang menjiwai pembangunan fasilitas yang ada, dalam hal ini kolam renang berbentuk terasering persawahan Bali. Dilihat dari kategori otentisitas Wang (1999), Nusa Dua Resort and Spa dan The Four Seasons Sayan telah menunjukkan ketiga kategori otentisitas yaitu *objective authenticity*, *constructive authenticity*, dan *existential authenticity*, sementara W Hotel hanya dua yang pertama, sementara yang ketiga yaitu *existential authenticity* belum ditunjukkan secara kuat oleh wisatawan.

Persamaan dan perbedaan itu bisa dijadikan dasar untuk dua argumentasi. Pertama, bahwa hotel-hotel internasional yang beroperasi di Bali memiliki perhatian yang sungguh dalam pelestarian budaya Bali. Paket aktivitas yang berbasis budaya Bali seperti *dancing class*, *cooking class*, *tours to Bali heritage*, dan seterusnya menunjukkan bahwa unsur budaya Bali tidak saja bagian dari properti dan lanskap mereka tetapi juga aspek yang dikemas untuk dijual. Paket berbasis budaya Bali itu memiliki manfaat seperti, untuk keuntungan ekonomi, untuk memberikan wisatawan pengalaman berwisata (*tourist experience*), dan pelestarian budaya Bali.

Kedua, tampilnya hotel-hotel internasional menyuguhkan spirit otentik budaya Bali menunjukkan bahwa investor asing dalam berusaha di Bali tidak saja memfokuskan langkahnya untuk mendapatkan keuntungan finansial tetapi juga peduli kepada budaya Bali. Kepedulian ini merupakan dukungan nyata hotel internasional dalam mewujudkan visi pembangunan Bali menjadi destinasi pariwisata budaya.

Sebagai penutup dapat disarankan agar dalam penelitian berikutnya, jumlah sampel kajian bisa diperbanyak untuk mendapatkan simpulan yang lebih kuat. Selain itu, menarik kiranya untuk membandingkan semangat antara bintang internasional dan lokal dalam mendukung spirit pariwisata budaya.

Referensi

- Barthes, Roland. (1973). *The Pleasure of the Text*. New York: Hill and Wang.
- Davison, Julian. (2003). *Balinese Architecture*. Singapore: Tuttle Publishing.
- DestinAsian. (2014). “Fokus Baru Four Seasons Sayan”, <https://destinasian.co.id/fokus-baru-four-seasons-sayan/> Accessed 20 Februari March 2020.
- Drisko, James W. and Tina Maschi. (2016). *Content Analysis*. New York: Oxford
- Eagleton, T. (2005 [1983]). *Literary Theory: An Introduction*. UK: Basil Blackwell.
- Engeset, Marit Gundersen and Ingunn Elvekrok. (2014). “Authentic Concepts: Effects on Tourist Satisfaction”, *Journal of Travel Research*, pp.1–11. DOI: 10.1177/0047287514522876
- Fiske, John. (1982). *Introduction to Communication Studies*. London: Routledge.
- Fowler, Michael. (2019). “TripAdvisor fake reviews: Report reveals 1.4 million fake reviews submitted”, *Stuff*, <https://www.stuff.co.nz/travel/travel-troubles/115911867/tripadvisor-fake-reviews-report-reveals-14-million-fake-reviews-submitted> Akses 20 Februari 2020.
- Jauss, Hans Robert. (1982). *Toward an aesthetic of reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kanca, I Nyoman dan I Nengah Wijaya. 2015. “Persepsi Wisatawan Mancanegara terhadap Kualitas Pelayanan Kantor Depan di Nusa Dua Beach Hotel & Spa Bali”, *Soshum Jurnal Sosial dan Humaniora*, Vol. 5, No.1, Maret, pp. 12-21.
- Kayam, Umar. (1981). *Seni, Tradisi, Masyarakat*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Kozinets, V. Kozinets. (2010) *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage Publications.
- MacRae, Graeme. (1992). ‘Tourism and Balinese culture’. MA thesis, University of Auckland.
- McQuail, Denis. (1996). *Mass Communication Theory*. London: Saga Publication.
- Mkono, (2013). “Hot and Cool Authentication: A Netnographic Illustration”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 41, pp. 215–218.
- Mkono, M. (2011). “The othering of food in touristic entertainment: A

- Hlm. 139–162 Respons terhadap Otentisitas: Tanggapan Wisatawan Asing terhadap ...
netnography”, *Tourist Studies*, 11(3), 253–270.
- Mkono, M. (2012a). “Authenticity does matter”, *Annals of Tourism Research*, 39(1), 480–483.
- Mkono, M. (2012b). “A netnographic examination of constructive authenticity in Victoria Falls tourist (restaurant) experiences”, *International Journal of Hospitality Management*, 31(2), 387–394.
- Perda Provinsi Bali No 2/2012 tentang Kepariwisata Budaya.
- Picard, Michel. (1996). *Bali: Cultural tourism and touristic culture*. Singapore: Archipelago Press.
- Press Release. (2011). “W Hotels Worldwioe Brings Bold New Dimension of Design to Bali with Debut of W Retreat & Spa Bali – Seminyak”. Seven pages.
- Putra, I Nyoman Darma. (2008). *Bali dalam Kuasa Politik*. Denpasar: Buku Arti.
- Putra, I Nyoman Darma dan Sioban Campbell (eds) (2015). *Recent developments in Bali tourism: culture, heritage, and landscape in an open fortress*. Denpasar: Prasasti.
- Putra, I Nyoman Darma. (2019). “One Hundred Years of Cultural Tourism in Bali: An Insider’s Perspective”, paper presented at International Academy for the Study of Tourims Bienall Conference 2019, STP Nusa Dua, Bali.
- Sari, Nila Khrisna Puspita. (2014). “Pengaruh Store Atmosphere terhadap Store Image Potato Head Beach Club Seminyak – Bali”, *CALYPTRA*, Vol 3, No 2, pp.1-12.
- Selden, Raman. (1985). *A Reader’s Guide to Contemporary Literary Theory*. Kentucky: University Press of Kentucky.
- Tripadvisor. (2019). <https://www.tripadvisor.com.au/TripAdvisorInsights/w5144> Akses 20 Februari 2020.
- Verheijen, Bart & I Nyoman Darma Putra. (2019). “Balinese cultural identity and global tourism: the Garuda Wisnu Kencana Cultural Park”, *Asian Ethnicity*, DOI: 10.1080/14631369.2019.1641691
- Vickers, Adrian. (2012) [1989]. *Bali A Paradise Created*. Singapore: Tuttle Publishing.
- Vickers, Adrian. (2015). “Bali Membangun kembali Industri Pariwisata: 1950-an”, *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, Vol. 3, No. 2,

October. 2015, pp. 1-38.

Wang, N. (1999). "Rethinking Authenticity in Tourism Experience", *Annals of Tourism Research*, Volume 26, No. 2. Pp. 349-370.

Wiranatha, AAP Suryawan. (2019). "is Bali Still Beloved by Tourist?" , paper presented at The 3rd Bali International Tourism Conference Tourism & Hospitality Management "Toward New Paradigm of 4.0 Tourism Industry" BALI, 26-27 September 2019.

Yamashita, Shinji. (2012). "Gema Perdamaian: Tourism, Religion and Peace in Multicultural Bali", *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, Vol. 2, No. 2, Oct. 2012, pp. 165-181.

Yamashita, Shinji. (2013). "The Balinese Subak as World Cultural Heritage: In the Context of Tourism", *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, Vol. 3, No. 2, Oct. 2013, pp. 39-68.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Fungsi Ekoleksikon Kecantikan dalam Lontar Bali *Indrani Sastra*

Ni Luh Sutjiati Beratha¹, Ni Wayan Sukarini², I Made Rajeg³

^{1,2,3} Universitas Udayana

¹Penulis Koresponden: sutjiati59@gmail.com

Abstract

The Function of Beauty Ecolexicon in the Balinese Manuscript *Indrani Sastra*

This article analyses the phenomena of language related to the prescription of beauty from Balinese Traditional Manuscript (*Lontar*) entitled *Lontar Indrani Sastra (Indrani Sastra Manuscript)*. The beauty of recipe in the *Lontar Indrani Sastra* is an ancestry cultural inheritance which has been already merged with the lives of the Balinese. Bali is famous because has conserved traditional manuscripts that become cultural heritage of the island. This article does not only apply the method of library research and field research but also descriptive qualitative method. The theory that is used to analyze the data is the theory of language functions. The function of beauty ecolexicon in the *Lontar Indrani Sastra* can be divided into three functions, namely (1) informative function, (2) interactive function, and (3) imaginative function. The informative function relates to various information about beauty prescription plants, body parts that can be treated and methods of treatment. Interactive functions are found through dialogue between Dewi Suci and Rukmini. Similarly, imaginative functions are discovered through the use of metaphors such as *crocodile's calla (panggal buaya)* and the *Arjuna* ecolexicons.

Keywords: recipes, beauty, manuscript *lontar leaf*, ecolexicon

Abstrak

Artikel ini menganalisis fenomena kebahasaan yang berkaitan dengan resep kecantikan yang bersumber dari naskah *Lontar Indrani Sastra*. Resep kecantikan dalam lontar *Indrani Sastra* merupakan warisan budaya leluhur dan telah menyatu dengan kehidupan masyarakat Bali. Bali menjadi terkenal karena telah banyak menyimpan naskah-naskah kuna yang merupakan warisan budaya pulau ini. Artikel ini menggunakan metode kepustakaan dan kerja lapangan, dan menerapkan metode deskriptif kualitatif. Teori yang digunakan untuk menganalisis

data adalah teori fungsi bahasa. Fungsi ekoleksikon tentang kecantikan yang terkandung dalam lontar *Indrani Sastra* dapat dipilah menjadi tiga yaitu (1) fungsi informatif, (2) fungsi interaktif, dan (3) fungsi imajinatif. Fungsi informatif berkaitan dengan berbagai informasi mengenai tanaman resep kecantikan, bagian tubuh yang dapat diobati, dan cara-cara pengobatan. Fungsi interaktif ditemukan melalui dialog antara Dewi Suci dengan Rukmini. Demikian pula fungsi imajinatif ditemukan melalui penggunaan metafora ekoleksikon *panggal buaya* (panggal buaya), dan ekoleksikon *Arjuna*.

Kata Kunci: resep, kecantikan, lontar, ekoleksikon

1. Pendahuluan

Selain karena keindahan alamnya, Bali menjadi terkenal karena banyak menyimpan naskah-naskah kuna yang merupakan warisan budaya pulau ini. Naskah-naskah kuna yang tertulis dalam lembaran lontar tersebut tersebar di beberapa perpustakaan, seperti Gedong Kirtya, Pusat Dokumentasi Provinsi Bali, dan Pusat Kajian Lontar Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana. Naskah-naskah kuna ini berisi berbagai macam ilmu pengetahuan, seperti filsafat, etika, kesusastraan, agama, sejarah, kesehatan atau obat-obatan, kecantikan, hukum, ekologi, dan astronomi. Salah satu naskah lontar yang memuat pengetahuan tentang kesehatan dan/atau kecantikan adalah lontar *Indrani Sastra*. Teks *Indrani Sastra* berbentuk prosa termasuk ke dalam jenis *tatwa* ('filsafat'), dan berisikan unsur *usadha* ('obat-obatan') untuk perawatan kecantikan, berbahasa Jawa Kuna dan Bali.

Khazanah leksikon bahasa Bali berasal dari leksikon bahasa Jawa Kuna karena pada abad ke-11 penggunaan bahasa Bali Kuna diambil alih oleh bahasa Jawa Kuna sehingga pinjaman kata dari satu Bahasa ke yang lainnya tidak dapat dihindarkan (Beratha, 1992). *Indrani Sastra* adalah teks yang mengulas tentang perempuan dari perawatan hingga sifat-sifat yang harus diteladani menjadi seorang perempuan. Kecantikan merupakan citra yang sangat melekat pada kaum perempuan. Menurut Rosita (2013:1) cantik itu sendiri didefinisikan sebagai suatu yang indah dan menarik.

Kecantikan dibedakan menjadi lima sesuai dengan kompetensi

utama para bidadari yang akan menggoda Arjuna seperti terurai dalam naskah *Carcan Jadma Ala Ayu* (Suasta, 2008:285).

- (1) Cantik topeng (*hayu rakĕt*) mempesona karena sifatnya yang manis sekaligus kejam dalam membangkitkan asmara.
- (2) Cantik tulis (*wwang atulis*) pandangan matanya anggun, sayu, kadang-kadang terlihat cemberut.
- (3) Cantik dayang-dayang (*rūpagundik*) adalah perempuan bagaikan bunga danda.
- (4) Cantik ningrat (*rupa dyah*) adalah perempuan yang memiliki kulit kehitaman, tubuhnya lentur seakan kelelahan.
- (5) Cantik keraton (*warṇakryan*) pandangan matanya galak manis, cenderung diam ketika ada orang yang membaca kitab, tetapi pada malam hari tak kuasa menahan asmara.

Creese (2012:62) menyatakan jenis-jenis kecantikan tersebut paling rinci dari khazanah karya sastra kakawin yang ditelitinya, dan itulah jenis-jenis kecantikan yang dimiliki oleh para bidadari di surge. *Indrani Sastra* berisi pengetahuan yang menarik yang berkaitan dengan kesehatan, dan memiliki fungsi sebagai pembuat resep kecantikan alternatif. Untuk menjadi cantik tidak mudah dan murah, terlebih setelah media cetak dan elektronik mengkonstruksi kecantikan sebagai media promosi berbagai produk kecantikan (Damayanti, 2017: 1).

Penelitian terhadap naskah-naskah kuna telah banyak dilakukan para sarjana seperti, Wiryamartana (1990), Beratha (1992), Kirtiningrat (2003), Ardika dan Beratha (2015), Suryadarma (2010), dan Widhi Kurniawan (2014). Wiryamartana (1990) meneliti Lontar *Kakawin Arjuna Wiwaha* koleksi Pusat Kajian Lontar Universitas Udayana dengan penelitian berjudul *Arjuna Wiwaha: Transformasi Teks*, Beratha (1992) meneliti prasasti Bali Kuna dalam disertasi yang berjudul "*Evolution of Verbal Morphology in Balinese*", Adhi Kirtiningrat (2003) meneliti naskah kuna lewat penelitian berjudul "*Rukmini Tatwa : Kajian Struktur dan Fungsi*", Ardika dan Beratha (2015) menerbitkan buku *Perajin pada Masa Bali Kuna*, Suryadarma (2010) mengkaji "*Keanekaragaman Tumbuhan Bahan Kebugaran dalam Naskah Lontar Rukmini Tatwa Masyarakat Bali*", dan Widhi Kurniawan (2014) menulis kajian berjudul "*Wacana Kecantikan*

dalam Teks *Indrani Sastra*". Kajian Kurniawan yang menggunakan objek sama dengan penelitian ini hanya menggunakan sebagian naskah *Indrani Sastra*.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, artikel ini mengkaji tentang masalah kebahasaan yang terdapat dalam lontar *Indrani Sastra* yang difokuskan pada jenis perangkat leksikon dan ungkapan verbal berisikan jenis tanam-tanaman (baik flora maupun fauna) sebagai resep kecantikan tradisional yang terdapat pada lontar tersebut, dan fungsi ekoleksikon tentang kecantikan dalam lontar *Indrani Sastra*.

2. Metode dan Teori

Data artikel ini diambil dari naskah lontar *Indrani Sastra* yang dikoleksi di Pusat Kajian Lontar Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana, dan naskah sudah ditransliterasi, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Sukersa (1996) dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang mengandalkan teknik pengamatan dan wawancara mendalam dalam pengumpulan data dan informasi, dan analisisnya dilaksanakan melalui dua tahapan: (1) analisis naskah lontar *Indrani Sastra*, dan (2) wawancara dengan pakar kecantikan, dan ahli biologi. Mengingat penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, maka data dan informasi yang dibutuhkan digali melalui pengamatan dan wawancara mendalam dengan informan kunci yakni ahli biologi, dan pakar kecantikan yang dilaksanakan pada bulan Juli hingga September 2019 untuk mendapatkan informasi tentang manfaat dan fungsi tanaman yang terdapat dalam naskah *Indrani Sastra*. Langkah selanjutnya adalah menginterpretasikan dari yang konkret ke dalam kognisi manusia yang hidup di masyarakat sehingga kadar penafsiran semakin lama menjadi semakin tinggi (Hoed, 2008:18). Apa yang tersurat dalam naskah tersebut masih harus diintrepretasikan agar fungsi ekoleksikon naskah tersebut dapat dipahami.

Halliday (1985: 16-17) menyatakan bahwa bahasa memiliki tiga fungsi, yaitu (1) fungsi informatif, (2), fungsi interaktif, dan (3) fungsi imajinatif. Fungsi bahasa yang pertama adalah fungsi informatif yaitu bahasa yang digunakan untuk membicarakan segala sesuatu

(*informative-narative-representational*) sehingga berorientasi pada isi/pesan (*content*), (2) bahasa memiliki fungsi interaktif digunakan untuk mengekspresikan diri dan memengaruhi orang lain, dan (3) bahasa juga digunakan untuk tujuan imajinatif atau estetik (*magis, ritual, poetic*). Fungsi ekoleksikon tentang kecantikan dalam lontar *Indrani Sastra* sesuai dengan yang dikembangkan oleh Halliday (1985).

3. Pembahasan

Seperti disinggung di awal tulisan ini, *Indrani Sastra* adalah naskah yang mengandung pengetahuan tentang tata cara perawatan kecantikan. Secara spesifik dapat dikatakan bahwa naskah *Indrani Sastra* mengulas tentang perempuan dari perawatan hingga sifat-sifat yang harus diteladani untuk menjadi seorang perempuan. *Indrani Sastra* berisi pengetahuan yang menarik yang berkaitan dengan kesehatan, dan memiliki fungsi sebagai pembuatan resep kecantikan alternatif. Dalam kemajuan berbagai produk kecantikan modern, sangat bermanfaat untuk mendalami pengetahuan tradisional para leluhur dalam bidang dan teknik perawatan diri di bidang kecantikan, kesehatan, dan akhirnya kebahagiaan rohani.

3.1 Fungsi Informatif

Fungsi informatif ekoleksikon tentang kecantikan dalam lontar *Indrani Sastra* secara sistematis dipilah menjadi tiga yaitu ekoleksikon, makna, dan kutipan teks yang memuat ekoleksikon tersebut. Ada 47 ekoleksikon jenis tanaman yang digunakan sebagai ramuan tanaman obat untuk resep kesehatan dan kecantikan yang termuat dalam lontar *Indrani Sastra*, tetapi ada nama-nama tanaman yang tidak ada gambarnya karena tanaman tersebut tidak ditemukan lagi saat ini.

Berikut disajikan ekoleksikon yang memiliki fungsi informatif yang berkaitan dengan tanaman perawatan kecantikan yang urutannya sesuai dengan isi naskah *Indrani Sastra* (Tabel 1). Foto disertakan semaksimal mungkin, namun tidak semua lesikon bisa diperoleh fotonya.

Tabel 1
Daftar Ekoleksikon yang Berkaitan dengan Tanaman Perawatan
Kecantikan

No.	Ekoleksikon	Kutipan teks “Indrani Sastra”
1.	Kapundung <i>‘Baccaurea’</i> 	<i>Yan atuhekang stri, tengah tuwuh, malwi kanya, inggu mica, babakan kapundung</i> (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a) Terjemahan ‘Jika ada perempuan, paruh baya, akan menjadi perawan atau gadis dengan sarana, inggu, mica, kulit pohon kepundung putih’.
2.	Panggal buaya <i>‘Zanthoxylon rhetsa (roxb) dc’</i> 	<i>bungan siddhawayah, panggal bwaya, ika ta kebeh, klaring lenga, klupakan pusuh biyu, angge mangoreng, pasukakning yoni, pisu ngaranika, waluyakanya</i> (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a). Terjemahan ‘bunga sidhawayah, panggal buaya itulah semua, ditetesi minyak, kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau sangrai, dioleskan pada tengah kelamin wanita atau vagina, <i>pisu</i> namanya, niscaya akan kembali menjadi gadis’.
3.	Bunga sidhawayah <i>‘Woodfordia fruticosa’</i> 	<i>bungan siddhawayah, panggal bwaya, ika ta kebeh, klaring lenga, klupakan pusuh biyu, angge mangoreng, pasukakning yoni, pisu ngaranika, waluyakanya</i> (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a) Terjemahan ‘bunga sidhawayah, panggal buaya, itulah semua, ditetesi minyak, kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau sangrai, dioleskan pada tengah kelamin wanita atau vagina, <i>pisu</i> namanya, niscaya akan kembali menjadi gadis’.

4.	Pusuh biyu '<i>Musa paradisiaca</i>' 	<i>klupakan pusuh biyu, angge mangoreng, pasukakning yoni, pisu ngaranika, waluyakanya</i> (Lontar <i>Indrani Sastra</i>, hal. 3b-4a) Terjemahan 'sidhawayah, panggah buaya, itulah semua, ditetesi minyak, kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau sangrai, dioleskan pada tengah kelamin wanita atau vagina, <i>pisu</i> namanya, niscaya akan kembali menjadi gadis'.
5.	Inggu '<i>Ruta graveolens</i>' 	<i>inggu, babakan kayu manis, yeh tebu emeng, lengis lenga, sarining tunjung biru, uyah, babakan kepundung putih, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis</i> (Lontar <i>Indrani Sastra</i>, hal. 3b-4a) Terjemahan 'inggu, kulit kayu manis, air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.
6.	Byu kladi '<i>Musa paradisiaca</i> L' 	<i>Nihan lepana megawe kanya muwah, byu kladi, kulit juwuk purut, babakan kamaloko, mur, remek daging, tki, akah tabya bun, inggu, babakan kayu manis, yeh tebu emeng, lengis lenga, sarining tunjung biru, uyah, babakan kepundung putih, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis</i> (Lontar <i>Indrani Sastra</i>, hal. 3b-4a) Terjemahan 'Inilah resepnya untuk membuat seperti gadis, pisang talas, kulit jeruk purut, kulit pohon kamaloko, campur dihancurkan dengan daging, rumput teki, akar lada, inggu, kulit kayu manis, air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.

7.	<i>Babakan kamaloko</i> '<i>Phyllanthus emblica</i>' 	<i>babakan kamaloko</i>, mur, remek daging, tki, akah <i>tabya bun</i>, inggu, <i>babakan kayu manis</i>, yeh tebu emeng, lengis lenga, sarining tunjung biru, uyah, <i>babakan kepundung putih</i>, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a) Terjemahan 'kulit pohon kamaloko, campur dihancurkan dengan daging, rumput teki, akar lada, inggu, kulit kayu manis, air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.
8.	<i>Tabya bun</i> '<i>piper retrofractum</i>' 	akah <i>tabya bun</i>, inggu, <i>babakan kayu manis</i>, yeh tebu emeng, lengis lenga, sarining tunjung biru, uyah, <i>babakan kepundung putih</i>, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a) Terjemahan 'akar tabia bun, inggu, kulit kayu manis, air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.
9.	<i>Tebu cemeng</i> '<i>Saccharum sp</i>' 	yeh <i>tebu cemeng</i>, lengis lenga, sarining tunjung biru, uyah, <i>babakan kepundung putih</i>, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis (Lontar Indrani Sastra, hal. 3b-4a) Terjemahan 'air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.

10.	<i>Tunjung biru</i> '<i>Nymphaea caerulea</i>' 	sarining tunjung biru, uyah, babakan kepundung putih, bungan sidhawayah, akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis (Lontar <i>Indrani Sastra</i>, hal. 3b-4a) Terjemahan 'sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kepundung putih, bunga sidhawayah, akar silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.
11.	<i>Akah silagwi</i> '<i>Sida rhombifolia</i>' 	akah silagwi, bungan delima, ikata kabeh sama bhaga, pipis (Lontar <i>Indrani Sastra</i>, hal. 3b-4a) Terjemahan 'akar tanaman silaguri, bunga delima, itulah semuanya dalam porsi yang sama haluskan'.
12.	<i>Witning padma</i> '<i>Nymphaea</i>' 	witning padma, susuning wiwi, pipis, winandelakning pusuh yatika pinasukaken ing yoni, limang we lawasnya (hal. 8a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'akar bunga teratai merah, air susu kambing, dicampur dan dihaluskan menjad satu, kemudian dioleskan pada bagian vagina dilakukan selama lima hari'.
13.	<i>Jambu pimpali</i> '<i>Psidium guajava</i>' 	Kuliting jambu pimpali karuk garem, lenga watu, rowangnya waneh... madul ikur huwaya ika ta kabeh sama бага pipis, pahalit, guliga, telas inisisakna... Ikang guli gacurunan ya karuhun, telas winuwurakening yoni (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'Kulit pohon jambu biji, akar tumbuhan karuk, garam, minyak wijen dicampurkan semuanya... madu, panggal buaya diulek dalam bagian yang sama, dihaluskan, dikeringkan menjadi sebuah tablet, tablet atau pil itu terlebih dahulu dihaluskan menjadi serbuk. Setelah itu ditaburkan pada bagian vagina'

14.	<i>Karuk</i> '<i>Piper sarmentosum</i>' 	<i>karuk</i>, <i>garem</i>, <i>lenga watu</i>, <i>rowangnya waneh...</i> <i>madul ikur huwaya ika ta kabeh sama бага pipis, pahalit, guliga, telas inisisakna...</i> (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'Kulit pohon jambu biji, akar tumbuhan karuk, <i>garam</i>, <i>minyak wijen</i> diulek semuanya... <i>madu</i>, <i>panggal buaya</i> dilumatkan dalam bagian yang sama, dihaluskan, dikeringkan menjadi sebuah tablet, tablet atau pil'.
15.	<i>Lenga watu</i> '<i>Sesamum indicum</i>' 	<i>lenga watu</i>, <i>rowangnya waneh...</i> <i>madul ikur huwaya ika ta kabeh sama бага pipis, pahalit, guliga, telas inisisakna...</i> <i>I kang guli gacurunan ya karuhun, telas winuwurakening yoni</i> (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>minyak wijen</i> dicampurkan semuanya... <i>madu</i>, <i>panggal buaya</i> diulek dalam bagian yang sama, dihaluskan, dikeringkan menjadi sebuah tablet, tablet atau pil itu terlebih dahulu dihaluskan menjadi serbuk. Setelah itu ditaburkan pada bagian vagina'.
16.	<i>Prihanggu</i>	<i>Prihanggu</i>, <i>inggu</i>, <i>siamaka</i>, <i>watutwan</i>, <i>rodra</i>, <i>jirek</i>, <i>sriwistam</i>, <i>kembangining dataki</i>, <i>manuka</i>, <i>kayu manis</i>, <i>tripala</i>, <i>jaha</i>, <i>pala</i>, <i>ka-palaka</i>, <i>arjuna</i>, <i>kalpu</i>, <i>udumbara</i>, <i>Iwa</i>, <i>ksodra</i> <i>madu</i>, <i>dalima twaca</i>, <i>kuliting dalima</i>, <i>patli</i>, <i>padalisara</i>, <i>dantala ikur huwaya</i>, <i>ika ta kabeh kinela ring lenga</i> (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>Prihanggu</i>, <i>inggu</i>, <i>siamaka</i>, <i>watutwan</i>, <i>rodra</i>, <i>jirek</i>, <i>sri wistam</i>, <i>bunga sidhawayah</i>, <i>manuka</i>, <i>kayu manis</i>, <i>tripala</i>, <i>jahe</i>, <i>pala</i>, <i>kamalo-ko</i>, <i>termelia arjuna</i> (pohon Arjuna), <i>kalpu</i> (dewandaru), <i>udumbara</i>, <i>ara</i>, <i>madu</i>, <i>tunas dalima</i>, <i>cempaka</i>, <i>panggal buaya</i>, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.

17.	<i>Siamaka</i>	<i>siamaka</i>, watutwan, rodra, jirek, sriwistam, kembangining dataki, manuka, kayu manis, tripala, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta. (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan <i>'siamaka</i>, watutwan, rodra, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggal buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
18.	<i>Watutwan</i>	<i>watutwan</i>, rodra, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru)... (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan <i>'watutwan</i>, rodra, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru)...
19.	<i>Rodra</i>	...<i>rodra</i>, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna)... (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan <i>'...rodra</i>, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna)'
20.	<i>Jirek</i>	...<i>jirek</i>, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna)... (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan <i>'...jirek</i>, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna)...

21.	<i>Sriwistam</i>	<i>sriwistam</i>, kembangining dataki, manuka, kayu manis, tripala, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan. '<i>sriwistam</i>, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru?), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
22.	<i>Manuka</i> '<i>Leptospermum scoparium</i>' 	kembangining dataki, <i>manuka</i>, kayu manis, tripala, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'bunga sidhawayah, <i>manuka</i>, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru?), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
23.	<i>Tripala</i> '<i>P. emblica</i>' 	<i>tripala</i>, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>tripala</i>, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.

24.	<i>Jaha</i> 'Zingiber officinale' 	<i>tripala, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga</i> (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
25.	<i>Pala</i> 'Myristica fragrans' 	<i>pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga</i> (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan. 'kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru?), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
26.	<i>Kapalaka</i> 'Phyllanthus emblica' 	<i>kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga</i> (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan '...kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru?), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
27.	<i>Arjuna</i> 'Terminalia arjuna' 	<i>arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga</i> (hal. 11b-12a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'termelia arjuna (pohon Arjuna), kalpu (dewandaru?), udumbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggall buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.

28.	<i>Udumbara</i> 'Youtan pulou' 	<i>udumbara</i>, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>udumbara</i>, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggal buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
29.	<i>Dalima twaca</i> '<i>P. granatum</i>' 	<i>dalima twaca</i>, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>tunas dalima</i>, cempaka, panggal buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
30.	<i>Padalisara</i> '<i>Magnolia × alba</i>' 	<i>padalisara</i>, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>cempaka</i>, panggal buaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak'.
31.	<i>Sasawi kuning</i> '<i>Brassica campestris .L</i>' 	<i>Sasawi kuning</i>, jirek, cit, ika ta kabeh pipis, ya ta panaba muka, kadi hulun purnama muka denya (hal. 14a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan '<i>Sasawi kuning</i>, kulit pohon kepundung putih, cit, semua dihaluskan menjadi satu, itulah kemudian dioleskan pada wajah, maka wajah akan bercahaya layaknya bulan purnama'.

32.	<i>Kuti kembang ning palasa</i> '<i>B. monosperma</i>' 	<i>minaking sapi ta pwan kinela, kuti kembang ning palasa, sama бага kabeh, pipis, panampel muka</i> (hal. 14b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan. 'Minyak sapi yang dipanaskan, kelopak bunga palasa semuanya dalam komposisi yang sama, dilumat hingga halus, digunakan sebagai masker wajah'.
33.	<i>Sari wana padma</i> '<i>Nymphaea</i>' 	<i>Sari wana padma, susuning lembu, kembang ing dataki, ika ta kabeh pipis, pahalit, panampel muka, kadi ulan purnama muka denya</i> (hal. 14b-15a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'Sari bunga padma, susu lembu, bunga sidhawayah, semua itu dilumat sampai halus, wajah akan seperti bulan purnama'.
34.	<i>Kembang ing dataki</i>	<i>kembang ing dataki, ika ta kabeh pipis, pahalit, panampel muka, kadi ulan purnama muka denya</i> (hal. 14b-15a Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'bunga dataki, semua itu dilumat sampai halus, wajah akan seperti bulan purnama'.
35.	<i>Watutwan mirica</i> '<i>Piper nigrum</i>' 	<i>Watutwan mirica, mramangsi, kembang padama, rinuk, husir, jytismati, mipalimula, witning cabe, jalu kumapang, ciraka, kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага kebeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka</i> (hal. 18a-18b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'Biji merica, mangsi, bunga teratai merah, dihancurkan, diaduk, jytismati, mipalimula, biji cabai, akar jalu mam-pang, ciraka, bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.

36.	<i>Mramangsi</i> '<i>Phyllanthus reticulatus</i> Poir' 	mramangsi, kembang padama, rinuk, husir, <i>jyotismati</i>, <i>mipalimula</i>, <i>witning cabe</i>, <i>jalu kumapang</i>, <i>ciraka</i>, kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага kebeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka (hal. 18a-18b Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'mangsi, bunga teratai merah, dihancurkan, diaduk, <i>jyotismati</i>, <i>mipalimula</i>, biji cabai, akar jalu mampang, <i>ciraka</i>, bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.
37.	<i>jyotismati</i>	jyotismati, <i>mipalimula</i>, <i>witning cabe</i>, <i>jalu kumapang</i>, <i>ciraka</i>, kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага kebeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka (hal. 18a-18b Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'jyotismati, <i>mipalimula</i>, biji cabai, akar jalu mampang, <i>ciraka</i>, bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.
38.	<i>Mipalimula</i>	mipalimula, <i>witning cabe</i>, <i>jalu kumapang</i>, <i>ciraka</i>, kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага kebeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka (hal. 18a-18b Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'mipalimula, biji cabai, akar jalu mampang, <i>ciraka</i>, bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.
39.	<i>Witning cabe</i> '<i>Capsicum annum</i> L.' 	Cabe, <i>jyotismati</i>, pipis gomutra wayanya, panampel muka, tan pirwa tinmpekaken, hilang wyadining muka denya (hal. 19a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan. 'Cabai, <i>jyotismati</i>, dicampur dengan air seni (kencing) sapi, untuk masker wajah, jangan ditempelkan dua kali, akan menghilangkan penyakit pada wajah'.

40.	<i>Jalu kumapang</i> '<i>Monstera pertusa</i>' 	<i>Watutwan mirica, mramangsi, kembang padama, rinuk, husir, jyotismati, mipalimula, witning cabe, jalu kumapang, ciraka, kembang ning cemara, jambu, bunga landep...</i> (hal. 18a-18b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'Biji merica, mangsi, bunga teratai merah, dihancurkan, diaduk, jyotismati, mipalimula, biji cabai, akar jalu mampang, ciraka, bunga cemara, jambu, bunga landep...'
41.	<i>Ciraka</i>	<i>ciraka, kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага кеbeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka</i> (hal. 18a-18b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'ciraka, bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.
42.	<i>Kembang ning cemara</i> '<i>Casuarinaceae</i>' 	<i>kembang ning cemara, jambu, bunga landep, sama бага кеbeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka</i> (hal. 18a-18b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'bunga cemara, jambu, bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.
43.	<i>Bunga landep</i> '<i>Barleria prionitis L'</i> 	<i>bunga landep, sama бага кеbeh, pipis, panampel muka, byakta kadi wulan purnama denya ikang muka</i> (hal. 18a-18b Lontar <i>Indrani Sastra</i>) Terjemahan 'bunga landep, komposisi seluruhnya sama, dilumat, untuk masker wajah sehingga bercahaya seperti bulan purnama'.

44.	<i>Jahakling maliwadi</i> '<i>Kaempferia parviflora</i>' 	<i>Ampruning merak, kuliting antiganing dara, jahakling maliwadi, pipis, gomutra wayanya, tinampel ning tambra bojana, wekasan tampelakna ring tuha-tuha, tan pingrwa hiang denya</i> (hal. 19a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'Empedu burung merak, kulit telur burung dara, jahe hitam, kulit pohon ampelas, lumat, dicampur dengan air kencing sapi, diletakkan di atas bejana tembaga, kemudian oleskan pada kulit yang sudah tua, tidak sampai dua kali akan hilang'.
45.	<i>Jambu ireng</i> '<i>Syzygium cumini</i>' 	<i>Nyan pacameng kesa, sungining wedus padu, jambu hireng, gedang warangan, tunu ika katiga apisan, wamanuhu hening jeruk, pupurek, wekasan karamasemehan</i> (hal. 20a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'Inilah penghitam rambut, tanduk domba, jambu hitam, pisang kekuning-kuningan, panggang ketignya dan jadikan satu, basahi dengan air jeruk, dilumatkan hingga lembut, kemudian berkeramas'.
46.	<i>Gedang warangan</i> '<i>Musa acuminata</i>' 	<i>gedang warangan, tunu ika katiga apisan, wamanuhu hening jeruk, pupurek, wekasan karamasemehan</i> (hal. 20a Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'pisang kekuning-kuningan, panggang ketiganya dan jadikan satu, basahi dengan air jeruk, dilumatkan hingga lembut, kemudian berkeramas'.
47.	<i>Kayu dewa daru</i> '<i>Eugenia uniflora</i>' 	<i>Nyan waneh pangilang wyadi pamulutang ning awak, dewa dari kayu dewa daru, prihanggu, inggu, apa marga, dang gangan, sinama бага, yeka sinanggan lepya ngarannya, dinilat dening amangan</i> (hal. 17a-17b Lontar Indrani Sastra) Terjemahan 'Berikut resep lain untuk menghilangkan bau mulut pada diri, dewa kayu atau yang lebih dikenal dengan dewadaru, prihanggu, inggu, begitulah prosesnya, dangdangan, komposisinya sama, itulah yang disebut lepya (odol), dikunyah atau dikumur setelah makan'.

Sumber gambar: google search

Seluruh ekoleksikon tanaman tersebut dapat dipilah menjadi beragam jenis yaitu; 1) buah-buahan sebanyak 13 ekoleksikon yang terdiri dari *kapundung*, *biu kladi*, *tabia bun*, *tebu cemeng*, *jambu pimpali*, *tripala*, *pala*, *udumbara*, *dalima twaca*, *witning cabe*, *jambu ireng*, *gedang warangan*, *ceramai belanda*, 2) bunga sebanyak 9 ekoleksikon yang terdiri dari *bunga sida wayah*, *pusuh biu*, *tunjung biru*, *akah silagwi*, *witning padma*, *padalisara*, *bunga palasa*, *sari wana padma*, *bunga landep*, 3) umbi-umbian sebanyak 2 ekoleksikon yang terdiri dari *jaha* dan *jaha kling*, 4) sayur-sayuran yang terdiri dari *sasawi kuning*, dan 5) pohon sebanyak 9 ekoleksikon yang terdiri dari *panggal buaya*, *babakan kamaloko*, *karuk*, *manuka*, *kapalaka*, *arjuna*, *mramangsi*, *jalu kumapang*, dan *kembang ning cemara*. Sementara itu, terdapat sebelas ekoleksikon yang tidak ditemukan padanannya dalam bahasa Indonesia yaitu *prihanggu*, *siamaka*, *watutwan*, *rodra*, *jirek*, *sriwistam*, *manuka*, *kembang ing dataki*, *jyotismati*, *mipalimula*, dan *ciraka*.

Ekoleksikon yang berkaitan dengan perawatan tubuh manusia dalam teks *Indrani Sastra* adalah *kanya* ‘perawan’. Ekoleksikon ini membahas mengenai resep untuk merawat bagian vagina agar kembali gadis atau perawan. Ramuan yang disajikan dalam teks *Indrani Sastra* berkaitan dengan mengembalikan keperawanan terdiri dari tiga resep. Pertama, resep olahan ramuan berbentuk minyak yang terdiri dari bahan-bahan seperti pohon *inggu*, *merica*, *kulit pohon kapundung putih*, *sidhawayah*, dan *panggal buaya*. Kedua, resep yang juga memiliki khasiat untuk mengembalikan kekencangan organ intim wanita agar kembali kencang seperti gadis. Adapun ramuan obatnya terdiri dari campuran yang lebih beragam dari ramuan sebelumnya, di antaranya pisang keladi, kulit jeruk purut, daging, rumput teki, akar lada, *inggu*, kulit kayu manis, air tebu hitam, minyak wijen, sari teratai biru, garam, kulit kayu pohon kapundung putih, bunga *sidhawayah*, akar silaguri, dan bunga delima. Ketiga, resep dengan sarana tumbuhan akar bunga teratai merah dan dicampurkan dengan air susu kambing. Khasiat yang dihasilkan ramuan ini sama dengan ramuan sebelumnya yaitu dapat mengembalikan kekencangan organ intim wanita seperti saat masih gadis.

Ekoleksikon lainnya yang berkaitan dengan perawatan tubuh manusia yaitu *pamulutang ning awak* ‘menghilangkan bau mulut

pada diri dengan mencampurkan bahan-bahan seperti *kayu dewa daru*, *prihanggu*, dan *inggu*. Seluruh bahan tersebut kemudian dicampurkan dan diolah menjadi pasta yang digunakan sebagai obat kunyah dan kumur yang dapat digunakan setelah makan.

Ada lima ekoleksikon yang berkaitan dengan jenis olahan ramuan-ramuan yang digunakan dalam lontar *Indrani Sastra* yang terdiri dari jenis olahan minyak (*lenga*), pasta atau odol (*lepya*), masker (*panaba muka* dan *panapel muka*), dan lulur (*pangluluda*). Adapun tata cara pengolahannya untuk menghasilkan olahan ramuan minyak (*lenga*) dilakukan dengan mencampurkan beberapa bahan-bahan di antaranya kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau sangrai, kemudian dijadikan obat oles yang dibalurkan pada tengah kelamin wanita atau vagina. Sementara itu, untuk membuat ramuan pasta/odol (*lepya*) dari bahan-bahan seperti *dewa kayu* atau yang lebih dikenal dengan *dewadaru*, *prihanggu*, dan *inggu* dalam komposisi yang sama, kemudian dilumat menjadi satu hingga halus. Selanjutnya, ramuan masker (*panaba muka* dan *panapel muka*) dibuat dengan menghaluskan semua bahan minyak sapi yang dipanaskan dan kelopak bunga palasa dalam komposisi yang sama, kemudian dilumat hingga halus, kemudian ditempelkan pada bagian wajah. Berikut disajikan teks resep untuk menghilangkan bau mulut yang dalam Bahasa Jawa Kuna adalah *pamulutang ning awak*.

Nyan waneh pangilang wyadi pamulutang ning awak, dewa dari kayu dewa daru, prihanggu, inggu, apa margga, dang gangan, sinama бага, yeka sinanggan lepya ngarannya, dinilat dening amangan
(hal. 17a-17b Lontar *Indrani Sastra*)

‘Berikut resep lain untuk **menghilangkan bau mulut pada diri**, *dewa kayu* atau yang lebih dikenal dengan *dewadaru*, *prihanggu*, *inggu*, begitulah prosesnya, *dangdangan*, komposisinya sama, itulah yang disebut *lepya* (odol), dikunyah atau dikumur setelah makan’.

Selanjutnya, terdapat dua ekoleksikon yang merujuk pada arti kata masker yaitu *panaba muka* dan *panapel muka*. Pada ekoleksikon *panaba muka* digunakan bahan-bahan seperti *sasawi kuning* dan kulit pohon kepundung putih yang seluruhnya dihaluskan kemudian dioleskan pada bagian wajah. Serta, jenis olahan yang lainnya adalah berupa lulur yang dibuat dengan cara mencampurkan berbagai

bahan di antaranya sawi kuning, bunga putih, kulit cemara, susu lembu yang dimasak. Seluruh bahan tersebut kemudian dapat dioleskan pada bagian wajah. Teks dalam untuk resep masker *panampel muka* adalah sebagai berikut.

Minaking sapi ap wan kinela, kuti kembang ning palasa, sama бага kabeh, pipis, panampel muka.

(hal. 14b Lontar Indrani Sastra)

‘Minyak sapi yang dipanaskan, kelopak bunga palasa semuanya dalam komposisi yang sama, dilumat hingga halus, digunakan sebagai **masker wajah**’.

Seperti disebutkan di atas bahwa dua ekoleksikon dalam *Indrani Sastra* yang berkaitan dengan tata cara mengobati yaitu *tinampel* dan *karamasemehan*. Ekoleksikon *tinampel* ‘ditempelkan’ untuk perawatan wajah. Sementara itu, ekoleksikon *karamasemehan* digunakan untuk perawatan rambut, khususnya penghitam rambut. Adapun bahan-bahan yang dijadikan ramuan untuk ditempelkan (*tinampel*) pada wajah terdiri dari sawi kuning, bunga putih, kulit cemara, susu lembu yang dimasak kemudian seluruhnya dihaluskan. Sementara itu, ramuan yang dijadikan sarana untuk keramas (*karamasemehan*) terdiri dari bahan-bahan di antaranya tanduk domba, jambu hitam, pisang kekuning-kuningan, dan air jeruk. Seluruh bahan-bahan tersebut kemudian dilumatkan hingga lembut.

Enam ekoleksikon pada lontar *Indrani Sastra* mengenai anggota tubuh manusia terdiri dari *yoni* ‘kelamin perempuan (vagina)’, *muka* ‘wajah’, *kesa* ‘rambut’, *tutuk* ‘rongga mulut’, *waja* ‘gigi’, dan *galigraha* ‘rongga tenggorokan’. Pada bagian kelamin perempuan (*yoni*) ramuan yang digunakan ada yang berbentuk serbuk seperti mencampurkan bahan-bahan sebagai berikut kulit pohon jambu biji, akar tumbuhan karuk, garam, minyak wijen yang dicampurkan juga dengan madu, panggal buaya yang dihaluskan, kemudian dikeringkan menjadi serbuk. Adapula ramuan lainnya untuk bagian kelamin perempuan (vagina) yang terdiri dari inggu, merica, kulit pohon kapundung putih, sidhawayah, panggal buaya, itulah semua ditetesi minyak dan dicampur dengan kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau disangrai, kemudian dioleskan pada tengah kelamin wanita.

Selanjutnya, pada bagian wajah (*muka*) dijadikan masker dengan ramuan yang terdiri dari sawi kuning, kulit pohon kepundung putih yang dihaluskan menjadi satu kemudian dioleskan pada wajah. Selain itu, pada bagian rambut (*kesa*) digunakan ramuan sebagai berikut tanduk domba, jambu hitam, pisang kekuning-kuningan, panggang ketiganya dan jadikan satu, kemudian basahi dengan air jeruk. Bagian tubuh lainnya yaitu rongga mulut (*tutuk*) dengan ramuan obat yang terdiri dari dewa kayu atau yang lebih dikenal dengan dewadaru, prihanggu, inggu, seluruh bagian tersebut komposisinya diseimbangkan, kemudian dijadikan obat kunyah dan obat kumur yang baik digunakan setelah makan. Selanjutnya, bagian tubuh seperti gigi (*waja*) dan rongga tenggorokan (*galigraha*) menggunakan ramuan obat yang terdiri dari kayu dewadaru, prihanggu, dan inggu dikunyah atau dikumur setelah makan.

Terdapat tujuh ekoleksikon yang berkaitan dengan cara pengolahan ramuan obat dalam lontar *Indrani Sastra* yaitu *guliga* 'diulek', *pipis* 'dilumat', *homa* 'direbus', *kinela* 'dipanaskan', *pahalit* 'dihaluskan dalam bentuk kecil', *rinuk* 'dihancurkan', dan *husir* 'diaduk'. Ekoleksikon *guliga* 'diulek' salah satunya digunakan untuk membuat ramuan obat untuk mengembalikan kekencangan organ kewanitaan (kegadisan) dengan bahan-bahan yang terdiri dari kulit pohon jambu biji, akar tumbuhan karuk, garam, minyak wijen dicampurkan semuanya madu, panggal buaya diulek dalam bagian yang sama, dihaluskan, dikeringkan menjadi serbuk kemudian dioleskan pada bagian vagina. Selanjutnya, ekoleksikon *pipis* 'dilumat' digunakan untuk ramuan perawatan wajah yang terdiri dari bahan-bahan seperti sawi kuning dan kulit pohon kepundung putih.

Sementara itu, *direbus* (*homa*) salah satunya digunakan untuk ramuan perawatan wajah yang terdiri dari bahan-bahan seperti susu lembu, kembang tiris, dan ekor buaya. Seluruh ramuan tersebut digunakan untuk masker wajah. Selanjutnya, ramuan yang terdiri dari minyak sapi dan kelopak bunga palasa tersebut dipanaskan (*kinela*). Ekoleksikon *pahalit* 'dihaluskan dalam bentuk kecil' yaitu dengan mencampurkan bahan-bahan seperti sari bunga padma, susu lembu, dan bunga sidhawayah. Selain itu,

ekoleksikon *rinuk* (dihancurkan) salah satunya digunakan untuk perawatan wajah (*masker*) yaitu bahan-bahan yang terdiri dari biji merica, mangsi, bunga teratai merah, *ijotismati*, *mipalimula*, biji cabai, akar jalu mampang, *ciraka*, bunga cemara, jambu, dan bunga landep dihancurkan. Serta, cara pengolahan ramuan dengan cara *husir* ‘diaduk’ yang terdiri dari bahan-bahan biji merica, mangsi, bunga teratai merah, *ijotismati*, *mipalimula*, biji cabai, akar jalu mampang, *ciraka*, bunga cemara, jambu, dan bunga landep. Ramuan ini digunakan untuk perawatan wajah.

Selain ekoleksikon tanaman obat, terdapat empat ekoleksikon yang berkaitan dengan anggota tubuh dan sesuatu yang dihasilkan binatang yang terdiri dari *gomutra wayanya* (air seni/ kencing sapi), *ampruning merak* (empedu burung merak), *kuliting antiganing dara* (kulit telur burung dara), dan *sungining wedus padu* (tanduk domba). Ekoleksikon *gomutra wayanya* (air seni/ kencing sapi) digunakan untuk *masker* dan ampuh mengobati penyakit pada wajah. Adapun bahan-bahan yang digunakan terdiri dari bahan-bahan seperti cabai, *ijotismati* dan dicampur dengan air seni (kencing) sapi. Selanjutnya, ekoleksikon *ampruning awak* (empedu burung merak) yang digunakan sebagai ramuan untuk perawatan kulit yang terdiri dari bahan-bahan seperti kulit telur burung dara, jahe hitam, kulit pohon ampelas, lumat, dicampur dengan air kencing sapi, diletakkan di atas bejana tembaga. Ekoleksikon *sungining wedus padu* (tanduk domba) digunakan sebagai ramuan untuk penghitam rambut yang terdiri dari tanduk domba, jambu hitam, pisang kekuning-kuningan, panggang ketiganya dan jadikan satu, basahi dengan air jeruk. Berikut adalah kutipan teks yang terdapat dalam lontar *Indrani Sastra*.

Nyan pacameng kesa, sungining wedus padu, jambu hireng, gedang warangan, tunu ika katiga apisan, wamanuhu hening jeruk, pupurek, wekasan karamasemehan (hal. 20a Lontar *Indrani Sastra*)

‘Nilah penghitam rambut, **tanduk domba**, jambu hitam, pisang kekuning-kuningan, panggang ketiganya dan jadikan satu, basahi dengan air jeruk, dilumatkan hingga lembut, kemudian berkeramas’.

Fungsi informatif di atas telah memperluas wawasan tentang pentingnya kecantikan yang telah tertuang dalam naskah *Indrani*

Sastra.

3.2 Fungsi Interaktif

Bahasa memiliki fungsi interaktif yang digunakan untuk mengekspresikan diri dan memengaruhi orang lain. Dalam lontar *Indrani Sastra*, fungsi interaktif tersaji pada awal teks ketika dialog antara Dewi Suci (Indrani) dengan Rukmini. Rukmini yang merupakan permaisuri dari Krisna memohon pengetahuan dari Dewi Suci sebagai permaisuri Dewa Indra agar memiliki pengetahuan mengenai perawatan kecantikan, seperti berikut.

Saṅ Rukmini matakwan riṅ Bhaṭari Suci prastawan nira kinasihan de Saṅ Hyang Indra. Sumahur Bhaṭari Suci, ling nira, ndak warah kita Saṅ Rukmini mataṅnyan wruha riṅ kendran. Maṅastuti ta Saṅ Rukmini arēṅō pawarah Bhaṭari Suci. (Lontar *Indrani Sastra*, hal.1b)

‘Sang Rukmini bertanya kepada Batari Suci penyebab beliau dikasihi oleh Sang Hyang Indra. Menjawab Batari Suci, jawaban beliau, akan aku beritahukan kepadamu Sang Rukmini, alasan yang menyebabkan aku dikasihi di Istana Indra. Menyembahlah Sang Rukmini mendengar penjelasan Batari Suci’.

Pustaka lontar *Indrani Sastra* koleksi Pusat Kajian Lontar Universitas Udayana yang dijadikan sumber data secara mitologis-filosofis menjelaskan secara rinci ajaran *Indrani Sastra* itu dengan dialog awal antara Rukmini dengan Dewi Suci. Rukmini merupakan permaisuri dari Krisna, sedangkan Dewi Suci adalah permaisuri Dewa Indra. Oleh sebab itulah, Dewi Suci juga disebut dengan Indrani. Kepada permaisuri penguasa sorga itu Rukmini menanyakan berbagai hal mengenai perawatan kecantikan sehingga Dewa Indra senantiasa mengasihi Dewi Indrani. Hal itu dikarenakan citra kecantikan sangat lekat dengan bidadari-bidadari penghuni sorga. Pengarang tampaknya dengan sengaja menguraikan berbagai resep kecantikan ini dengan menempatkan istri Indra yaitu Indrani sebagai narator utama. Dialog yang terdapat dalam naskah tersebut tidak hanya menjadi bagian naratif dari teks, tetapi memberikan sugesti untuk memengaruhi keyakinan pembaca berkaitan dengan isi berbagai resep kecantikan yang ada di dalam pustaka lontar tersebut.

Naskah *Indrani Sastra* sebagai Sistem Pengetahuan Kecantikan Purba seperti disebutkan pada *Kakawin Ramayana* yang dinobatkan sebagai karya sastra tertua, terpanjang, dan terindah pada zamannya (Ras, 2014: 61). Dalam kakawin tersebut diceritakan bahwa Sita adalah permaisuri Rama yang menguasai ajaran *Indrani sastra*. Hal itu dinarasikan oleh pengarang ketika Hanoman diutus oleh Rama untuk mengetahui secara spesifik tempat Sita disembunyikan Rawana di Negeri Alengka.

3.3 Fungsi Imajinatif

Menurut Halliday (1985:17), fungsi imajinatif adalah bahasa yang digunakan untuk tujuan imajinatif atau estetik. Fungsi imajinatif ekoleksikon dalam lontar *Indrani Sastra* ditunjukkan dengan penggunaan leksikon, seperti *Panggal Bwaya* dan *don Arjuna*. Leksikon *panggal* berarti ‘geraham’ dan *bwaya* berarti ‘bwaya’. Melalui leksikon *panggal bwaya* yang mengacu pada jenis tumbuhan sebagai sarana kecantikan, pembaca *Indrani Sastra* memiliki imajinasi mengenai jenis binatang yang hidup di muara-muara sungai. Ekoleksikon *panggal bwaya* ditemukan dalam kaitannya dengan usaha untuk mengembalikan kekencangan organ intim wanita agar kembali seperti gadis. Ekoleksikon *panggal bwaya* dalam kutipan teks *Indrani Sastra* adalah sebagai berikut.

*yan atuhekang stri, tengah tuwuh, malwi kanya, inggu mica, babakan kapundung putih, bungan siddhawayah, **panggal bwaya**, ika ta kebeh, klaring lenga, klupakan pusuh biyu, angge mangoreng, pasukakning yoni, pisu ngaranika, waluyakanya* (Lontar *Indrani Sastra*, hal. 3b-4a)

‘Jika ada perempuan, paruh baya, akan menjadi perawan atau gadis dengan sarana, inggu, merica, kulit pohon kapundung putih, sidhawayah, *panggal bwaya*, itulah semua, dituangkan/ditetesi minyak, kelopak jantung pisang yang sudah digoreng atau sangrai, dioleskan pada tengah kelamin wanita atau vagina, *pisu* namanya, niscaya akan kembali menjadi gadis’.

Di samping ekoleksikon *panggal buaya*, juga ditemukan leksikon *Arjuna*. Arjuna dalam karya sastra Mahabharata merujuk pada salah satu tokoh protagonis yang bernama Panca Pandawa, putra Dewi Kunti dengan Raja Pandu. Akan tetapi, dalam konteks

resep kecantikan teks *Indrani Sastra*, leksikon Arjuna merujuk pada tanaman sembung. Teks *Indrani Sastra* secara lebih rinci menyatakan sebagai berikut.

Prianggu, inggu, siamaka, watutwan, rodra, jirek, sriwistam, kembangining dataki, manuka, kayu manis, tripala, jaha, pala, kapalaka, arjuna, kalpu, udumbara, Iwa, ksodra madu, dalima twaca, kuliting dalima, patli, padalisara, dantala ikur huwaya, ika ta kabeh kinela ring lenga (hal. 11b-12a Lontar *Indrani Sastra*)

‘*Prihanggu, inggu, siamaka, watutwan, rodra, jirek, sri wistam, bunga sidhawayah, manuka, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, termelia arjuna (pohon Arjuna), cendana (dewandaru?), umbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, panggal bwaya, semua dicampur, dan digoreng dengan minyak*’.

Resep mengembalikan keperawanan berdasarkan kutipan di atas menggunakan herbal terdiri dari *prihanggu, inggu, siamaka, watutwan, rodra, jirek, sri wistam*, bunga sidhawayah, *manuka*, kayu manis, tripala, jahe, pala, kamaloko, pohon Arjuna atau sembung, cendana, umbara, ara, madu, tunas dalima, cempaka, dan panggal bwaya. Demikianlah fungsi imajinatif ekoleksikon yang ditemukan dalam pustaka lontar *Indrani Sastra*.

4. Simpulan

Berdasarkan kajian yang dilakukan terhadap lontar *Indrani Sastra* dapat ditarik suatu simpulan sebagai berikut ini.

Ajaran *Indrani Sastra* menawarkan pengetahuan tentang perawatan kecantikan termasuk informasi tentang kesehatan organ vital perempuan telah disebutkan pada *Kakawin Ramayana* dan *Kakawin Smaradahana*. Dua karya sastra yang ditulis pada masa pemerintahan raja pada abad X dan XI tersebut menunjukkan bahwa ajaran *Indrani Sastra* telah purba. Teks-teks tersebut menjelaskan bahwa pengetahuan yang mendalam tentang kecantikan tidak hanya menyebabkan seorang perempuan memiliki kecantikan fisik yang dapat menandingi Dewi Sri, tetapi juga etika yang baik, termasuk keahlian dalam beradu asmara. Sistem pengetahuan tentang resep kecantikan dalam *Indrani Sastra* meliputi (1) resep keperawanan dengan sarana krim; (2) resep keperawanan dengan

sarana serbuk; (3) resep keperawanan dengan sarana minyak; (4) kesehatan dan kecantikan untuk kulit; (5) ramuan dengan sarana bedak; (6) ramuan dengan sarana masker ramuan dengan sarana lulur; (7) ramuan kesehatan dan kecantikan untuk rambut; dan (8) ramuan kesehatan untuk mulut.

Fungsi ekoleksikon tentang kecantikan yang terkandung dalam lontar *Indrani Sastra* dapat dipilah menjadi tiga yaitu (1) fungsi informatif, (2) fungsi interaktif, dan (3) fungsi imajinatif. Fungsi informatif berkaitan dengan berbagai informasi mengenai tanaman resep kecantikan, bagian tubuh yang dapat diobati, dan cara-cara pengobatan. Fungsi interaktif ditemukan melalui dialog antara Dewi Suci dengan Rukmini. Demikian pula fungsi imajinatif ditemukan melalui penggunaan ekoleksikon *panggal buaya* dan ekoleksikon *Arjuna* yang memiliki fungsi untuk mengembalikan keperawanan berdasarkan kutipan naskah *Indrani Sastra*.

Daftar Pustaka

- Adhi Kirtiningrat, Putu. (2003). "Rukmini Tatwa: Kajian Struktur dan Fungsi." Skripsi pada Jurusan Sastra Daerah Fakultas Sastra, Unud.
- Ardika, I Wayan, Ni Luh Sutjiati Beratha. (2015). *Perajin pada Masa Bali Kuno*. Denpasar: Udayana University Press.
- Ardika, I Wayan, Ni Luh Sutjiati Beratha. (1996). *Perajin pada Masa Bali Kuna Abad IX –XI Masehi*. Laporan Penelitian Toyota Foundation Grand Nomor: 95-1-025. Denpasar: Universitas Udayana
- Beratha, Ni Luh Sutjiati. (1992). "Evolution of Verbal Morphology in Balinese." Disertasi. Australia: Australian National University.
- Beratha Ni Luh Sutjiati, Ni Wayan Sukarini, I Made Rajeg. (2017). *Ekologi Bahasa Bali di Kawasan Pariwisata di Bali*. Laporan Penelitian. Denpasar: Universitas Udayana.
- Beratha Ni Luh Sutjiati, Ni Wayan Sukarini, I Made Rajeg. (2018). *Ekoleksikon Usadha Taru Pramana pada Masyarakat Bali*. Laporan Penelitian. Denpasar: Universitas Udayana.
- Creese, Helen. (2012). *Perempuan dalam Dunia Kakawin: Perkawinan dan Seksualitas di Istana Indic Jawa dan Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.

- Damayanti, Daniek Octriviana Wahyu. (2013). "Konstruksi Kecantikan Dalam Iklan Pond's Flawless White 7 Days To Love": Skripsi: Universitas Negeri Jember.
- Hoed, Benny H. (2008). *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Halliday, M.A.K. (1985). *Spoken and Written Language*. Melbourne: Deakin University.
- Ras, J.J. (2014). *Masyarakat dan Kesusastraan di Jawa*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor.
- Rosita, Wulang T. (2013). "Makna Cantik Bagi Wanita (Studi Tentang Pemaknaan Wanita Konsumen Natasha Mengenai Kecantikan)." Tesis. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Suasta, Ida Bagus Made. dkk. (2008). *Kamus Bali-Indonesia Beraksara Latin dan Bali*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Kota Denpasar dengan Badan Pembina Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali Provinsi Bali.
- Sukersa, I Wayan. (1996). "*Indrani Sastra: Satu Kajian Filologis*." Tesis Magister pada Program Pascasarjana Universitas Pajajaran. Bandung: Universitas Pajajaran.
- Suryadarma, I G.P. (2010). 'Keanekaragaman Tumbuhan Bahan Kebugaran dalam Naskah Lontar *Rukmini Tatwa* Masyarakat Bali. *Biota* Vol 15 (2): 294--305.
- Tim Penyusun. (1987). *Kakawin Ramayana*. Denpasar: Dinas Pendidikan Dasar Provinsi Bali.
- Tim Penyusun. (1998). *Kakawin Nitisastra*. Denpasar. Dinas Pendidikan Dasar Provinsi Bali.
- Tim Penyusun. (2007). *Kakawin Smaradahana*. Denpasar: Dinas Pendidikan Dasar Provinsi Bali.
- Widhi Kurniawan, Putu. (2014). "Wacana Kecantikan dalam Teks Indrani Sastra." Tesis. Denpasar: Program Studi Magister (S2) Ilmu Linguistik FIB Unud.
- Wiryamartana, I Kuntara. (1990). *Arjunawiwaha. Transformasi Teks Jawa Kuna Lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

The Existence of Natural Lexicons in 'Awig-Awig' Tenganan Pegringsingan Bali: An Ecolinguistic Approach

Mirsa Umiyati

Universitas Warmadewa

Penulis koresponden: mirsa.umiyati2@gmail.com

Abstract

Tenganan Pegringsingan Village, as one of the original villages in Bali, has a local wisdom characteristic that is agreed upon by its citizens. Local wisdom is included in the '*awig-awig*' (local regulation) village in the form of verbal texts that aim to preserve the flora and fauna of extinction. This study aims to determine the type of flora-fauna lexicon found in '*awig-awig*' of the village, and to know the customary restrictions and fines that are set for residents who break them. This research is a qualitative descriptive method using '*awig-awig*' as research data and analyzing data through literature review. The results of the analysis found 39 lexicons of flora and fauna that are prohibited from being cut down/killed. The entire lexicon is divided into 9 categories, namely fruit, trees, leaves, tubers, rhizomes, seeds, roots, animals and flowers. Each amounted to 7 pieces, 11 trees, 2 leaves, 5 tubers, 1 rhizome, 1 seed, 1 root, 9 animals and 2 flowers. This study recommends collaboration with various parties to preserve the ecotex contained in the '*awig-awig*' village of Tenganan Bali.

Keywords : ecotext, *awig-awig*, local wisdom, ecolinguistic

Abstrak

Keberadaan Leksikon Alam dalam 'Awig-Awig' Tenganan Pegringsingan Bali: Pendekatan Ekolinguistik

Desa Tenganan Pegringsingan sebagai salah satu desa kuna di Bali, memiliki kekhasan kearifan lokal yang disepakati warganya. Kearifan lokal tersebut tertuang dalam '*awig-awig*' desa yang berbentuk teks verbal yang bertujuan untuk menjaga kelestarian flora dan fauna dari kepunahan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui jenis leksikon flora-fauna yang terdapat dalam '*awig-awig*' desa tersebut, dan mengetahui larangan adat serta denda yang ditetapkan bagi warga yang

melanggarnya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan ekolinguistik. Hasil analisis menemukan 39 leksikon flora dan fauna yang dilarang untuk ditebang/dibunuh. Keseluruhan leksikon terbagi menjadi 9 kategori, yaitu buah, pohon, daun, umbi, rimpang, biji, akar, hewan dan bunga. Setiap kategori ini masing-masing berjumlah 7 buah, 11 pohon, 2 daun, 5 umbi, 1 rimpang, 1 biji, 1 akar, 9 hewan dan 2 bunga. Penelitian ini merekomendasikan adanya kolaborasi dengan berbagai pihak untuk melestarikan ekoteks yang terkandung di dalam 'awig-awig' desa Tenganan Bali.

Kata kunci: ekoteks, awig-awig, kearifan lokal, ekolinguistik

1. Introduction

In general, all regions in Bali have *awig-awig*, a village regulation that is agreed to be implemented by its citizens. Uniquely, in the village of Tenganan Pegringsingan, Karangasem regency, Bali, there are special texts regulating environmental preservation contained in its *awig-awig* articles. The special text meant in *awig-awig* is the existence of lexicons of flora and fauna. However, lexicons of flora and fauna that exist in *awig-awig*, on the other hand, are a lot unknown by the community of Tenganan. If this continues unknown from one generation to the next generation, or there is no research documenting towards these lexicons in the study of ecolinguistic approach, then it is very worried that the existence of this lexicon will experience the extinction.

This present study, therefore, is conducted to documentate the lexicons of flora and fauna in ecolinguistics study in *awig-awig* that experienced the extinction. Moreover, this research uses ecolinguistic theory to analyze two things that become the focus of the discussion. First, finding out a number of natural lexicon originating from the environment contained in *awig-awig* in question and second, describing the meaning of natural lexicon in maintaining cultural social values. One of the uniqueness of *awig-awig* in Tenganan is all the lexicons that exist in *awig-awig* are related to the activity of Tenganan community (Photo 1). The activity such as meeting is contained in *awig-awig*.



Photo 1. The activity of Tenganan Community (Photo: Mirsa Umiyati)

A number of ecolinguistic studies that focused on this research have been conducted by some researchers, such as Derni (2008); Feng and Fan (2012); Do Couto (2014); Stibbe (2014); Pérez (2015); Yuniawan (2017); Mliless and Larouz (2018); Aryani and Potangaroa (2018); Norton and Hulme (2019); Luardini, Asi and Garner (2019); Jismulatif and Dahnils (2019); Tjendani *et al.* (2019); and Yi (2019). Aryani and Potangaroa (2018) conducted a study about Space and Culture Using Space Syntax for the Tenganan Pageringsingan Housing of Bali, Indonesia. The results of their study showed that there is a connection between space and culture.

Culture could show in a complex idea of the human mind, which is the basis of the formation space. Jismulatif and Dahnils (2019) claimed that *Tunjuk Ajar* language practice in Melayu Riau society was formed by lexicon of flora and fauna such as the *hutan*, *keladi*, *padi*, *laut*, *binatang*, and *itik*. The meanings are closely related to the cultural values, and norms of the Riau society which reflect the interrelationship between human beings and nature. The cultural values of the *Tunjuk Ajar* language contain the values in education, moral ethics, and togetherness. All of these values become the orientation of each individual in Melayu Riau Society. Furthermore, Surtikanti, Syulasmi and Fatimah (2019) conducted a study about environmental conservation of Bali Aga Tenganan community in

Desa Pakraman Tenganan Pegringsingan Karangasem Bali. Their finding showed that Bali Aga Tenganan is still maintaining their local tradition. It shows with the presence their social practices in meeting places such as *bale banjar*, *bale wantilan* and *bale subak*; *awig-awig* as a tradition rules; local tradition ceremony *Mekare kare* related to the environment; and forest preservation. High attention of local people in environmental conservation is supported by their environmental science education background.

The ecolinguistics theory used in analysis of this research is based on the theory of Bang and Døør (1993); Essays *et al.* (2000); Subiyanto (2013); Chen (2016); Wenjuan (2017); Döring and Zunino (2014); Steffensen and Fill (2014); and Kravchenko (2016). Ecolinguistics is the study of the biological, social and dimensions of ideological logic (Essays *et al.*, 2000). This research adopts ecolinguistic theory, especially dialectical ecolinguistics (Bang and Door) which applies several advanced models for the study of critical ecolinguistics, applied linguistics relating to the ways in which language and linguistics are involved in ecological crises. The Core Contradiction Model of Language and Ecolinguistics is part of the culture, social formation, and praxis.

Grounded by the background and the latest related studies above, this present research is different from the previous studies since this study is never be done and focused on flora-fauna lexicons found in the '*awig-awig*' of the village and the customary restrictions and fines that are set for residents who break them. Thus, this study aims to determine the type of flora-fauna lexicon found in the '*awig-awig*' of the village and to discover the customary restrictions and fines that are set for residents who break them.

2. Research Method

This research is conducted by using descriptive qualitative method. The data of this research is *awig-awig* speech. The data collection is done by using the literature review, questionnaire and in-depth interview. The data collection is done from October up to December 2019. The location of this study is in Tenganan Pegringsingan Village, Manggis District, Karangasem Regency. In analyzing the data, the data is analyzed by considering four indicators

of data trustworthiness; they are credibility, transferability, dependability and confirmability. The step of analysis are (1) reading *awig-awig* speech, (2) identify the natural lexicon used, (3) classify the natural lexicon used and (4) describe the natural lexicon meaning in maintaining cultural social values.

3. Results and Discussion

As mentioned previously that this research is focused on the natural lexicon used in *awig-awig* manuscript and the natural lexicon meaning in maintaining cultural social values (Photo 2 and Photo 3). Thus, based on the result of analysis, the natural lexicon is found in *awig-awig* speech. The result of data analysis shows that natural lexicon in *awig-awig* speech consists of fruit lexicon, tree lexicon, leaves lexicon, tuber lexicon, rhizome lexicon, seed lexicon, root lexicon, animal lexicon and flower lexicon. These types of the natural lexicon are used to represent something intended to do with *awig-awig* speech. Some instances of the natural lexicon in *awig-awig* speech are presented as follows:



Photo 2. *Awig-awig* of Tenganan Pegringsingan Traditional Village (Photo: Mirsa Umiyati)

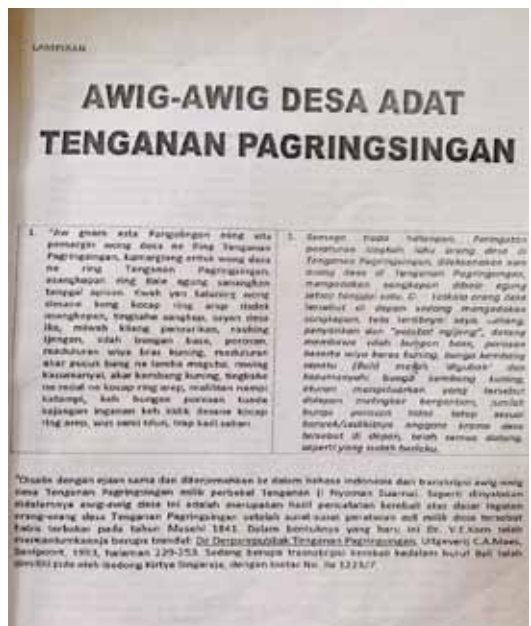


Photo 3. *Awig-awig* speech of Tenganan Pegringsingan Traditional Village (Photo: Mirsa Umiyati)

3.1 Natural Lexicon Found in *Awig-Awig Tenganan Pegringsingan*

3.1.1 Fruit Lexicon

There were seven lexicon found in article 55 and article 38 *awig-awig Tenganan Pegringsingan Village* among others durian fruit, tehep, pangi, banana and tingkih which states that the fruits are forbidden to be stolen or picked, anyone who violates, in this case stealing or picking it will be fined around Rp 2000 rupiah which will be saved into the village treasury. The 2000 fine applies to villagers of Tenganan Pegringsingan village, but if those who take are migrants who live in Tenganan Pegringsingan Village, the fine given is 4000 rupiah and will be saved to the village treasury. If the violating person does not fulfil his obligation to pay a fine, he will be expelled and no longer allowed to live in the village of Tenganan Pegringsingan. The full text of article 55 *awig-awig* is referred to as follows:

“Pasal 55: Mwah jan ana wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan sinalih toenggil mamaling ngalap woh-wohan larangan desa lwirniya woh doeren, thep, pangi, tingkih, pada tan kawasa, jan ana wonge mameroeg rka wnanng kadanda goeng arta 2000, danda ika mantoek kadesa sawoengkoel. Mwah jan ana wong angendok mwah angogensi karija magnah ring wawengkon praboemijan Tnganan Pagringsingan mamaling ngalap woh-wohan mwah mamaling manodoek larangan desa lwirniya woh doeren, who thop, pangi, tingkih, pada tan kawasa, jan ana mameroeg tka wang kadanda goeng arta 4000, danda ika mantoek ka desa sawoengkoel, janija nora naoer danda tka wnanng kaboedalang, tan kawasa magnah ring wawengkon praboemijan Tnganan Pagringsingan.”

“Pasal 38: Mwah tingkahing i wong desa manjalarin pabijanan sawawengkon Tnganan Pagringsingan, ne tan kawasa salarin, bijoe djoemoehan, njoeh dwang tanggoenghan, njoeh dwang tanggoengin, jen base tan kawasa mbatinin tjelan, tihing tan kawasa ndwang katihine alingseh, ne wnanng makisa, akisa roras, mwah mindohine atjoetak, saika tingkah ing wong desa ne manjalarin anoet trap kadi saban.”

or in English can be translated as follows:

“Article 55: and if there are any goods, villagers in Tenganan Pagringsingan steal, pick the village prohibition fruits, for instance: durian, tehep, pangi, tingkih are absolutely prohibited, if there are people who violate them, then it should be fined 2000, the fine will

go in the village all. And if there are migrants and look for work in the village of Tenganan Pegringsingan village, stealing, picking the fruits or steals, picks up the village ban, for example: *durian*, *tehep*, *pangi*, *tingkih*, absolutely prohibited, if there is violation it is worth a fine of 4000, the fine will go in the village all, if they do not pay the fine, it should be expelled, forbidden, stayed, in the area of Tenganan Pegringsingan village."

"**Article 38:** and the implementation of village people to collect *salaran* (mandatory donations) in the area of Tenganan Pegringsingan, which is prohibited picking; **bananas that bear fruit for the first time, two stems (bunches) of coconut in a tree**, if *betel* is prohibited more than one hand, bamboo is prohibited two stems in a pile, which is appropriate to use *kisa* (a type of basket from **coconut leaves**) must one can contain 12 seeds (grains) and your second piece of land, according to the way the villagers collect the right *salaran* as it already applied."

The betel nuts that appear in article 1 are seen in the following ecotext:

"**Pasal 1:** Mwah jan kalaning wong desane kang kotjap ring arep ri sdek asangkepan, tingkahe sangkep, sajan desa ika miwah kalijang panjarikan, raoeh ing idjengan sdah boengan base **porosan**, madoeloeran widja bras koening, madoeloeran akar poetjoek bang ne lamba magoeba, rawing kasomandjai, akar kembang koening, tingkahe ne mdal kotjap ring arep, woes sami tdoen, trap kali saban."

or in English can be translated as follows:

"**Article 1:** and when the villagers in front are holding a *sangkepan*, the rules; I am, *keliang*, *panjatikan* and *ngidjeng* officer, came to bring sdah *Bungan base* (called to show a form of *sesadjen* that the contents): **porosan** (a small bunch consisting of betel leaves, betel nuts, lime powder) along with yellow rice seeds (colored with turmeric), red hibiscus flower whose the crown's leaf is opened and *kasomandjai* (leaves of a kind of vines), yellow flower flowers, the rules of issuing these in front of a circle alternately, the number of *porosan* flowers are not constant in accordance with many/at least the members of the *krama* village in front, has all come, like the one already in effect."

The entire lexicon and its functions in *awig-awig* text are summarized in the following table:

Table 1. Fruits Lexicon

No	Plant Names	Latin	Description	Fine (Rupiah)
1	Pisang	<i>Musa</i>	Fruit that is forbidden to be picked/stolen*	2000
2	Kelapa	<i>Cocos nucifera</i>	<i>Salaran</i> (mandatory donations)*	
3	Durian	<i>Durio zibethinus</i>	Fruit that is forbidden to be picked/stolen	2000 and 4000 for the outsider
4	Tehep	<i>unknown</i>	Fruit that is forbidden to be picked/stolen	2000 and 4000 for the outsider
5	Pangi	<i>unknown</i>	Fruit that is forbidden to be picked/stolen	2000 and 4000 for the outsider
6	Tengkeh	<i>unknown</i>	Fruit that is forbidden to be picked/stolen	2000 and 4000 for the outsider
7	Pinang*	<i>Areca catechu</i>	Ritual offering **	

From the table above, it can be seen that all fruits lexicon which categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 7 lexicons, namely *pisang* 'banana', *kelapa* 'coconut', *durian* 'durian', *tehep*, *pangi*, *tengkeh* and *pinang* 'betel nut'.

*) *salaran* (mandatory donations) which are not permitted are bananas that bear fruit for the first time. For coconuts, the ban is given as a ban on the coconut having two stems in one tree.

**) it is not a fruit that is forbidden to be picked, but *bettle nut* is one of the few fruits which is made for ritual offerings in one special place.

3.1.2 Tree Lexicon

There were 11 (eleven) tree lexicons found. The eleven lexicons of the trees mentioned above are found in article 61 and article 14 *awig-awig* Tenganan Pegringsingan village. *Durian*, *tingkih*, *tehep*, *nangka* and *tjempaka* trees are found in article 61, while *pohon nangka*, *pohon tehep*, *pohon tingkih*, *pohon pangi*, *pohon tjempaka*, *pohon durian*, *pohon enau* are found in article 14 *awig-awig* Tenganan Pegringsingan village. In Article 61 it is explicitly stated that the prohibition of a number of these trees specifically includes the prohibition of laying down (in this case meant as cutting), and taking the wood for use.

The cultivation of wood referred to in article 61 is to use wood to be processed into other goods. If this is done without an inspection of the village, then the violator will be fined 2000 and the wood will be confiscated by the village. The complete Article 61 referred to are as follows:

"Pasal 61: Mwah jan ana kajoe rebahang angin ring wawengkon praboemijan Tnganan Pagringsingan, kajoe larangan desa lwirnija doeren, **tingkih** kawasa kadjoerag wolih wonge ring Tnganan Pagringsingan, janija kajoe **tehep, mwah nangka, tjempaka** tan kawasa djoerang, wnanng kajoe ika mantoekkadesa sawoengkoel, jan ana wonge mamoroeg ngardi kajoe ikatan ana soepeksa ring desa, tka wnanng kadanda goeng arta 2000, awah kajoe ika wnanng kadawoet wolih desa."

or in English can be translated as follows:

"Article 61: and if a *kaju* tree is exposed to the wind in the village area of Tenganan Pagringsingan, the village ban is for example; durian tree, **tingkih** may be collected (taken) by the people of Tenganan Pegringsingan village, if **tehep, jackfruit, tjempaka** trees are prohibited from taking, it is worth that *kaju* goes into the village of all, if there are people breaking work on the *kaju* without checking to the village, then it should be fined as much as 2000, and *kaju* should be confiscated by the village"

Furthermore, Article 14 prohibits cutting trees not only on *pohon tingkih, nangka, tehep* and *tjempaka*, but also *pohon pangi, pohon durian* and *pohon enau* are also prohibited from being cut down. In this case it is seen that the prohibition to cut down the four trees, namely *tingkih, tehep, nangka* and *tjempaka* appears in two articles, namely article 61 and article 14, while the prohibition to cut down *pohon pangi, pohon durian* and *pohon enau* only appears in article 14. In article 14, it is explicitly written that the fine imposed for violating this provision is a monetary fine of 400 by including the tree that was cut down to the village. Article 14 stipulates a more specific prohibition than article 61. In article 14 it is explained in more detail that, first, the prohibition on cutting *pohon enau* applies when the tree is in the fruiting period, thus if the said tree has finished fruiting, it is permitted to be felled. Second, the prohibition of cutting the *pohon enau* does not apply to the eastern area of the village and continues

until the hills, this means that all *pohon enau* in the area may be cut down and no sanctions will be given as a result of the act either by native villagers of Tenganan Pegringsingan Village and migrant residents who live in the village. The whole article 14 is seen in the following text:

“Pasal 14: Mwah wong desa ika sinalih toenggal angeker wit kajoe ring sawawengkon desa Tnganan Pagringsingan, rawoehing sagoemin Tnganan Pagringsingan, lwir kajoene kakeker, **wit kajoe nangka, wit tehep, wit tingkih, wit pangi, wit tjempaka, wit doeren, wit djaka**, ne sadawoeh pangkoeng sabaler desa tan kawasa ngrebah dijaka kari mabiloeloek; jan woes tlas biloekloekipoene, ika djakane wnang rebah; jan ana amoeroeng angrebah kajoe mwah djaka, wnang kang amoeroeng kadanda olih wong desa goeng arta 400, toer kang karebah wnang kadawoet olih desa, manoet trap kadi saban. Sadangin desa mangraris kagoenoenge kangin, tka kawasa angrebah djaka.”

or in English can be translated as follows:

“Article 14: and whoever the villagers are looking after *kaju* trees in Tenganan Pagringsingan village area, including in Tenganan Pegringsingan moorlands, as for the *kaju* trees that are maintained (meaning being maintained and used for necessary matters): **jack-fruit trees, trees tehep, tingkih tree, pangi tree, tjempaka tree, durian tree, palm tree**, which is on the west side of the river in the north of the village it is prohibited to cut the palm trees that are still flowering (bearing fruit), when the fruit is finished, it can be cut down “, if there is breaking *kaju* or *enau* tree, which should be violated by the village for a fine of 400, and those cut down should be confiscated by the village in accordance with what has already been applied. In the east the village continues until a hill in the east is allowed to cut palm trees.”

Specifically for *beringin* or **banyan trees**, there are in article 35 *awig-awig* Tenganan Pegringsingan village, there are a number of trees which are also found in articles 54 and 55. Specifically for the ***epuh rangdu tree*** in article 12, and the ***tarum tree*** in article 8.

The entire lexicons and their functions found in *awig-awig* text are summarized in the following table:

Table 2. Trees Lexicon

No	Plant Names	Latin	Description	Fine
1	Pohon tingkih*	Unknown	Prohibition to cut down	2000
2	<i>Pohon panggi</i>	Unknown	Prohibition to cut down	2000
3	Pohon cempaka*	<i>Magnolia champaca</i>	Prohibition to cut down	2000
4	<i>Pohon durian</i>	<i>Durio zibethinus</i>	Prohibition to cut down	2000
5	<i>Pohon enau</i>	<i>Arenga pinnata</i>	Prohibition to cut down	2000
6	Kepuh rangdu	<i>Sterculia foetida</i>	Prohibition to cut down	2000
7	Pohon nangka*	<i>Artocarpus heterophyllus</i>	Prohibition to cut down	2000
8	Pohon tehep*	Unknown	Prohibition to cut down	2000
9	Pohon beringin	Unknown	Ritual offering	
10	Pohon tarum	<i>Indigofera tinctoria</i>	Prohibition to cut down	
11	Pohon kapur	<i>Unknown</i>	Prohibition to cut down	

From the table above, it can be seen that all trees lexicons which are categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 11 lexicons, namely *pohon tingkih*, *pohon panggi*, *pohon cempaka*, *pohon durian*, *pohon enau*, *pohon rangdu*, *pohon nangka*, *pohon tehep*, *pohon kapur*, *pohon tarum*, and *pohon beringin*.

3.1.3 Leaves Lexicon

It was found 2 (two) leaf lexicons, *daun sirih* and *daun kelapa*. The two lexicons are found in article 38 *awig-awig* Tenganan village. The two leaves have different functions and uses. *Daun sirih* or betel leaves in article 38 function as part of ritual offering given by villagers to the village. In this case, betel leaves are offerings that are bound by a rule, may be given to the village with no more than one human that hold on. The fine that will be given to its villagers if it violates this provision is to hand over 12 coconut leaves in one

basket and a plot of land which is the second land ownership for the violating villagers. The coconut leaves or *daun kelapa* in this article function to hold the ritual offering to be given to the village. *Daun kelapa* has function as the main material in making baskets where the ritual offerings are placed. Verbs attached to the betel leaf or *daun sirih* lexicon are *memunguti* ‘picking up’, *dilarang* ‘forbidden’, *melebihi* ‘exceeding’, while the verbs attached to the *daun kelapa* lexicon are *membuat* ‘making’, *memungut* ‘picking’ and *memberikan* ‘giving’. The entire text of article 38 is set forth as follows:

“**Pasal 38:** Mwah tingkahing i wong desa manjalarin pabijanan sawawengkon Tnganan Pagringsingan, ne tan kawasa salarin, bijoe djoemoeahan, njoeh dwang tanggoengan, njoeh dwang tanggoengin, jen **base** tan kawasa mbatinin tjelan, tihing tan kawasa ndwang katihine alingseh, ne wnanng **makisa**, akisa roras, mwah mindohine atjoetak, saika tingkah ing wong desa ne manjalarin anoet trap kadi saban.”

or in English can be translated as follows:

“**Article 38:** and the implementation of the villagers collecting *salaran* (mandatory donations) in the area of Tenganan Pagringsingan, which is prohibited to collect; bananas that bear fruit for the first time, two stems (bunch) of coconut in a tree, if **betel** is prohibited more than one grip, bamboo is prohibited two stems in a pile, which is suitable to use *kisa* (a kind of basket made from **coconut leave**) compulsory one *kisa* contain 12 seeds (grain) and a plot of land, that is the way the villagers collect *salaran* according to what is already in force.”

All lexicons that are found and their functions in the *awig-awig* text are summarized in the following table:

Table 3. Leaves Lexicon

No	Plant Names	Latin	Function
1	Daun sirih	<i>Piper betle</i>	Ritual offering
2	Daun kelapa	Unknown	Baskets making material

From the table above, it can be seen that all leaves lexicons which are categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consist of 2 lexicons, namely *daun sirih* and *daun kelapa*.

3.1.4 Animals Lexicon

In the table below, all the animals are clearly seen in articles 51, 45 and article 44 (a) and (b). In Article 44 (a), 6 (six) animals which are prohibited from being released in the fields or in the fields of Tenganan Pegringsingan village are mentioned, namely *babi, kerbau, banteng, kambing, kuda dan biri-biri*. Uniquely, the prohibition contained in article 44 (a) only applies to migrants. Immigrants who violate the prohibition for the six animals will be fined for 2000, then damage caused by the act of these animals if there is a violation, then charged to the owner of the animal in question and if the immigrant who did the violation did not carry out a fine then will be punished by the village according to applicable regulations. From the explanation above, it can be seen that some verbs which are in direct contact with the appearance of this natural lexicon are *melepas* 'release', *mencari* 'search', *melanggar* 'violate', *mengembalikan* 'return', *membayar* 'pay', *dihukum* 'get punished', *dirusak* 'defaced'. The entire ecotext in article 44 is described as follows:

"Pasal 51: Mwah wong desa Tnganan Pagringsingan mwah wong angendok ngoengsi karija ring wawengkon praboenijan Tanganan Pagringsingan pada tan kawasa maleloembaran ring abijan mwah ring tjarik, sawawengkon Tanganan Pagringsingan, nagloembar **babi, kbo, banteng, kambing, koeda, beri beri**. Jan ana amoeroeg salih toenggil, tka wnanng kadanda goeng arta 2000, ne karoebroeh wnanng paslangen ring kang ndrewenin. Jan tan arep naoer danda salih toenggil akadi danda ne kotjap tka wnanng kapratingkah olih desa sapatoeting."

or in English can be translated as follows:

"Article 51: and the Tenganan Pagringsingan villagers are also migrants seeking work in the Tenganan Pagringsingan village, which are forbidden to release animals in the fields or in the rice fields in Tenganan Pagringsingan region, such as releasing: **pigs, buffaloes, bulls, goats, horses, sheep**. If there is anyone breaking the item, then it should be fined a sum of 2000, which is damaged should be replaced returned to the owner. If anyone does not want to pay the fine as stated, then it should be punished by the village according to regulations."

Furthermore, the animal lexicon in *awig-awig* Tenganan Pegringsingan village also appears in article 45 and article 44 (b)

which is implied from its contents, the natural lexicon of animals that appears in this article is derived from the animal lexicon in article 45, namely *daging kerbau*, *daging sapi*, *daging kerbau putih*, *daging banteng* dan *daging babi*. The appearance of the natural lexicon in this article correlates with the appearance of 8 (eight) verbs which are *memotong* ‘cutting’, *menjual* ‘selling’, *menyerahkan* ‘handing over’, *membayar* ‘paying’, *diserahkan* ‘turned over’, *didudukkan* ‘sitting’, *didenda* ‘being fined’, *dihukum* ‘being punished’. The entire ecotext in article 44 (b) is described as follows:

“**Pasal 45:** Mwah tingkahing i wong desa Tnganan, matatampahan marebahang **babaloengan**, **kbo sampi**, **mwah maisa**, **banteng**, **bawi**, jen **bawi** lintangan ring mapangadji goeng arta 2000, wnang kni pangoeptjarajan oelam mapangadji 66, pangoeptjara poenika kna masrah ring pasek, asing kaoenggoehang pasek, antoek ring wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan jen nora masrah pangoeptjara, sinalih toenggal ring pasek, tka wnang wong ika kadanda goeng arta 2000, danda ika mantoek kadesa sawoengkoel, nawoer danda sasihan, masenger 3 sasih, jen nora nawoer danda, tka wnang wong ika salah toenggal kapratingkah olih wong desa kadi koena.”

or in English can be translated as follows:

“**Article 45:** And regarding Tenganan villagers cutting off, selling **buffalo meat**, **beef**, **white buffalo**, **buffalo**, **pigs**, if **pigs** are worth more than 2000 (perforated money) worth the meat as *upakara* for 66, the *upakara* meat to be handed over to *pasek* officials or who was seated as a *pasek* by a villager in Tenganan Pagringsingan, if he did not hand over the meat to *pasek*, whoever, then the person should be fined 2000, the fine will go in the village all, pay monthly, pay three months, if not pay the fine, then whoever that person is should be punished by the villagers as before.”

Interestingly, in the following description, it is still in article 44 but contained in the next paragraph (we named article 44 b), a lexicon derived from lexicon of *babi* is found, namely *babi betina* lexicon. Furthermore, the lexicon is further specified as *babi betina yang sudah pernah beranak*. The verbs that correlate with the lexicon are *menjual* ‘sell’, *menyembelih* ‘slaughter’, *melanggar* ‘violate’, *dilarang* ‘prohibited’, *dihukum* ‘punished’. The complete ecotext article 44 (b) are elaborated as follows:

“Pasal 44: Mwah jan ana wonge ring Tnganan Pagringsingan, ngadol oelam mati, malih magorok, miwah manampah **bangkoeng** pada tan kawasa, jan ana amoeroeg sinalih toenggal, wnang ija kadanda, goeng arta 10.000, panaoeran danda ika sasihan, masengker 3 sasih, jan lintangan ring tigan sasih, tan panaoer danda, wnang wong ika kaprat- ingkah olih wong desa, pemratingkahe sapatoeting kerta, danda ika sawoengkoel wnang mantoek ka desa, anoet trap kadi saban.”

or in English can be translated as follows:

“Article 44: and if there are people in Tenganan Pagringsingan, selling meat of dead animal that has been cut again, or slaughtering **Bangkung** (female pigs that have ever given birth) are totally prohibited, if there is any violation, anyone should be fined 10,000, paying the fine monthly for three months, if more than three months do not pay a fine, the person deserves to be punished by the village, the punishment is in accordance with the provisions, the fines all deserve to go to the village in accordance with what is already in force.”

Overall, the lexicons that are found and their function in the *awig-awig* text, it can be summarized in the following table:

Table 4. Animals Lexicon

No	Animal Names	Latin	Function	Fine
1	Kerbau	<i>Bubalus bubalis</i>	Prohibition to be released in the fields	2000 (monthly/3 months)
2	Babi	<i>Sus Scrofa</i>	Prohibition to be slaughtered	10.000 (monthly/3 months)
3	Banteng	<i>Bos javanicus</i>	Prohibition to be released in the fields	2000 (monthly/3 months)
4	Kambing	<i>Capra aegagrus hircus</i>	Prohibition to be released in the fields	2000 (monthly/3 months)
5	Kuda	<i>Equus caballus</i>	Prohibition to be released in the fields	2000 (monthly/3 months)
6	Biri-biri	<i>Ovis aries</i>	Prohibition to be released in the fields	2000 (monthly/3 months)
7	Sapi	<i>Bos Taurus</i>	Prohibition to slaughter and sell	2000 (monthly/3 months)
8	Kerbau Putih	Unknown	Prohibition to slaughter and sell	2000 (monthly/3 months)
9	Bakung or Babi Betina •	<i>Sus Scrofa</i>	Prohibition to slaughter and sell	10.000 (monthly/3 months)

From the table above, it can be seen that all animals lexicons which are categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 9 lexicons, namely *kerbau*, *kerbau putih*, *sapi*, *babi*, *banteng*, *kambing*, *kuda*, *biri-biri*, and *bangkung/babi betina*.

- The pig in question refers to the lexicon of *Bangkung*, which is a female pig that has ever given birth

3.1.5 Flowers Lexicon

It was found 2 (two) lexicons of flower types in *awig-awig* Tenganan Pegringsingan village. The two referred flower lexicons comprise one basic form of *kembang sepatu* or hibiscus forming the noun phrase *bunga kembang sepatu* or hibiscus flower and are reduced to 2 (two) forms, which are derivatives of *bunga kembang sepatu kuning* or yellow hibiscus flowers and red hibiscus flowers. The two lexicons *awig-awig* that are found in article 1 which always correlates with the verbs are *dibuka* 'opened', *datang* 'coming', *membawa* 'carrying', *menunjuk* 'pointing', *mengeluarkan* 'removing', and *datang* 'coming', as an explanation of the actions associated with the appearance of the two lexicons. In more detail the article 1 *awig-awig* referred to are as follows:

"Pasal 1: Awignam astoe. Pangelingeling sita pamargin wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan, kamargijang antoek wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan, asangkepan ring bale agoeng sanangken tanggal apisan. Mwah jan kalaning wong desane kang kotjap ring arep ri sdek asangkepan, tingkahe sangkep, sajan desa ika miwah kalijang panjarikan, raoeh ing idjengan sdah boengan base porosan, madoeloeran widja bras koening, **madoeloeran akar poetjoek** bang ne lamba magoeba, rawing kasomandjai, akar **kembang koening**, tingkahe ne mdal kotjap ring arep, woes sami tdoen, trap kali saban."

or in English can be translated as follows:

"Article 1: and when the villagers in front are holding a *sangkepan*, the rules; I am, *keliang*, *panjatikan* and *ngidjeng* officer, came to bring *sdah Bungan base* (called to show a form of *sesadjen* that the contents): *porosan* (a small bunch consisting of betel leaves, betel nuts, lime powder) along with yellow rice seeds (colored with turmeric), **red hibiscus flower** whose the crown's leaf is opened and *kasumandjai* (leaves of a kind of vines), **yellow flower flowers**, the rules of issuing these in front of a circle alternately, the number of *porosan* flowers

are not constant in accordance with many/at least the members of the krama village in front, has all come, like the one already in effect.”

Overall, the lexicons found and their function in the *awig-awig* text, it can be summarized it in the following table:

Table 5. Flowers Lexicon

No	Flower Names	Latin	Function
1	Bunga kembang sepatu	Hibiscus rosa-sinensis	Ritual offering
2	Bunga kembang kuning	Unknown	Ritual offering

From the table above, it can be seen that all flowers lexicon which categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 2 lexicons, namely *bunga kembang sepatu* and *bunga kembang kuning*.

3.1.6 Rhizome Lexicon

There is a word of *bambu* that is included in a family/type of rhizome lexicon in article 38 and article 54. Seen in article 38, the word *bamboo* or bamboo appears in its basic form while the word *bambu* in article 54 appears in the form of noun phrase of *bambu sebatang yang serumpun*. Despite the different forms of words, but in the emergence of *bambu* in article 38 it has been explained that the prohibition of cutting specifically applies to bamboo which is two stems in a family, and also that is suitable to use *kisa* (a kind of basket made from coconut leaves). The complete two articles are shown as follows:

“Pasal 38: Mwah tingkahing i wong desa manjalarin pabijanan sawawengkon Tnganan Pagringsingan, ne tan kawasa salarin, bijoe djoemoeahan, njoeh dwang tanggoenghan, njoeh dwang tanggoengin, jen base tan kawasa mbatinin tjelan, **tihing** tan kawasa **ndwang katihine alingseh, ne wngang makisa**, akisa roras, mwah mindohine atjoetak, saika tingkah ing wong desa ne manjalarin anoet trap kadi saban.”

“Pasal 54: Mwah tatkalaning papajon roesak salwirnija sane kaemponin antoek wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan kawasa i wong desa ngarmpag ring abijan abijan lwiripoen: wit klapa awit kang satjoetak, wit djembe awit kang satjoetak, wit

djembe awit kang satjoetak, wit djaka awit kang satjoetak, **tihing** akatih kang salingseh, jan ana wonge sinalih toenggag tan ngawehin I wong desa ngrampag tka wnang kadanda goeng arta 10.000, denda ika mantoek kadesa sawoengkoel.”

or in English can be translated as follows:

“**Article 38:** and the implementation of village people to collect *salaran* (mandatory donations) in the area of Tenganan Pagringsingan, which is prohibited picking; bananas that bear fruit for the first time, two stems (bunches) of coconut in a tree, if betel is prohibited more than one hand, **bamboo** is prohibited **two stems in a pile, which is appropriate to use kisa (a type of basket from coconut leaves)** must one can contain 12 seeds (grains) and your second piece of land, according to the way the villagers collect the right *salaran* as it already applied.”

“**Article 54:** And when damage to buildings such as those maintained by villagers in the village of Tenganan Pagringsingan, entitled to the village people to *ngrampag* in the fields for example: a coconut tree which is a piece of land, an areca nut that is a plot of land, an *enau* tree that is a plot of land, a **bamboo** which is a cognate, if there is anyone who does not give the village people *ngrampag*, then it is worth a fine of 10,000, that fine goes to the villages all.”

From the entire lexicon found in *awig-awig* text, above, it can be seen that all rhizome lexicon which categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 1 lexicon, namely *bambu*. The Latin name of *bamboo* is *bambuseae*.

3.1.7 Seed Lexicon

There are derived words of *biji beras kuning* that belongs to the lexicon seed type family in article 1. Seen in article 1, the word *biji beras kuning* appears in the derivative form of the basic word of *beras*. This lexicon correlates with the verb *membawa* ‘carry’, coupled with other natural lexicon such as *daun sirih*, *buah pinang*, *serbuk kapur* in forming of ritual offering at the implementation of ceremonies in Tenganan village. The complete article referred to is displayed as follows:

“**Pasal 1:** Awignam astoe. Pangelingeling sita pamargin wong desa ne ring Tenganan Pagringsingan, kamargijang antoek wong desa

ne ring Tenganan Pagringsingan, asangkepan ring bale agoeng sanangken tanggal apisan. Mwah jan kalaning wong desane kang kotjap ring arep ri sdek asangkepan, tingkahe sangkep, sajan desa ika miwah kalijang panjarikan, raoeh ing idjengan sdah boengan base porosan, madoeloeran **widja bras koening**, madoeloeran akar poetjoek bang ne lamba magoeba, rawing kasomandjai, akar kembang koening, tingkahe ne mdal kotjap ring arep, woes sami tdoen, trap kali saban."

or in English can be translated as follows:

"**Article 1:** Hopefully there are no obstacles. The regulatory warning of Tenganan Pegringsingan villagers behavior, carried out by villagers in Tenganan Pegringsingan village, holds a *sangkepan* in *Bale Agung* every first date. And when the villagers in front are holding a *sangkepan*, the rules; I am, *keliang*, *panjatikan* and *ngidjeng* officer, came to bring sdah Bungan base (called to show a form of *sesadjen* that the contents): *porosan* (a small bunch consisting of betel leaves, betel nuts, lime powder) along with **yellow rice seeds (colored with turmeric)**, red hibiscus flower whose the crown's leaf is opened and *kasumandjai* (leaves of a kind of vines), yellow flower flowers, the rules of issuing these in front of a circle alternately, the number of *porosan* flowers are not constant in accordance with many/at least the members of the krama village in front, has all come, like the one already in effect."

Overall the seed lexicon found in *awig-awig* text is only one, which is *Biji beras kuning*. This seed lexicon is categorized as natural lexicon which its function is to the ritual offering.

3.1.8 Root Lexicon

It was found 1 (one) lexicon included in the root category, the lexicon of the *pohon merambat* contained in article 1 in this article it appears that this lexicon of *pohon merambat* correlates with the verb *melingkar* 'circular' and their existence is not as a protected or prohibited tree in the Tenganan Pegringsingan, but its appearance functions as a noun that explains the meaning of the '*kasumandjai*' lexicon which is categorized as 'leave'. In detail, article 1 which shows the emergence of this lexicon, is described as follows:

"**Pasal 1:** Awignam astoe. Pangelingeling sita pamargin wong desa ne ring Tnganan Pagringsingan, kamargijang antoek wong desa ne ring Tenganan Pagringsingan, asangkepan ring bale agoeng

sanangken tanggal apisan. Mwah jan kalaning wong desane kang kotjap ring arep ri sdek asangkepan, tingkahe sangkep, sajan desa ika miwah kalijang panjarikan, raoeh ing idjengan sdah boengan base porosan, madoeloeran widja bras koening, madoeloeran akar poetjoek bang ne lamba magoeba, rawing **kasomandjai**, akar kembang koening, tingkahe ne mdal kotjap ring arep, woes sami tdoen, trap kali saban.”

or in English can be translated as follows:

“**Article 1:** and when the villagers in front are holding a *sangkepan*, the rules; I am, *keliang*, *panjatikan* and *ngidjeng* officer, came to bring *sdah Bungun base* (called to show a form of sesadjen that the contents): *porosan* (a small bunch consisting of betel leaves, betel nuts, lime powder) along with yellow rice seeds (colored with turmeric), red hibiscus flower whose the crown’s leaf is opened and *kasumandjai* (**leaves of a kind of vines**), yellow flower flowers, the rules of issuing these in front of a circle alternately, the number of *porosan* flowers are not constant in accordance with many/at least the members of the krama village in front, has all come, like the one already in effect.”

Based on the text above, it can be seen that all root lexicon which categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 1 lexicon, namely *pohon merambat*. The Latin name of this tree is *Ficus pumila* and its function is to explain a certain lexicon.

3.1.9 Tubers Lexicon

The emergence of the lexicon tubbers is found in Article 8 for *bawang merah* and *bawang putih*, article 54 for *ubi kayu*, *keladi* and *kunyit* which is seen in detail as follows:

“**Pasal: 54:** Mwah tatkalaning 1 krama desa ring Tnganan Pagringsingan ngambeng sadjeng abijane sane atjoetak kakninin sadjeng akaling, janija nora mdal sadjeng, tka wnang kadanda goeng arta 400, danda ika mantoek kadesa sawoengkoel. Mwah kalaning i krama desa ring Tnganan Pagringsingan ngwangoenang poedja kerti, kawasa ngrampag sarwa pala ring abijan mwah ring tjarik sawawengkon praboemijan Tnganan Pagringsingan, janija rampage woh klapa, kni pitoeng boengkoel kang satjoetak, woh pisang aidjeng kang satjoetak, woh djambe aidjeng kang satjoetak, woh – wohan sane patoet kangge ring desa akisa roras kang satjoetik, woh nangka aboengkoel kang satjoetak; mwah baboengkilan lwirnija **kladi** asija wit kang satjoetak, **woebi** akisa roras kang satjoetak.

Mwah tatkalaning papajon roesak salwirnija sane kaemponin antoek wong desa ne ring Tenganan Pagringsingan kawasa i wong desa ngarampang ring abijan abijan lwiripoen: wit klapa awit kang satjoetak, wit djembe awit kang satjoetak, wit djembe awit kang satjoetak, wit djaka awit kang satjoetak, tihing akatih kang salingseh, jan ana wonge sinalih toenggal tan ngawehin I wong desa ngrampang tka wnang kadanda goeng arta 10.000, denda ika mantoek kadesa sawoengkoel.”

or in English can be translated as follows:

“**Article 54:** and when the manners of Tenganan Pagringsingan village need offering (*nira* water), a plot of land is subjected to one *kaling* of *nira* water (a place like a jar of porcelain material) if not removing *nira*, then it is worth a fine of 400, it is fine to go in the village all. And when the manners of the village in Tenganan Pagringsingan hold ceremonial worship services, they are deserved to *ngampang* (take for free) various fruits (yield) on moor or rice fields in the village of Tenganan Pagringsingan, when taking (look for) coconuts so that 7 items are a plot of land, a bunch of banana, a piece of betel nut and a piece of land, fruits that are used in a village *kisa* (a basket of coconut leaves) contains 12 seeds, a plot of land, a jackfruit fruit that is a plot, and tubers, for example, **taro** 9 trees are one plot, *isen* (plant like turmeric) 9 trees are plot of land, *sweet potato kaju* one *kisa* (basket) contains 12 seeds that are a plot. And when damage to buildings such as those maintained by villagers in the village of Tenganan Pagringsingan, entitled to the village people to *ngampang* in the fields for example: a coconut tree which is a piece of land, an areca nut that is a plot of land, an *enau* tree that is a plot of land, a bamboo which is a cognate, if there is anyone who does not give the village people *ngampang*, then it is worth a fine of 10,000, that fine goes to the villages all.”

Overall the lexicon found and its function in the *awig-awig* text, we summarize it in the following table:

Table 6. Tubers Lexicon

No	Plant Names	Latin	Function
1	Kunir/Kunyit	<i>Curcuma longa</i>	Rice seed coloring
2	Bawang merah	<i>Allium cepa</i> L. <i>var. aggregatum</i>	Prohibition to plant
3	Bawang putih	<i>Allium sativum</i>	Prohibition to plant
4	Keladi	<i>Caladium</i>	Free offerings
5	Ubi Kayu	<i>Manihot esculenta</i>	Free offerings

From the table above, it can be seen that all tubers lexicon which categorized as natural lexicon found in *awig-awig* speech consists of 5 lexicon, namely *kunir/kunyit*, *bawang merah*, *bawang putih*, *keladi*, and *ubi kayu*.

4. Basic Words and Derivatives of *Awig-Awig* Natural Lexicon Tenganan Pegringsingan Village

Summarizing the findings and the description of the appearance of the natural lexicon in *awig-awig* Tenganan village above, we summarize the basic words and derivative words that are formed from the basic words that appear in *awig-awig*. There were 19 (nineteen) basic words and derived words formed directly from the basic words summarized in the following table:

Table 7. The grammatical form of the natural lexicon of *awig-awig* ecotext of Tenganan Village

No	Basic word	Derivative words 1
1	Kerbau	Kerbau Putih
2	Kembang (bunga)*	Kembang sepatu
3	Babi	Babi betina
4	Biji*	Biji beras
5	Bawang	Bwang merah
6	Bawang	Bawang putih
7	Ubi	Ubi kayu
8	Daun	Daun sirih
9	Daun	Daun kelapa
10	Pohon	Pohon tingkih
11	Pohon	Pohon pangi
12	Pohon	Pohon cempaka
13	Pohon	Pohon durian
14	Pohon	Pohon enau
15	Kepuh	Kepuh rangdu
16	Pohon	Pohon nangka
17	Pohon	Pohon tehep
18	Pohon	Pohon kapur
19	Pohon	Pohon tarum

It was also found 3 (three) more complex derivative forms added with information with the appearance of relative clause that functions as a complement in the noun phrase derivative form, as shown in the following table:

Table 8. The derivative forms of *awig-awig* ecotext natural complex of the Tenganan Village

No	Basic word	Derivative words 1	Derivative words 2
1	Kembang (bunga)*	Kembang sepatu	Kembang sepatu kuning
2	Biji*	Biji beras	Biji beras kuning
3	Babi	Babi betina	Babi betina yang baru beranak

Building on the results of the research, thus it can be stated that the existence of the natural lexicon in *awig-awig* showed a sign of the development of linguistic diversity. This diversity enriches the insight in linguistics study particularly ecolinguistics study. This is in line with the finding of Norton and Hulme, (2019). Moreover, the natural lexicon that exists in *awig-awig* is also as evidence from social activities of Tenganan community that then set and regulated in the interest and harmony of the community. However, this finding is in line with the finding of (Steffensen and Fill, 2014); (Luardini, Asi and Garner, 2019); (Bang and Døør, 1993); (Jismulatif and Dahnils, 2019) and Bundsgaard and Steffensen (2000:7) in (Subiyanto, 2013).

5. Conclusion

Based on the formulation of the issues raised in this study, the conclusions obtained from the results of the analysis are as follows: (1) In an eco-text study in *awig-awig speech* of the traditional village of Tenganan Pegringsinan, it was found that there are 39 natural lexicons. They are divided into 9 categories, namely fruit lexicon is found 7 lexicons, tree lexicon is found 11 lexicons, leaves lexicon is found 2 lexicons, tuber lexicon is found 5 lexicons, rhizome lexicon is found 1 lexicon, seed lexicon is found 1 lexicon, root lexicon is found 1 lexicon, animal lexicon is found 9 lexicons and flower lexicon is found 2 lexicons. (2) It is necessary to collaborate with various

parties to preserve the existing eco-texts in the traditional village of Tenganan Pegringsinan so that it does not experience extinction and this research was carried out to document the eco-text in the traditional village of Tenganan Pegringsinan. It is also hoped that this research can be continued by next researchers who study the same study of the traditional village of Tenganan Pegringsinan.

References

- Aryani, N. P. and Potangaroa, R. (2018) 'Space and Culture Using Space Syntax for the Tenganan Pangeringsingan Housing of Bali, Indonesia'. Available at: <https://www.researchgate.net/publication/326506556%0ASPACE>.
- Bang, J. C. and Døør, J. (1993) 'Eco-Linguistics : A Framework', in, pp. 1–18.
- Chen, S. (2016) 'Language and ecology: A content analysis of ecolinguistics as an emerging research field', *Ampersand*, 3, pp. 108–116. doi: 10.1016/j.amper.2016.06.002.
- Do Couto, H. H. (2014) 'Ecological approaches in linguistics: A historical overview', *Language Sciences*. Elsevier Ltd, 41, pp. 122–128. doi: 10.1016/j.langsci.2013.08.001.
- Derni, A. (2008) 'The Ecolinguistic Paradigm: An Integrationist Trend in Language Study', *International Journal*, (24), pp. 21–30.
- Döring, M. and Zunino, F. (2014) 'NatureCultures in Old and New Worlds. Steps towards an ecolinguistic perspective on framing a "new" continent', *Language Sciences*. Elsevier Ltd, 41, pp. 34–40. doi: 10.1016/j.langsci.2013.08.005.
- Essays, H. *et al.* (2000) *Dialectical ecolinguistics, 30 Years of Language and Ecology*.
- Feng, R. and Fan, A. (2012) 'A Brief Analysis on the Lettered Words in Chinese--From the Perspective of Ecolinguistics', *IERI Procedia*, 2, pp. 194–199. doi: 10.1016/j.ieri.2012.06.074.
- Jismulatif and Dahnils (2019) 'Language and Ecology in Ecolinguistics Perspective : A Case Study on Tunjuk Ajar Language in Riau , Indonesia', *Journal of Physics: Conference Series PAPER*.

- Kravchenko, A. V. (2016) 'Two views on language ecology and ecolinguistics', *Language Sciences*. Elsevier Ltd, 54, pp. 102–113. doi: 10.1016/j.langsci.2015.12.002.
- Luardini, M. A., Asi, N. and Garner, M. (2019) 'Ecolinguistics of ethno-medicinal plants of the Dayak Ngaju community', *Language Sciences*. Elsevier Ltd, 74, pp. 77–84. doi: 10.1016/j.langsci.2019.04.003.
- Mliless, M. and Larouz, M. (2018) 'An ecolinguistic analysis of environment texts in Moroccan English language teaching textbooks', *International Journal of Research in Environmental Studies*, 5, pp. 103–116.
- Norton, C. and Hulme, M. (2019) 'Telling one story, or many? An ecolinguistic analysis of climate change stories in UK national newspaper editorials', *Geoforum*. Elsevier, 104(February), pp. 114–136. doi: 10.1016/j.geoforum.2019.01.017.
- Pérez, I. C. (2015) 'Indigenous Languages, Identity and Legal Framework in Latin America: An Ecolinguistic Approach1', *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. Elsevier B.V., 212, pp. 111–116. doi: 10.1016/j.sbspro.2015.11.307.
- Steffensen, S. V. and Fill, A. (2014) 'Ecolinguistics: the state of the art and future horizons', *Language Sciences*, 41, pp. 6–25. doi: 10.1016/j.langsci.2013.08.003.
- Stibbe, A. (2014) 'An Ecolinguistic Approach To Critical Discourse Studies', *Critical Discourse Studies*, 11(1), pp. 117–128. doi: 10.1080/17405904.2013.845789.
- Subiyanto, A. (2013) 'Ekolinguistik: Model Analisis Dan Penerapannya', *Majalah Ilmiah Masalah-Masalah Kehumanioraan*, 18(2). doi: 10.14710/humanika.18.2.
- Surtikanti, H. K., Syulasmi, A. and Fatimah, T. (2019) 'Traditional knowledges of local wisdom of Aga Tenganan Pegringsingan Bali about environmental conservation and sanitation', *Journal of Physics: Conference Series*, 1157(2). doi: 10.1088/1742-6596/1157/2/022117.
- Tjendani, E. N. *et al.* (2019) 'An Ecolinguistics Perspectives For English Syllabus Development', *e-Journal of Linguistics*, 13(2), p. 249. doi: 10.24843/e-JL.2019.v13.i02.p06.
- Wenjuan, Z. (2017) 'Ecolinguistics: Towards a new harmony', *Language Sciences*. Elsevier Ltd, 62, pp. 124–138. doi: 10.1016/j.langsci.2017.04.004.

- Yi, L. (2019) 'Towards Ecolinguistic Landscaping : A Theoretical and Ecosophical Perspective', *1st Asia International Symposium on Arts, Literature, Language and Culture (AISALLC 2019) Towards*, (Aisallc), pp. 1–5. doi: 10.25236/aisallc.2019.001.
- Yuniawan, T. (2017) 'Ecolinguistic Study of Conservation News Texts in Indonesian Mass Media', *International Journal of Humanity Studies*, 1(2), pp. 163–183. doi: 10.24071/ijhs.2018.010203.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Mitos Keris Ki Baru Gajah: Sumber Tekstual Tradisi Pembersihan Keris di Kecamatan Kediri, Tabanan, Bali

**Anak Agung Ayu Meitridwiastiti¹, I Gusti Bagus Agung
Kusuma Atmaja², Ni Putu Desy Damayanthi³**

^{1,2,3} ITB STIKOM Bali

¹Penulis Koresponden: agungayumey23@gmail.com

Abstract

**Myth of the Kris Ki Baru Gajah: Textual Source of Keris
Cleansing Tradition in Kediri Subdistrict, Tabanan, Bali**

The myth of *Kris Ki Baru Gajah* as it is written in the text of *Purana Pura Luhur Pakendungan*, Kediri Subdistrict, Tabanan Regency, Bali, has become the textual source of guideline for cleansing ritual *nglisah*, which is rubbing oil into the blade of keris being ritualized. This article analyses the myth of Keris Ki Baru Gajah which gives contribution to the culture preservation so that the meaning and purpose of the keris cleansing ritual can be understood and performed continuously. Data were collected by literature review, interview, and recording technique and they were analyzed with the function theory and semiotic. Analysis shows that the myth of the Keris Ki Baru Gajah serves as a guide in the implementation of the tradition of separating. In addition, this myth also functions as a medium for public education, strengthening community social relations, and is believed to be a repellent for plague. The meaning of the myth, namely symbolic meaning, loyalty, and fertility. It is hoped that the tradition derived from a myth can provide harmony and prosperity in the community in Kediri District, Tabanan, Bali.

Keywords : *nglisah*, implemention, function, and meaning

Abstrak

Mitos *Kris Ki Baru Gajah* seperti tertulis dalam teks *Purana Pura Luhur Pakendungan* di Kecamatan Kediri, Tabanan, Bali menjadi sumber tekstual dari tradisi ritual pembersihan *nglisah*, mengoleskan minyak ke bilah keris. Artikel ini menganalisis sebuah mitos Keris Ki Baru Gajah yang memberikan kontribusi bagi pelestarian kebudayaan sehingga makna dan fungsi dari upacara *nglisah* dapat dimengerti dan dilaksanakan secara berkelanjutan. Pengumpulan data dilakukan melalui studi

pustaka, wawancara, dan perekaman. Teori yang digunakan dalam analisis ini adalah teori fungsi dan semiotik. Analisis menunjukkan bahwa mitos Keris Ki Baru Gajah berfungsi sebagai panduan dalam pelaksanaan tradisi *nglisah*. Selain itu, mitos ini juga berfungsi sebagai media pendidikan masyarakat, mempererat hubungan sosial masyarakat, dan dipercaya sebagai pengusir wabah penyakit. Makna dari mitos tersebut, yaitu makna simbolik, loyalitas, dan kesuburan. Diharapkan dengan tradisi yang berasal dari sebuah mitos dapat memberikan keharmonisan dan kesejahteraan kehidupan dalam masyarakat di Kecamatan Kediri, Tabanan, Bali.

Kata Kunci : *nglisah*, implementasi, fungsi, dan makna

1. Pendahuluan

Keris memiliki berbagai dimensi dan fungsi dalam kehidupan masyarakat Bali sehingga senantiasa menarik untuk diteliti. Keris adalah jenis senjata pendek dan bentuknya tajam lurus atau kadang berkelok sudah digunakan masyarakat sejak lebih dari 600 tahun lalu. Secara historis, keris sejak dahulu berkembang di kawasan Asia Tenggara, seperti Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura, Filipina, dan Brunei. Keris digunakan untuk pertahanan diri (misalnya sewaktu berperang) dan sebagai alat kebesaran raja. Senjata ini juga merupakan lambang kedaulatan orang Melayu (Harsrinuksmo, 2009: 14-15). Kaitannya dengan budaya lain selain berfungsi senjata, keris juga merupakan salah satu kelengkapan pakaian adat, juga sebagai benda upacara, sebagai atribut suatu jabatan tertentu, sebagai lambang dari kekuasaan tertentu dan sebagai wakil atau utusan pribadi pemiliknya (Darmojo, 2019: 50).

Walaupun tergolong jenis senjata tikam, keris dibuat bukan semata-mata untuk melakukan kekerasan, namun lebih bersifat sebagai senjata dalam pengertian simbolik. Keris dipercaya memiliki kekuatan gaib yang tuahnya dipercaya dapat memberikan perlindungan dan keselamatan bagi pemilik dan orang di sekitarnya. Banyak kisah dan mitos tentang keris sebagai benda *tangible*, dan juga kisah sebagai kisah *intangible*. Begitu pula Keris Ki Baru Gajah yang terdapat dalam teks *Purana Pura Luhur Pakendungan*. Dalam teks historis ini diceritakan bahwa keris ini adalah pemberian Dang Hyang Dwijendra pada tahun saka 1411

dan hingga saat ini dipercaya sebagai sumber kemakmuran umat dan jagat. Masyarakat di Bali umumnya melakukan penyucian dan menghaturkan sesaji kepada keris di hari suci *Tumpek Landep*, jatuh hari Sabtu setiap 210 hari penanggalan Bali (6 bulan kalender Masehi). Upacara yang dilakukan disebutkan dengan *nglisah* sebagai bentuk penghormatan dan pemujaan kepada dewa keris yang dikenal dengan sebutan Hyang Pasupati. *Nglisah* berasal dari kata "*lisah*" yang berarti minyak kelapa untuk mengurut kulit (Warna, 1991). Upacara *nglisah* pada dasarnya berarti pembersihan dengan mengoleskan minyak kelapa ke bilah keris.

Kebudayaan ini beraneka ragam bentuk dan jenisnya. Masing-masing kebudayaan menempati wilayah tertentu yang sesuai dengan adat istiadat, tradisi, dan nilai budayanya. Salah satunya adalah dalam masyarakat terdapat tradisi ritual yang dipercaya dan akan membawa mereka digunakan untuk menjaga kepercayaan agar adat yang telah menjadi kebiasaan dan memberikan identitas tersendiri bagi masyarakat setempat juga terjaga dalam menata kehidupan untuk yang lebih baik. Hal ini digunakan untuk menjaga kepercayaan agar adat yang telah menjadi kebiasaan dan memberikan identitas tersendiri bagi masyarakat setempat juga terjaga (Cahyanti, 2017: 13-14).

Penelitian ini menganalisis mitos *Keris Ki Baru Gajah* berdasarkan teks *Purana Pura Luhur Pakendungan*, Kecamatan Kediri, Tabanan. Kajian difokuskan pada bagaimana mitos dijunjung sebagai panduan dalam pelaksanaan upacara pembersihan Keris Ki Baru Gajah. *Purana* adalah bagian dari kesusastraan Hindu yang memuat mitologi, legenda, dan kisah-kisah zaman dulu. Mitos Keris Ki Baru Gajah berkaitan dengan perjalanan seorang suci bernama Dang Hyang Dwijendra ke Bali abad ke-15 saat mengunjungi Pura Luhur Pakendungan. *Parhyangan* Luhur Pakendungan adalah sebagai *sthana* (singgasana) Hyang Lohana bergelar Hyang Sadhana Tra, yang dipercaya menjaga kelangsungan hidup jagat raya.

Selanjutnya dalam teks *purana Pura Luhur Pakendungan* (alih aksara, dan terjemahan oleh Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2008) dikisahkan perjalanan Dang Hyang Dwijendra saat beliau tiba di Bali yang bertepatan dengan Tahun Saka dengan candra sangkala (tahun dalam kata) *Eka Candra Catur Bhami*, yaitu tahun Saka

1411, berarti tahun 1489 Masehi atau di atas abad ke-15. Sejak itu pula keris Ki Baru Gajah di-*sthana*-kan di Puri Kediri. Selanjutnya setiap hari raya *Tumpek Landep* sebagai bentuk penghormatan dan pemujaan kepada Hyang Pasupati agar setiap manusia di muka bumi ini memiliki pemikiran yang tajam, baik, bijaksana, adil untuk mengelola alam ini dilakukanlah penyucian dan menghaturkan sesaji kepada Keris Ki Baru Gajah.

Dalam ritual *nglisah* yang dilaksanakan setiap enam bulan sekali, serangkaian upacara dilakukan. Yang dilakukan pertama, yaitu Jro Mangku di Merajan Agung Puri Kediri menghaturkan banten *ayaban* untuk memulai prosesi *Nglisah*. Setelah prosesi tersebut dilaksanakan, salah satu keluarga Puri membuka Gedong Simpan tempat keris tersebut disimpan dengan mengetuk pintu gedong tiga kali. Setelah itu, diambillah Keris Pengabih (keris pendamping pusaka/pataka utama) dan Keris Ki Baru Gajah yang selanjutnya dibawa ke Manjang Siluang (pelinggih untuk menghormati jasa-jasa Mpu Kuturan di Bali). Setelah Keris Ki Baru Gajah dan keris *pengabih* diletakkan, mulailah dilakukan proses *nglisah* oleh penglingsir Puri Kediri, Tabanan. Pertama, yang dilakukan adalah membersihkan kedua keris menggunakan air kelapa gading (*toya bungkak nyuh gading*). Keris tersebut dibersihkan dengan kapas dan air dari pembersihan keris diletakkan di dalam sebuah kendi. Selanjutnya langkah kedua adalah menggunakan jeruk nipis. Jeruk tersebut dibelah menjadi dua dan kembali digosokkan pada keris Ki Baru Gajah dan keris pengabih. Setelah digosokkan pada kedua keris, jeruk tersebut dicampur dengan minyak lisah sebelumnya. Langkah terakhir menggunakan minyak yang berasal dari kelapa gading. Keris Ki Baru Gajah dan Keris Pengabih dibersihkan kembali dengan kapas.

Selanjutnya minyak tersebut dicampur dengan minyak lisah sebelumnya. Setelah prosesi *nglisah* selesai, Keris Ki Baru Gajah beserta Keris Pengabih ditempatkan di pelinggih Ida, yaitu di Pepelik merajan Agung Puri Kediri, Tabanan yang disebut Manjang Siluang. Kemudian dilanjutkan upacara yang berkaitan dengan rainan *Tumpek Landep*.

Mitos *Keris Ki Baru Gajah* yang terdapat dalam *purana* Pura Luhur Pakendungan masih hidup dan dipercaya masyarakat se-

tempat. *Purana Pura Luhur Pakendungan* terdapat dalam *Lontar Kuttara Kanda Dewa Purana Bangsul* yang akhirnya oleh para tokoh adat Kecamatan Kediri dibuatkan sebuah *purana* yang telah mengalami proses alih aksara menjadi sebuah *Purana Pura Luhur Pakendungan*. Cerita ini akhirnya menjadi sebuah mitos yang sangat dipercaya di masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan. Mitos Keris Ki Baru Gajah memiliki nilai sakral yang tinggi. Keris Ki Baru Gajah kini disimpan dalam Gedong Simpen Puri Kediri, Tabanan. Tradisi *nglisah* merupakan tradisi yang dilakukan dengan penyucian (dibersihkan) dan air dari hasil pembersihan dipercaya oleh keluarga Puri Kediri dan masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan mampu menghalau atau menetralsisir hal-hal yang tidak baik agar menjadi baik. Oleh karena itu, masyarakat meyakini bahwa Keris Ki Baru Gajah sebagai Ida Bhatara yang dapat melindungi masyarakat di Kecamatan Kediri, Tabanan.

Kaitan mitos keris Ki Baru Gajah dalam *Purana Pura Luhur Pakendungan* dengan tradisi *Nglisah* tersebut menjadi hal menarik bagi peneliti untuk melihat sejauh mana implementasi, fungsi, dan makna mitos yang terungkap dari mitos keris Ki Baru Gajah. Penelitian ini ditekankan pada mitos keris Ki Baru Gajah sebagai sumber tekstual tradisi *Nglisah* yang dilaksanakan oleh keluarga Puri Kediri dan masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan. Sejauh ini penelitian mengenai mitos Keris Ki Baru Gajah sudah pernah diteliti oleh penulis sendiri namun, tradisi ritual yang berhubungan dengan mitos Keris Ki Baru Gajah adalah tradisi *ngrebeg*, ritual bersih desa. Meitridwiasiti (2017) adalah “Wacana Sosial Mitos Keris Ki Baru Gajah dalam Tradisi Ngrebeg di Kecamatan Kediri, Tabanan”. Penelitian tersebut mengkaji bagaimana mitos dijadikan pegangan dalam pelaksanaan tradisi *ngrebeg*. Tradisi ini dilakukan setiap hari raya Kuningan dan bertepatan dengan *piodalan* (upacara) di Pura Luhur Pakendungan, Tabanan. Sebelum pujawali di Pura Luhur Pakendungan, Keris Ki Baru Gajah disungsung dari Puri Kediri, Tabanan dengan berjalan kaki oleh keluarga Puri Kediri dan masyarakat Desa Kediri sepanjang 11 km (Meitridwiasiti, 2017).

Mengenai Keris Ki Baru Gajah, penulis juga menemukan sebuah buku yang ditulis oleh Ida Bagus Suamba Bhayangkara dengan judul *Keris Ki Baru Gajah Panugrahan Ida Dang Hyang*

Dwijendra (2020). Pada buku tersebut menjelaskan maksud dan tujuan dari keberadaan keris Ki Baru Gajah. Sejauh ini penulis melihat buku tersebut belum diterbitkan, baru sebatas diberikan saat acara “Diskusi Dharmopadesa” pada tanggal 19 Januari 2019 di Puri Kediri, Tabanan.

2. Metode dan Teori

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif sehingga analisis yang digunakan adalah analisis deskriptif kualitatif, kajian kepustakaan, dan interpretasi. Data dikumpulkan dengan observasi yaitu pengamatan terhadap objek secara cermat yaitu saat Upacara Tumpek Landep dimana tradisi ritual *nglisah* Keris Ki Baru Gajah dilakukan. Sehingga dapat dicatat secara sistematis mengenai gejala-gejala yang diteliti. Selanjutnya dengan wawancara dengan beberapa narasumber melalui teknik perekaman.

Berhubung mitos *Keris Ki Baru Gajah* merupakan bagian dari tradisi lisan, maka teori yang digunakan adalah teori fungsi dari William R. Bascom dimana folklor memiliki fungsi sebagai hiburan, penguat pranata sosial dan lembaga kebudayaan, pendidikan, kritik sosial, dan pemaksa masyarakat agar menjalankan norma-norma yang dianggap benar dan bernilai untuk dijadikan pedoman dalam hidup bermasyarakat. Interpretasi menggunakan teori semiotik yaitu mengenai tentang tanda (hakikatnya, cirinya, perannya dan aturan mainnya). Menurut Peirce (dalam Berger, 2000:14) tanda-tanda berkaitan dengan objek-objek yang menyerupainya, keberadaannya memiliki hubungan sebab-akibat dengan tanda-tanda atau karena ikatan konvensional dengan tanda-tanda tersebut.

3. Implementasi dan Fungsi Mitos Keris Ki Baru Gajah

Menurut *Kamus Webster* implementasi diartikan sebagai “to provide the means for carrying out (menyediakan sarana untuk melaksanakan sesuatu); to give partial effects to (menimbulkan dampak/ akibat terhadap sesuatu)” (dalam Widodo 2009: 86). Implementasi dalam pembahasan ini adalah sebuah mitos *Keris Ki Baru Gajah* sebagai sumber tekstual yang hingga saat ini menjadi dasar melakukan tradisi *nglisah* secara turun-temurun. Sedangkan para ahli mempunyai pandangan yang berbeda tentang konsep

fungsi. Pada sebagian masyarakat yang masih mempercayai nilai sakral dari mitos, mitos berfungsi sebagai alat untuk mengontrol moral dan perilaku masyarakat (Humaeni, 2012: 167-168)

Sehubungan dengan fungsi wacana sastra, Welles dan Warren (1990: 25) yang mengacu kepada konsep Horace menyebutkan bahwa karya sastra berfungsi sebagai "*dulce*" (hiburan) dan "*utile*" (bermanfaat). Jika karya sastra itu tidak menghibur apalagi tidak membawa manfaat bagi masyarakat, karya sastra itu tidaklah bisa dianggap karya sastra yang baik atau bermutu. Karya sastra merupakan perpaduan antara dunia nyata dan dunia rekaan yang saling terjalin, yang satu tidak bermakna tanpa unsur yang lain. Pencerita menekankan pemberian makna pada eksistensi manusia lewat cerita, peristiwa, yang barangkali tidak benar secara faktual, tetapi masuk akal secara maknawi (Teeuw, 1984: 243).

Menurut Bastian dan Mitchell (dalam Yusanti, 2019: 173), fungsi mitos terbagi dua, yakni primer dan sekunder. Fungsi primer untuk memberikan penjelasan tentang fakta-fakta, alam atau budaya, serta untuk membenarkan, memvalidasi, atau menjelaskan sistem sosial dan ritual adat tradisional. Fungsi ini berkaitan dengan mitos asal-usul serta kemampuan luar biasa yang dimiliki dewa atau raja. Fungsi sekunder mitos terbagi dua, pertama, sebagai alat instruksi, yakni menggambarkan asal atau akhir dunia, tempat orang mati atau surga, dan sesuatu di luar jangkauan pemahaman manusia. Fungsi sekunder kedua adalah sebagai sumber penyembuhan, pembaruan, dan inspirasi.

Pada penelitian ini dijelaskan fungsi-fungsi mitos Keris Ki Baru Gajah sebagai sumber tekstual tradisi *Nglisah*. Fungsi cerita mitos Keris Ki Baru Gajah dalam tradisi *Nglisah* berkaitan dengan masyarakat yang tentunya bermanfaat bagi masyarakat Kecamatan Kediri secara keseluruhan. Analisis ini dimaksudkan untuk menelusuri lebih jauh fungsi mitos Keris Ki Baru Gajah bagi masyarakat sebagai pemilik budaya pada umumnya dan masyarakat di Kecamatan Kediri sebagai pemilik budaya pada khususnya. Berikut ini diuraikan tiap-tiap fungsi dan makna dari mitos Keris Ki Baru Gajah dalam tradisi yang dilaksanakan oleh masyarakat Kecamatan Kediri sebagai implementasi mitos Keris Ki Baru Gajah dalam *Purana Pura Luhur Pakendungan*.

3.1 Pelengkap Upacara Dewa Yadnya

Upacara merupakan bagian dari tiga kerangka dasar agama Hindu yang bertujuan untuk mencapai kesempurnaan, kebahagiaan dan kesejahteraan hidup serta kesucian lahir batin bagi umat Hindu di Bali. Pelaksanaan upacara biasanya bergandengan dengan *yadnya*, seperti *Dewa Yadnya*, *Pitra yadnya*, *Rsi Yadnya*, *Manusa Yadnya*, dan *Bhuta Yadnya* (Darma, 2012).

Pada hari Sabtu, tiap 210 hari penanggalan Bali tepatnya pada hari suci Tumpek Landep dilaksanakan sebuah ritual *nglisah* di Puri Kediri, Tabanan. Ritual ini bertujuan untuk menyucikan Keris Ki Baru Gajah pemberian Ida Dang Hyang Dwijendra. Tradisi *nglisah* dilaksanakan sebelum pujawali rainan Tumpek Landep. Upacara diawali dengan Jro Mangku di Merajan Agung Puri Kediri menghaturkan sesajen *ayaban* (banten tumpek *sayut pasupati*) untuk memulai prosesi *nglisah*.

Tradisi ini dilaksanakan di Merajan Agung Puri Kediri dan pelaksana tradisi ini adalah pelingsir Puri Kediri, Tabanan bersama masyarakat di Kecamatan Kediri. Tradisi *nglisah* sudah dilaksanakan sejak lama dan sangat diyakini oleh keluarga puri, warga puri, dan warga subak (Lihat Foto 1). Hal ini dilaksanakan bersama masyarakat yang menjadi krama subak. Karena mereka



Foto 1. Keluarga Puri saat *atur piuning* sebelum tradisi *nglisah* (Foto: Agung Meitri)

percaya bahwa air dan minyak dari *nglisah* ini bisa mengusir hama penyakit. Selain itu juga dipercaya sebagai tirta untuk pembersihan pikiran dan badan orang tersebut. Adapun kutipan wawancara di bawah ini :

Tradisi *nglisah* dilakukan sebelum upacara rainan Tumpek Landep, setelah tradisi dilakukan dan upacara dilaksanakan minyak dari hasil *nglisah* akan diberikan oleh keluarga Puri Kediri, dan masyarakat yang mengikuti tradisi ini, terutama yang memiliki persawahan (A.A. Ng. Agung Mahardika, Penglingsir Puri Kediri)

3.2 Media Pendidikan Masyarakat

Menurut Ph. Kohnstamm (dalam Tirtarahardja, 2008: 21), pendidikan agama seyogianya menjadi tugas orang tua dan keluarga. Penanaman sikap dan kebiasaan beragama dimulai sedini mungkin meskipun dalam tahap pelatihan kebiasaan, seperti melalui mitos yang diberikan oleh orang tuanya sehingga menjadi regenerasi atau secara turun-temurun dilestarikan. Selain itu, pendidikan sebagai transformasi budaya yang diartikan sebagai kegiatan pewarisan budaya dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Hal ini disebabkan oleh nilai-nilai kebudayaan mengalami tiga bentuk transformasi dari generasi tua ke generasi muda, artinya nilai yang cocok harus diteruskan, nilai yang kurang cocok diperbaiki, dan nilai yang tidak cocok harus diganti serta disesuaikan dengan zaman (Tirtarahrdja, 2008: 33). Pendidikan hanya dapat dilakukan oleh mahluk yang berbudaya dan yang menghasilkan nilai kebudayaan adalah manusia (Juanda, 2010 :1).

Fungsi pendidikan yang terkait dengan mitos Keris Ki Baru Gajah dalam *purana* Pura Luhur Pakendungan yang tercermin pada tradisi *nglisah* dalam kehidupan masyarakat memiliki pengaruh sangat besar dalam meningkatkan etika. Pengembangan nilai-nilai pendidikan terutama pendidikan agama yang sangat mempengaruhi masyarakat, misalnya terciptanya tingkah laku yang baik, seperti ditegaskan A.A. Ngurah Panji, Bendesa Adat Desa Kediri, sebagai berikut :

Tradisi ini secara tidak langsung menanamkan rasa kebersamaan antara anggota masyarakat tidak memandang umur ataupun status sosial tiap-tiap masyarakat. Pada tradisi *nglisah* pun fungsi

pendidikan yang tercermin adalah saat melaksanakan pembersihan (penyucian) keris diharapkan tidak berkata yang kotor, tidak berkata yang keras, dan tidak boleh marah (A.A.Ngurah Panji, Bendesa Adat Desa Kediri).

3.3 Mempererat Hubungan Sosial Masyarakat

Proses-proses sosial itu tumbuh dan dapat kita hayati bila terjadi pertemuan-pertemuan antara dua orang atau kelompok, serta membentuk sistem-sistem hubungan atau terjadi perubahan-perubahan bila cara hidup yang telah ada diganggu. Masyarakat dalam aspek-aspek dinamikanya terdiri atas individu-individu dari kelompok dalam interaksinya. Proses ini merupakan fase dari interaksi itu. Seperti telah kita maklumi seseorang itu tidak bisa lari daripada hidup berkelompok. Kelompok ini coraknya beraneka ragam, dari yang paling sederhana, misalnya adalah, dalam suatu keluarga atau dalam bentuk kelompok tetangga sampai pada gabungan masyarakat yang kompleks, Negara, nasional (Yusran, 2016).

Tradisi ini dilakukan secara bersama-sama oleh keluarga Puri Kediri dan masyarakat Kecamatan Kediri. Saat tradisi ini dilaksanakan, yang utama pada keluarga Puri Kediri masyarakat Kecamatan Kediri adalah kebersamaan. Akan tetapi yang menjadi ciri khas saat tradisi *nglisah* adalah sebuah proses pembersihan keris Ki Baru Gajah yang dilakukan oleh penglingsir Puri Kediri. Artinya, mulai dari persiapan, pelaksanaan, dan setelah upacara (tradisi) mereka bersama-sama mengerjakan apa yang mesti dikerjakan dengan tulus ikhlas dan penuh rasa pengabdian. Adapun kutipan wawancara berikut ini :

Kami bersama-sama secara gotong royong memikul tugas dalam tradisi tersebut. Tradisi tersebut yang sangat diyakini dan dilakukan secara turun-temurun dengan harapan bersama demi sebuah pengabdian dan memohon keselamatan kepada Ida yang melinggih di Keris Ki Baru Gajah yang disakralkan. Dengan demikian, mereka merasa semakin dekat satu sama lainnya. Hal ini jelas akan mampu menjalin rasa persaudaraan yang akhirnya diharapkan agar keutuhan sistem sosial bisa dipertahankan dan dikembangkan (A.A. Ngurah Anom, Penglingsir Puri Kediri Tabanan)

3.4 Pengusir Hama Penyakit

Fungsi lain mitos *Keris Ki Baru Gajah* dalam tradisi *nglisah* adalah sebagai *penangkal merana* (membasmi hal-hal negatif) di lingkungan sekitar mereka. Sampai saat ini mereka tidak berani tidak melaksanakan hal tersebut. Secara umum fungsi mitos *Keris Ki Baru Gajah* yang menjadi inti pada pelaksanaan tradisi, yaitu *nglisah* adalah agar hama tikus atau hama tanaman lainnya tidak mengganggu persawahan milik mereka. Adapun kutipan wawancara berikut ini.

Masyarakat yang mempunyai sawah meyakini bahwa padi tersebut adalah milik *Ida Hyang Betara Guru*. Kalau sampai tikus-tikus tersebut berani merusak padi itu semestinya akan dikuburkan ke dalam tanah. Untuk itu, agar hama tanaman (tikus) tidak merusak tanaman pertanian tersebut dilaksanakanlah tradisi ini (I Ketut Purwa, Petani)



Foto 2. Minyak hasil *nglisah* Keris Ki Baru Gajah (Foto: Agung Meitri).

4. Makna Mitos Keris Ki Baru Gajah

Makna adalah sesuatu yang berhubungan dengan dunia simbolik (Kleden, 1999: 17). Analisis makna yang dikandung oleh suatu simbol yang ada dalam mitos *Keris Ki Baru Gajah* sebagai sumber tradisi tekstual *Nglisah* ditangkap lewat konteksnya. Kemudian Ricoeur (1996:13) mengemukakan bahwa konsep makna membolehkan dua penafsiran yang mencerminkan dialetika utama antara peristiwa dan makna. Untuk memahami gagasan masyarakat terhadap budayanya sendiri dipakai teori semiotika sosial (Halliday, 1994: 5).

4.1 Makna Simbolik

Manusia berinteraksi dengan lingkungan hidupnya tidak lepas dari simbol karena simbol mampu mengungkapkan sesuatu dalam pikirannya. Simbol dapat memberikan arahan bagi perhatian orang dalam pemilihan alat-alat tertentu atau penentuan cara tertentu yang dipakai untuk mencapai tujuannya. Selain itu, simbol-simbol dapat membangun emosi serta mendorong orang untuk bereaksi. Simbol berfungsi memimpin pemahaman subjek kepada objek.

Dalam makna tertentu, simbol memiliki makna yang mendalam, yaitu konsep yang paling bernilai dalam kehidupan suatu masyarakat. Simbol ekspresi, yaitu berupa perasaan. Simbol-simbol tersebut berfungsi untuk mempertahankan pengawasan sosial dan memelihara kebersamaan dalam masyarakat (Dwitayasa, 2010: 208). Tradisi ini tidak akan bisa lepas dari sebuah simbol yang nyata. Simbol-simbol tersebut mengandung arti serta makna di dalam kehidupan masyarakat yang religius. Misalnya, Keris Ki Baru Gajah dipercaya oleh masyarakat dapat membantu menghilangkan hama tanaman dan memberikan kesuburan dalam bidang pertanian yang nantinya diharapkan dapat memberikan kesejahteraan dalam masyarakat. Hal ini tidak bisa lepas dari simbol lainnya seperti *palinggih* di Merajan Agung Puri Kediri, Gedong Simpan, Manjang Siluang yang menjadi tempat Keris Ki Baru Gajah saat tradisi ini dilaksanakan (Foto 3 dan 4).



Foto 3. Keris Ki Baru Gajah yang akan dibersihkan dalam Tradisi “Ngelisah” (Foto: Agung Meitri)



Foto 4. *Panglingsir* Puri Kediri, Tabanan melakukan Tradisi *Nglisah* (Foto: Agung Meitri)

Berbagai bangunan, seperti *Palinggih*, *Meru* merupakan simbol dari gunung. Gunung dipercaya sebagai tempat yang sangat tinggi, suci, dan sebagai tempat Tuhan Yang Maha Esa ber-*sthana* serta tempat para leluhur.

4.2 Makna Loyalitas

Manusia tidak dapat hidup sendiri tanpa orang lain yang ada di sekitarnya. Hal ini terjadi karena selain makhluk individu manusia juga makhluk sosial yang selalu berinteraksi dengan orang lain. Terjadinya interaksi antara manusia yang satu dan manusia yang lain dapat dilakukan, baik di lingkungan keluarga maupun masyarakat.

Di dalam ajaran agama Hindu hubungan tidak hanya terjadi antara manusia dan manusia, tetapi lebih luas daripada itu, yaitu menyangkut tiga hal berikut. (1). Hubungan manusia dengan Tuhan karena manusia adalah makhluk religius, yang ditandai dengan adanya kepercayaan terhadap Tuhan beserta segala manifestasinya yang diikuti oleh adanya berbagai persembahan atau ritual. (2). Hubungan antar manusia karena manusia adalah makhluk sosial

yang selalu berinteraksi dengan manusia lainnya. (3). Hubungan manusia dengan alam karena manusia tidak bisa hidup tanpa adanya alam semesta. Untuk itu, manusia wajib memelihara alam. Ketiga hubungan tersebut dijadikan sebuah konsep yang memberikan keseimbangan hidup manusia yang tercantum dalam konsep *Tri Hita Karana*, yaitu tiga penyebab keharmonisan. Hubungan manusia dengan manusia kalau ditinjau dari makna loyalitas (kebersamaan) adalah suatu keindahan dalam hidup.

Berbagai kegiatan upacara atau ritual dapat mempersatukan manusia dengan sesamanya pada saat aktivitas keagamaan. Makna kebersamaan yang terdapat dalam Mitos Keris Ki Baru Gajah sebagai sumber tekstual tradisi *nglisah* adalah terjalinnya suatu hubungan yang harmonis antara manusia dan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhan. Salah satu di antaranya adalah dapat dicapai di dalam melaksanakan sebuah aktivitas keagamaan, yang selanjutnya dapat diimplementasikan di dalam kegiatan dan dalam kehidupan bermasyarakat sehari-hari.

4.3 Makna Kesuburan

Menurut Iswidayati (2007: 181-182) dalam alam pikiran masyarakat petani Jawa pada umumnya mempunyai pemikiran antara dunia nyata dan dunia gaib yang keduanya saling mengisi, yakni dunia nyata sebagai tempat kehidupan dan dunia gaib sebagai sumber kehidupan). Setiap warga masyarakat khususnya di Kecamatan Kediri, Tabanan terutama yang hidup dari hasil pertanian, baik sawah maupun ladang, selalu mendambakan pertaniannya agar hidup dengan subur, bebas dari hama yang menyerang sehingga hasilnya melimpah dan dapat memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari.

Agar tanaman menjadi subur tidak dapat terlepas dari ketekunan manusia di dalam menggarap sawah atau ladangnya. Di dalam bahasa *tetopengan* disebutkan “*utsaha ta larapane*” yang berarti jika menginginkan sesuatu haruslah berdasarkan usaha sesuai dengan yang diinginkan. Jika ingin tanaman menjadi subur, harus melakukan kerja untuk tercapainya suatu keinginan.

Secara mitologi kesuburan dapat diceritakan dengan mitos dari Dewa Siwa yang merupakan Dewa tertinggi yang menugasi

Dewa Wisnu untuk mencari pangkal terbawah dan dan Dewa Brahma mencari pangkal teratas dari sebuah lingga yang merupakan perwujudan Dewa Siwa. Di dalam perjalanan menuju pangkal bawah, Dewa Wisnu bertemu Dewi Wasundari. Pertemuan Wisnu dengan Dewi Wasundari melahirkan Boma yang mengandung arti pohon kayu. Dewa Wisnu merupakan lambang atau simbol air, sedangkan Dewi Wasundari adalah simbol tanah. Pertemuan antara air dan tanah inilah yang menimbulkan kesuburan sehingga tumbuh-tumbuhan dapat tumbuh dengan baik terutama padi dan dapat memberikan kemakmuran masyarakat (Astina dalam Dwitayasa, 2010: 206).

Keluarga Puri Kediri dan masyarakat sangat meyakini bahwa dengan mengupacarai Keris Ki Baru Gajah diharapkan dapat memberikan kesejahteraan bagi keluarga dan masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan (Foto 4). Masyarakat Bali khususnya di Kabupaten Tabanan yang terkenal dengan lumbung padinya menjadikan sektor pertanian sebagai sektor penting dalam kehidupan mereka. Tradisi ini memiliki tujuan untuk menghilangkan hama tanaman pada tanah pertanian milik masyarakat dan dapat memberikan kesuburan sehingga membawa kesejahteraan bagi masyarakat.



Foto 4. Membersihkan Keris Ki Baru Gajah (Foto: Agung Meitri)

5. Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa implementasi mitos *Keris Ki Baru Gajah* yang tertuang dalam *purana* Pura Luhur Pakendungan sangat kuat dipercayai oleh masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan, Bali. Karena keampuannya mampu mengusir hama penyakit. *Keris Ki Baru Gajah* diyakini sebagai *Ida Bathara* yang bisa memberikan kesejahteraan dan kesuburan pada tanah pertanian milik masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan, Bali.

Keris Ki Baru Gajah adalah sebagai pelengkap upacara *Dewa Yadnya*, yaitu sebagai sarana (*pratima*) yang menjadi inti dari kegiatan upacara *Dewa Yadnya* yang dilaksanakan oleh keluarga Puri Kediri dan masyarakat Kecamatan Kediri saat *nglisah*. Fungsi mempererat hubungan sosial masyarakat adalah bahwa adanya mitos *Keris Ki Baru Gajah* dalam tradisi ini dapat mempererat tali persaudaraan dan membangun rasa kebersamaan tanpa membedakan status sosial. Di samping itu, menumbuhkan rasa pengabdian begitu tinggi sehingga terciptanya rasa tulus dan ikhlas dalam diri.

Fungsi lainnya adalah fungsi mengusir hama penyakit menjadi paling penting dalam masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan yang sebagian besar bergantung pada tanah pertanian. Inti pelaksanaan tradisi yaitu *nglisah* adalah agar hama tikus atau hama tanaman lainnya tidak memakan padinya. Hal itu penting karena diyakini padi tersebut adalah milik *Ida Hyang Bhatra Guru*. Kalau sampai tikus-tikus tersebut berani memakan, itu semestinya akan dikuburkan ke dalam tanah. Untuk itu, agar hama tanaman (tikus) tidak memakan tanaman pertanian tersebut maka dipercikanlah air hasil dari *nglisah* ke lahan pertanian milik mereka.

Makna yang terkandung dalam mitos *Keris Ki Baru Gajah* dalam tradisi tersebut adalah bahwa keluarga Puri Kediri dan masyarakat Kecamatan Kediri, Tabanan, khususnya yang beragama Hindu di dalam melaksanakan berbagai kegiatan keagamaan dalam hal ini tradisi *nglisah* menggunakan berbagai simbol, baik dalam bentuk aktivitas maupun dalam bentuk *upakara*. Selanjutnya adanya hubungan yang harmonis antara manusia dan manusia, manusia dan alam, serta manusia dengan Tuhan yang dikenal dengan filosofi *Tri Hita Karana* (tiga penyebab kesejahteraan). Apresiasi atas mitos *Keris Ki Baru Gajah* sebagai sumber oanduan praktik ritual

tidak saja melestarikan kehidupan mitos itu, tetapi juga pelestarian tradisi ritual yang menjadi salah satu pilar utama kebudayaan Bali.

Daftar Pustaka

- Berger, Arthur. (1958). *Semiotika: Tanda-tanda dalam kebudayaan kontemporer*, Penerjemah: M. Dwi Marianto, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Cahyanti, Ika, dkk. (2017). "Mitos dalam Ritual Ruwatan Masyarakat Madura di Kecamatan Gending Kabupaten Probolinggo (*Myth of Ritual Ruwatan in Madura Society in District Gending Probolinggo*)."
Jurnal Edukasi 2017, Vol.IV No (1), p. 13-19. Universitas Jember (UNEJ).
- Darma, I Dewa Putu. (2012). "Upacara Agama Hindu Di Bali Dalam Perspektif Pendidikan Konservasi Tumbuhan. (Suatu Kajian Pustaka)." *Buletin Udayana Mengabdi* [S.l.], v. 7, n. 1, oct. 2012, p.1-9. Universitas Udayana.
- Darmojo, Kuntadi Wasi. (2019). "Eksistensi Keris Jawa," dalam *Texture: Art & Culture Journal*. [Vol 2, No 1 \(2019\)](#), p.49-60. Institut Seni Indonesia Surakarta.
- Dwitayasa, I Made. (2010). "Pemujaan Dewi Danu di Pura Pucak Sari Desa Pakraman Bayad Kedisan Tegalalang Gianyar". *Thesis*. Denpasar: Institut Hindu Dharma Negeri.
- Halliday, M.A.K dan Ruqaiya, Hasan. (1994). *Bahasa, Konteks, dan Teks : Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*. Terjemahan Asrudin Barori Tou. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- Harsrinuksmo, Bambang. (2009). *Ensiklopedi Budaya Indonesia Mengenai Keris dan Senjata tradisional Lainnya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Humaeni, Ayatullah. (2012). "Makna Kultural Mitos dalam Budaya Masyarakat Banten" dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*. Vol. 33 No. 3, p.167-168. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia
- Iswidayati, Sri. (2007). "Fungsi Mitos Dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Pendukungnya" (*The Function of Myth in Social Cultural Life of Its Supporting Community*) dalam *Jurnal Harmonia*. Vol. VIII No.2/Mei-Agustus 2007.p. 180-184. Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Semarang.

- Juanda, J. (2010). "Peranan Pendidikan Formal Dalam Proses Pembudayaan." *Lentra Pendidikan: Jurnal Ilmu Tarbiah dan Keguruan*, Vol.13,No.1,p.1-5 : Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.
- Kleden, Ignas. (1999). "Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan Mokke Karya Takatoshi Kumakura," dalam *Jurnal Humanis*. Fakultas Ilmu Budaya, Vol 19.1 Mei 2017: 252-258. Jakarta: LP3ES.
- Meitridwiastiti, Anak Agung Ayu. (2017). "Wacana Sosial Mitos Keris Baru Gajah Dalam Tradisi Ngrebeg Di Kecamatan Kediri, Tabanan." *SOSHUM : Jurnal Sosial dan Humaniora [Journal of Social Sciences and Humanities]*, [S.l.], v. 7, n. 3, p. 374-385, dec. Politeknik Negeri Bali.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Teori Penafsiran Wacana dan Makna Tambah (Interpretation Theory: Discourse and Surplus Meaning)*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Suamba, Ida Bagus Bhayangkara. (2020). "Keris Ki Baru Gajah Panugrahan Ida Dang Hyang Dwijendra". Denpasar
- Tirtarahardja, Umar. La Sulo, S.L. (2008). *Pengantar Pendidikan*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Warna, I Wayan dkk. (1991). *Kamus Bali – Indonesia*. Denpasar : Dinas Pendidikan Dasar Propinsi Bali.
- Wellek, Rene dan Austin Warren. (1990). *Teori Kesusastraan* (Terjemahan Melani Budianta). Jakarta : PT Gramedia.
- Widodo, J. (2009). *Analisis Kebijakan Publik*. Malang: Bayunedia Publishing.
- Yusanti, Elva. (2019). "Fungsi Mitos Dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Temiang, Jambi" (*The Function of Myth in Pulauteмиang Society's Life, Jambi*) dalam *Jurnal Totobuang*, Vol. 7, No. 1, Juni 2019,p.173 : Kantor Bahasa Maluku Badan pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
- Yusran, Muhammad dkk. (2016). "Dinamika Sosial Kehidupan Pengusaha Warung Makan". *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi* Vol. III No. 2 November 2016,p. 2339-2401: Universitas Muhammadiyah Makassar
- Zuhfalnur,S.S.(1997). *Teori Sastra*. Jakarta: Depdikbud.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Persepsi Masyarakat Hindu terhadap Keberadaan *Pasraman* Formal di Bali

Ni Komang Sutriyanti

Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar

Penulis Koresponden: nikomangsutriyanti@gmail.com

Abstract

Perception of Hindu Communities toward The Existence of *Pasraman* in Bali

This paper aims to analyze the perception of Hindu society on the existence of formal *pasraman* (Hindu style of education) in Bali. The research method used is namely the type of qualitative research. This research of descriptive data with primary and secondary data sources and the technique of determining informants using *purposive sampling* techniques. Methods of data collection using observation techniques, interviews, literature studies, and documentation, as well as using data analysis techniques and presentation techniques of data analysis results. The results showed that first, the background of the establishment of a formal *pasraman* include juridical background, religious, and needs. Second, the learning method uses is *catur pramana* learning method. Third, the perception of Hindu society on the existence of formal *pasraman* is still low due to a lack of understanding as a whole, therefore it is necessary to socialize the existence of formal *pasraman*.

Keywords: perception, learning methods, *catur pramana*, formal Hindu *pasraman*

Abstrak

Setelah ke luar Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 56 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Hindu muncul beberapa *pasraman*, pendidikan formal berbasis ajaran Hindu di Bali. Kehadiran *pasraman* ini disambut baik oleh masyarakat, namun belum banyak yang tertarik menyekolahkan anaknya di sana. Artikel ini menganalisis respons masyarakat Hindu terhadap keberadaan *pasraman* di Bali. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan teknik pengumpulan data dengan observasi, wawancara, studi kepustakaan dan dokumentasi. Data dianalisis dengan teori persepsi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pertama, latar belakang pendirian *pasraman* formal ada tiga yaitu latar belakang

yuridis, agama, dan kebutuhan. Kedua, metode pembelajaran menggunakan metode belajar *catur pramana*. Ketiga, persepsi masyarakat Hindu terhadap keberadaan pasraman formal masih rendah karena kurang paham secara menyeluruh, oleh karena itu diperlukan sosialisasi atas keberadaan pasraman formal.

Kata Kunci: persepsi, metode pembelajaran, *catur pramana*, pasraman formal Hindu

1. Pendahuluan

Lima tahun terakhir ini telah banyak dibangun *pasraman* (lembaga pendidikan berbasis Hindu) formal di Bali dan tersebar pada beberapa kabupaten. Hal ini terjadi setelah diterbitkannya Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 56 Tahun 2014 tentang pendidikan keagamaan Hindu. Jumlah pasraman formal di Bali setelah munculnya PMA Nomor 56 Tahun 2014 berjumlah 23 pasraman.

Kehadiran pasraman ini disambut dengan berbagai respons oleh masyarakat, baik respons positif maupun respons negatif. Adapun respons positif seperti rasa bangga masyarakat karena Hindu telah memiliki sekolah formal, namun di sisi lain masyarakat Hindu masih enggan untuk menyekolahkan anaknya di pasraman formal. Fenomena yang agak paradoks ini menarik untuk dikaji untuk mengetahui persepsi masyarakat Hindu terhadap keberadaan pasraman formal di Bali. Artikel ini menganalisis persepsi masyarakat Hindu Bali terhadap kehadiran pasraman formal di Bali. Dalam kajian ini, dibahas juga mengenai latar belakang pendirian pasraman dan metode pembelajaran, dengan pertimbangan bahwa kedua poin ini memberikan pengaruh pada persepsi masyarakat terhadap kehadiran pasraman formal di Bali.

Pasraman, dalam Bahasa Sanskerta disebut sebagai *ashrama*, merupakan tempat belajar agama Hindu. Pada awalnya, pasraman ini didirikan oleh guru-guru suci Hindu di tengah hutan, sebab desa dan kota tidak bisa menjadi tempat belajar yang tenang. Hutan-hutan di tepi Sungai Gangga merupakan tempat-tempat pasraman Hindu pada masa-masa awal (Sutarya, 2018).

Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 56 Tahun 2014 Tentang Pendidikan Keagamaan Hindu pada Bab I Pasal 1, menjelaskan yang dimaksud dengan pendidikan keagamaan Hindu adalah jalur pendidikan formal dan nonformal dalam wadah Pasraman. Jalur pendidikan formal disebut dengan pasraman formal yang dibagi menjadi empat jenjang yaitu Pratama Widya Pasraman (TK), Adi Widya Pasraman (SD), Madyama Widya Pasraman (SMP) dan Utama Widya Pasraman (SMA).

Karena masyarakat merasa sangat penting terhadap keberadaan pasraman, maka menjadi tanggung jawab semua pihak yang terkait dalam proses penyelenggaraan pendidikan untuk menjaga persepsi masyarakat terhadap lembaga tersebut. Persepsi yang baik dari masyarakat akan terwujud jika lembaga pendidikan mampu memberikan kesan yang positif terhadap masyarakat, kesan positif akan muncul jika pengelola lembaga pendidikan mampu memberikan dampak positif terhadap masyarakat. Berbagai persepsi atau pandangan masyarakat tentang pasraman formal, terlihat bahwa sebagian masyarakat mengira bahwa pendidikan di pasraman formal itu seluruhnya menyajikan pelajaran agama Hindu sehingga masyarakat beranggapan bakat anak hanya berkembang pada urusan agama saja dan bahkan sebagian masyarakat belum tau tentang keberadaan pasraman formal. Akibat pemahaman semacam itu menyebabkan perkembangan pasraman belum maksimal, minat orang tua untuk menyekolahkan anaknya belum maksimal.

Sutriyanti (2018) dalam penelitiannya “Pengelolaan Pendidikan Keagamaan Hindu di Yayasan Pasraman Gurukula Bangli”, menyebutkan: pertama, pengelolaan pendidikan keagamaan Hindu di Yayasan Pasraman Gurukula Bangli meliputi beberapa hal, yakni: Pengelolaan kurikulum, pengelolaan siswa, pengelolaan SDM, pengelolaan sarana dan prasarana, pengelolaan ketatausahaan dan pengelolaan hubungan masyarakat. Kedua, kendala-kendala yang dihadapi dalam pengelolaan pendidikan keagamaan Hindu di Yayasan Pasraman Gurukula Bangli meliputi kendala internal dan kendala eksternal. Ketiga, upaya yang dilakukan dalam mengatasi kendala yang dihadapi dalam pengelolaan pendidikan keagamaan

Hindu di Yayasan Pasraman Gurukula Bangli, yakni: (1) Kerja keras dan membangun jaringan dengan stakeholders, (2) Kerja sama dengan pihak lain dan terkait dalam membangun sinergitas yang kuat, (3) Menyosialisasikan Yayasan pasraman Gurukula Bangli sebagai lembaga pendidikan agama Hindu dengan segala keunggulannya, (4) Permohonan bantuan kepada pihak terkait, meskipun lembaga pendidikan *pasraman* bersifat non profit, dan (5) Mendatangkan orang tua siswa dalam bentuk kerja sama, sebab peran mereka juga sangat penting dalam proses pembelajaran. Dukungan orang tua siswa dapat membantu pengembangan pasraman (Sutriyanti, 2018). Penelitian Sutriyanti dijadikan tambahan referensi permasalahan pertama tentang penyelenggaraan pasraman formal dan menambah referensi pada bagian gambaran umum lokasi penelitian.

Lebih lanjut Sutriyanti (2018) menjelaskan bahwa pendidikan yang menekankan pembentukan sikap moralitas dan spritualitas, seperti pendidikan pasraman cenderung tersingkirkan, padahal pendidikan pasraman selain menerapkan kurikulum nasional, juga mengembangkan berbagai pendidikan keagamaan (Sutriyanti, 2018). Pendalaman pendidikan pasraman mencakup juga praktik upakara, praktik pertanian, latihan menari, dan mekidung. Dalam rangka pembentukan karakter anak-anak sesungguhnya, materi ini dapat menjadi energi bagi pengembangan nilai-nilai agama dan nilai-nilai seni dalam konteks Hindu. Sebab masyarakat secara umum dewasa ini, cenderung mempunyai mimpi-mimpi agar anaknya bisa diterima di sekolah-sekolah yang berlabelkan sekolah unggulan, favorit, dan berbagai jenis sekolah modern lainnya (Suda, 2017).

Melihat minat siswa yang kurang untuk menempuh pendidikan di pasraman formal, bukan tidak mungkin keadaan demikian menjadi hambatan dalam pengelolaan sebuah pasraman. Kurangnya dukungan masyarakat menyebabkan pasraman-pasraman tidak dapat berjalan dengan sempurna. Bertitik tolak dari fenomena tersebut di atas, artikel ini mengkaji mengenai persepsi masyarakat Hindu tentang keberadaan pasraman formal di Bali. Artikel ini diharapkan dapat bermanfaat bagi Ditjen Bimas Hindu Kementerian Agama RI sebagai penyusunan kebijakan serta

menghasilkan pedoman penyelenggaraan pendidikan keagamaan Hindu pada pasraman formal.

2. Metode dan Teori

Data dalam penelitian ini diperoleh dengan menggunakan teknik observasi melalui pengamatan secara langsung terhadap objek penelitian, wawancara dengan informan yang dianggap mampu memberikan informasi terkait topik penelitian, studi kepustakaan melalui pengumpulan referensi terkait dan dokumentasi melalui pencarian foto selama proses penelitian berlangsung. Pengumpulan data dilakukan selama tiga bulan yang berlokasi di tiga Kabupaten di Bali, yakni Bangli, Gianyar, dan Buleleng. Data primer penelitian ini adalah data yang diperoleh langsung dari informan berupa hasil wawancara melalui teknik wawancara, sedangkan data sekunder penelitian ini adalah berbagai sumber bacaan seperti buku, jurnal, dan hasil penelitian yang isinya relevan dengan topik penelitian. Adapun informan dalam penelitian ini, yakni ketua pasraman, guru pasraman, orang tua siswa, siswa, kepala desa, dan masyarakat setempat.

Teori yang digunakan dalam menganalisis data adalah teori persepsi. Yang dimaksud dengan teori persepsi adalah proses kognitif yang kompleks untuk menghasilkan suatu gambaran yang unik tentang realitas yang barangkali sangat berbeda dengan kenyataan sesungguhnya. Persepsi mengenai apa pun, baik objek sosial maupun non-sosial akan mengikuti proses perseptual yang sama. Persepsi seseorang akan memungkinkannya untuk memberi penilaian terhadap suatu kondisi stimulus (Desmita, 2011).

3. Profil Pasraman Formal di Bali

Pasraman formal sesuai dengan PMA Nomor 56 Tahun 2014 yang merupakan jalur pendidikan pasraman yang terstruktur dan berjenjang yang terdiri atas pendidikan dasar, pendidikan menengah, dan pendidikan tinggi, jika dilihat dari sebaran jumlah di masing-masing kabupaten di Bali bisa dikatakan belum merata. Hal tersebut dapat dilihat pada tabel 1 di bawah ini.

Tabel 1. Daftar Pasraman Formal di Bali

No	Kabupaten.	Nama	Ketua	Alamat	Nomor Izin Dirjen	Ket
1.	Badung	Yayasan Wiskrama Adnyani (Pratama Widya Pasraman Adnyani)	I Wayan Wikrawan, S.Pd	Desa Abiansemal, Kecamatan Abiansemal, Kabupaten Badung	Tanda daftar nomor: 552/DJ.VI/BA.00/07/2017, NSP. 101251030024, SK No. 50 Th 2018, tgl 21 Juni 2018.	Tanda Daftar, NSP
2.	Badung	Yayasan Widya Smrti (Pratama Widya Pasraman Taman Mekar Sari)	I Nyoman Girinarta, S.Pd	Banjar Taman Sari, Desa Mengwitani, Kec. Mengwi, Kab. Badung	NSP. 1012510030015, SK No. 131 Th 2017, tgl 18 Juli 2017.	NPS
3.	Badung	Pasraman Kumara Dharma Kerti	Ida Bagus Gede Subawa	Lukluk, Badung	NSP. 1012510030015, SK No. 131 Th 2017, tgl 18 Juli 2017.	NPSN
4.	Badung	Pratama Widya Pasraman Taman Widya Kumarayasa	I Made Ngurah Mustika	Br. Undagi, Desa Mambal Kelodan, Kec. Abiansemal, Badung	Tanda Daftar Nomor : 0009/DJ.VI/PP.00.11/04/2018	Tanda Daftar
5.	Badung	Pratama Widya Pasraman Kumara Dharma Kerti II	Ida Ayu Pt Utami Dewi, S.Pd, M.Pd.H	Jl. Raya Sangeh, Desa Brahmana, Kec. Abiansemal, Kab. Badung	Tanda Daftar Nomor: 0017/DJ.VI/PP.00.11/04/2018	Tanda Daftar
6.	Badung	Pratama Widya Pasraman Griya Widya Kusuma	Dra. Made Sarjani, M.Pd	Jl. Sempati No. 2Tuban, Kec. Kuta, Kab. Badung	Tanda Daftar Nomor: 0029/DJ.VI/PP.00.11/12/2018	Tanda Daftar
7.	Tabanan	PAUD Hindu Pratama Widya Pasraman Taman Harta Kusuma	Ida Ayu Riani, S.Pd	Br. Batan Duren, Desa Cepaka, Kec. Kediri, Kab. Tabanan	NSP. 1012510020016, SK No. 133 Th 2017, tgl 18 Juli 2017	NSP
8.	Karangasem	Pratama Widya Pasraman, Amertha Yulia Ganesha	I Wayan Mertayasa, S.Pd	Banjar Dinas Kubakal, DS. Pempatan, Kec. Rendang, Kab. Karangasem	SK. No. 177b Th.2016, NPS. 69978659	NSP
9.	Karangasem	Pratama Widya Pasraman Surya Dhayana Kresna	I Nengah Sueca, S.Pd., M.Pd.	Banjar Dinas Temukus, Desa Besakih, Kec. Rendang, Kab. Karangasem	Tanda Daftar No: 1254/DJ.VI/BA.00/07/2019	Tanda Daftar
10.	Karangasem	Pratama Widya Pasraman Rare Semesta	Putu Gede Asnawa Dikta	Banjar Dinas Besakih, Ds. Besakih, Kec Rendang, Kab. Karangasem	Tanda Daftar Nomor: 1245/DJ.VI/BA.00/08/2019	Tanda Daftar
11.	Jembrana	Yayasan Sanatana Dharma (Pratama Widya Pasraman Widya Werdi Guna)	Dr. Nyoman Suantara, M.Pd	Jl. Raya Sakti, Banjar Pangkung Dedari, Desa Melaya, Kab. Jembrana	NSP. 101251010018, SK No. 1143 Th. 2017, tgl 17 Juli	NSP

12. Jembrana	Yayasan Budhi Sastra Manis-tutu (Pratama Widya Pasraman Kumara Bina Graha)	I Ketut Nedeng	Br. Katulampa, Desa Melaya, Kab. Jembrana	Tanda Daftar Nomor: 0013/DJ./VI.PP.00.11/04/2018, NSP. 101251010017, SK No. 142 Th 2017, tgl 17 Juli	Tanda Daftar NSP
13. Jembrana	Pratama Widya Pasraman Canang Sari 3	Ida Bagus Ketut Surya Putra, SE, M.Si	Desa Pakutatan, Kec. Pakutatan, Kab. Jembrana	Tanda Daftar Nomor : 0010/DJ.VI/PP.00.11/04/2018	Tanda Daftar
14. Gianyar	Pratama Widya Pasraman Rsi Markandeya Taro	Ni Made Weni, A.Ma	Jl. Pura Gunung Raung, Taro, Kec. Tegalalang, Kab. Gianyar	Tanda Daftar Nomor: 0027/DJ.VI/PP.00.11/04/2018 SK No. 133 Th.2016 NPSN (69966109)	Tanda Daftar
15. Gianyar	Adi Widya Pasraman Rsi Markandeya Taro	I Made Madriana	Jl. Pura Gunung Raung, Taro, Kec. Tegalalang, Kab. Gianyar	NPSN (69966137), Tanda Daftar Nomor. B-3451/DJ.VI/PP.00.11/10/2019	NPSN, Tanda Daftar
16. Gianyar	Madyama Widya Pasraman Rsi Markandeya Taro	I Made Madriana	Jl. Pura Gunung Raung, Taro, Kec. Tegalalang, Kab. Gianyar	NPSN (69966138), Tanda Daftar Nomor. B-3451/DJ.VI/PP.00.11/10/2019	NPSN, Tanda Daftar
17. Gianyar	Yayasan Markata (Pratama Widya Pasraman Widya Santhi)	I Dewa Ketut Oka, S.Pd	Jl. Kintamani, Banjar Basangambu, Desa Manukaya, Kec. Tampaksiring, Gianyar	NSP. 101251040032, SK No. 63 Th. 2019, 9 Juli 2019	NSP
18. Gianyar	Pratama Widya Pasraman Parama Dharma	Radha Rani Prasada	Jl. Raya Siangan, Gang Krisna Loka, No. 8 Siangan, Gianyar	Tanda Daftar	Tanda Daftar dikirim langsung ke pasraman
19. Bangli	Pratama Widya Pasraman Gurukula	I Wayan Arsada, S.Pd, M.Ag	Jl. Puncak Hyang Ukir, Desa Kubu, Kec. Kubu, Bangli	NSP. 101251040032, SK No. 44 Th. 2018, 24 Mei 2018	NSP
20. Bangli	Adi Widya Pasraman Gurukula	I Wayan Arsada, S.Pd, M.Ag	Jl. Puncak Hyang Ukir, Desa Kubu, Kec. Kubu, Bangli	Nomor: 45 Tahun 2018, 24 Mei 2018, NSP. 10225106006	NSP
21. Bangli	Yayasan Kresna Andhi Mandiri	Drs. I Wayan Soklat Arsada, MM. M.AP.	Jl. Mohammad Hatta, LC Subak Aya Bangli	Tanda Daftar Nomor: 1267/DJ.VI/BA.00/10/2019	Tanda Daftar
22. Buleleng	Pratama Widya Pasraman Dharma Kumara	Kadek Enik Arsiani, S.Pd	Jl. Jempiring, Banjar Dinas Sema, Patemon, Seririt, Buleleng	Tanda Daftar Nomor: 0012/DJ.VI/PP.00.11/04/2018	Tanda Daftar
23. Buleleng	Yasasan Adhi Prima Indonesia (Utama Widya Pasraman Vidya Wisata)	I Ketut Trika di Ana, M.Pd	Jl. Lovina, Singaraja, Ds. Tukad Mungga, Buleleng	NSP. 10425208002 SK No. 38 Tahun 2019	NSP

Sumber: Kanwil Kementerian Agama Provinsi Bali Tahun 2019

Ket :

- 1) Berdasarkan data yang diterima dari Dirjen Bimas Hindu Kemenag RI per November 2019
- 2) Nomor Statistik Pasraman (NSP)
- 3) Nomor Pokok Sekolah (NPSN)

4. Latar Belakang Pendirian Pasraman Formal Di Bali

Pendirian pasraman formal di Bali dilatarbelakangi oleh tiga hal, yakni latar belakang yuridis, latar belakang agama, dan latar belakang kebutuhan. Penjelasan masing-masing latar belakang diuraikan dibawah ini.

4.1 Latar Belakang Yuridis

Pendirian pasraman formal di Bali tentunya mengacu pada peraturan sebagai landasan yuridis. Hal tersebut dipandang penting, sebab pendirian pasraman formal dapat dinyatakan sebagai wadah formal agar dapat melahirkan SDM Hindu yang unggul dan berkarakter. Dalam upaya melahirkan SDM Hindu yang unggul, maka tidak cukup hanya didasarkan atas gagasan, tanpa didasarkan atas konsep jelas yang mengacu pada perundang-undangan. Oleh karena itu, keberadaan pasraman formal di Bali merupakan basis pengembangan SDM Hindu yang strategis untuk disahkan dalam bentuk formal sebagaimana dicantumkan dalam peraturan menteri.

Landasan yuridis merupakan prinsip paling fundamental dalam mendirikan lembaga pendidikan formal. Lembaga pendidikan formal hendaknya diwujudkan berdasarkan atas landasan yuridis yang jelas sebagai upaya untuk menciptakan sistem pendidikan yang efektif, efesien dan sistematis (Hasbullah, 2018). Sejalan dengan hal tersebut, Pasraman Rsi Markandya Taro Kabupaten Gianyar telah mendapatkan izin operasional sebagai dasar dalam penyelenggaraan pendidikan (Foto 1).

Landasan hukum yang jelas tentunya dalam hal ini dimaksudkan agar sistem tata kelola pendidikan dilakukan secara hierarkis dan kronologis yang berhaluan pada falsafah dan tujuan pendidikan nasional. Dalam mewujudkan pasraman sebagai lembaga formal, tanggung jawab pelaksanaan pembelajaran hendaknya menerima fungsi pendidikan berdasarkan atas asas-asas dan tanggung jawab.

Adapun asas dan tanggung jawab dijabarkan Sukardjo yakni: (1) Tanggung jawab formal kelembagaan sesuai dengan fungsi dan tujuan yang ditetapkan menurut ketentuan-ketentuan yang berlaku, dalam hal ini Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN) Nomor 20 Tahun 2003, dan khusus pendidikan formal agama Hindu tentunya mengacu pada PMA Nomor 56 Tahun 2014, (2) Tanggung jawab keilmuan berdasarkan bentuk, isi, tujuan dan tingkat pendidikan yang dipercayakan kepadanya oleh masyarakat dan bangsa, dan (3) Tanggung jawab kelembagaan formal, hendaknya mengacu pada peraturan perundang-undangan yang terkonsentrasi pada UUSPN (Sukardjo, 2018).



Foto 1. Tampak Depan Pasraman Rsi Markandya Taro (Foto: Ni Komang Sutriyanti).

Selain UUSPN tersebut, landasan yuridis dalam pendirian pasraman formal harus mengacu pada PMA Nomor 56 tahun 2014. Adapun secara garis besar PMA Nomor 56 tahun 2014, yakni seperangkat peraturan yang disahkan oleh Menteri Agama pada tanggal 23 Desember 2014. Di dalamnya ada beberapa hal yang penting dan elementer untuk dijadikan landasan dalam pendirian pasraman formal. Sebagaimana diuraikan dalam wawancara sebagai berikut:

Selama ini yang dijadikan dasar aturan pendirian sekolah Hindu adalah Permenag 56 tahun 2014. Tentang Pendidikan keagamaan Hindu yang merupakan turunan dari PP 55 tahun 2017 tentang pendidikan keagamaan. Landasan dasar aturan tersebut pun dirasa kurang maksimal dalam hal mendirikan sekolah-sekolah formal yang berbasis pada ajaran agama Hindu. Terbukti, semenjak landasan aturan tersebut diberlakukan, sangat sedikit sekolah-sekolah formal yang berbasis ajaran agama Hindu berdiri. Padahal kehadiran lembaga formal tersebut penting dalam upaya mengembangkan SDM Hindu yang unggul (Wawancara Suardeyasa, 10 November 2019).

4.2 Latar Belakang Agama

Pendirian pasraman formal di Bali juga mengacu pada latar belakang tujuan pendidikan keagamaan Hindu. Dalam konteks ini, tujuan yang dimaksud tentunya adalah berkorelasi dengan tujuan dari sistem pendidikan nasional. Tujuan pendidikan merupakan sesuatu yang penting, mengingat perjalanan setiap institusi yang memiliki visi yang jelas selalu dimulai dari tujuan (*start from the end*) (Rusman, 2011). Latar belakang dari tujuan sebuah lembaga pendidikan sangat penting, dan dalam konteks ini tujuan pendirian pasraman sebagai lembaga pendidikan formal juga sangat penting dikemukakan sehingga ada konsep yang jelas. Pasraman sebagai lembaga formal tentunya memiliki keunggulan dalam bidang agama, siswa tidak hanya pintar secara teoretis, tetapi juga dituntut untuk pintar dalam hal praktik. Kegiatan praktik keagamaan yang dilakukan siswa Utama Vidya Pasraman Vidya Wisata Singaraja (Foto 2).

Tujuan pun semestinya adalah mengacu pada tujuan dari pendidikan nasional yang dijabarkan dalam UUSPN Nomor 20 Tahun 2003. Kemudian merujuk pada PMA Nomor 56 Tahun 2014, jelas di sana menyebutkan bahwasanya pendidikan agama Hindu formal dan non formal hendaknya memiliki tujuan, yakni : (1) Menanamkan kepada *Brahmacari* untuk memiliki *Sradha* dan *Bhakti* kepada *Brahman* (Tuhan Yang Maha Esa); dan (2) Mengembangkan kemampuan, pengetahuan, sikap dan keterampilan *Brahmacari* untuk menjadi ahli ilmu agama Hindu dan memiliki ilmu pengetahuan, cakap, kreatif, mandiri dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggungjawab terhadap pemahaman Weda. Ada korelasi yang jelas antara tujuan pendidikan yang terdapat pada UU Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003 dengan tujuan



Foto 2. Praktik Kegiatan Keagamaan Siswa Utama Vidya Pasraman Vidya Wisata Singaraja (Foto: Ketut Artawan).

dari penyelenggaraan pendidikan agama Hindu, sebagaimana yang terdapat pada PMA No. 56 Tahun 2014.

Korelasi yang menekankan pada aspek pengembangan SDM yang memiliki sikap iman dan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, sebagaimana hal tersebut dalam ajaran agama Hindu disebut dengan *Sraddha* dan *Bhakti*. *Sraddha* adalah suatu sikap yang meyakini Tuhan sebagai sumber segalanya, dan dalam upaya merealisasikan keyakinan tersebut umat Hindu menuangkannya dalam bentuk *bhakti* kepada Tuhan Yang Maha Esa (Suhardhana, 2010). *Bhakti* dijalankan dengan berbagai macam ritual dan perilaku yang menunjukkan sikap hormat kepada *Catur Guru*, yakni *Guru Rupaka*, *Guru Pengajian*, *Guru Wisesa*, dan *Guru Swadyaya*.

Tujuan institusional dapat dinyatakan sebagai aspek penting yang melatarbelakangi pendirian pasraman formal di Bali, sehingga keberadaan pasraman formal di Bali dapat dikembangkan lebih lanjut. Terlebih dalam perkembangan selanjutnya, sistem pendidikan agama Hindu dirasa kurang optimal dalam upaya mencapai tujuan pendidikan nasional, seperti diuraikan dalam

wawancara dengan informan yang merupakan salah satu guru pasraman formal berikut ini:

Input sekolah Hindu selama ini masih belum memenuhi standar, orang tua yang berminat menyekolahkan anaknya di sekolah Hindu masih sedikit; kesadaran untuk itu masih lemah dan kurang. Kualitas guru, yang mengajar masih belum memenuhi standar; bahkan ada banyak pasraman yang didirikan guru-gurunya bukan lulusan Perguruan Tinggi Agama Hindu. Pengelolanya masih belum berpengalaman mengelola sekolah Hindu, sebab pendirian sekolah Hindu ini masih lemah dalam segi manajemen. Sarana prasarana penunjang juga masih kurang; untuk pendirian pasraman cukup sulit oleh karena tanah di Bali ini sudah semakin mahal; kecuali ada tanah dihibahkan untuk membangun pasraman, memungkinkan bisa membangun pasraman dengan baik (Wawancara Suardayasa, 10 November 2019).

Wawancara di atas semakin menegaskan bahwasanya pengembangan lembaga pendidikan agama Hindu formal melalui pasraman belum dirasa optimal dalam mencapai tujuan pendidikan, sebagaimana termaktub dalam UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003. Sedangkan dalam undang-undang ada beberapa pedoman tujuan dari pendidikan, yakni (1) Pendidikan hendaknya mengarah pada adanya transformasi perilaku, pengetahuan dan keterampilan, (2) Pendidikan sebaiknya bertujuan untuk penguasaan kesejahteraan bangsa, dan (3) Pendidikan menjadikan manusia Indonesia menjadi melek terhadap penguasaan IPTEK (Hasbullah, 2018). Berdasarkan atas tiga pedoman tersebut, tujuan pendidikan adalah mengarahkan agar SDM Indonesia memiliki kecerdasan holistik.

Selain itu, proses pembelajaran yang dilakukan dalam pasraman formal sesungguhnya bertujuan untuk menciptakan SDM Hindu yang cerdas secara holistik, yakni cerdas pada semua aspek. Hal tersebut tentunya tidak bertentangan dengan tujuan dari agama Hindu, yakni *Moksartam Jagadhita Ya Ca Ithi Dharma*, yakni mencapai kesejahteraan pada alam semesta melalui prinsip *Dharma* atau kebenaran. Umat Hindu hendaknya mampu merealisasikan konsep *Catur Purusa Artha* dalam kehidupan, yakni *Dharma, Artha, Kama*, dan *Moksa* (Wiana, 2010).

Dalam konteks tujuan beragama Hindu, sesungguhnya ada relevansi dengan tujuan pendidikan agama Hindu. Melalui proses

pembelajaran agama Hindu, *sisya brahamacari* (siswa) diharapkan mampu menjalankan prinsip kebenaran yang disebut dengan *dharma*. Kebenaran berhubungan dengan sikap atau perilaku yang disebut aspek afektif. Setelah siswa diberikan pemahaman dan mampu merealisasikan kebenaran dalam sikap, maka mereka juga diberikan pengetahuan tentang bagaimana mereka membangun kesejahteraan hidup. Oleh karena itu, dalam penerapan pembelajaran agama Hindu, siswa sebagai peserta didik diberikan pengetahuan *Aparawidya*, yakni pengetahuan material dalam mereka mengupayakan kesejahteraan.

Selanjutnya, setelah siswa memiliki penguatan ekonomi, maka diharapkan anak didik menyadarkan pada prinsip kebenaran, ketika mereka nantinya melakukan pemenuhan dalam hal *Kama* (keinginan). Tujuan akhirnya adalah berpuncak pada *Moksa* atau kebebasan. Olehnya tidak salah jika filsuf Socrates menyatakan bahwa sesungguhnya pendidikan tersebut adalah membebaskan anak didik agar mengembangkan potensi diri seluas-luasnya. Pendidikan agama Hindu di dalamnya ada proses pembelajaran yang relevan dengan pembelajaran modern (Mehta, 2017).

4.3 Latar Belakang Kebutuhan

Kebutuhan akan pendidikan yang berbasis agama Hindu juga penting agar tujuan dari sistem pendidikan agama Hindu tercapai. Kebutuhan yang demikian penting, maka lembaga pendidikan formal melalui pasraman dikembangkan, meskipun tidak dikembangkan secara maksimal. Terlebih minat masyarakat untuk mengarahkan anak didik untuk memasuki pendidikan pasraman formal sangat sedikit, seperti yang diuraikan dalam wawancara berikut ini:

Minat anak untuk menempa pendidikan di pasraman formal masih kurang, terbukti dengan jumlah siswa yang masih minim di setiap kelasnya (Wawancara Supraniti, 18 November 2019).

Dari hasil wawancara dengan informan di atas yang merupakan salah satu warga masyarakat yang berprofesi sebagai seorang guru dijelaskan bahwa kurangnya rasa peduli masyarakat terhadap adanya pasraman formal tentunya mengindikasikan

bahwa masyarakat masih belum ada kemauan untuk berupaya mengembangkan pendidikan lembaga formal berbasis pada pasraman. Padahal SDM Hindu mesti dikembangkan segala potensi mereka dengan menjadikan lembaga pendidikan formal yang berbasis agama Hindu sebagai lembaga formal dalam melangsungkan pembelajaran.

Dalam pelaksanaan proses pembelajaran pada pasraman, guru sungguh mempunyai peranan yang sentral dan besar pengaruhnya untuk menghasilkan tujuan pembelajaran yang telah digariskan. Guru selain harus memiliki kemampuan (kompetensi) pribadi, profesional, dan sosial, juga harus mampu mengintegrasikan secara utuh tujuan pembelajaran, materi, metode dan evaluasi yang selaras dengan perkembangan psikologis serta kebutuhan belajar siswanya (Sumiasih, 2019).

Merujuk pada teori fungsional struktural, bahwasanya “fungsi” identik dengan guna yang dikaitkan dengan beberapa kebutuhan. Fungsi adalah kegunaan dari institusi dalam rangka memenuhi beberapa kebutuhan, seperti kebutuhan individual, lingkungan sosial, dan kebutuhan akan ilmu pengetahuan (Kaelan, 2005). Berdasarkan atas asumsi dasar teoritik tersebut, kebutuhan manusia akan pendidikan tidak hanya berhubungan dengan aspek kebudayaan, ekonomi dan sosial, tetapi menyangkut semua aspek kehidupan. Kebutuhan individual dalam konteks ini sudah tentu tentang keberadaan manusia sebagai makhluk individual. Dalam keindividualannya, manusia disebut sebagai *Homo*. Kehidupan manusia sangat kompleks dan diantara kompleksitas kehidupan manusia, manusia sangat membutuhkan pendidikan (Atmadja, 2017). Oleh sebab itu, manusia sering dinyatakan sebagai *homo educandum*, yakni kehidupan manusia yang berakal, sehingga diperlukan pendidikan. Dalam pandangan agama Hindu, manusia adalah makhluk sempurna, sebab diberikan *Sabda* (suara), *Bayu* (tenaga) dan *Idep* (pikiran), sehingga dengan itu manusia membutuhkan pendidikan dalam mengarahkan *Sabda*, *Bayu* dan *idepnya* (Suhardhana, 2010).

Selain itu, manusia juga disebut makhluk sosial sehingga manusia tidak akan bisa melangsungkan kehidupannya sendiri. Dalam hal ini, manusia memerlukan interaksi dalam membangun

sistem sosial. Lembaga pendidikan baik itu formal maupun non formal, mulai dari sistem, kurikulum, ataupun penyelenggaraannya harus sesuai dengan kebutuhan masyarakat sebagai subjek pendidikan. Pendidikan yang tidak berorientasi pada kebutuhan masyarakat hampir dipastikan akan menemui kegagalan, dan membuat masyarakat menjadi semakin tidak terdidik dan terampil (Sastriani, 2018).

Sebagai makhluk sosial, maka seyogianya manusia membutuhkan pendidikan. Terlebih dalam sistem sosial masyarakat Hindu di Bali, bahwa setiap personal berada dalam satu wadah yang disebut dengan Desa Adat. Dalam lingkungan sosial adat inilah manusia Bali terdidik dalam mengembangkan kepekaan sosial mereka. Dalam lingkungan sosial pula, manusia Bali belajar mengenal ikatan sosial tradisional yang kuat, sehingga pendidikan dibutuhkan dalam membangun solidaritas sosial antarwarga desa maupun warga desa lainnya. Semua kebutuhan tersebut sesungguhnya bermuara pada kebutuhan akan pengetahuan. Manusia sangat memerlukan pengetahuan tersebut dalam melangsungkan kehidupan mereka, sehingga proses pendidikan dan pembelajaran berlangsung terarah dan simultan, baik dalam proses pendidikan formal dan nonformal. Dalam ajaran agama Hindu, pengetahuan tersebut terbagi menjadi dua ranah, yakni pengetahuan spiritual yang disebut dengan *Parawidya* dan pengetahuan material yang disebut dengan *Aparawidya*. Jadi kedua pengetahuan ini dapat dijadikan basis pengembangan sistem pendidikan keagamaan Hindu, khususnya pasraman sebagai lembaga pendidikan formal. Tujuan utamanya jelas untuk melahirkan SDM Hindu yang berkualitas, baik itu dalam hal sikap, pengetahuan dan keterampilan.

5. Metode Pembelajaran pada Pasraman Formal di Bali

Salah satu strategi yang menarik diaplikasikan dalam pendidikan pasraman formal adalah menggunakan strategi pembelajaran yang di dalamnya ada metode *Catur Pramana* (empat cara untuk memperoleh kebenaran). Metode pembelajaran adalah cara guru menjalankan proses pembelajaran dalam kegiatan belajar. Media dalam sistem pendidikan agama Hindu merupakan

alat pendidikan yang penting bagi guru dalam mengaplikasikan pentahapan pembelajaran. Oleh karena itu, guru dalam pendidikan agama Hindu, guru (*Acharya*) menentukan pola sistematis dalam mereka menemukan konstruk ilmu pengetahuan dalam ranah ilmu sehingga relevan dijadikan model pembelajaran. Berkenaan dengan itu, guru dalam pendidikan pasraman formal mengidentikan antara metode pembelajaran dengan model pembelajaran. Metode pembelajaran dapat dijadikan model pembelajaran dalam upaya mencapai tujuan pendidikan (Rusman, 2011).

Dalam pelaksanaan proses pembelajaran pada pasraman, guru mempunyai peranan yang sentral dan besar pengaruhnya untuk menghasilkan tujuan pembelajaran yang telah digariskan. Guru selain harus memiliki kemampuan (kompetensi) pribadi, profesional, dan sosial, juga harus mampu mengintegrasikan secara utuh tujuan pembelajaran, materi, metode dan evaluasi yang selaras dengan perkembangan psikologis serta kebutuhan belajar siswanya (Handayani, 2017). Kegiatan pembelajaran pada Adi Widya Pasraman Rsi Markandya Taro mengacu pada kurikulum 2013 (Foto 3).



Foto 3. Kegiatan Pembelajaran Siswa Adi Widya Pasraman Rsi Markandya Taro (Foto Ni Komang Sutriyanti).

Lebih lanjut dijelaskan bahwa guru telah menerapkan metode pembelajaran untuk menarik minat siswa pasraman yaitu model pembelajaran pada pasraman yang menekankan pada sikap aktif, kreatif, dan kebersamaan dalam memahami isi dari pembelajaran agama Hindu, dimana model pembelajaran ini memadukan model pembelajaran tradisional dengan model pembelajaran modern tiada lain adalah dengan tujuan menciptakan dan menghasilkan situasi belajar yang menyenangkan sehingga dapat tercapainya tujuan kegiatan belajar (Silantari & Mardika, 2018).

Kegiatan pembelajaran menggunakan metode belajar *Catur Pramana*, merujuk pada deskripsi *Nyaya Darsana*, bahwa ada empat jalan bagi aliran filsafat ini dalam mendapatkan kebenaran pengetahuan yang disebut dengan *Catur Pramana*, yakni (1) *Pratyaksa Pramana* yakni pengamatan langsung, (2) *Anumana Pramana* yakni penyimpulan, (3) *Upamana Pramana* yakni perbandingan dan (4) *Sabda Pramana* adalah melalui sumber-sumber buku suci dan penyaksian (Maswinarta, 1999). Metode dalam *Nyaya* tersebut, sejalan dengan model pembelajaran Hindu dalam *Upanisad*.

a. Metode 'Pratyaksa Pramana'

Metode pembelajaran *Pratyaksa Pramana* adalah sebuah cara pembelajaran yang dilakukan guru *Upanisad* melalui pengamatan secara langsung. Artinya siswa bersama dengan guru melakukan sebuah observasi (pengamatan) terhadap objek pembelajaran yang akan diamati. Metode *Pratyaksa Pramana* ini memiliki relevansi dengan metode observasi dalam kerangka terma ilmiah modern. Dalam ajaran agama Hindu, guru (*Acharya*) adakalanya menggunakan metode ini agar siswa “mengalami” sebuah pengetahuan. Sebab guru dalam pendidikan agama Hindu menyadari dan memahami betul, bahwa pengetahuan terakumulasi berdasarkan atas pengalaman-pengalaman realitas kehidupan. Hal tersebut, ditekankan pula dalam pendidikan modern melalui pola pembelajaran *Inquiry*.

Pola pembelajaran *Inquiry* bertujuan untuk mengajarkan sistem pembelajaran dengan harapan *Brahmacari* memperoleh pengalaman dalam domain berbagai disiplin ilmu (Hill, 2010).

Metode *Pratyaksa Pramana* menjadi sangat penting diterapkan dalam mengakumulasi pengetahuan siswa. Melalui pengamatan, siswa akan dapat “mengenal” lebih dalam keterkaitan unsur-unsur dalam suatu objek. Hal tersebut hendaknya diterapkan dalam pendidikan modern, dan guru hendaknya pula mengembangkan kemampuan siswa dalam memecahkan masalah dengan *insight* (pengalaman). Sesungguhnya belajar melalui pengalaman (*insight*) sudah dideskripsikan dalam Teori Pembelajaran Gestalt, bahwa melalui pengalaman pembelajaran akan lebih bermakna, dan pembelajaran akan terarah pada suatu tujuan.

b. Metode Pembelajaran ‘Anumana Pramana’

Metode pembelajaran *Anumana Pramana* adalah sebuah cara untuk mendapatkan pengetahuan melalui prinsip penyimpulan. Kemudian dalam *Nyaya Darsana*, metode ini dikatakan sangat penting dalam suatu proses pengamatan. Siswa akan mendapatkan pengetahuan secara langsung terhadap objek yang diamati, dan pada metode ini terdapat suatu perantara di antara subjek dan objek di mana pengamatan langsung dengan indra saja tidak dapat secara langsung menyimpulkan hasil dari pengamatan, tetapi melalui beberapa tahapan (*Avayava*). Melalui pentahapan siswa akan dapat menemukan kesimpulan atas objek yang diamati secara jelas. Dalam pendidikan modern, metode ini juga masih digunakan terlebih dalam ranah ilmiah.

Metode ini sering diaplikasikan dalam kegiatan belajar. Para guru mengetahui bahwa, penarikan suatu kesimpulan merupakan metode belajar yang efektif dalam upaya meningkatkan kecerdasan kognitif siswa dan penalaran serta kepekaan siswa terhadap lingkungan dan fenomena. Dalam konteks ini guru pada pasraman formal di Bali mengarahkan tujuan belajar melalui prinsip ruang hidup dalam arti keterkaitan siswa dengan lingkungan atau medan di mana *Brahmacari* berada. *Brahmacari* tidak akan pernah menemukan konsep yang jelas, jika siswa tidak mengalami, dan menjalani sebuah proses.

Memberikan kesimpulan asinnya garam tidak sesederhana “mengecap garam” lalu menyimpulkan, tetapi hal tersebut adalah sebuah proses mengumpulkan informasi hingga menemukan

sebuah konsep jelas bahwa garam yang diletakan di dalam air pasti akan larut dan air akan dirasa asin. Rupa garam tidak akan terlihat, tetapi garam dirasakan asin, sehingga secara informatif, siswa akan menemukan sebuah teori bahwa garam memang asin. Dengan demikian eksperimen tersebut menjadi sebuah metode yang relevan diterapkan dalam pendidikan modern agar pembelajaran tidak selalu mengarah pada pembelajaran normatif.

c. Metode Pembelajaran ‘Upamana Pramana’

Metode pembelajaran *Upamana Pramana* merupakan cara guru agar siswa mendapatkan pengetahuan melalui perbandingan. Dalam *Nyaya Darsana* sendiri dijelaskan bahwa *Upamana Pramana* merupakan cara mendapatkan pengetahuan dengan cara membandingkan kesamaan-kesamaan yang mungkin terjadi atau terdapat dalam objek yang diamati dengan objek yang sudah diketahui sebelumnya. Metode *Upamana Pramana* tersebut bersesuaian dengan studi perbandingan atau komparasi dalam teori ilmiah Barat.

Beberapa teks suci dalam agama Hindu menjelaskan guru menggunakan metode ini dalam kegiatan belajar dengan tujuan siswa dapat memperkuat dirinya melalui sebuah pengalaman belajar yang aplikatif. Melalui perbandingan, guru akan memberikan siswa banyak kesempatan untuk melakukan, mencoba dan mengalami sendiri (*learning to do*), dan bukan menjadi pendengar yang pasif. Melalui sebuah perbandingan siswa diarahkan oleh guru untuk mencoba melakukan sebuah komparasi agar kemampuan dimiliki siswa semakin kuat sehingga dapat hidup (*life skill*) atas kemampuan yang dimilikinya. Berkenaan dengan hal itu, guru pada pendidikan pasraman formal selalu berupaya memfasilitasi pembelajaran dengan baik agar siswa dapat melakukan perbandingan atas objek pengetahuan yang diketahui sebelumnya dengan objek pengetahuan yang baru.

d. Metode Pembelajaran ‘Agama Pramana’ atau ‘Sabda Pramana’

Agama Pramana dan atau sering juga disebut sebagai *Sabda Pramana* adalah cara mendapatkan pengetahuan dengan kesaksian dari seseorang yang dapat dipercaya. Tentunya dalam hal ini, tidak semua kesaksian orang dapat dipercayai. Kesaksian dari orang

yang memiliki kualifikasi khususlah yang dapat dipercayai dan tidak diragukan kebenarannya. Dalam *Nyaya Darsana* disebutkan *Agama Pramana/Sabda Pramana* ini berlaku jika para guru suci yang sudah melihat visi *Brahman* (kebenaran) dapat dipercayai.

Adapun dalam pembelajaran pendidikan agama Hindu, metode ini adalah yang paling sering diaplikasikan dalam kegiatan belajar. Sebab dalam sistem pendidikan agama Hindu, guru dipandang sebagai orang yang paling terpercaya sebab hanya guru yang mampu menunjukkan jalan kebenaran bagi siswa Brahmacari. Dalam teori pendidikan modern, *Agama Pramana* ini berkaitan dengan pembelajaran yang merujuk pada referensi atau sumber-sumber tekstual dalam rangka memberikan penguatan pengetahuan yang dimiliki siswa.

Demikianlah metode pembelajaran pendidikan pasraman formal yang mengacu pada konsep *Catur Pramana*. Perlu juga diketahui bahwa keempat metode tersebut tidak saja diterapkan oleh guru secara tersendiri, tetapi selalu terintegrasi dan terkadang keempatnya dikombinasikan dalam sinergitas yang kuat.

6. Persepsi Masyarakat Hindu Terhadap Keberadaan Pasraman Formal di Bali

Persepsi sebagai sebuah konstruksi psikologis yang kompleks, tidak terlepas dari kehidupan masyarakat. Persepsi masyarakat Hindu terhadap keberadaan pasraman formal di Bali tercermin dari kondisi riil pasraman. Hal tersebut merujuk pada teori persepsi yang menyatakan bahwa, persepsi seseorang akan memungkinkannya untuk memberi penilaian terhadap suatu kondisi stimulus. Ada dua persepsi yang diuraikan satu per satu berikut ini.

6.1 Persepsi Masyarakat dari Aspek Hubungan Masyarakat

Pasraman sebagai suatu sistem sosial merupakan bagian integral dari sistem sosial yang lebih besar, yaitu masyarakat. Berkaitan dengan hubungan lembaga pendidikan (sekolah) dengan masyarakat meliputi beberapa hal, berikut ini: (1) Mengatur hubungan sekolah dengan orang tua siswa; (2) Memelihara dan mengembangkan hubungan lembaga pendidikan dengan lembaga-lembaga pemerintah, swasta, dan organisasi sosial; (3) Memberi

pengertian kepada masyarakat tentang fungsi lembaga pendidikan (sekolah) melalui bermacam-macam teknik komunikasi (majalah, surat kabar, radio televisi, dan lain-lain). Dalam wawancara dengan informan yang merupakan salah satu warga masyarakat, berikut ini diuraikan bahwa:

Untuk menarik minat masyarakat menyekolahkan anaknya di pasraman perlu dilakukan berbagai hal, antara lain dengan cara memberitahu masyarakat mengenai program-program pasraman, baik program yang telah dilaksanakan, yang sedang dilaksanakan maupun program yang akan dilaksanakan sehingga masyarakat mendapat gambaran yang jelas tentang pasraman (Wawancara Makarti Muktitama, 13 November 2019).

Dari wawancara dengan informan tersebut dapat disimpulkan bahwa persepsi masyarakat dari aspek hubungan masyarakat masih rendah, masih banyak masyarakat yang belum mengetahui tentang keberadaan pasraman formal di Bali, sehingga perlu dimaksimalkan melalui kegiatan sosialisasi pada lembaga-lembaga terkait melalui bermacam-macam teknik komunikasi yang ada.

Ada indikasi bahwa pelajaran Agama Hindu sulit, membebani, dan sama sekali tidak menyenangkan anak didik. Mengikuti pelajaran Agama Hindu merupakan paksaan yang tidak bisa dikompromi untuk mendapat nilai raport. Hal ini wajar terjadi karena materi, sumber belajar, penyelenggaraan kegiatan belajar mengajar jauh dari konteks berfikir dan kesehariannya hidup di tengah-tengah masyarakat (Irawan, 2013).

Upaya-upaya yang dilakukan oleh masyarakat atau orang tua siswa untuk terlaksananya kegiatan pasraman antara lain : (1) memberi kebebasan dan kemandirian terhadap lingkungan dan kebudayaan, (2) memberi berkreativitas dalam bidang kehidupan, seperti dalam kesenian, atau ketrampilan hidup tertentu, (3) memberikan motifasi kepada anak-anak akan pentingnya pelajaran yang didapat di pasraman, dan (4) mendukung program pemerintah dalam pelaksanaan pasraman yang merupakan pendidikan Hindu untuk melestarikan budaya lokal, (5) ikut menjaga keamanan dan kenyamanan lingkungan sehingga proses belajar mengajar dapat berjalan tenang dan lancar (Subagia, 2016).

Hubungan pasraman dengan masyarakat harus terjadi secara erat dan harmonis, hal ini disebabkan proses komunikasi antara pasraman dan lingkungannya akan berdampak pada produktivitas pasraman. Hubungan yang terjalin secara harmonis ini akan memberikan manfaat bagi kedua belah pihak, baik bagi pertumbuhan pasraman maupun bagi perkembangan dan kemajuan masyarakat.

6.2 Persepsi Masyarakat dari Aspek Religius

Aspek religius dalam hal ini dimaksudkan adalah perilaku keagamaan masyarakat yang dituangkan dalam berbagai *Event* ritual yang membawa implikasi spiritual. Jadi, nilai agama mampu mengarahkan lingkungan sosial kearah spiritualitas. Namun demikian, tidak semua nilai agama yang dapat membangun strukturasi masyarakat yang religius. Masyarakat spiritual akan terwujud, jika nilai agama bertendensi pada nilai kemanusiaan.

Sekolah bertugas untuk mengartikulasikan nilai-nilai utama itu dalam bentuk etika spiritual yang menjadi jalan hidup (*way of life*) bagi peserta didik. Sekolah harus mengkomunikasikan etika ini kepada peserta didik secara kreatif sehingga nilai-nilai itu bisa diimplementasikan secara aplikatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, serta tidak terjebak pada pembelajaran simbol dan tradisi keagamaan yang dogmatis dan indoktrinatif. Simbol dan tradisi keagamaan dipelajari dalam rangka menemukan nilai yang terdapat di dalamnya. Nilai-nilai inilah yang digunakan untuk membentuk karakter spiritual dalam diri peserta didik. Sebagaimana dalam teori *Behaviorisme Porpusif* dari Tolman perubahan perilaku seseorang didasarkan atas sebuah stimulus dan respons yang berawal dari adanya penanaman nilai-nilai. Nilai yang bersifat implisit hendaknya dikonfigurasi dalam proses pembelajaran atau pendidikan sehingga dapat menumbuhkan karakter yang baik dalam diri anak didik (Hill, 2010). Bertumpu pada teori tersebut, jelas bahwa nilai menjadi sangat penting dalam menumbuhkembangkan perilaku dan karakter spiritual dalam diri anak. Berkaitan dengan kemahakuasaan dan kesempurnaan Tuhan dalam Agama Hindu, dalam *Taittiriya Upanisad* menerangkan

sebagai berikut.

*Yato va imani bhutami jayante,
Yene jatani jivanti,
Yat prayanty abhisam visanti,
Ta vijijnasasva tad brahmeti.*

(*Taittiriya Upanisad*, III.1)

Terjemahannya:

Darimana makhluk-makhluk ini dilahirkan dan darimana sejak lahir mereka hidup dan memasuki apa ketika mereka pergi. Itulah yang ingin diketahui. Itulah *Brahman* (Radhakrishnan, 2010).

Berdasarkan *sloka* di atas menunjukkan kebesaran Tuhan atas segala ciptaan, segala yang ada. Peserta didik, khususnya di pasraman mempersembahkan *yajña* baik dalam bentuk sesajen atau *canang sari*, maupun dalam bentuk lain diyakini sebagai sebuah *bhakti* dan diketahui oleh-Nya. Ditinjau dari segi filosofis, Tuhan adalah Maha Besar, Beliau menciptakan dunia ini, Beliau mengadakan semua makanan, Beliau juga menciptakan semua keindahan. Dilihat dari segi jumlah, apakah arti persembahan itu di mata Tuhan, karena alam dan segala isinya ini adalah milik Beliau (Wiana, 2010). Dengan demikian, bahwa Tuhan tidak membutuhkan semua ini, sesungguhnya sesajen adalah alat untuk mewujudkan rasa *bhakti* kepada *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (Tuhan).

7. Penutup

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pendirian pasraman formal di Bali dilatarbelakangi sekurang-kurangnya tiga hal yakni: (1) Latar belakang yuridis yang mengacu pada PMA Nomor 56 Tahun 2014, dan landasan peraturan lainnya yang berhubungan dengan UU Pendidikan Nasional; (2) Latar belakang agama, melalui proses pembelajaran agama Hindu, siswa diharapkan mampu menjalankan prinsip kebenaran yang disebut dengan *dharma*; (3) Latar belakang kebutuhan lembaga pendidikan formal yang bernuansa Hindu atau berbasis pada ajaran agama Hindu. Namun, dengan latar belakang tersebut, tidak cukup untuk menarik minat masyarakat untuk menyekolahkan anaknya

di pasraman formal, untuk itu pengelola pasraman perlu mencari terobosan baru dalam peningkatan kualitas pasraman formal.

Metode pembelajaran pada pasraman formal di Bali mengacu pada metode pembelajaran *catur pramana* yang terdiri dari *pratyaksa pramana* yakni sebuah cara pembelajaran yang dilakukan guru melalui pengamatan secara langsung, *anumana pramana* yakni pembelajaran yang berorientasi pada sebuah proses pembelajaran melalui sebuah penarikan suatu kesimpulan, *upamana pramana* yakni cara guru agar siswa mendapatkan pengetahuan melalui perbandingan dan *sabda pramana* yakni cara mendapatkan pengetahuan dengan kesaksian dari seseorang yang dapat dipercaya. Metode pembelajaran *catur pramana* ini sangat efektif diterapkan serta sesuai dengan pendekatan dalam kurikulum 2013.

Persepsi masyarakat Hindu terhadap keberadaan pasraman formal di Bali yakni: (1) Persepsi dari hubungan masyarakat yang berlangsung kurang optimal, sebab minimnya sosialisasi tentang keberadaan lembaga pendidikan pasraman formal, (2) Persepsi masyarakat dalam aspek religius di mana masyarakat Hindu masih memiliki paradigma bahwa pendidikan pasraman formal sebagai media dalam penumbuhkembangan sikap *sradha* dan *bhakti*.

Daftar Pustaka

- Atmadja, Nengah Bawa, L. P. S. A. (2017). *Sosiologi Media Perspektif Teori Kritis*. Jakarta: CV Grafindo-Persada.
- Desmita. (2011). *Psikologi Perkembangan Peserta Didik*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Handayani, L. P. M. (2017). "Pola Pembelajaran Multikultural Pada Pasraman Lingga Yoni di Desa Adat Tangeb Kelurahan Abianbase Kecamatan Mengwi Kabupaten Badung." *Jurnal Penelitian Agama Hindu*, (4), 174–180.
- Hasbullah. (2018). *Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Hill, O. (2010). *The Theory of Learning Edisi ke Tujuh*. Jakarta: Putra Grafika.
- Irawan, I. K. A. (2013). "Analisis Implementasi Integrasi Pendidikan Dalam Pendidikan Agama Hindu di Pasraman se-Jabotabek." *Jurnal*

- Kaelan. (2005). *Fungsi Struktural dalam Pemikiran Malinoski*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Maswinarta, W. (1999). *Sarwa Dharsana Samgraha, Enam Filsafat Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Mehta, R. (2017). *Bertemu Tuhan Dalam Diri: Ulasan Sistem Pendidikan Dalam Kitab Upanisad*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Oka Silantari, I. G. A., & Mardika, I. K. (2018). Penerapan Athiti Krama Dalam Peningkatan Mutu Pendidikan Agama Hindu Pada Pasraman Dharma Bhakti Gianyar. *Jurnal Penjaminan Mutu*. <https://doi.org/10.25078/jpm.v4i2.570>
- Radhakrishnan, S. (2010). *Upanisad-upanisad Utama (Edisi Revisi)*. Surabaya: Paramitha.
- Rusman, H. (2011). *Teori Pendidikan dalam Aplikasi Pembelajaran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sastriani, N. K. (2018). “Gurukula Bangli Sebagai Representasi Pendidikan Hindu Kuna.” *Kamaya Jurnal Ilmu Agama*, 1(2018), 121–133.
- Subagia, I. N. (2016). Keberadaan Pasraman Sebagai Penguatan Budaya Lokal Dikaitkan Dengan Peraturan Pemerintah No 55 Tahun 2007. *Vidya Samhita Jurnal Penelitian Agama*, (55), 44–68.
- Suda, I. K. (2017). “Pasraman Sebagai Energi Pendidikan Agama dan Seni Hindu dalam Dominasi dan Hegemoni Pendidikan Modern.” *Soshum Jurnal Sosial dan Humaniora*, 7(3), 364–373.
- Suhardhana, K. (2010). *Panca Sradha Landasan dalam Ajaran Agama Hindu*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sukardjo, D. (2018). *Landasan Pendidikan, Konsep dan Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sumiasih, N.K. (2019). “Upaya Masyarakat dalam Meningkatkan Minat Belajar Agama Hindu (Studi di Pasraman Kertajaya Kota Tangerang).” *Dharmasmrti Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan*, 10, 60–69.
- Sutarya, I. G. (2018). “Perkembangan Pasraman Hindu sebagai Daya Tarik Pariwisata.” *Jurnal Pariwisata Budaya*, 3(1), 20–27.

Sutriyanti, N. K. (2018). *Pengelolaan Pendidikan Keagamaan Hindu di Yayasan Pasraman Gurukula Bangli*. (Laporan Hasil Penelitian). Denpasar: Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar.

Wiana, I K. (2010). *Bagaimana Menjadi Hindu*. Surabaya: Paramita.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

“Ephemerization” dalam Pelaksanaan Upacara Perkawinan Adat Bali

I Made Adi Surya Pradnya

Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar

Penulis Koresponden: renungansurya@gmail.com

Abstract

“Ephemerization” in the Implementation of Traditional Balinese Wedding Ceremony

In the last ten years there has been a new phenomenon in the implementation of traditional Balinese wedding ceremonies. This phenomenon in the simplification, the use of agents and a professional staff, so it is called ephemerization. This article discusses the forms of thought and the implication of ephemerization in traditional Balinese wedding ceremonies. Data was collected by interviewing bride and groom, and professionals. Observation was done at Taman Bhuana Prakerti, Beng Village, Gianyar and Muncan Village, Karangasem and social media as well. Documentations were collected in the form of photos of the ceremony implication and literature study in the form of books. The theory used was ephemerization theory. As a result of the discussion, ephemerization thought in Balinese Traditional wedding ceremony were initially rejected, but it was increasingly in demand, because it was more practical, efficient and economical. The form of ephemerization was in the form of buying ceremonial means and using professional staff. This thought has some implications for reducing the time of *ngayah* (social service), so that it is more effective and the cost of marriage becoming cheaper.

Keywords: ephemerization, form of ritual, Balinese wedding ceremony

Abstrak

Pada sepuluh tahun terakhir ada fenomena baru dalam pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali. Fenomena itu tampak pada penyederhanaan, penggunaan agen, dan tenaga profesional, sehingga disebut *ephemerization*. Artikel ini membahas bentuk pemikiran dan implikasi *ephemerization* pada upacara perkawinan adat Bali. Data dikumpulkan dengan wawancara penganten dan tenaga profesional. Observasi di Taman Bhuana Prakerti, Desa Beng, Gianyar dan Desa Muncan,

Karangasem serta media sosial. Dokumentasi berupa foto pelaksanaan upacara dan studi pustaka berupa buku-buku. Teori yang digunakan adalah teori *ephemeralization*. Hasil pembahasan, bentuk pemikiran *ephemeralization* pada upacara perkawinan adat Bali awalnya mendapatkan penolakan, namun perlahan-lahan semakin diminati, karena lebih praktis, efisien dan ekonomis. Bentuk *ephemeralization* berupa membeli sarana upacara dan menggunakan tenaga profesional. Pemikiran ini berimplikasi pada waktu *ngayah* dapat dikurangi, sehingga lebih efektif dan biaya perkawinan, menjadi lebih murah dan hemat.

Kata kunci: *ephemeralization*, bentuk upacara, perkawinan adat Bali

1. Pendahuluan

Kebudayaan itu bersifat dinamis dan bisa berpindah (*shifting*) seiring berjalannya waktu. Apalagi teknologi semakin sederhana, memudahkan, memindahkan, dan semakin dekat dengan rakyat (Kasali, 2019a: 261). Dampak perubahan pada kebudayaan secara tidak langsung memengaruhi pola bertradisi masyarakat, begitu juga yang terjadi di Bali. Menurut Wididana (2015: 2), masyarakat Bali telah mengalami perubahan pemikiran yang moderat, sehingga berpikir pragmatis, serba praktis, dan ekonomis. Perubahan ini terjadi pula pada upacara adat, salah satunya upacara perkawinan adat Bali. Hal ini dapat diamati, adanya paket-paket pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali di media sosial, dan tempat khusus pelaksanaan *yajña*, seperti Taman Prakerti Bhuana, serta beberapa tempat lainnya yang melibatkan para *sarati* (orang yang ahli membuat *banten* (sarana upacara) dan telah melaksanakan upacara penyucian diri).

Pemikiran masyarakat Bali yang moderat tersebut, sesuai dengan pemikiran Fuller (dalam Gratzon, 2018: 61-62), yaitu *ephemeralization*. Istilah *ephemeralization* ini mengacu pada kemampuan orang dalam memanfaatkan kemajuan teknologi untuk terus berbuat lebih banyak dengan modal atau sumber yang sedikit (*do more with less*). Jadi melakukan banyak hal dengan sedikit upaya. Selain itu dengan kemampuan yang dimiliki manusia, dapat menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan wajib manusia dengan cara

lebih mudah, lebih menyenangkan, lebih efisien, bahkan dengan cara yang tidak terbayangkan atau akan ditolak oleh masyarakat sekalipun. Memang demikian yang terjadi sesuai pengamatan di lapangan (riset media sosial dan taman Prakerti Bhuana), perubahan pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali yang dilaksanakan diluar 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.

Proses perkawinan adat di Bali adalah sakral berdasarkan Agama Hindu. Menurut buku Pedoman/Teknis Penyusunan Awig-Awig dan Keputusan Desa Adat dari Biro Hukum dan HAM Setda Provinsi Bali (dalam Windia, 2019: 42) disebutkan *pawiwahan inggih punika patemoning purusa pradana, malarapan panunggalan kayun suka cita kadulurin upasaksi sekala niskala* (perkawinan adalah ikatan antara seorang wanita dengan seorang pria yang didasarkan atas perasaan saling mencintai disertai saksi secara kenyataan dan sesuai keyakinan Hindu). Dengan demikian, pelaksanaanya dilakukan dengan ritual pemilihan hari baik, orang suci sebagai pemimpin upacara, melibatkan keluarga besar dan masyarakat adat, serta beberapa aturan tersendiri yang telah disepakai dalam suatu komunitas masyarakat adat. Semua proses perkawinan memiliki makna simbolik yang sakral, sehingga wajib dilaksanakan kedua mempelai, serta keluarga besarnya. Meskipun demikian, menjaga nilai-nilai yang sakral tidak mesti menghambat generasi Bali bertumbuh. Berdasarkan observasi umat Hindu telah mampu beradaptasi pada perubahan.

Perubahan yang telah dilakukan masyarakat Hindu di Bali, pada pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali, dimulai dari bentuk perubahan cara berpikir, yang memudahkan dirinya dalam berbagai situasi dan kondisi, agar tradisi dan mata pencaharian tetap terjaga. Banyak terobosan telah dilakukan, yang berimplikasi pada biaya, waktu, serta tenaga yang digunakan, sehingga

pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali tidak mengganggu rutinitas kerja masyarakat yang tergabung dalam banjar adat, *sekaa* maupun kelompok adat lainnya.

Artikel ini mengkaji bentuk pemikiran pola bertradisi masyarakat Hindu di Bali dalam *ephemeralization* pada pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali. Serta mengkaji implikasi dari perubahan yang dilakukan masyarakat Bali, khususnya pada upacara perkawinan adat dalam perspektif *ephemeralization*.

2. Metode dan Teori

Metode yang digunakan pada karya ilmiah ini adalah kualitatif dengan jenis data deskriptif. Artikel ini menggambarkan perubahan yang terjadi pada tradisi masyarakat Bali, khususnya upacara perkawinan adat Bali yang praktis, efisien dan ekonomis berdasarkan *ephemeralization*. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah wawancara dan observasi media sosial, yang berkaitan dengan paket-paket upacara perkawinan adat Bali, sedangkan sumber data sekunder adalah buku-buku, dokumen, dan foto. Teknik pengumpulan data, menggunakan wawancara *purposive sampling*, dimana informan telah ditentukan, yaitu Jro Eka sebagai *sarati banten* (ahli mebuat sarana upacara), A.A Pranata Wibawa (profesional dekorasi), Anak Agung Mas Yuliantari (profesional catering), dan I Wayan Agus Adi Chandra, Gede Eka dan Ni Kadek Putri (penggunaan paket perkawinan adat Bali).

Observasi yang dilakukan adalah mengamati secara langsung proses perkawinan adat Bali di Taman Prakerti Buana, Desa Beng, Gianyar dan Desa Muncan, Selat, Karangasem serta riset melalui media sosial facebook, serta *sarati* yang menawarkan paket upacara. Dokumentasi berupa foto-foto yang berkaitan dengan pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali, dan terakhir melalui studi kepustakaan, mengumpulkan buku-buku dan referensi lainnya, tentang *ephemeralization*, perubahan perilaku di era digital serta upacara perkawinan adat Bali. Setelah data terkumpul dianalisis dan diolah sesuai dengan metode kualitatif.

Teori yang digunakan dalam artikel ini adalah teori *ephemeralization* dari Buckminster Fuller. Fuller (dalam Gratson, 2018: 61-62) menciptakan istilah *ephemeralization*, yang artinya

melakukan banyak hal dengan sedikit upaya. Fuller adalah arsitek dari Amerika. Pemikirannya mengacu pada kemampuan orang untuk memanfaatkan kemajuan teknologi agar terus berbuat lebih banyak dengan modal atau sumber yang sedikit (*do more with less*), sehingga pekerjaan manusia dapat diselesaikan dengan lebih mudah, lebih menyenangkan, dan lebih efisien. Teori ini digunakan membedah masalah bentuk pemikiran dan implikasi pada pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali yang efisien, praktis dan ekonomis.

3. *Ephemeralization*: Bentuk Pemikiran Baru *Beryajña* Lebih Mudah

Mengingat semakin pesatnya usaha pembangunan, modernitas dan industrialisasi yang mengakibatkan semakin kompleksnya masyarakat, maka banyak muncul masalah-masalah sosial dan *mental disorder* di kota-kota besar. Makin banyaknya warga masyarakat yang tidak mampu melakukan penyesuaian diri dengan cepat terhadap macam-macam perubahan sosial, maka mereka mengalami banyak frustrasi, ketegangan batin dan gangguan mental (Kartini, 2013: 272-273). Psikiater, Profesor Luh Ketut Suryani menyebutkan persoalan gangguan mental di Bali menduduki posisi no. 1 menurut hasil riset kesehatan dan ini telah terjadi dari tahun 2009 lalu. Bahkan tahun 2004 sebanyak 184 orang bunuh diri di Bali (Radar Bali 2020).

Mengatasi ketegangan batin, masyarakat Hindu di Bali telah melakukan penyesuaian diri dengan merubah pola berpikir yang diimbangi perubahan perilaku masyarakat Bali, khususnya dalam pelaksanaan *yajña* melalui *ephemeralization*. Teori *ephemeralization* berprinsip mampu menyelesaikan pekerjaan wajib manusia dengan cara yang lebih mudah, lebih menyenangkan, lebih efisien, bahkan dengan cara yang tidak dibayangkan atau akan ditolak oleh masyarakat, namun teori *ephemeralization* telah menekankan, meskipun mendapat penolakan, jika dianggap lebih memudahkan dan efisien pasti akan diikuti. Begitu juga, perubahan pola berpikir masyarakat, khususnya upacara perkawinan adat Bali, awalnya pasti mendapat kritikan dan penolakan dari wacana masyarakat. Banyaknya tantangan dan penolakan dalam perubahan pola berpikir masyarakat adalah hal yang wajar, sebab ada sesuatu yang baru dalam proses *yajña* yang dilakukan.

Menurut Jro Eka mengatakan, “awalnya banyak penolakan yang disampaikan, karena membuat upacara *yajña* (persembahan yang suci dan tulus ikhlas) biasanya dilakukan dengan melibatkan banyak orang dan waktu yang lama, namun perlahan-lahan sampai saat ini pesanan untuk membuat *banten* (sarana upacara) semakin diminati dan itupun dimulai dari pesanan satu dua orang, kemudian berimbas pada yang lainnya, bahkan saya sampai membantu umat di luar Bali” (Wawancara, 21 Oktober 2019, sebagai *sarati banten* atau ahli membuat sarana upacara, dari Banjar Susut, Desa Muncan, Selat, Karangasem).

Menurut I Wayan Agus Adi Chandra mengatakan saat upacara perkawinan adat Bali yang dilaksanakan di Desa Muncan, Selat, Karangasem, seluruh sarana upacara dari awal sampai akhir dipesan pada seorang *sarati banten*, biayanya antara Rp. 15.000.000–Rp. 35.000.000 tergantung pilihan, sesuai tingkatan upacara yang dilaksanakan dan sangat efisien dan praktis, “Saya hanya menunggu hari H saja dan semua telah tersedia, sehingga pelaksanaan upacara menjadi lebih fokus, karena sudah dikerjakan oleh tim *sarati banten*” (Wawancara, 21 Oktober 2019, penganten pria dari Desa Muncan, Selat, Karangasem).

Pemikiran baru dalam *ephemeralization* adalah pemikiran berani berbeda dari yang biasa, tujuannya agar lebih sukses dalam melaksanakan apapun dan menjadi lebih mudah dengan hasil yang maksimal. Inilah yang diajarkan oleh Cumberland (2019: 18) bahwa sukses dapat mengambil banyak bentuk, dan sering kali adalah soal menjadi berbeda dari orang-orang pada umumnya atau lebih dari sekadar rata-rata. Pemikirannya bahwa orang yang hanya ingin berubah, namun bertindak rata-rata, maka perubahan itu tidaklah besar sesuai dengan ekspektasinya. Masyarakat yang ingin selalu berubah lebih praktis, ekonomis dan mampu bersaing pada era global, maka baiknya memiliki pemikiran *ephemeralization* sehingga kerjanya tidak sia-sia dan meninggalkan banyak beban. Jika dikaitkan pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali, jangan sampai menghabiskan waktu, biaya dan tenaga, namun hasilnya meninggalkan beban, seperti hutang, perasaan malu, dan kecewa.

Bentuk kongkret pemikiran baru yang telah dilakukan masyarakat Hindu di Bali dalam pelaksanaan upacara keagamaan

hanya sebatas membeli *banten*, yaitu sarana upacara yang dibuat sedemikian rupa dan sarat dengan nilai-nilai simbolik. Hal ini tertuang dalam *Lontar Yajna Prakerti*, sebagai berikut:

Sahananing bebantenan pinaka raganta tuwi, pinaka warna, rupaning ida bhata, pinaka andha bhuwana. Sekare pinaka kasucian katulusan kayunta meyajna. Reringgitan tatuwasan pinaka kalanggengan kayunta mayajna. Raka-raka pinaka widyadara widyadari.

Terjemahan:

semua *banten* lambang diri manusia, lambang kemahakuasaan Tuhan, lambang alam semesta. Bunga lambang kesucian dan ketulusan melaksanakan *yajna*. *reringgitan* dan *tatuwasan* (ukiran pada *banten*) lambang kesungguhan pikiran melakukan *yajña*. Buah dan jajan sebagai lambang ilmu-ilmuan sorga (Supartha, dalam Wididana, 2015: vii).

Menurut Atmaja (2017: 61) dalam penelitiannya di Pasar Mengwi, kecenderungan memilih pemikiran *ephemeralization* ketika menentukan dua pilihan secara rasional, apakah membuat *banten* atau membeli *banten*? Berdasarkan hasil penelitiannya kepada pedagang *banten* (sarana upacara) di Pasar Mengwi, Badung mengatakan banyak perempuan yang tergolong sibuk menetapkan pilihan pada membeli *banten*. Pilihan ini tidak saja berlaku pada kalangan perempuan yang bekerja pada sektor formal (pegawai, wanita karier), namun juga berlaku pada perempuan yang bekerja pada sektor informal, misalnya buruh bangunan. Alasannya, jika bekerja dapat ongkos Rp. 75.000,00, sehingga uangnya bisa digunakan membeli *banten* dan sisanya digunakan kebutuhan hidup.

Pemikiran *ephemeralization* sesungguhnya memberikan harapan baru bagi umat, khususnya dalam ber-*yajña* (persembahan suci dan tulus ikhlas) dengan adanya kemudahan mendapatkan *banten* (sarana upacara) dengan harga yang lebih ekonomis. Harapan ini sekaligus sebagai pilihan bagi umat dan membuktikan Hindu adalah Agama yang sangat terbuka pada perubahan, agama yang fleksibel serta menjadi agama yang *sanatana dharma* (agama abadi), sehingga eksistensi umat dalam beragama lebih meningkatkan *sraddha bhakti* (keyakinan dan kepercayaan) dalam memahami nilai-

nilai yang terkandung dalam ajaran Hindu. Manson (2020: 15) jiwa kita membutuhkan harapan supaya kita bisa hidup, sama seperti ikan membutuhkan air. Harapan adalah bahan bakar untuk mesin mental kita. Tanpa harapan seluruh suku cadang jiwa Anda akan aus atau rusak. Jika Anda tidak percaya ada harapan akan masa depan lebih baik, maka secara spiritual kita akan mati.

Lebih lanjut, orang Bali telah sangat bebas di dalam masalah agama. Setiap kali gagasan baru diperkenalkan ke pulau ini, bukanya tak mau mengakuinya, mereka mengambilnya yang berguna, dan bilamana mereka menemukan hal itu cukup menarik, mereka memadukannya ke dalam agamanya, sebab tak seorang pun ada yang tahu kekuatan apa yang mungkin ada di dalam dewa-dewa baru. Dengan cara ini mereka memilih asas-asas yang paling sesuai dengan gagasan mereka sendiri dan mengumpulkan suatu gudang yang luas dari kekuatan-kekuatan keagamaan (Covarrubias, 2014 [1932]: 292). Pendapat Covarrubias tersebut seolah telah memahami antropologi kehidupan masyarakat Bali sejak dulu sampai saat ini, sehingga perubahan yang terjadi dalam tradisi beragama, tidak menjadi persoalan, sebab memang demikianlah karakteristik religiusitas masyarakat Bali dalam beragama.

Sebagai bentuk perbandingan, tulisan Ong (2019) mengenai *Seikatsu Kaizen*, reformasi pemikiran hidup Jepang menjadi masyarakat unggul dan modern, menyebutkan Jepang memiliki kebudayaan yang hampir sama dengan kebudayaan Bali, namun setelah terjadi restorasi Meiji, kehidupan masyarakat Jepang mulai berubah menuju Jepang yang modern dengan kehidupan masyarakat yang disiplin, tepat waktu, tanpa meninggalkan budaya luhur masyarakat Jepang. Perkembangan berikutnya pada tahun 1919 dibentuklah *Better Life Union* (BLU) untuk membentuk pola hidup baru bagi masyarakat Jepang. Salah satunya tentang panduan untuk upacara pernikahan: 1). Upacara dilangsungkan secara sederhana, total biaya diusahakan tidak melebihi 30% dari penghasilan setahun, 2). Resepsi dilangsungkan di rumah sendiri secara sederhana, cukup mengundang sanak keluarga dekat saja, 3). Hindari niat pamer dalam pemberian hadiah pernikahan, hapus tradisi souvenir pada tamu undangan.

Perubahan yang telah dilakukan Jepang dalam peningkatan

sumber daya manusia yang unggul salah satunya dengan menyederhanakan bentuk upacara perkawinan. Pemikiran ini menjadi inspirasi dan perbandingan bagi para tokoh adat serta orang tua umat Hindu di Bali dengan mengarah pada penyederhanaan dan memilih pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali yang ekonomis dan efisien, guna melahirkan sumber daya masyarakat Bali yang unggul.

4. Implikasi *Ephemeralization* dalam Upacara Perkawinan Adat di Bali

4.1 Penyesuaian Waktu Pelaksanaan Upacara

Perubahan yang terjadi dalam pelaksanaan *yajña* (persembahan suci dan tulus ikhlas), semuanya berasal dari keinginan untuk mengerjakan sesuatu yang terbaik (*dharma*). Begitu pula implikasi *ephemeralization* pada upacara perkawinan adat di Bali dapat dilakukan dengan perubahan menuju kebaikan bersama, khususnya pada sistem kekerabatan dalam pembagian waktu *ngayah* atau gotong royong yang efektif dan efisien yang dilakukan keluarga besar atau masyarakat adat. Berbeda dengan *ngayah* pada masyarakat agraris di zaman dulu sangat memungkinkan dilaksanakan *ngayah* setiap hari, karena kehidupan masyarakat homogen sebagai petani. Setelah bekerja di sawah, masyarakat Bali bisa *ngayah*, tanpa beban kehilangan mata pencaharian. Namun saat ini dalam kehidupan masyarakat heterogen (dalam mata pencaharian), diperlukan penyesuaian, kebijaksanaan dalam pelaksanaan *ngayah*, agar tradisi dengan modernitas berjalan seirama. Menurut Swami Ranganathananda (2012: 8) terwujudlah *lokasamgraha* (kesejahteraan bersama).

Mengapa pemahaman ini penting diketahui orang tua maupun tokoh adat di Bali, menurut hasil penelitian David dan Johan Stillman (2019: xix) tentang karakter Generasi Z yang merupakan generasi setelah generasi milineal atau generasi masa depan, yang menjadi manusia baru dan mengubah dunia kerja, mengatakan generasi Z merupakan generasi *do-it-yourself* atau melakukan kerja sendiri. Bertumbuh dengan youtube yang dapat mengajari mereka untuk melakukan apa saja. Gen Z yakin dapat melakukan apa saja sendiri. Terlebih lagi mereka didorong oleh orang tua mereka yang

berasal dari generasi X untuk tidak mengikuti jalur-jalur tradisional. Gen Z sangat mandiri dan akab berbenturan dengan banyak budaya kolektif yang sebelumnya diperjuangkan para millennial. Sejumlah 71% Gen Z berkata mereka percaya dengan pernyataan, “jika ingin melakukan sesuatu dengan benar, lakukanlah sendiri”.

Pemahaman ini pun dipertegas pada hasil penelitian Atmaja (2017: 47) bahwa lain dulu lain sekarang, jika di masa lalu orang Bali membuat *banten* secara kolektif, melibatkan *desa pakraman* dan atau *dadia* maupun individu, melibatkan anggota *kuren* dalam pengadaan *banten*, namun dewasa ini orang lebih menyukai pengadaan *banten* dengan cara membeli. Jadi, ada pergeseran dalam pengadaan *banten* yakni tidak lagi mengandalkan sistem ekonomi subsistensi, tetapi mengandalkan sistem ekonomi pasar, sehingga melahirkan pusat-pusat industri *banten*. Berdasarkan penelitian ini, berarti kebutuhan sarana upacara dan penyedia, telah bertemu, sehingga menciptakan market baru dalam pelaksanaan *yajña* (persembahan suci dan tulus ikhlas). Tidak ada yang dirugikan, sebab semua memiliki marketnya masing-masing, *beryajña* tidak menjadi beban lagi, karena banyak pilihan. Inilah implikasi dari pemikiran *ephemeralitation*.

Adanya paket-paket upacara perkawinan adat di Bali, serta tenaga profesional seperti dekorasi dan catering yang dengan mudah dapat dipesan masyarakat Bali. Tentu adat lebih dimudahkan untuk mengatur waktu dalam melaksanakan kegiatan *yajña*, termasuk upacara perkawinan adat Bali. Peran dari orang tua dan tokoh adat saat ini adalah mampu menyesuaikan waktu *ngayah*, artinya pekerjaan yang menghabiskan waktu yang panjang dapat disingkat dengan menggunakan tenaga profesional, sehingga *semeton* atau kerabat dapat bekerja seperti biasa dan pada hari-hari penting dapat hadir untuk mendoakan dan memberikan restu, agar pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali dapat dilancarkan. Hal ini sangat penting dipertimbangkan sebab kecenderungan generasi masa kedepan bersifat individu dan kolektif dianggap tidak produktif.

Pelaksanaan upacara perkawinan yang *ephemeralization*, mulai menyesuaikan waktu *ngayah* atau gotong royong dapat dilakukan terutama saat menyiapkan konsumsi ataupun memasang dekorasi. Tampak saat ini, masyarakat mulai beralih pada tenaga profesional untuk memasang kelengkapan dekorasi dan konsumsi (*catering*).

Menurut Anak Agung Pranata Wibawa, mengatakan, “Cukup waktu 3-7 jam untuk menyiapkan segala kelengkapan dekorasi, Tim dekorasi berjumlah 3-5 orang, kemudian memasang hiasan dan kelengkapan lainnya, baik dekorasi *ulatan* di depan rumah, pekarangan, tempat konsumsi dan kursi. Kecepatan dalam memasang dekorasi, karena dikerjakan tenaga profesional, semua alat tersedia dan bisa dipilih sesuai keinginan. Selain itu proses pengerjaan bersih, rapi, setelah selesai upacara dapat dibuka dengan cepat, sehingga tidak perlu waktu *ngayah* lagi untuk membersihkan dekorasi, jadi sangat efektif dan efisien” (Wawancara, 11 Oktober 2019, sebagai tenaga profesional bidang dekorasi). Begitu juga menurut Anak Agung Mas Yuliantari. Dia mengatakan:

Banyak menerima pesanan untuk melayani upacara perkawinan saat ini, kami datang saat resepsi berlangsung, kami menyediakan semua menu, sesuai dengan paket yang telah dipilih. Tim kami melayani dari datangnya tamu, sampai pelayanan makanan dan membersihkan tempat resepsi, kami bekerja secara profesional sehingga kerja kami dapat direkomendasi untuk melayani pelaksanaan upacara perkawinan lainnya” (Wawancara, 11 Oktober 2019, sebagai tenaga profesional Catering Sabuh Mas).

Berbeda dengan pelaksanaan perkawinan yang belum mengalami *ephemeralization*, persiapan untuk dekorasi, konsumsi dan *banten* (sarana upacara) dilakukan jauh hari dan dikerjakan banyak orang, terutama generasi muda yang biasanya *ngayah* pada malam hari sampai tengah malam, bahkan ada sampai pagi hari. Waktu yang dibutuhkan berhari-hari, sehingga konsumsi juga mesti disediakan, secara ekonomis biaya konsumsi meningkat. Membuat konsumsi secara bergotong royong juga tidak efektif karena banyak tenaga dan waktu yang tidak maksimal digunakan. Belum lagi generasi muda memilih cuti dan libur dari tempat kerja, sehingga mempengaruhi kinerja di tempat kerja masing-masing.

Prinsip lain *ephemeralization*, bahwa pada saatnya kemajuan teknologi membuat orang melakukan sesuatu dengan cermat, sederhana, efektif tapi berkualitas, sehingga waktunya menjadi efisien. Waktu yang efektif inilah menyebabkan kualitas *yajña* berjalan dengan baik, termasuk pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali, yang mana pelaksanaannya telah diatur, sehingga

menjadi lebih ringan dan tidak menghabiskan waktu yang panjang, seperti sebelumnya. Serta stigma generasi muda Bali banyak libur tidak ada lagi, inilah keseimbangan yang diinginkan, *lokasamgraha* (kesejahteraan bersama) dalam *ephemeralization*.

Komparasi dengan masyarakat yang paling berbahagia di dunia, yaitu Finlandia, di mana Pantzar (2019) menulis dalam bukunya *Finding Sisu*. Hidup sehat dan seimbang orang Finlandia adalah dapat menikmati hidup, yaitu tak bisa dipisahkan dari sisu. Sisu adalah kekuatan kemauan orang Finlandia, tekad untuk tidak menyerah atau mengambil jalan pintas. Sepertinya keseimbangan sisu adalah dengan menjaga kesejahteraan lahir dan batin. Mereka paham bahwa sisu tidak datang dari kendali yang lebih ketat, melainkan dari keadaan mengizinkan pihak-pihak terlibat menemukan sendiri jalan keluar dan langkah selanjutnya. Ada kebebasan orang finlandia untuk mengizinkan siapapun untuk dapat menemukan solusi atau jalan keluar atas persoalan yang mereka hadapi, tidak ada tekanan dari siapapun, sehingga mereka dengan bahagia dan senang hati menjalani hidupnya.

Masyarakat Bali kini telah terbuka dengan perubahan dan membuat solusi agar umat dapat menyelesaikan masalahnya, terutama dalam beragama dan bertradisi, sehingga hidup bahagia setelah *beryajña*, seperti anjuran agama. Contohnya pelaksanaan *yajña* saat bencana alam, erupsi Gunung Agung. Idealnya harus ada solusi dari tokoh adat, maupun keluarga agar pelaksanaan *yajña* dapat dilakukan dengan penyesuaian waktu yang tepat.

Menurut Gede Eka yang melaksanakan upacara perkawinan adat Bali di Taman Bhuana Prakerti (tempat pelaksanaan *yajña* dengan sistem paket), Karena menyadari waktu yang mepet, disebabkan bencana Gunung Agung dan daerahnya terisolasi.

Waktu itu, erupsi Gunung Agung. Saya dan keluarga memilih untuk melaksanakan upacara perkawinan adat Bali di Taman Bhuana Prakerti, Desa Beng, Gianyar, karena waktu yang tidak bisa diundur lagi, sehingga pelaksanaan upacara sekaligus resepsi dapat dilakukan di satu tempat ini. Bersyukur ada tempat *yajña* seperti ini sehingga memudahkan saya dan keluarga melaksanakan upacara. Di samping itu, tempatnya strategis, bersih, dekorasinya, dan makanan resepsinya juga bagus (Wawancara, 9 November 2019, penganten pria yang berasal dari Desa Selat, Karangasem).

Solusi yang dilakukan Gede Eka (Foto 1) adalah bukti pilihan yang berani berubah dan bertumbuh dalam keadaan darurat dapat melaksanakan upacara perkawinan adat Bali, yang efisien, menyenangkan dan dimudahkan, tanpa meninggalkan nilai-nilai religious dan sakral dalam upacara. Menurut John C. Maxwell (2019: 11) pakar management dan kepemimpinan, pertumbuhan sama dengan perubahan. “Jika Anda ingin menjadi lebih baik, maka Anda mesti berubah dan meningkat. Itu berarti Anda harus ke luar menuju bidang-bidang baru. Jika Anda mendedikasikan sesuatu pada hal-hal baru yang berkaitan dengan bidang kekuatan Anda, maka Anda akan bertumbuh sebagai pemimpin yang hebat. Jangan lupa jika Anda berhenti bertumbuh, habislah Anda”



Foto 1. Upacara Perkawinan Adat Bali Pada Saat Erupsi Gunung Agung
(Sumber: Dokumentasi Gede Eka, 2019)

Pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali yang bertumbuh diperlukan waktu untuk menyesuaikan pada perubahan, sehingga diperlukan kepemimpinan yang cerdas dan efektif, dan tidak mengorbankan siapapun. tidak ada kesenjangan sosial yang merasa dibebankan oleh semeton yang *ngayah* dengan yang tidak, namun digantikan dengan cara yang lain, disinilah peran bijak seorang tokoh agama dan adat untuk menyesuaikan pelaksanaan upacara di Bali, jika ingin adat di Bali tetap eksis.

Masyarakat yang belum melaksanakan upacara perkawinan adat Bali sesuai dengan teori *ephemeralization*, biasanya takut dan cemas terhadap perubahan yang dilakukan, ketakutan hukum adat dan tidak terbukanya tokoh adat adalah penyebab tidak beraninya melakukan perubahan dalam ber-*yajña*. Padahal Masuno dalam buku *Seni Hidup Bersahaja* (2019: 67) kecemasan adalah sesuatu yang berada dalam pikiran. Realitasnya, kecemasan itu tidaklah ada. Kita tidak perlu disusahkan oleh hal-hal yang belum terjadi. Pikirkan saja apa yang terjadi saat ini. Hampir semua kecemasan tidaknya nyata. Itu hanya ciptaan pikiran kita sendiri. Akibatnya ketakutan dan kecemasan dalam perubahan membuat susah bertumbuh.

4.2 Biaya Lebih Murah

Upacara perkawinan di Bali telah mengalami *ephemeralization* yang dibuktikan adanya tempat-tempat penyedia layanan khusus upacara perkawinan adat di Bali dengan sistem paket. Ini perubahan yang dilakukan masyarakat Bali, untuk lebih memudahkan umat beragama dalam menjalankan tradisi. Ada beberapa tempat yang menyediakan paket yang dapat diakses melalui media sosial Facebook (Foto 2), sebagai berikut:

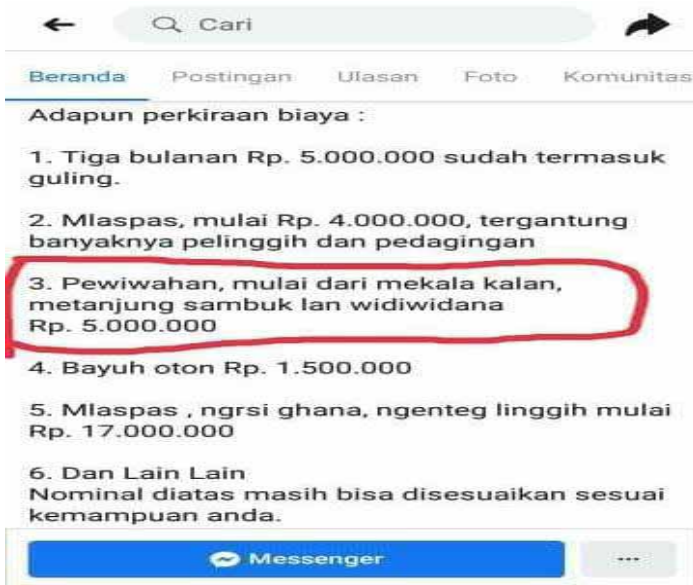


Foto 2. Paket Upakara Perkawinan Melalui Media Sosial Facebook
(Sumber: Facebook/swalayanupakara diakses: 1 Oktober 2019)

Berdasarkan daftar (Foto 2), biaya untuk upacara perkawinan, tidaklah terlalu mahal dan terjangkau hanya Rp. 5.000.000, sangat murah dan menghemat biaya untuk upacara perkawinan adat Bali. Inilah yang disebut *ephemeralization*, memudahkan cara berbudaya dalam *yajña*. Agama Hindu sangat universal dan fleksibel, sehingga menyesuaikan pada situasi dan kondisi umatnya. Perubahan yang terjadi pada biaya dalam upacara perkawinan adat Bali adalah perubahan pada budaya dan tradisi masyarakatnya yang tetap eksis, karena masyarakat Bali memberikan dukungan pada perubahan tersebut. Meskipun banyak pro dan kontra pada perubahan, hal tersebut dianggap biasa, karena perubahan adalah kekal dan budaya adalah dinamis. Hindu telah mengajarkan bahwa dalam *beryajña* umat berada dalam keadaan *stitha prajna*, yaitu berada dalam kebijaksanaan, pikiran tetap tenang, emosi stabil dan memiliki keyakinan penuh pada *yajña* yang dilaksanakan dengan tulus dan ikhlas.

Perubahan dalam budaya, khususnya pada upacara perkawinan adat di Bali, tentu memiliki masalah, karena setiap tradisi ada pola beragamnya dan setiap pola beragama ada tradisinya. Oleh karena itulah, masalah ini telah dibaca masyarakat Bali yang peka dengan kondisi sosial, sehingga banyak layanan paket-paket upacara perkawinan adat Bali, bahkan iklan yang ditampilkan di media tidak ragu-ragu lagi, karena perubahan dalam berbudaya telah terjadi dan kebutuhan baru masyarakat Bali telah dipahami, sehingga upacara *yajña* di Bali, seharusnya tidak menjadi masalah dalam menjalankan kehidupan beragama. Berikut salah satu contoh iklan (Foto 3) yang ditampilkan di media sosial.



Foto 3. Iklan menunjukkan kualitas upakara berdasarkan sastra dan telah dikaji (Sumber: Facebook/swalayanupakarabali, diakses: 1 Oktober 2019)

Dalam iklan (Foto 3) tertulis, “Cara Simple Tak Mengurangi Makna”. Ungkapan ini mengandung pesan yang sekaligus membantah tuduhan bahwa *banten* yang dibeli itu dikerjakan dengan asal-asalan. Tuduhan itu dipertegas pada kalimat di bawahnya, “berdasarkan sastra yang jelas dan telah dikaji”. Tulisan ini ingin memberikan pesan bahwa upacara perkawinan adat di Bali dan sebagainya sesuaikan dengan sumber sastranya, bukan dibuat berdasarkan kuantitasnya. Inilah bentuk *ephemeralization* pada pemikiran masyarakat Bali kini.

Perkembangan upacara keagamaan berupa *banten*, sesungguhnya berasal dari budaya dan tradisi di masing-masing daerah yang memiliki religiustas berbeda-beda antara satu daerah dengan yang lainnya. Point terpenting dalam pelaksanaan bhakti pada Tuhan menurut Hindu telah disebutkan dalam Bhagawadgita, IX. 26, *Patram puspam phalam toyam, yo me bhaktyaprayacchati, tad aham bhakti-upahrtam asnam prayatatmanah* (“Kalau orang mempersembahkan daun, bunga, buah, air dengan cinta bhakti, Aku akan menerimanya”).

Oleh karena itu, religiusitas di zaman milineal dengan industri 4.0 telah membuktikan hal-hal yang tidak masuk akal sebelumnya, tiba-tiba menjadi masuk akal dan diminati saat ini dan terjadi saat ini. Hal yang tidak masuk akal, karena tidak mungkin pelaksanaan perkawinan di Bali dengan sistem paket dan dilaksanakan diluar pekarangan rumah, namun saat ini telah terjadi dan banyak umat telah melaksanakanya. Menurut Kasali dalam buku *The Great Shifting* (2019a: xxxviii), meskipun terjadi perubahan dan perpindahan, akan tetap ada ritual, adat istiadat, dan kebiasaan-kebiasaan yang bisa dipertahankan. Ia akan bisa mempertahankan kalau manusia mampu membuatnya relevan, yang berubah mungkin hanya alat dan metodenya.

Senada dengan itu, penelitian Wididana, tentang *banten* siap saja menyebutkan semakin berkembangnya pola pikir pragmatis, praktis, ekonomis tak jarang suatu bentuk upacara *yajña* dapat dipesan/dikemas dengan sistem paket yang didalamnya sudah memuat segala bentuk kebutuhan bagi terselenggaranya karya *yajña*, mulai dari unsur ritual (upakara *banten*), sampai dengan acara seremonial seperti menyediakan makanan (catering), gamelan,

penari, tukang rias, peralatan tenda, kursi, meja, transportasi, dokumnetasi, dekorasai dan lain sebagainya. Semuanya sudah tersedia dan dapat ditangani oleh para penjual jasa upacara adat/agama (2015: 33). Menyambung penelitian Wididana di atas, ada beberapa tempat paket yang menawarkan biaya lebih murah untuk pelaksanaan upacara perkawinan, seperti Taman Prakerti Bhuana (Foto 4) dengan terbuka menyatakan, “Jangan takut, Kami Siap Membantu!!!”. Ini menunjukkan pesan tidak perlu lagi takut beragama Hindu di Bali karena ada solusi yang ditawarkan tanpa meninggalkan esensi beragama.

Foto 4 menunjukkan pesan yang begitu sederhananya upacara perkawinan di Bali, dengan biaya Rp 15 juta, dapat disaksikan 100 orang, lengkap dengan tempat upacara, konsumsi dan dekorasi yang begitu indah.



Foto 4. Paket Perkawinan dengan Biaya Murah (Foto Dokumentasi Penulis, 2019)

Menurut Ni Kadek Putri, gadis Bali yang menikah dengan pria berkebangsaan Jerman, memilih perkawinan adat Bali dilaksanakan

di Taman Prakerti Bhuana (Foto 5) mengatakan:

Saya memilih pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali di sini, karena ada paket yang menurut saya sangat terjangkau, dengan undangan 100 orang dan fasilitas yang disediakan. Menurut saya pelaksanaan upacara perkawinan bisa menjadi fokus dan konsentrasi, karena semua sudah diatur disini. Jadi kita bisa langsung menyapa para undangan dan keluarga yang hadir. Yang paling terpenting tidak menyusahkan para keluarga, sebelum dan sesudah perkawinan, karena semuanya sudah tersedia. Disamping itu juga suami ingin pelaksanaan upacara perkawinan dilaksanakan dengan prosesi Agama Hindu adat Bali (Wawancara, 13 Juli 2019).



Foto 5. Prosesi perkawinan di Taman Kerti Bhuana (Foto Dokumentasi Penulis, 2019)

Segala sesuatu bukanlah masalah mutlak, tanpa solusi, sebab masalah dapat diselesaikan sesuai kondisi dan situasi saat ini, sehingga tidak perlu dipusingkan ataupun dibuat ribet. Hal ini sesuai nasihat Dr. Dyer pada Richard Carlson (2019, xvii-xviii) ada dua aturan untuk hidup dalam keselarasan 1). *Don't Sweat The Small Stuff* (jangan memusingkan hal-hal kecil); 2). *It's All Small Stuff* (sesungguhnya semua masalah hidup adalah masalah kecil).

Menurut Osho, seorang Swami dari India mengatakan hiduplah ekspresif, hidup dengan hati yang senang dan bergembira, hidup adalah kreativitas. Ketika Anda hidup dengan cara sejalan dengan eksistensi Anda, maka Anda hidup secara alami. Berhentilah hidup dalam tekanan, hidup represi yang berasal dari luar diri, sebab represi adalah menjalani kehidupan yang tidak Anda maksudkan untuk dijalani. Represi adalah melakukan berbagai hal yang tidak pernah ingin Anda lakukan. Represi adalah menjadi orang yang bukan diri Anda. Represi adalah sebuah cara untuk menghancurkan diri Anda. Represi adalah tindakan bunuh diri (2008: 35). Jika melakukan *yajña* lakukanlah dalam keadaan yang ekspresi, penuh dengan kegembiraan dan hidup dengan hati yang menyenangkan, bukan sebaliknya tertekan, sakit hati, hanya karena gengsi, itulah disebut represi.

Sun Tsu adalah seorang yang ahli taktik perang, salah satu strateginya adalah “kalau tidak menguntungkan, janganlah bertindak. Kalau tidak mungkin menang, janganlah gunakan pasukan. Kalau tidak dalam bahaya janganlah bertempur”. Strategi perang ini, kemudian diinterpretasikan oleh Simanjuntak, sebagai senjata rahasia untuk menaklukkan tantangan hidup dan meraih kesuksesan diri. Menurutnya, ucapan Sun Tsu di atas berarti seseorang harus tepat mengambil sebuah keputusan. Pengambilan keputusan tentu sangat tergantung pada perkiraan risiko, baik untung-rugi maupun besarnya kekuatan. Pesan sederhananya, jangan mengambil keputusan yang tanpa disadari dapat merugikan Anda (Simanjuntak, 2019: 132-133). Begitu juga saat melaksanakan upacara perkawinan adat di Bali, maka sebaiknya dapat dipertimbangkan dengan memilih paket-paket yang telah disediakan oleh umat untuk memudahkan kewajiban beragama, tanpa harus banyak biaya yang diperlukan. Daripada melakukan *yajña* (persembahan suci dan tulus ikhlas), namun memerlukan biaya besar yang tidak dapat dijangkau, sehingga memilih hidup membujang, karena tidak memiliki biaya menikah.

Menurut Fairchild (dalam Suratman, 2014: 104-105), mengatakan peradaban adalah perkembangan kebudayaan yang telah mencapai tingkat tertentu yang diperoleh manusia pendukungnya. Peradaban adalah bidang kehidupan untuk kegunaan yang praktis,

sedangkan kebudayaan ialah sesuatu yang berasal dari hasrat dan gairah yang lebih dan murni yang berada di atas tujuan yang praktis hubungan kemasyarakatan. Dengan demikian, peradaban tidak lain adalah perkembangan kebudayaan yang telah mencapai tingkat tertentu yang dicirikan oleh taraf intelektual, keindahan, teknologi dan spiritual tertentu yang diperoleh manusia pendukungnya. Perkembangan kebudayaan di Bali perlahan-lahan mengalami perubahan yang mengarahkan para umatnya untuk memberikan dukungan secara langsung maupun tidak tentang religiusitas keagamaan, salah satunya pada pelaksanaan upacara perkawinan adat di Bali yang telah terjadi perubahan.

5. Simpulan

Praktik upacara perkawinan adat Bali telah mengalami perubahan dari pelaksanaannya yang menghabiskan waktu panjang untuk persiapan upacara, kini dapat diselesaikan dengan cepat oleh tenaga profesional seperti dekorasi, catering dan sarana upacara. Selain itu biaya dapat lebih dihemat dengan paket-paket *banten* (sarana upacara) yang telah tersedia di tempat pelaksanaan *yajña* (persembahan suci dan tulus ikhlas), seperti Taman Prakerti Bhuana maupun *sarati banten* (ahli membuat sarana upacara), sehingga pelaksanaan upacara perkawinan adat Bali menjadi lebih efektif, praktis, dan ekonomis sesuai dengan pemikiran *ephemeralization*.

Perubahan bentuk pemikiran yang lebih efisien, praktis, dan ekonomis pada awalnya mendapat penolakan, namun perlahan diminati. Perubahan kongkret bentuk pemikiran *ephemeralization* pada upacara perkawinan adat Bali hanya sebatas membeli *banten* (sarana upacara) dan memilih tempat yang menawarkan paket upacara. Implikasi dari *ephemeralization* pada upacara perkawinan adat Bali dapat menghemat waktu sehingga upacara dapat dilakukan lebih efektif dan implikasi berikutnya adalah biaya yang lebih hemat, antara Rp. 15.000.000-Rp. 35.000.000 sesuai dengan tingkatan *yajña* yang dipilih.

Harapan ke depan adalah bentuk pemikiran masyarakat Bali tidak saja pada upaya untuk membeli *banten* dan memilih

tempat *yajña* yang menawarkan paket, namun hulunya yaitu *sarati* (professional membuat sarana upacara) dan organisasi keagamaan dapat memberikan upacara yang lebih praktis dan ekonomis lainnya. Implikasi dari upacara agama dalam perspektif *ephemeralization*, tidak saja pada waktu dan biaya, namun pada yang lain, seperti pelaksanaan upacara bersama dalam satu tempat.

Daftar Pustaka

- Atmaja, Bawa Nengah, dkk. (2017). *Bali Pulau Banten: Perspektif Sosiologi Komodifikasi Agama*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Carlson, Richard. (2019). *Jangan Membuat Masalah Kecil Jadi Masalah Besar*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Cumberland, Nigel. (2019). *100 Kebiasaan Orang Sukses*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- David & Johan Stillman. (2019). *Generasi Z, Memahami Karakter Generasi Baru yang Akan Merubah Dunia Kerja*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Gratzon, Fred. (2018). *Malas Tapi Sukses*. Tangerang Selatan: Gemilang.
- Kartini, Kartono. (2013). *Patologi Sosial, Jilid 1*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Kasali, Rhenald. (2019). *Sentra, Membangun Kecerdasan dan Kemampuan Anak Sejak Usia Dini, Demi Masa Depan yang Cemerlang*. Jakarta Selatan: Mizan.
- Kasali, Renald. (2019a). *The Great Shifting*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Manson, Mark. (2020). *Everything is F*cked, Segala-galanya Ambyar, sebuah Buku Tentang Harapan*. Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Masuno, Shunmyo. (2019). *Seni Hidup Bersahaja*. Jakarta: Gramedia.
- Maxwell, John. C. (2019). *The Maxwell Daily Reader*. Jakarta: PT. Buana Ilmu Populer.
- Ong, Susy. (2019). *Seikatsu Kaizen, Reformasi Pola Hidup Jepang, Panduan Menjadi Masyarakat Unggul dan Modern*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Osho. (2008). *Emotional Learning, Belajar Efektif Mengelola Emosi: Mengubah Ketakutan, Kemarahan dan Kecemburuan Menjadi Kreatif*. Yogyakarta:

Baca.

- Pantzar, Katja. (2019). *Finding Sisu, Hidup Sehat dan Seimbang ala Orang Finlandia*. Jakarta: Gramedia.
- Ranganathananda, Swami. (2012). *Pesan Universal Bhagawad Gita*. Jakarta: Media Hindu.
- Ritzer, G. & Goodman, Douglas. (2008). *Teori Sosiologi Modern*. Kencana: Jakarta.
- Simanjuntak, De. (2019). *Intisari Taktik Perang Sun Tsu, Senjata Rahasia Menaklukan Tantangan Hidup dan Meraih Kesuksesan Diri*. Yogyakarta: Andaliman Books.
- Sivananda, Sri Swami. (2003). *Intisari Ajaran Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Suratman, dkk. (2014). *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Malang: Intimedia.
- Wididana, I Gusti Ketut. (2015). *Banten Siap Saji*. Denpasar: Bali Post.
- Windia, Wayan P. (2019). *Menata Perkawanan Sebelum Perkawinan*. Denpasar: Swasta Nulus.

Internet

Facebook/swalayanupakara, diakses: 1 Oktober 2019

<https://baliberkarya.com/index.php/read/2018/06/08/201806080009/Lowongan-Kerja-Hotel-Balquise-Heritage-39Cantumkan-Non-Hindu39-Didesak-39Proses-Hukum39.html>, diakses: 1 Oktober 2019

Radar Bali. 2020. (<https://radarbali.jawapos.com/read/2020/01/21/175809/bali-ranking-i-se-indonesia-dengan-penduduk-alami-gangguan-mental>), diakses 1 Maret 2020).

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Dampak Psikologis Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perempuan pada Budaya Patriarki di Bali

Ni Made Putri Ariyanti¹, I Ketut Ardhana²

¹Universitas Airlangga

²Universitas Udayana

¹Penulis Koresponden: putriariyanti95@gmail.com

Abstract

Psychological Impacts of Domestic Violence against Women in Patriarchal Culture in Bali

The Balinese who still maintain their cultural traditions are inseparable from the patriarchal culture with a patrilineal system which is clearly seen in married life that embraces the concept of *purusa* (men as a head of the family). Society is characterized by patriarchal culture which seems to dominate the position of men in decision making that raises the problem of domestic violence. This study analyzes psychological impact for those women who experienced domestic violence in patriarchal culture. This study used qualitative research with case study approach and the number of the respondents was three Balinese women experiencing domestic violence. The data collected from interview and observation. This study concludes that patriarchal cultural became one of the causes of violence and psychological impacts that experienced by the three cases were feelings of fear, negative thoughts about themselves, feelings of worthlessness, feelings of depression, and release their anger to the child.

Keywords: patriarchal culture, domestic violence, Balinese family, psychological approach, Balinese women

Abstrak

Masyarakat Bali yang masih mempertahankan adat budayanya tidak terlepas dari budaya patriarki dengan sistem patrilineal yang juga terlihat jelas dalam kehidupan pernikahan yang menganut konsep *purusa* (laki-laki sebagai kepala keluarga). Masyarakat yang masih bercirikan budaya patriarki, tampak mendominasi posisi laki-laki dalam pengambilan keputusan, sehingga menimbulkan persoalan kekerasan dalam rumah tangga. Artikel ini mengkaji dampak psikologis dari kekerasan

dalam rumah tangga terhadap perempuan pada budaya patriarki. Untuk membahas permasalahan ini akan digunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Dalam penelitian ini diambil tiga kasus terhadap perempuan Bali yang mengalami kekerasan dalam rumah tangganya. Pengambilan data dilakukan dengan wawancara dan observasi. Artikel ini menyimpulkan bahwa faktor budaya patriarki menjadi salah satu penyebab terjadinya kekerasan, serta dampak psikologis yang dialami oleh ketiga kasus adalah perasaan takut, pikiran negatif tentang diri, perasaan tidak berharga, perasaan tertekan, dan melampiaskan emosi marah kepada anak.

Kata kunci: budaya patriarkhis, kekerasan dalam rumah tangga, keluarga Bali, pendekatan psikologis, perempuan Bali

1. Pendahuluan

Hingga kini, masyarakat Bali masih mempertahankan adat budayanya yang sudah berkembang secara turun temurun. Hal ini tentu tidak terlepas dari hubungan antara adat dan Agama Hindu yang menjadi fondasi eksistensi budaya Bali, sehingga berbagai aturan yang berkaitan dengan adat istiadat, hukum dan peraturan adat tetap dijadikan pegangan dalam mengatur tatanan kehidupan masyarakatnya (Putra, 2014). Ramstedt (dalam Ardhana, 2018) menggambarkan bagaimana Bali tetap berlandaskan pada adat dan agama Hindu yang tidak dapat dipisahkan dan mampu bertahan dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang dominan menganut agama Islam.

Masyarakat Bali memiliki pandangan hidup yang tidak dapat terlepas dari ajaran Agama Hindu dan kebudayaan Bali yang identik dengan budaya patriarki sebagaimana dijelaskan oleh Holleman dan Koentjaraningrat (dalam Sudarta, 2017) menjelaskan bahwa sistem kebudayaan Bali identik dengan sistem kekerabatan patrilineal. Budaya patriarki identik dengan sistem patrilineal yang menyatakan bahwa kedudukan laki-laki dianggap lebih penting daripada perempuan (Rahmawati, 2016). Hal ini dapat terlihat jelas dalam kehidupan pernikahan di Bali yang menganut konsep *purusa* (laki-laki kepala keluarga). Padahal dalam ajaran agama Hindu, pada umumnya perempuan dipandang sebagai *partner* dari

laki-laki yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya (Ardhana, 2018: 46-47).

Status *purusa* adalah kemampuan untuk mengurus tanggung jawab keluarga. Karena kaum perempuan tidak memiliki wewenang untuk mengambil tanggung jawab tersebut, konsekuensinya adalah posisi perempuan menjadi sangat lemah (Anggreni dalam Sruti, 2011). Dalam kaitan ini, salah satu faktor yang dianggap sebagai determinan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga adalah faktor budaya patriarki (Ybarra, Wilkens, dan Lieberman, 2007).

Kekerasan dalam rumah tangga di Indonesia merupakan isu sosial yang telah berlangsung lama sehingga memerlukan perhatian dan cara yang tepat untuk dapat mengatasinya. Kekerasan dalam rumah tangga merujuk pada setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga (UU No 23 Tahun 2004). Pada sebagian besar kasus yang terjadi, tampak pria merupakan pelaku dari kekerasan dan perempuan adalah korban kekerasan karena dianggap sebagai pihak yang lemah (Dharmono dan Diatri, 2008).

Data dari Komisi Nasional Perempuan (2019), jumlah kasus kekerasan terhadap perempuan dilaporkan meningkat sebesar 14%. Jumlah kasus kekerasan terhadap perempuan pada tahun 2019 sebesar 406.178 dibandingkan dengan tahun sebelumnya yaitu 348.466. Berdasarkan data yang terkumpul, jenis kekerasan terhadap perempuan yang paling banyak ditemukan adalah kekerasan dalam rumah tangga/ranah personal (KDRT/RP) yang mencapai 71% dengan jumlah 9.637. Mayoritas perempuan berstatus sebagai istri (Afandi, Rosa, Suyanto, Khodijah, dan Widyaningsih, 2012).

Data statistik yang diperoleh dari Lembaga Bantuan Hukum Apik di Bali, kasus kekerasan dalam rumah tangga tahun 2018 mengalami peningkatan tajam dibandingkan kasus sebelumnya. Kasus kekerasan dalam rumah tangga meningkat dari 83 kasus tahun 2017 menjadi 171 kasus pada tahun 2018 (Supartika, 2018). Aryani menjelaskan, bahwa jumlah korban kekerasan dalam rumah tangga di Bali paling banyak terjadi pada perempuan

dewasa berusia 25 tahun sampai 59 tahun berjumlah 155 orang sampai bulan Oktober 2019 (Nursalikhah, 2019). Komisi Nasional Perempuan (2019) menunjukkan data statistik berdasarkan masing-masing jenis kekerasan yang dialami oleh perempuan sebanyak 3.927 kasus (41%) mengalami kekerasan fisik, sebanyak 2.988 kasus (31%) mengalami kekerasan seksual, kemudian kekerasan psikis menunjukkan 1.658 kasus (17%) dan kekerasan ekonomi sebanyak 1.064 kasus (11%).

Dampak dari kekerasan dalam rumah tangga terhadap perempuan ditunjukkan dari hasil penelitian Pico-Alfonso, Garcia-Linares, Celda-Navarro, Blasco-Ros, Echeburua dan Martinez (2006), bahwa perempuan yang mengalami kekerasan psikologis atau fisik atau keduanya tampak memiliki kemungkinan yang tinggi untuk mengalami gejala cemas, depresi, *posttraumatic stress disorder*, hingga pada munculnya keinginan untuk bunuh diri. Dampak dari kekerasan dapat mempengaruhi kesehatan mental perempuan, sehingga perempuan mengalami trauma setelah terjadinya kekerasan (Keeling & Mason, 2008). Pada umumnya, perempuan yang mengalami kekerasan sebagian besar mengalami ketakutan yang sangat besar yang mana seringkali diikuti dengan serangan panik dan tidak dapat tidur (Harne & Radford, 2008).

Karakurt, Smith, dan Whiting (2014) menyampaikan hasil penelitian pada 35 perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga di Kota Midwestern menunjukkan bentuk kekerasan yang dilakukan oleh suami berdampak pada kesehatan mental. Adapun, dampak psikologis yang paling banyak ditemui yaitu depresi, pikiran bunuh diri, dan trauma. Di Indonesia, Astuti (2014) menemukan bahwa dampak psikologis pada istri yang mengalami kekerasan yaitu sakit tanpa adanya penyebab medis yang dapat disebabkan karena ketakutan tanpa alasan. Disebutkan pula, bahwa gejala yang ditunjukkan dari dampak psikologis setelah mengalami kekerasan dalam rumah tangga adalah stres, ketakutan, perasaan bersalah, dan masalah somatis (Carlson & Dalenberg, 2000).

Dengan penjelasan latar belakang di atas, artikel ini menganalisis dampak psikologis yang dirasakan perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga pada budaya patriarki di Bali.

2. Metode

Artikel ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Penelitian studi kasus digunakan untuk memahami suatu peristiwa dan cara pandang terhadap objek penelitian sebagai sebuah kasus (Gunawan, 2016). Teknik penentuan informan dalam tulisan ini adalah dengan menggunakan *purposive sampling*, yaitu teknik pengambilan sampel sumber data dengan menentukan pertimbangan dan tujuan tertentu (Sugiyono, 2014). Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dengan melakukan wawancara semi terstruktur dan observasi non-partisipan.

Penelitian ini mengambil lokasi di tempat yang berbeda karena mengikuti lokasi tempat tinggal responden yaitu di Kota Denpasar dan Kabupaten Badung. Pengambilan data dilakukan melalui wawancara dan observasi kepada tiga kasus. Ketiga kasus ini dilaporkan dalam penelitian karena memenuhi kriteria responden penelitian yaitu merupakan perempuan Bali asli, menikah dengan pria asli Bali, mengalami kekerasan dalam rumah tangga, dan memiliki rentang usia 40 sampai 65 tahun. Waktu pengambilan data yang dilakukan bersifat fleksibel dan menyesuaikan waktu luang yang dimiliki oleh responden. Proses wawancara secara keseluruhan dilakukan selama 3 (tiga) bulan yaitu Oktober 2019 sampai Januari 2020.

Teknik analisis data menggunakan model *analysis interactive* dari Miles dan Huberman (1994) yang terbagi menjadi empat bagian yaitu pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan simpulan atau verifikasi data. Analisis dalam penelitian ini dimulai dari tahap membuat daftar pernyataan dan menemukan bagaimana perempuan mengalami kekerasan dalam rumah tangga serta mendaftar pernyataan agar tidak tumpang tindih. Tahap selanjutnya adalah penyusunan deskripsi pengalaman informan ketika awal menikah sampai pengalaman mengalami kekerasan dalam rumah tangga, menemukan faktor penyebab kekerasan dan kaitannya dengan budaya patriarki, serta dampak dari kekerasan yang dialami.

3. Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Tiga Studi Kasus

Berikut diuraikan tiga studi kasus yang menjadi pokok

analisis dan argumentasi dalam artikel ini. Deskripsi ketiga studi kasus dilanjutkan dengan pembahasan yang berkaitan dengan faktor penyebab kekerasan dalam rumah tangga. Nama informan disingkat untuk menjaga kerahasiaan.

3.1 Kasus Pertama: Pengalaman SA

SA merupakan perempuan Bali yang berasal dari Badung. Dia berusia 45 tahun dan membuka usaha salon kecantikan. SA menikah pada usia 20 tahun dengan pria yang masih memiliki ikatan saudara (*satu merajan*). Dia menjalin hubungan pacaran selama empat tahun dan menikah karena telah disetujui oleh keluarga.

Awal SA mengalami kekerasan karena SA aktif dan sibuk mengurus organisasi di desa. Suami dan keluarga besar memandang SA tidak fokus dalam mengurus suami dan urusan rumah tangga sehingga suami selalu marah padahal SA selalu menyelesaikan urusan rumah tangga terlebih dahulu sebelum melakukan tugasnya di organisasi desa. Salah satu contohnya adalah ketika SA mengurus suami dan mempersiapkan makanan, namun suami selalu melihat kesalahan SA sehingga suami akan menceritakan kepada keluarganya bahwa SA tidak pernah mengurus suami dan tidak pernah menyiapkan makanan. Kejadian ini akan diceritakan kepada keluarga besar suami, sehingga SA selalu dinilai buruk.

SA mengalami kekerasan psikologis, fisik, dan ekonomi, yaitu ditampar, ditendang ketika mengendarai motor di depan keluarga besar suami dan tetangga, melarang untuk bekerja dan ikut organisasi desa, memfitnah SA ke keluarga besar bahwa tidak mengurus urusan rumah tangga, berselingkuh, serta melempar barang (Gambar 1).

3.2 Kasus Kedua: Pengalaman MA

MA merupakan perempuan yang berasal dari Denpasar, berusia 46 tahun dan bekerja sebagai dosen. MA menjalin hubungan pacaran dengan calon suaminya dan sejak itu hubungan sosialnya dibatasi selama 7 tahun tanpa disadari. MA menyadari ruang gerak terbatas ketika MA merasa tidak memiliki teman. MA merasa terpaksa untuk menikah padahal masih ingin melanjutkan sekolah

pada usia 25 tahun karena permintaan terakhir ayahnya. Sejak awal pernikahan, MA dan keluarga tidak diterima oleh keluarga suami karena perlakuan ibu mertua seperti mengusir dan bicara dengan nada meremehkan kepada Ibu MA.



Gambar 1. Ilustrasi kekerasan antara suami-istri (Ilustrator: Syamsul Alam Paturusi, 2020).

Sejak awal menikah, suami telah melakukan perselingkuhan yang memicu pertengkaran antara MA dan suami. Suami MA yang melakukan perselingkuhan sebanyak tiga kali dan sampai menghamili mahasiswa sehingga suaminya dituntut pertanggungjawaban dari pihak perempuan. Suami menuduh MA bahwa dirinya yang berselingkuh sehingga MA semakin dinilai buruk oleh keluarga suami. Selama pernikahan, MA mengalami kekerasan fisik, psikologis, seksual, dan ekonomi.

Ketika diketahui MA ingin melanjutkan sekolah, mertua mengatakan “untuk apa sekolah lagi, ah cuma anak perempuan.” Mertua memandang perempuan tidak seharusnya memiliki status lebih tinggi daripada laki-laki serta dikhawatirkan tidak akan baik

dalam melakukan urusan rumah tangga. MA dipukul di area wajah, tubuh dibanting ke lantai, dan kuliah sampai malam.

MA juga mengalami kekerasan seksual, yaitu dipaksa melakukan hubungan seksual karena MA tidak bersedia melakukan hubungan seksual sehingga suami selalu marah dan memaksa MA. MA juga tidak diperbolehkan memegang gaji hasil kerja, dilarang untuk bertemu keluarga kandung oleh mertua dan dikurung dalam rumah. Kekerasan ini sering dilakukan di depan anak.

3.3 Kasus Ketiga: Pengalaman KD

KD merupakan perempuan berusia 40 tahun yang berasal dari Singaraja. KD bekerja sebagai admin di *supplier* daging. KD menikah pada usia 17 tahun dan menikah karena dilamar serta telah disetujui keluarga suami. Awal menikah, KD baru mengetahui bahwa suami sering mabuk-mabukan dan bermain judi serta membatasi pergerakan KD. Kondisi ini memicu terjadinya pertengkaran dan menyebabkan suami melakukan kekerasan terhadap KD.

Kekerasan yang dialami oleh KD, yaitu psikologis dan fisik. KD dibatasi ruang gerak seperti tidak diperbolehkan bekerja karena lingkungan memandang perempuan seharusnya mengurus urusan rumah tangga. KD juga tidak diperbolehkan untuk bertemu dengan keluarga kandung. Kekerasan lainnya yaitu suami melakukan perselingkuhan, menelantarkan keluarga dengan tidak memberikan nafkah ekonomi dan memukul di area wajah.

4. Faktor Penyebab Kekerasan dalam Rumah Tangga

Ada empat faktor penyebab kekerasan dalam rumah tangga yang bisa dirumuskan dari tiga kasus yang diteliti.

Pertama, Faktor Individual Perempuan (Korban). Faktor individual ditunjukkan dari keinginan perempuan untuk memiliki kegiatan di luar rumah, namun dibatasi oleh suami maupun mertua. Ketiga kasus dalam penelitian ini memiliki kesamaan yaitu sama-sama melarang perempuan (istri) untuk mengikuti kegiatan di luar rumah, seperti organisasi, melanjutkan pendidikan, dan bekerja karena anggapan perempuan seharusnya hanya mengurus rumah tangga dan suami. Perempuan tidak perlu disibukkan dengan urusan selain rumah tangga. Faktor ini berkaitan dengan budaya patriarki

yaitu ketimpangan gender karena perempuan seharusnya memiliki akses yang sama untuk memperoleh pekerjaan, pendidikan, dan ikut dalam organisasi.

Kedua, Faktor Individual Laki-laki (Pelaku). Kebiasaan berjudi dan mabuk-mabukan hanya ditemukan pada kasus ketiga. Awal munculnya ketidakharmonisan keluarga disebabkan pertengkaran karena suami yang berjudi dan mabuk. Faktor lain yang menimbulkan pertengkaran adalah perselingkuhan yang dilakukan oleh suami dari ketiga kasus. SA curiga suami menjalin hubungan dengan perempuan lain, namun karena merasa tidak terima dikatakan selingkuh, hal ini membuat suami melakukan kekerasan fisik, yaitu menampar SA. Pada kasus kedua dan ketiga, suami berselingkuh dengan perempuan lain hingga tidak pernah pulang ke rumah dan tidak memberi nafkah kepada keluarganya.

Ketiga, Faktor Sosial-Budaya-Ekonomi. Faktor ini berkaitan dengan budaya patriarki dan sistem patrilineal di Bali ditemukan pada ketiga kasus. Kompleksitas permasalahan yang dialami ketiga kasus ditemukan dari suami dan mertua. Ketiga kasus mengalami pembatasan gerak dan aktivitas yang dilakukan oleh mertua dan suami seperti dilarang bertemu dengan orangtua kandungnya, bekerja, partisipasi organisasi di desa dan melanjutkan pendidikan padahal perempuan memiliki hak yang sama untuk berperan di luar dari urusan rumah tangga. Faktor ini menjadi salah satu penyebab kekerasan pada ketiga kasus ini disebabkan budaya patriarki memberikan penguat bahwa laki-laki lebih kuat dan berkuasa daripada perempuan, sehingga perempuan terbatas dan dituntut untuk menuruti keinginan suami.

5. Bentuk Kekerasan dalam Rumah Tangga

Bentuk kekerasan dalam rumah tangga yang dialami perempuan atau istri dalam kasus ini bisa diidentifikasi ke dalam empat poin sebagai berikut.

Pertama, Kekerasan Fisik. Ketiga perempuan dalam kasus penelitian ini mengalami kekerasan fisik yang dilakukan oleh suami seperti ditampar, dipukul, dihantam di area wajah, ditinju, mengalami pelemparan barang, dan tubuh dibanting ke lantai.

Kedua, Kekerasan Psikologis. Kekerasan psikologis dialami

oleh ketiga kasus dengan jenis kekerasan yang serupa, yaitu difitnah dengan menjelekkan nama baik perempuan, dicaci maki dan suami mengucapkan kata-kata kasar, dikurung dalam rumah, ruang gerak dan aktivitas yang terbatas seperti dilarang untuk melanjutkan kuliah, ikut organisasi di desa dan bekerja. Ketiga kasus tidak diperbolehkan untuk bertemu orangtua kandung setelah menikah. Ditemukan pada ketiga kasus, suami melakukan perselingkuhan dan mengabaikan keluarga.

Ketiga, Kekerasan Seksual. Kekerasan seksual hanya dialami oleh kasus MA dalam bentuk pemaksaan hubungan seksual selama lima tahun.

Keempat, Kekerasan Ekonomi. Kekerasan ekonomi dialami oleh ketiga kasus dengan jenis kekerasan yang sama, seperti dilarang untuk mendapatkan penghasilan dari bekerja, mengalami penelantaran ekonomi, menghalangi istri mengakses sumber keuangan seperti SA yang tidak boleh memegang gajinya sendiri dan semua uang harus diserahkan kepada suaminya.

6. Dampak dari Kekerasan dalam Rumah Tangga

Dampak dari kekerasan dalam rumah tangga dalam studi kasus terhadap perempuan Bali dapat dibedakan menjadi dua, yaitu dampak fisik dan dampak psikologis.

Pertama, Dampak Fisik. Ketiga kasus penelitian mengalami lebam dan luka di area wajah dan tubuh. Kasus SA mengalami beberapa luka dan jahitan akibat ditendang dari motor oleh suami, kemudian kasus MA mengalami pembengkakan di tulang punggung akibat dibanting oleh suami, dan kasus KD mengalami lebam di wajah karena ditinju oleh suami.

Kedua, Dampak Psikologis. Ketiga kasus penelitian mengalami perasaan tertekan, ketakutan, memiliki pikiran negatif tentang dirinya, tidak nafsu makan, dan perasaan tidak berharga. SA merasa sangat tertekan ketika anaknya tidak diperbolehkan menjenguk SA dengan alasan hak asuh di budaya patrilineal adalah di suami sehingga anak tidak berhak melihat Ibunya. Dampak psikologis lainnya yaitu terbatasnya hubungan sosial dengan dunia luar karena suami dan keluarga yang melarang SA

untuk menceritakan pengalamannya kepada orang lain. SA juga pernah menyalahkan dirinya dan merasa malu atas kekerasan yang dialami sehingga SA tidak berani menceritakannya kepada orang lain meskipun SA membutuhkan tempat untuk bercerita.

Kasus MA, ketika merasa tertekan maka tekanan darah akan naik, ketakutan dan trauma apabila kembali dikurung dalam rumah dan mengalami kekerasan. MA merasa tidak dapat menceritakan pengalaman kekerasannya kepada ibunya atau orang lain karena berusaha untuk menjaga nama baik suami dan keluarganya. MA yang tidak mampu melampiaskan kemarahan dan ketidakadilan yang dirasakan kepada suami, justru melampiaskannya kepada anak-anaknya. MA memandang segala hal selalu salah dan emosinya menjadi mudah terpancing.

Kasus KD merasa sudah pasrah dan menerima apapun yang terjadi sehingga istri bertahan dalam pernikahan yang penuh dengan kekerasan. Kondisi ini juga disebabkan karena perasaan takut dan malu untuk menceritakan kekerasan yang dialami kepada keluarga asalnya atau orang lain yang dapat membantunya. Adapula kesulitan yang dialami yaitu sulit untuk tidur, merasa ketakutan, dan stres.

7. Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Budaya Patriarki

Berdasarkan deskripsi dan analisis terhadap tiga kasus dalam penelitian, diperoleh hasil yang menggambarkan perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga dalam budaya patriarki, yaitu faktor penyebab kekerasan dalam rumah tangga dan bagaimana sistem budaya patriarki pada keluarga di Bali, bentuk kekerasan yang dialami, dan dampak psikologis dari kekerasan terhadap perempuan. Dharmono dan Diatri (2008) menjelaskan faktor yang mempengaruhi terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dikelompokkan menjadi lima faktor, yaitu faktor individual (korban dan pelaku), sosial-budaya, dan agama. Ditemukan tiga faktor penyebab terjadinya kekerasan pada perempuan dalam penelitian ini yaitu faktor individual perempuan (korban) dan laki-laki (pelaku), faktor sosial-budaya, dan faktor sosial ekonomi.

Pertama, faktor individual dari perempuan ditunjukkan dari keinginan perempuan untuk memiliki pekerjaan di luar

rumah, namun dibatasi oleh suami maupun mertua. Ketiga kasus dalam penelitian ini dilarang untuk mengikuti kegiatan di luar rumah seperti organisasi, melanjutkan pendidikan, dan bekerja karena anggapan bahwa perempuan seharusnya hanya mengurus rumah tangga serta tidak perlu disibukkan dengan urusan diluar itu. Mertua dan suami memandang bahwa istri tidak mampu menyeimbangkan antara urusan rumah tangga dan kegiatan di luar rumah padahal perempuan secara natural mampu untuk mengerjakan beberapa pekerjaan dalam satu kali waktu. Hasil penelitian Komalasari (2017) menunjukkan bahwa perempuan Bali pada dasarnya mampu menjalankan dan menyeimbangkan tiga peran yaitu peran keluarga, ekonomi dan adat keagamaan dengan baik, meskipun tidak mudah (Gambar 2).



Gambar 2. Ilustrasi hubungan ideal suami-istri harmonis (Ilustrator: Jumadi, 2012).

Kedua, faktor individual dari laki-laki (pelaku). Penelitian ini menemukan bahwa suami memiliki kebiasaan berjudi, mabuk-mabukan dan berselingkuh yang sesuai dengan pernyataan Dharmono dan Diatri (2008). Salah satu faktor penyebab terjadinya kekerasan dalam rumah tangga adalah bermain judi (Jyanthi, 2009). Hasil penelitian Dowling, Jackson, Suomi, Lavis, Thomas, Patford

dan lain-lain (2013) menemukan kekerasan dapat terjadi sebagai reaksi suami terhadap kemarahan akibat judi karena kerugian dan frustrasi yang dialami. Berkaitan dengan mabuk-mabukan, Suparni (dalam Satriani, 2010) menjelaskan bahwa kebiasaan masyarakat Bali khususnya laki-laki mengonsumsi minuman keras sudah menjadi budaya masyarakat, sehingga kekerasan dapat terjadi karena suami mabuk dan mudah terpancing emosi.

Perselingkuhan juga menjadi salah satu faktor terjadinya pertengkaran yang mengarahkan pada kekerasan. Ketiga kasus mengalami kekerasan dalam bentuk penelantaran karena suami tidak pernah pulang dan tidak memberikan nafkah ekonomi. Atmaja dan Handoyo (2014) menekankan bahwa penelantaran merupakan dampak dari tindak perselingkuhan. Penelitian Maisah dan Yenti (2016) menemukan bahwa 10% penyebab terjadinya kekerasan disebabkan oleh perselingkuhan yang didasari adanya pihak ketiga dalam pernikahan sehingga kurang terjalinnnya komunikasi antara suami dan istri.

Ketiga, faktor sosial-budaya-ekonomi, dimana kekerasan terjadi karena masyarakat menganut sistem patrilineal yang menempatkan peran laki-laki sebagai pengendali sumber finansial dan pembuat keputusan dalam keluarga. Kompleksitas permasalahan yang dialami ketiga kasus tidak hanya berasal dari suami namun juga dari lingkungan keluarga suami yaitu Mertua. Selama pernikahan, istri dibatasi oleh Mertua dan suami untuk bertemu orangtua kandungnya, bekerja dan melanjutkan pendidikan. Dalam budaya patriarki, ketidaksetaraan gender dapat dilihat dari laki-laki bekerja di sektor publik sedangkan perempuan bekerja di sektor domestik. Pekerjaan perempuan secara tidak langsung ditukar dengan perlindungan dan pemeliharaan hidup sehari-hari khususnya ketika perempuan tidak bekerja dan bergantung pada suami, sehingga perempuan seringkali tidak dihargai (Omara, 2004). Walby (1990) menjelaskan bahwa hal ini disebut sebagai patriarki domestik yaitu pekerjaan rumah tangga merupakan stereotipe yang telah melekat pada peran perempuan dan dianggap sebagai kodrat yang seharusnya dijalankan oleh perempuan. Hal ini dapat menjadi bentuk penindasan terhadap perempuan.

Ketiga kasus tinggal di lingkungan keluarga suami dan dituntut untuk mengikuti peraturan dan keinginan suami serta anggota keluarga. Atmaja dan Handoyo (2014) menemukan bahwa dalam budaya patriarki, kecenderungan tindak kekerasan dalam rumah tangga terjadi karena faktor dukungan sosial dan budaya dimana istri dipersepsikan dapat diperlakukan secara bebas. Budaya ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat, suami adalah orang yang dominan dalam rumah tangga. Hal yang mempengaruhi terjadinya situasi ini dapat disebabkan karena masyarakat Bali yang menganut sistem patrilineal yaitu sistem yang mengikuti garis bapak sehingga menempatkan posisi laki-laki lebih penting dibandingkan perempuan (Tripungkasingtyas, 2013). Setiadi dan Kolip (dalam Wandu, 2015) menjelaskan bahwa patriarki memberikan dampak negatif dalam kehidupan perempuan yaitu subordinasi terhadap perempuan dalam arti perempuan ditempatkan pada posisi yang tidak penting dalam lingkungan. Lingkungan yang menganut sistem patriarki, meyakini bahwa laki-laki merupakan peran yang dominan dan perempuan adalah orang kedua setelah laki-laki, sehingga laki-laki yang harus selalu mengambil keputusan dan menyelesaikan masalah (Nimrah & Sakaria, 2015).

Dari empat jenis kekerasan yang terjadi pada kekerasan dalam rumah tangga, ketiga kasus penelitian mengalami kekerasan fisik, kekerasan psikologis, dan kekerasan ekonomi, sedangkan hanya satu kasus yang mengalami kekerasan seksual. Menurut Thompson, Bonomi, Anderson, Reid, Dimer, Carrell, dan Rivara (2006) menjelaskan bahwa empat bentuk kekerasan ini dapat terjadi dalam waktu yang sama atau waktu yang terpisah. Sedangkan kekerasan seksual yang dialami adalah pemaksaan dalam melakukan hubungan seksual. Hasil penelitian ini sesuai dengan pernyataan Shipway (2004) bahwa kekerasan seksual dalam rumah tangga disebabkan adanya rasa ingin mendominasi, merendahkan dan mengontrol perempuan.

Kekerasan yang terjadi dalam rumah tangga pada umumnya dilakukan oleh laki-laki kepada perempuan. Penelitian Anderson (2005) menemukan bahwa rata-rata pelaku yang melakukan kekerasan dalam rumah tangga adalah laki-laki, dan korban yang melaporkan kekerasan adalah perempuan. Ini dapat dimengerti,

karena pada umumnya laki-laki di Bali memiliki pengaruh dan peranan besar dalam rumah tangga. Masyarakat yang memegang budaya patriarki memiliki peranan penting terhadap pola pikir, bahwa laki-laki adalah gender utama. Dalam masyarakat ini, masih sering ditemukan tindakan diskriminasi terhadap perempuan baik secara domestik, maupun publik. Hal ini yang menyebabkan terjadinya kekerasan yang sering dilakukan laki-laki terhadap perempuan sebagai sebuah bentuk kekuasaan yang dimilikinya, sehingga perempuan berada dalam posisi yang tidak berdaya untuk mengakhiri lingkaran kekerasan yang membelitnya itu (Syufri, 2009).

Perempuan dalam penelitian ini tidak langsung melaporkan perlakuan kekerasan yang dialami kepada pihak berwajib. Hal ini disebabkan perasaan khawatir suami akan melakukan kekerasan yang lebih dan khawatir akan menjadi objek pembicaraan oleh keluarga dan masyarakat di sekitar. Dewi (2015) menjelaskan posisi perempuan yang hidup di budaya patriarki cenderung tidak menguntungkan karena seringkali perempuan korban kekerasan akan disalahkan atau ikut disalahkan atas kekerasan atau perlakuan dari suami. Stigma korban terkait perlakuan dari suami telah menempatkan perempuan seburuk pelaku kekerasan itu sendiri.

Salah satu faktor yang menyebabkan ketiga perempuan dalam penelitian awalnya tidak ingin bercerai adalah karena takut dicemooh oleh masyarakat dan keluarga besar suami karena akan menyandang status “janda”, sehingga berusaha untuk tetap hidup bersama suami meskipun suami memiliki perempuan lain dan harus hidup masing-masing. Dalam budaya patriarki, perempuan diposisikan sebagai pihak yang mendapatkan stigma dari masyarakat dan memiliki peranan besar atas terjadinya perceraian (Sakina & Hasanah, 2017). Perempuan dipandang tidak dapat bersabar atas masalah atau tantangan yang dihadapi atau tidak mampu menjaga keutuhan rumah tangganya.

Penelitian Satriani (2010) menemukan, bahwa dampak perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga pada budaya patriarki di Bali adalah pasrah, takut, sedih, marah, dan malu. Dampak psikologis perempuan yang mengalami kekerasan dapat mengalami berbagai gangguan mental seperti malu,

trauma, stres, merasa terasing, kesepian, dan hidup tanpa harapan (Johnson, Ollus & Nevala, 2008). Hasil penelitian Wedaningtyas dan Herdiyanto (2017) menemukan bahwa melalui pernikahan, perempuan Bali menjadi berstatus “pendatang” di keluarga laki-laki, sehingga dituntut untuk selalu terlihat baik dan berusaha untuk menuruti keinginan dan tuntutan dari suami maupun anggota keluarga suami.

Hasil penelitian Alfonso, Linares, Navarro, Blasco-Ros, Echeburua dan Martinez (2006) tentang dampak dari kekerasan fisik dan psikologis terhadap perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga menunjukkan bahwa perempuan yang mengalami kekerasan psikologis atau fisik atau keduanya memiliki kemungkinan yang tinggi untuk mengalami gejala cemas, depresi, *Posttraumatic Stress Disorder*, dan pikiran untuk bunuh diri. Perempuan yang mengalami kekerasan psikologis memiliki kemungkinan yang tinggi untuk mengalami gangguan psikologis (Antai, Oke, Braithwaite, & Lopez, 2014). Dampak yang dirasakan oleh perempuan yang mengalami kekerasan psikologis sama parahnya dengan perempuan yang mengalami kekerasan fisik (Coker, Smith, Bethea, King, & McKeown, 2000). Kasus MA yang mengalami kekerasan seksual menyatakan bahwa MA tidak bersedia untuk melakukan hubungan seksual karena kekerasan yang selalu dilakukan oleh suami. Hasil ini sesuai dengan Campbell (2002) yang menjelaskan bahwa dampak dari kekerasan adalah penurunan keinginan untuk melakukan hubungan seksual.

Dampak dari kekerasan dalam rumah tangga dapat menimbulkan luka fisik. Ketiga kasus mengalami luka-luka di area wajah dan tubuh. Campbell, Jones, Dienemann, Kub, Schollenberger, O'Campo, Gielen dan Wynne (2002) melakukan penelitian pada perempuan yang terdaftar di organisasi *female health maintenance organization* Washington, DC. menemukan bahwa luka di bagian wajah dan kepala menjadi jenis luka yang paling sering dialami wanita yang mengalami kekerasan. Selain menimbulkan luka fisik, kekerasan dalam rumah tangga juga menimbulkan dampak psikologis, kesulitan finansial dan sosial (Roberts, 2002). Ketiga kasus tidak berani menceritakan pengalamannya kepada orang lain bahkan orangtua untuk menjaga nama baik suami dan

keluarga dan berpikir bahwa kehidupannya akan berubah menjadi lebih baik. Hasil penelitian ini sesuai dengan pernyataan Abrahams (2007) bahwa perempuan yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga disebutkan merasa malu dan merasa bersalah atas apa yang telah terjadi pada kehidupannya.

Antai, Oke, Braithwaite dan Lopez (2014) menjelaskan bahwa perempuan yang mengalami kekerasan memiliki kecenderungan tinggi untuk mengalami gangguan psikologis. Hal ini ditemukan pada ketiga kasus penelitian yaitu tidak dapat tidur, merasakan ketakutan apabila suaminya kembali memukulnya, merasa tidak memiliki tempat bercerita sehingga memendam semuanya sendiri. Harne dan Radford (2008) menjelaskan pada umumnya perempuan yang mengalami kekerasan, kebanyakan mengalami ketakutan yang sangat besar yang mana seringkali diikuti dengan serangan panik dan tidak dapat tidur (Harne & Radford, 2008). Kasus MA mengeluhkan sulit untuk mengendalikan emosi sehingga melampiaskan kemarahan kepada anaknya. Bentuk kemarahan yang ditunjukkan adalah berupa kekerasan fisik dan kekerasan verbal. Penelitian Chemtob dan Carlson (2004) menemukan bahwa perempuan yang mengalami kekerasan dari suami memiliki kecenderungan yang lebih besar untuk melakukan kekerasan terhadap anaknya. Levendosky, Lynch, dan Graham-Bermann (2000), menjelaskan bahwa kekerasan dilakukan Ibu kepada anak yang mengalami kekerasan dari suami karena Ibu menjadi tidak sabar dan cepat marah. Ketika MA tidak dapat menahan emosinya, MA pernah memukul anaknya dengan sapu agar anaknya mau mematuhi perintahnya.

8. Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa masyarakat Bali masih menjadikan adat dan budaya sebagai pegangan dalam mengatur kehidupan masyarakat, tidak dapat terlepas dari Budaya Patriarki. Hal ini yang membuat Bali berbeda dari daerah lain di Indonesia. Sistem patriarki berpengaruh kuat terhadap pola perilaku sosial yang dilakukan terhadap perempuan sehingga mengakibatkan kekerasan dalam rumah tangga dan berdampak pada psikologis perempuan.

Adanya dominasi kekuasaan yang dimiliki oleh kaum laki-laki itu tampak menghegemoni terhadap posisi perempuan yang sering dianggap pada posisi di bawahnya sebagai posisi yang lemah. Hasil kajian ini dianggap signifikan untuk dapat dipahami dalam kaitannya dengan pemahaman yang lebih baik tentang kekerasan dalam rumah tangga, posisi perempuan Bali dalam sebuah keluarga dan kaitannya dengan budaya patriarki di Bali serta dampak psikologis yang dialami perempuan dalam budaya patriarki yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga di Bali.

Saran yang dapat diberikan yaitu perlu dilakukan peningkatan kualitas pendidikan anggota keluarga di Bali. Hal ini akan memberikan pemahaman mereka akan menjadi lebih baik dalam kaitannya arti dan peran gender yang seimbang dalam kehidupan rumah tangga di Bali.

Daftar Pustaka

- Abrahams, H. (2007). *Supporting Women after Domestic Violence: Loss, Trauma and Recovery*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Afandi, D., Rosa, W. Y., Suyanto, K., Khodijah & Widyaningsih, C. (2012). Karakteristik kasus kekerasan dalam rumah tangga. *Journal Indonesia Medical Association*, Vol. 62, No. 11, pp. 435-438.
- American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Fourth Edition, Text Revision*. Washington, DC: Author.
- Anderson, K. L. (2005). Theorizing gender in intimate partner violence research. *Journal of Sex Roles*, Vol. 52, No. 11-12, pp. 853-865.
- Antai, D., Oke, A., Braithwaite, P., & Lopez, G.B. (2014). The Effect of Economic, Physical, and Psychological Abuse on Mental Health: A Population-Based Study of Women in the Philippines. *International Journal of Family Medicine*. Volume 2014. DOI: <https://doi.org/10.1155/2014/852317>
- Ardhana, I. K. (2018). Female Deities in Balinese Society: Local Genius, Indian Influences, and Their Worship. *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies*, Vol. 1, No. 1, pp. 42-61.
- Astuti, M. A. T. (2014). "Dampak psikologis pada istri korban kekerasan dalam rumah tangga." Skripsi, Universitas Muria Kudus.

- Atmaja, T. P. & Handoyo, P. (2014). "Eksistensi survivor perempuan eks korban kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) pada Komunitas Sekar Arum Kabupaten Jombang." *Paradigma*, Volume: 02, Number 01.
- Campbell, J. C. (2002). Health consequences of intimate partner violence. *The lancet*, Vol. 359, No. 9314, pp. 1331-1336.
- Campbell, J., Jones, A., Dienemann, J., Kub, J., Schollenberger, J., O'Campo, P., Gielen, A., & Wynne, C. (2002). Intimate Partner Violence and Physical Health Consequences. *Arch Intern Med*, Vol. 162, No. 10, pp. 1157-1163
- Carlson, E. B., & Dalenberg, C. J. (2000). A conceptual framework for the impact of traumatic experiences. *Trauma, Violence, and Abuse*, Vol. 1, No. 1, pp. 4-28. Doi: 10.1177/1524838000001001002.
- Chemtob, C. M., & Carlson, J. G. (2004). Psychological Effects of Domestic Violence on Children and Their Mothers. *International Journal of Stress Management*, Vol. 11, No. 3, 209-226.
- Coker, A. L., Smith, P. H., Bethea, L., King, M. R., dan McKeown, R. E. (2000). Physical Health Consequences of Physical and Psychological Intimate Partner Violence. *Arch Fam Med*. Vol. 9, No. 5, pp. 451-457.
- Dewi, K. (2015). "Perjuangan perempuan dalam mengatasi ketidakadilan akibat nilai-nilai patriarki pada novel daun putri malu karya Magdalena sitorus." Tesis, Universitas Pendidikan Indonesia.
- Dharmono, S., & Diatri, H. (2008). *Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Dampaknya terhadap Kesehatan Jiwa*. Jakarta: Balai Penerbit Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia.
- Dowling, N. A., Jackson, A. C., Suomi, A., Lavis, T., Thomas, S. A., Patford, J., ... & Bellringer, M. E. (2014). Problem gambling and family violence: Prevalence and patterns in treatment-seekers. *Addictive behaviors*, 39(12), 1713-1717.
- Gunawan, I. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Harne, L., & Radford, J. (2008). *Tackling Domestic Violence: Theories, Policies and Practice*. New York: McGraw-Hill Education.
- Jayanthi, E. T. (2009). Faktor-faktor penyebab terjadinya kekerasan dalam rumah tangga pada *survivor* yang ditangani oleh Lembaga Sahabat Perempuan Magelang. *Dimensia*, Vol. 3, No. 2, pp. 33-50.
- Johnson, H., Ollus, N., & Nevala, S. (2008). *Violence against women: An international perspective*. New York: Springer.

- Karakurt, G., Smith, D., & Whiting, J. (2014). "Impact of intimate partner violence on women's mental health." *Journal of family violence*, Vol.29, No 7, pp. 693-702.
- Keeling, J., & Mason, T. (2008). *Domestic Violence: A Multi-Professional Approach for Healthcare Practitioners*. New York: Open University Press.
- Komalasari, Y. (2017). "Nilai tambah wanita karier Bali sebagai sosok pelestari budaya." *Prosiding Seminar Nasional AIMI*, pp. 199-206, 27-28 Oktober: Universitas Dhyana Pura Bali.
- Levendosky, A. A., Lynch, S. M., & Graham-Bermann, S. A. (2000). "Mothers' perceptions of the impact of woman abuse on their parenting." *Violence against women*, Vol. 6, No. 3, pp. 247-271.
- Maisah, M., & Yenti, S.S. (2016). "Dampak psikologis korban kekerasan dalam rumah tangga di Kota Jambi." *Esensia*, Vol. 17, No. 2. Pp. 265-277.
- Miles, M. B., & Huberman, M. A. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook (2nd ed)*. London: Sage Publication.
- Nimrah S. & Sakaria, S. (2015). "Perempuan dan Budaya Patriarki dalam Politik (Studi Kasus Kegagalan Caleg Perempuan dalam Pemilu Legislatif 2014)." *The Politics*. Vol. 1, No. 2, pp. 173-182.
- Nursalikah, A. (2019). Kasus kekerasan perempuan masih mendominasi di Bali. <https://republika.co.id/berita/q26eei366/kasus-kekerasan-perempuan-masih-mendominasi-di-bali>. (Diakses 10 Januari, 2020)
- Omara, A. (2004). "Perempuan, Budaya Patriarki dan Representasi." *Mimbar Hukum* Vol. 2, No. 45, pp. 148-165.
- Perempuan, K. O. M. N. A. S. (2019). *Korban Bersuara, Data Bicara Sahkan RUU Penghapusan Kekerasan Seksual sebagai Wujud Komitmen Negara*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Perempuan, K. O. M. N. A. S. (2019). Siaran Pers Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan 2019: hentikan impunitas pelaku kekerasan seksual dan wujudkan pemulihan yang komprehensif bagi korban. Maret 6 <https://drive.google.com/file/d/1mGwZqY2yjPDPxIM8-ZHBAaNF7Xhnokxl/view>. (Diakses Februari 27, 2020).
- Pico-Alfonso, M. A., Garcia-Linares, M.I., Celda-Navarro, N., Blasco-Ros, C., Echeburua, E., & Martinez, M. (2006). "The Impact of Physical, Psychological, and Sexual Intimate Male Partner Violence on Women's Mental Health: Depressive Symptoms, Posttraumatic Stress Disorder, State Anxiety, and Suicide." *Journal Of Women's*

Health, Vol. 15, No. 5, pp. 599-611. DOI:org/10.1089/jwh.2006.15.599

- Putra, I. N. D. (2014). "Puja Mandala: An invented icon of Bali's religious tolerance?", dalam Hauser-Scäublin & Harnish (eds). *Between Harmony and Discrimination: Negotiating religious identities within majority-minority relationships in Bali and Lombok*. Pp. 330-353. Leiden: Brill.
- Rahmawati, N. N., (2016). "Perempuan Bali dalam Pergulatan Gender." *AnImage Jurnal Studi Kultural*. Vol. 1, No. 1, pp. 58-64.
- Republik Indonesia. (2004). Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan kekerasan dalam rumah tangga. Lembaran Negara RI Tahun 2004, No. 95. Sekretariat Negara. Jakarta.
- Roberts, A. R. (2002). *Handbook of domestic violence intervention strategies: Policies, programs, and legal remedies*. Oxford: Oxford University Press.
- Sakina, A. I. & Hasanah, D. (2017). "Menyoroti Budaya Patriarki di Indonesia." *Share: Social Work Journal*, Vol. 7, No. 1, pp.71-80.
- Satriani, L. A. (2010). "Respon dan coping perempuan Bali yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga dan faktor sosial budaya Bali yang mempengaruhinya di Kecamatan Bebandem Kabupaten Karangasem, Bali: studi grounded theory." Tesis, Universitas Indonesia.
- Shipway, L. (2004). *Domestic Violence (A handbook for Health Professionals)*. New York: Psychology press.
- Sruti, B. (2011). "Agar luh tak sekedar peluh". Februari-April. <https://docplayer.info/35564375-Agar-luh-tak-sekedar-peluh.html> (Diakses 18 Maret, 2020)
- Sudarta, W. (2017). "Pengambilan keputusan gender rumah tangga petani pada budidaya tanaman padi sawah sistem subak di perkotaan." *Jurnal Manajemen Agribisnis*, Vol. 5, No. 2, pp. 59-65.
- Sugiyono. (2014). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta
- Supartika, P. (2018). Catatan LBH APIK Bali, Kasus KDRT di Bali Naik Dua Kali Lipat Tahun 2018. <https://bali.tribunnews.com/2018/12/18/catatan-lbh-apik-bali-kasus-kdrt-di-bali-naik-dua-kali-lipat-tahun-2018> (Diakses 10 Januari, 2020)
- Syufri, S. (2009). "Perspektif sosiologis tentang kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga." *Academia*, Vol. 1, No. 1, pp. 95-

105.

- Thompson, R. S., Bonomi, A. E., Anderson, M., Reid, R. J., Dimer, J. A., Carrell, D., & Rivara, F. P. (2006). "Intimate partner violence: Prevalence, types, and chronicity in adult women." *American journal of preventive medicine*, 30(6), 447-457.
- Tripungkasingtyas, S. Y. (2013). "Relasi dan peran gender perempuan Bali dalam Novel Tempurung karya Oka Rusmini (Sebuah kajian kritik sastra feminis)." Skripsi, Universitas Negeri Yogyakarta.
- Walby, S. (1990). From private to public patriarchy: the periodisation of British history. *Women's studies international forum*, Vol. 13, No. 1-2, pp. 91-104 [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(90\)90076-A](https://doi.org/10.1016/0277-5395(90)90076-A)
- Wandi, G. (2015). "Rekonstruksi maskulinitas: menguak peran laki-laki dalam perjuangan kesetaraan gender." *Jurnal ilmiah kajian gender*, Vol. 5, No.2, pp. 239-255.
- Wedaningtyas, P. A. M. P. P., & Herdiyanto, Y. K. (2017). "Tuah Keto Dadi Nak Luh Bali: Memahami Resiliensi Pada Perempuan Yang Mengalami Kdrt Dan Tinggal Di Pedesaan." *Jurnal Psikologi Udayana*, Vol. 4, No. 1, pp 9-19.
- Ybarra, G. J., Wilkens, S. L., & Lieberman, A. F. (2007). "The influence of domestic violence on preschooler behavior and functioning." *Journal of family violence*, Vol. 22, No. 1, pp.33-42. DOI: doi 10.1007/s10896-006-9054-y

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Menghadapi Persaingan Pasar dan Teknologi Produksi: Pergulatan Perajin Perhiasan Tradisional di Desa Celuk, Bali

I Ketut Sida Arsa¹, Ni Made Ary Widiastini²,
Putu Indah Rahmawati³

¹Institut Seni Indonesia Denpasar

^{2,3}Universitas Pendidikan Ganesha

²Penulis koresponden: ary.widiastini@gmail.com

Abstract

Facing Market Competition and Production Technology: The Struggle of Traditional Jewelry Craftsmen in Celuk Village, Bali

The presence of jewelry casting machines in Celuk Village, Gianyar, Bali has caused a struggle among craftsmen in fighting for their business and production interests. This study aims to uncover and analyze the struggle practices. Data collection is done through interviews, observations and document studies. Data were analyzed with practical theory, deconstruction, mechanical reproduction and other supporting theories used eclectically. The results showed that the struggle was carried out in various ways depend on the capital they owned. All parties build images as an effort to maintain their existence. Various kinds of displays, product certificates, and discourse are played as media in struggling for their respective interests to win the market competitions. The struggle of jewelers craftsmen in Celuk gives birth to various forms of power relations, there are those who rule and are controlled. Power in jewelry is largely determined by space, time, and the amount of capital ownership.

Keywords: jewelry, Celuk Village, traditional craftsman, casting, market competition.

Abstrak

Kehadiran mesin *casting* perhiasan di Desa Celuk, Gianyar, Bali menimbulkan pergulatan di kalangan perajin dalam memperjuangkan kepentingan bisnis dan produksi mereka. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dan menganalisis praktik pergulatan tersebut. Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara, observasi, dan studi dokumen. Data dianalisis dengan teori praktik, dekonstruksi, reproduksi

mekanis dan teori pendukung lainnya yang digunakan secara eklektik. Hasil penelitian menunjukkan praktik pergulatan tersebut dilakukan dengan berbagai cara tergantung modal yang dimiliki. Semua pihak membangun pencitraan sebagai upaya mempertahankan eksistensinya. Berbagai macam *display*, sertifikat produk, dan wacana dimainkan sebagai media dalam memperjuangkan setiap kepentingannya masing-masing untuk memenangkan persaingan pasar. Pergulatan perajin perhiasan di Celuk melahirkan berbagai bentuk kekuasaan, ada pihak yang menguasai dan dikuasai. Kekuasaan dalam kerajinan perhiasan sangat ditentukan oleh ruang, waktu, dan besarnya kepemilikan modal.

Kata Kunci: perhiasan, Desa Celuk, perajin tradisional, *casting*, persaingan pasar.

1. Pendahuluan

Pengenalan teknologi untuk menghasilkan perhiasan emas dan perak telah berhasil di beberapa negara. Ini dapat mengurangi waktu dan biaya produksi. Konsep pengerjaan dan desain industri pada dasarnya berbeda, namun, akan diabaikan untuk mengabaikan hubungan yang kuat antara satu sama lain (Tsoumas, 2013). Perubahan teknik produksi yang digunakan untuk memproduksi perhiasan harus dipahami menggunakan pendekatan sosial humaniora. Seperti dijelaskan Belfiore dan Bennet (2010) bahwa melalui pendekatan humaniora, peneliti akan dapat memahami pengetahuan dan wawasan komunitas produksi seni.

Perhiasan adalah produk yang memiliki nilai artistik dan unik. Di masa lalu, perhiasan diciptakan oleh perajin melalui proses panjang dengan berbagai tahapan mulai dari pengolahan bahan baku (emas dan perak), tahap pembentukan dan *finishing*. Untuk menjadi seorang perajin yang handal seorang perajin membutuhkan waktu bertahun-tahun menempa diri dalam membuat perhiasan. Pembuatan perhiasan pada masa lalu dilakukan tidak semata-mata demi memperoleh keuntungan ekonomi, tetapi juga sebagai media mencurahkan hasrat berkesenian.

Berdasarkan penelusuran awal, diketahui bahwa pengembangan kerajinan perhiasan saat ini lebih mengarah pada penerapan berbagai teknologi terutama teknologi *casting*, karena

dianggap mampu mengatasi berbagai masalah keterlambatan produksi. Mesin *casting* adalah seperangkat alat pengecoran logam yang mampu menghasilkan sebuah produk atau bentuk coran yang memiliki bentuk rumit, seperti ketipisan, kemiringan, kelengkungan, variasi radius kecil, kehalusan, kepresisian dan dimensi yang tinggi (Arsa, 2014). Kecenderungan pemanfaatan teknologi tersebut semakin mempertajam persaingan di kalangan perajin. Melalui kekuatan teknologi produksi pengusaha berusaha mengambil alih ranah produksi dari tangan perajin tradisional, sehingga memicu berbagai konflik sosial. Teknologi selalu menyembunyikan kekuatan ideologinya sehingga kelihatan seolah-olah sangat demokratis, akan tetapi alih-alih membawa pembebasan, justru membelenggu manusia (Lim, 2008: 19). Begitu juga yang terjadi dalam kerajinan perhiasan yang mulai dimasuki berbagai teknologi produksi.

Studi tentang penerapan teknologi dalam produksi seni mulai banyak bermunculan dalam beberapa tahun terakhir, tetapi fokus pembahasannya lebih banyak membahas masalah peningkatan kapasitas produksi. Berman (2012) mengkaji berbagai penggunaan teknologi digital dalam mempercepat dan meningkatkan akurasi produksi seni termasuk perhiasan. Tsoumas (2013) mengkaji penerapan teknologi dalam desain industri. Namun, sejauh ini belum ditemukan penelitian yang membahas mengenai pergulatan perajin tradisional dalam menghadapi persaingan pasar dan kemajuan teknologi produksi.

Fenomena pergulatan perajin dalam menghadapi persaingan pasar dan memilih antara bertahan dengan sistem produksi tradisional atau berbasis teknologi bisa diamati di Desa Celuk, Gianyar. Celuk adalah sentra kerajinan perhiasan terbesar di Bali. Terjadi persaingan yang sangat tinggi di kalangan perajin dan pengusaha yang melibatkan peran berbagai teknologi produksi. Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan berbagai praktik pergulatan yang dilakukan perajin tradisional dan pengusaha yang melibatkan teknologi produksi dan ketrampilan perajin dalam membuat perhiasan.

2. Metode dan Teori

Penelitian ini dilakukan di Desa Celuk, Kecamatan Sukawati, Kabupaten Gianyar, Bali, Indonesia. Berjarak sekitar 15 km dari Denpasar, ibu kota Bali. Desa Celuk dikenal sebagai pusat produksi dan penjualan perhiasan di Bali. Desa ini telah menjadi modal simbolik produsen perhiasan Bali. Penelitian dilakukan tahun 2017 hingga 2018, dengan melakukan observasi ke Desa Celuk, wawancara dengan para perajin dan pihak yang terlibat dalam reproduksi perhiasan, serta studi dokumentasi. Pengamatan partisipatif digunakan dalam penelitian ini untuk lebih dekat dengan subjek peneliti, termasuk: perajin, pengusaha dan pihak lain yang terlibat dalam produksi perhiasan di Desa Celuk. Wawancara dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh informasi terperinci dengan dua puluh delapan informan terutama dalam aspek permainan praktik kekuasaan yang terjadi di kalangan perajin. Sedangkan studi dokumentasi dilakukan tidak hanya dengan melakukan pencarian literatur sesuai dengan studi yang dilakukan, tetapi juga mencakup pendokumentasian semua bentuk kegiatan perajin, pengusaha dan pihak lain yang terlibat dalam ruang lingkup penelitian ini.

Studi ini menggunakan teori praktik Bourdieu, teori reproduksi mekanis dari Walter Benjamin, dekonstruksi Derrida dan teori kritis lainnya. Teori tersebut digunakan menganalisis berbagai tindakan yang dilakukan oleh perajin yang terlibat dalam produksi dan distribusi perhiasan di Desa Celuk. Setiap praktik ditafsirkan menggunakan pendekatan kajian budaya (Barker, 2005). Interpretasi dan penyajian data yang memiliki hubungan dengan struktur teks narasi disusun berdasarkan keteraturan pola, aliran sebab dan akibat, dan proposisi, terkait dengan penampilan dan dimensi ideologi dan kekuatan sosial atau politik di belakangnya. Kesimpulannya termasuk hal-hal penting, makna subjektif, temuan konsep, dan proses universal. Hasil analisis data disajikan dalam bentuk naratif-deskriptif kritis.

3. Paradigma Hilangnya Aura Perhiasan

Paradigma hilangnya aura kerajinan perhiasan yang dimaksud adalah berbagai praktik pencitraan yang dibangun oleh para perajin tradisional dalam upaya mempertahankan eksistensinya. Perajin

perhiasan di Desa Celuk membangun pencitraannya dengan berbagai macam cara tergantung kepentingannya masing-masing. Citra sebagaimana yang dijelaskan Piliang (2003:16) adalah sesuatu yang tampak oleh indra, direalisasikan dengan tanda, dan realitas. Citra dibuat dengan berbagai isyarat dengan maksud agar orang lain mengerti akan pesan yang hendak disampaikan.

Pencitraan yang dilakukan oleh para perajin dan pengusaha dalam memperebutkan ruang-ruang dalam kerajinan perhiasan tidak bisa dilepaskan dari kondisi kehidupan sosial masyarakat di Desa Celuk. Mayoritas masyarakat Desa Celuk menekuni kerajinan perhiasan sebagai mata pencaharian pokok. Hal tersebut terbukti dengan adanya 187 pengusaha perhiasan dan 809 orang perajin yang tersebar di Desa Celuk. Tingginya jumlah perajin dan pengusaha yang ada dengan sendirinya memunculkan tingkat persaingan yang semakin ketat.

Ketatnya persaingan membuat banyak perajin atau pengusaha yang memiliki modal besar mulai beralih ke sistem produksi *casting*. Teknologi *casting* dipilih karena memiliki tingkat produktivitas jauh lebih tinggi dari teknik tradisional, sehingga mampu menekan biaya produksi. Teknologi *casting* setidaknya sudah digunakan oleh 40 perusahaan perhiasan yang tersebar di Desa Celuk dan sekitarnya.

Persaingan yang tinggi berdampak terhadap penghasilan yang didapat oleh para perajin. Menurut beberapa perajin tradisional, seperti Lestari (51 tahun) dan Utama (65 tahun) yang telah menekuni kerajinan perhiasan sejak masih remaja penghasilan perajin berkisar antara Rp. 75.000 - Rp. 80.000 per hari. Penghasilan tersebut menurutnya sangat berbeda dengan 15 tahun yang lalu ketika belum banyak yang menggunakan teknologi *casting*. Hal tersebut membuat banyak perajin beralih profesi dan yang masih bertahan kebanyakan mereka yang sudah berusia 50 tahun ke atas dan banyak yang terikat terhadap kewajiban adat dan budaya yang ada di Desa Celuk.

Masyarakat perajin masih sepenuhnya terlibat dalam sistem sosial-budaya tradisional, seperti kehidupan tradisional dan sistem *ngayah* yang kuat (suatu kegiatan yang dilakukan oleh orang Bali secara sukarela), tidak dapat sepenuhnya menerima kehadiran

teknologi reproduksi. Untuk mempertahankan eksistensinya, perajin tradisional membangun wacana bahwa perhiasan yang diproduksi secara massal dengan teknologi reproduksi tidak memiliki keunikan dan aura seni. Keunikan sebuah perhiasan akan hadir ketika dibuat dengan sentuhan rasa dan totalitas yang dimiliki perajin. Hal ini tergambar dari informasi yang disampaikan oleh Utama (65 tahun) seorang perajin sudah menekuni teknik tradisional selama lebih dari 40 tahun sebagai berikut.

Buatan mesin tidak akan bisa mengalahkan buatan tangan, karena selalu menghasilkan barang yang sama. Jika buatan tangan itu benar-benar tergantung pada perajin. Jika perajin gemuk, hasilnya tentu agak gemuk, karena ukuran tangan sangat berpengaruh pada hasil kerja, itu yang tidak bisa ditiru mesin (Wawancara, 14 Desember 2018).

Pernyataan yang sejalan juga disampaikan oleh Sudarsana (55 tahun) seorang perajin tradisional yang telah menjalankan *silver smith* sejak masih remaja sampai sekarang. Menurutnya, dalam bekerja harus sepenuh hati, baru akan menghasilkan sesuai yang diharapkan. Semua harus ditekuni dengan sabar dan ikhlas. Anak muda sekarang, menurut Sudarsana, kebanyakan tidak sabar hanya melihat hasil saja, banyak yang beralih ke mesin *casting*, dan kurang mau melatih diri (Wawancara, 13 Oktober 2017).

Berdasarkan pernyataan tersebut bisa dicermati bahwa pembuatan perhiasan yang berkualitas tidak cukup hanya mengandalkan keterampilan atau kekuatan modal ekonomi, namun juga diperlukan sebuah totalitas dan penjiwaan dalam setiap prosesnya. Hal tersebut penting dilakukan agar mampu menghasilkan sebuah perhiasan yang berkualitas baik dari kedalaman estetika maupun dari keuntungan ekonomisnya. Kondisi tersebut sejalan dengan pandangan Smiers (2009:3) proses terciptanya sebuah karya seni merupakan suatu pergulatan batin, yang menuntut sebuah totalitas seorang seniman dalam menghadirkan atau mewujudkan berbagai imajinasinya, baik yang berupa konflik-konflik sosial maupun berbagai persoalan status, dalam diri manusia ke dalam wujud sebuah karya seni. Karena itu, totalitas merupakan sebuah keharusan dalam sebuah proses

pembuatan karya seni, termasuk perhiasan.

Kerajinan perhiasan di Celuk mengalami berbagai perkembangan baik dari segi motif maupun jenisnya. Hal tersebut diakibatkan oleh tuntutan pasar yang bergerak sangat cepat. Jenis-jenis perhiasan yang dihasilkan seperti cincin, gelang, anting-anting, kalung, dan berbagai jenis aksesoris lainnya. Harga perhiasan sangat ditentukan dari bahan, bentuk, dan tingkat kerumitannya. Seperti halnya cincin ada yang harganya mulai Rp. 50.000 sampai Rp. 400.000. Bahkan, ada beberapa jenis yang dijual lebih mahal. Berkembangnya kerajinan perhiasan membuat sebagian besar penduduk yang semula petani beralih menjadi perajin, karena dirasakan lebih menguntungkan dari segi ekonomi.

Meningkatnya persaingan yang terjadi dalam kerajinan perhiasan sejalan dengan pandangan Smier (2009:3) bahwa “ketika seni telah dirasuki oleh kepentingan ekonomi, kehidupan budaya akan terganggu dan terperangkap dalam arena kehidupan dengan label harga”. Ini terbukti di Celuk, ketika kerajinan dipandang hanya sebagai komoditas untuk mendapatkan manfaat ekonomi. Kondisi tersebut telah mengubah kehidupan sosial masyarakat dan juga menyebabkan persaingan yang ketat. Selain itu, kehadiran berbagai jenis teknologi reproduksi, menurut perajin tradisional, telah membuat kualitas kerajinan perhiasan menurun dan kehilangan identitasnya. Ini karena perhiasan diproduksi dengan sistem cetak dan tidak memperhatikan sentuhan rasa dan pengalaman estetika dalam pembuatannya. Sebagaimana yang diinformasikan Putra (60 tahun) seorang perajin tradisional dan pemilik Lolo *silver smith* yang masih aktif sebagai berikut.

Mesin *casting* memang cepat tapi hasilnya kurang bagus, *barangne sing mebayu* (tidak ada daya tarik), *agak gapul* (kurang tajam), selain itu barangnya juga berat, dan kalau *casting* barangnya sama semua, setelah saya jelaskan seperti itu biasanya tamu bisa ngerti dengan harga yang lebih mahal (Wawancara, 13 Agustus 2017).

Informasi yang senada juga diungkapkan oleh Sudarsana (55 tahun) salah seorang perajin tradisional yang masih tetap bertahan, menjelaskan bahwa dirinya selalu menjelaskan perbedaan perhiasan yang dibuat dengan cara tradisional dan yang

dibuat dengan *casting*, meskipun pada kenyataannya barang yang ditawarkan sering merupakan produk kombinasi dengan *casting*. Sudarsana mengakui bahwa dirinya selalu menjelaskan kepada konsumennya bahwa proses pengerjaan produknya sangat rumit sehingga harganya menjadi lebih tinggi (Wawancara, 2 Juni 2017).

Perajin yang masih mempertahankan praktik tradisionalnya terlihat membangun citra produk mereka sendiri dengan menunjukkan kelemahan produk pesaing mereka, yang sebagian besar dibuat dengan teknologi *casting*. Mereka menunjukkan bahwa proses produksi massal dengan teknologi *casting* telah membuat perhiasan kehilangan karakter dan keunikannya.

4. Legitimasi Kualitas Perhiasan melalui Sertifikat Produk

Tingginya persaingan dalam kerajinan perhiasan di Desa Celuk, tidak hanya menuntut pengusaha dan perajin untuk dapat menciptakan berbagai perhiasan berkualitas, tetapi juga untuk membangun identitas yang berbeda dalam produk mereka. Dalam konteks ini, mereka menyadari bahwa produk mereka harus memiliki keunikan dan kekuatan tertentu yang berbeda dari yang lain untuk mendapatkan kepercayaan dari konsumen. Ini bisa dilihat dari informasi yang disampaikan Mustika (50 tahun) seorang pengusaha perhiasan yang membangun usahanya sejak tahun 2002 dan mempekerjakan 75 orang karyawan. Dalam wawancara dia mengungkapkan bahwa:

Membangun suatu kepercayaan pada pelanggan adalah hal wajib. Diperlukan sebuah strategi yang tepat, agar perusahaan efektif dan efisien baik dalam produksi maupun pemasaran. Meskipun barang kita bagus kalau *buyer* besar tidak yakin terhadap kemampuan produksi kita, peralatan, kualitas bahan, mereka tidak akan mau memesan (Wawancara. 22 April, 2017).

Pandangan tersebut menegaskan bahwa membangun kepercayaan konsumen merupakan sesuatu yang sangat penting bagi keberlangsungan hidup sebuah usaha. Selain kuantitas produk, kualitas produk juga faktor penting untuk meraih kepercayaan konsumen. Terkait dengan itu beberapa pengusaha membangun strategi pencitraan dengan memberikan sebuah jaminan produk

dalam bentuk sertifikat produk sebagai jaminan tentang keaslian dan garansi dari segala macam kerusakan. Salah satu bentuk sertifikat kerajinan perhiasan seperti yang terlihat pada Foto 1.



Foto 1. Sertifikat Perhiasan (Foto Arsa, 2018)

Praktik tersebut sejalan dengan pendapat Barron (2007:414) bahwa sertifikat memainkan peranan yang sangat penting dalam pemasaran sebuah produk. Sertifikat merupakan jaminan terhadap kesesuaian produk dengan standar yang ditetapkan dalam sebuah produksi. Sertifikat menunjukkan kepada konsumen atau pengguna bahwa produk tersebut sesuai dan memiliki standar yang jelas.

Modal sosial yang dimiliki berupa kepercayaan konsumen tentu dimiliki setelah melalui berbagai proses yang cukup panjang. Hal ini sejalan dengan penjelasan Plummer (2011) bahwa sumber daya sosial adalah kemampuan seseorang untuk bersosialisasi agar mendapat banyak dukungan dari orang-orang di sekitarnya. Namun, perusahaan juga menggunakan sertifikat produk dalam konteks ini untuk membangun modal simbolik, menumpuk gengsi, martabat, dan kehormatan.

Menurut Derrida (dalam Hoed, 2008: 68), hubungan tanda dan penanda tidak stabil dengan efeknya pada pengguna tetapi perubahan sesuai dengan keinginan, tanda, ruang dan waktu mereka. Oleh karena itu, dalam praktiknya, pengusaha sebagai pengguna tanda dan konsumen sebagai penerima setiap tanda memiliki pemahaman yang berbeda tentang keberadaan sertifikat dalam produk perhiasan. Bagi konsumen, mereka dapat diartikan sebagai legalitas keaslian dan jaminan kualitas yang memberi mereka kenyamanan ketika mereka memutuskan untuk membeli produk sementara itu dilihat sebagai sumber keuntungan ekonomi oleh pengusaha. Oleh karena itu, melalui pencantuman sertifikat, perhiasan dapat dijual beberapa kali lebih mahal daripada produk serupa yang dijual oleh perajin kecil.

5. Penguatan Merek Produk untuk Konsumen melalui Tampilan Toko Cinderamata

Menampilkan (*display*) suatu produk sangat penting karena ketika ditampilkan secara efektif, ia memiliki kemampuan untuk, secara langsung dan tidak langsung, mempengaruhi calon pelanggan. Sarma (2014) mengungkapkan bahwa tampilan yang menarik dapat menghasilkan pembelian impuls (impuls langsung) dari calon pelanggan. Salah satu penentu keberhasilan dalam bisnis ritel adalah tampilan produk yang benar dalam hal seperti jenis, ukuran, warna, dan bentuk pengaturan. Sehubungan dengan pengusaha perhiasan di Celuk, ditemukan bahwa mereka juga memahami pentingnya *display* dan galeri dalam menarik perhatian calon konsumen. Suarti (67 tahun), sudah lebih dari 30 tahun menggeluti bisnis perhiasan, sudah memasarkan produknya sampai ke Eropa, melihat *display* sebagai sesuatu yang sangat penting dalam strategi pemasaran. Dalam wawancara, dia menyatakan pandangannya sebagai berikut.

Perhiasan harus dikemas seperti butik, agar terlihat mewah, perhiasan harus terlihat benar-benar sebagai sebuah karya seni, penataan yang baik akan membuat perhiasan bisa dinikmati dengan baik. Tampilan yang baik akan memperkuat kepercayaan para pembeli (Wawancara, 5 Februari 2016).

Pernyataan ini menegaskan bahwa penataan dan tampilan *art shop* sangat penting dalam membangun kepercayaan konsumen. Ini sejalan dengan pendapat Jefkins (1997:134), *display* adalah strategi mengatur produk untuk mendapatkan perhatian konsumen dan membuat mereka tertarik untuk melihat dan membelinya. Terkait dengan hal tersebut para pengusaha perhiasan di Celuk juga membuat tampilan *art shop* atau galeri mereka terlihat sangat artistik, dihiasi berbagai macam patung yang bernuansa budaya Bali. Tampilan *art shop* perhiasan yang unik menjadi daya tarik tersendiri bagi para konsumen. Konsumen tidak saja bisa membeli perhiasan tetapi sekaligus mendapat rekreasi. Hal tersebut terbukti dengan banyaknya konsumen yang berfoto dengan latar belakang dekorasi *art shop* yang unik (Foto 2).

Peningkatan kunjungan konsumen mencerminkan dampak dari program penataan produk yang baik. Dapat disimpulkan bahwa pengaturan yang terencana, terorganisir, kreatif, informatif dan komunikatif menghasilkan penjualan maksimum. Ini terjadi karena memudahkan konsumen untuk menentukan barang yang mereka cari dan menciptakan suasana yang nyaman bagi mereka dalam berbelanja.



Foto 2. Tampilan *Art shop* UC Silver
(Sumber: Arsa, 2018).

Foto 2 menunjukkan beberapa pengunjung mengambil foto dengan latar belakang tampilan dekorasi yang indah di sebuah *art shop*. Peningkatan kunjungan konsumen mencerminkan dampak dari program penataan produk yang baik. Dapat disimpulkan bahwa pengaturan yang terencana, terorganisir, kreatif, informatif dan komunikatif menghasilkan penjualan maksimum. Ini terjadi karena memudahkan konsumen untuk menentukan barang yang

mereka cari dan menciptakan suasana yang nyaman bagi mereka dalam berbelanja. Penampilan unik dari *art shop* itu sendiri dapat memberikan kepuasan bagi mereka. Ini bisa dilihat dari pernyataan salah satu pengunjung yang mengunggah kesan mereka di Situs Trip Advisor ketika mengunjungi *art shop* Angel to Angel pada foto 3 di bawah.



Foto 3. Komentar Konsumen di Situs Trip Advisor (Sumber: tripadvisor.com)

Komen di atas mengungkapkan kekaguman pengunjung akan keindahan *art shop* perhiasan yang telah ia kunjungi. Selain itu, dia juga sangat terkesan dengan keramahan staf penjualan yang membantunya ketika dia ingin membeli perhiasan dan juga mendapatkan apa yang dia inginkan. Singkatnya, dia sangat senang dengan pengalamannya di *art shop*. Ini menunjukkan bahwa kehebatan desain dan dekorasi bangunan *art shop* dapat menarik perhatian konsumen dan memberi nilai tambah pada perhiasan. Terlepas dari tampilan unik *art shop* atau galeri, pengusaha juga membangun ruang pameran perhiasan mereka untuk menjadi unik, mewah dan elegan untuk memberikan kenyamanan dan memanjakan konsumen. Ini bisa dilihat dari informasi Karina (27 tahun) seorang pemandu wisata yang sering mengantar tamunya mengunjungi UC. Silver mengatakan sebagai berikut.

Tamu-tamu saya, menginginkan suasana yang nyaman, seperti di UC. Silver, *displaynya* unik dan mewah. *Display* di UC Silver sangat berbeda dengan yang lain, namun sedikit agak ketat tamu tidak

diperbolehkan untuk foto di dalam galeri, tapi diluar mereka bebas berfoto (Wawancara, 9 November 2017).

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa sistem *display* yang mewah dan unik, pengusaha berhasil membangun *brand* tersendiri, yaitu sebagai produsen perhiasan yang unik, bernilai seni, dan memahami keinginan konsumen. Namun, *art shop* yang baik tidak hanya membuat produk itu unik tetapi juga menciptakan ruang bagi konsumen untuk bergerak bebas ketika memilih produk. Menurut Sutisna (2001:57), tampilan produk sangat membantu penjual dalam mempengaruhi konsumen untuk membeli. Karena itu, ketika seni ditempatkan di tempat yang tepat, lebih mudah bagi konsumen untuk tertarik dan memengaruhi keputusan pembelian.

Pergeseran pemaknaan perhiasan, dari hanya sebuah kerajinan kini lebih mengarah pada gaya hidup membuat pemilihan perhiasan menjadi semakin selektif. Perhiasan diidentikkan sebagai produk yang memiliki nilai tersendiri, dan diasumsikan sebagai barang mewah, sehingga proses produksi dan distribusinya juga harus mengikuti *trend* yang ada. Ini menunjukkan bahwa pengusaha perhiasan telah berhasil membangun *display* sebagai bagian dari pembentukan citra, kualitas, dan kemewahan produknya. Menurut Piliang (2009:85), praktik-praktik semacam ini disebut sebagai praktik imagologi, yaitu penggunaan citra-citra tertentu dalam rangka menciptakan suatu imajinasi realitas, yang pada titik tertentu ia dianggap merupakan realitas itu sendiri, padahal semuanya tidak lebih dari sebuah kepalsuan belaka, sebagaimana halnya dengan hadirnya *display* yang mewah dalam sebuah *art shop*.

Kemegahan sebuah *display* telah membangun citra mewah untuk produk. Salah satu responden menyebutkan bahwa, barang dengan kualitas yang sama dapat dijual jauh lebih mahal di *art shop* besar daripada di tangan perajin karena merek dan kemampuan pengusaha untuk memajang produk mereka. Ini berarti bahwa tampilan yang luar biasa tidak hanya membuat *art shop* terlihat cantik, tetapi juga memberi nilai tambah pada komoditas di dalamnya. Praktik pencitraan semacam itu yang oleh Mitchel (Piliang, 2018:75) disebut sebagai citra grafis, yang merupakan sebuah citra yang dibentuk oleh elemen-elemen visual yang konkret di dalam ruang

dan waktu, seperti gambar, patung, ataupun arsitektur.

6. Teknik Tradisional dan Modern dalam Produksi Perhiasan

Desain digital dan teknologi fabrikasi tidak lagi menjadi janji teoretis. Teknologi 3D telah berkembang menjadi disiplin kreatif luas yang menarik perhatian tidak hanya dari pembuat terampil, tetapi juga dari investor, pengusaha, dan aktivis di luar medan desain (Berman, 2012).

Marshall (1999: 81) juga menjelaskan bahwa konflik sosial sering terjadi karena keterbelakangan budaya dari kehadiran teknologi. Teknologi modern sering mengurangi kebutuhan akan tenaga kerja manual, daripada memperluasnya (Berman, 2012). Akibatnya, kerajinan tradisional menghilang. Mesin telah menggantikan perajin. Kemampuan duplikasi sempurna dari teknologi membuat keaslian perhiasan sepenuhnya kabur dan juga membuatnya kehilangan hak pribadinya sehingga tidak lagi hanya untuk konsumsi elit, tetapi kelas menengah ke bawah. Hilangnya aura seni karena proses reproduksi mekanis telah melahirkan berbagai reinterpretasi, salah satunya adalah pergeseran budaya. Pada sisi perajin tradisional, meminjam gagasan Smiers (2009), dimana proses penciptaan suatu karya seni merupakan totalitas perajin, dalam praktiknya kurang menerima kehadiran teknologi yang menggantikan mereka.

Menurut Benjamin (1969) dalam tulisannya *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, ia menegaskan bahwa kehadiran teknologi reproduksi membuat karya seni kehilangan aura atau otentisitasnya. Lebih lanjut ia mengungkapkan bahwa karya seni tradisional memiliki aura keunikan, keistimewaan, jarak, dan keabadian sementara reproduksi mekanis telah menggeser dan menghancurkan keunikan dan aura, dan menggantinya dengan sejumlah salinan atau imitasi, sehingga menimbulkan ruang realitas baru. Dengan mengacu pada pandangan ini, teknologi telah menjadikan perhiasan sebagai karya seni terbuka yang dapat dinikmati di tempat dan waktu yang diinginkan. Ini juga membuatnya kehilangan identitasnya karena ketika direproduksi secara mekanis, ia tidak lagi dapat dikenali sebagai karya perajin A atau B. Produksi perhiasan dalam perkembangannya telah

mengalami proses industrialisasi yang pada akhirnya mengaburkan nilai-nilai tradisional, untuk memenuhi kebutuhan konsumen.

Konsep Benjamin (1969) tentang aura dalam hal reproduksi mekanis juga sejalan dengan pandangan Baudrillard (2010) tentang simulasi bahwa itu adalah bentuk pengingkaran realitas sejati yang sering disebut sebagai “salinan” dan asli. Dalam konteks ini, tidak ada batasan antara yang asli dan yang imitasi (duplikasi). Bahkan, dalam kondisi tertentu, peniruan tampak lebih asli daripada yang asli (hiper-realitas). Simulasi dianggap sebagai upaya untuk menyalahgunakan dan menghancurkan ikon referensial (kenyataan) (Budiman, 2002). Praktiknya, melalui simulasi, pasar berusaha digerakkan untuk percaya terhadap produk yang ditawarkan.

Mendapatkan kepercayaan konsumen sangat penting bagi setiap pengusaha, baik untuk bisnis skala kecil dan besar (Morgan dan Hunt, 1994). Terlepas dari kenyataan bahwa produk tersebut harus baik, jaminan produksi dan kualitas bahan juga menentukan penerimaan pasar (Tjiptono, 2008; Kotler, 2004). Sebagai akibatnya, beberapa pengusaha mengembangkan strategi yang melibatkan penyediaan jaminan produk kepada konsumen melalui sertifikat produk. Sertifikat produk sebagai sesuatu yang penting (Barron, 2007), untuk memastikan keaslian produk serta jaminan lainnya guna membangun citra yang memiliki reputasi baik untuk produk mereka.

Berdasarkan observasi pada beberapa *art shop* di antaranya UC Silver dan Angel to Angel, Sertifikat seni melibatkan penggunaan berbagai bahasa persuasi untuk mempengaruhi konsumen. Ini dicapai dengan membuat mereka percaya bahwa perhiasan bersertifikat adalah satu-satunya produk dengan kualitas yang lebih terjamin. Mitchel (Piliang, 2018:75) menyebut ini sebagai praktik pembentukan gambar verbal. Dia mengungkapkan bahwa mereka dapat dibangun melalui elemen-elemen yang sifatnya linguistik seperti menghadirkan gambar atau lukisan baik dalam bentuk deskripsi maupun metafora. Bagi Mitchel (1984), citra verbal sering sangat memengaruhi keputusan akhir calon pelanggan. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa keberadaan sertifikat menggambarkan kepada konsumen bahwa perhiasan yang ditawarkan berkualitas tinggi. Sertifikat produk memainkan peran

penting dalam penjualan produk, karena dapat mempengaruhi persepsi konsumen.

Plummer (2011:229) mengatakan bahwa, sertifikat yang melekat pada produk melegitimasi dilihat sebagai sumber daya simbolis, melalui sertifikat produk seseorang atau bisnis mendapatkan pengakuan dan legitimasi secara bersamaan. Telah dinyatakan bahwa hal itu dapat dimanifestasikan melalui penyediaan sertifikat produk sedemikian rupa sehingga perusahaan dilihat dari perspektif mereka memiliki produk yang mematuhi aturan pasar yang berlaku, misalnya, standarisasi produk pada skala nasional dan internasional.

Kehadiran sertifikat ini mampu memberikan gambaran yang lebih nyata akan kualitas sebuah produk dalam benak konsumen. Kondisi semacam yang oleh Piliang (2004:85) disebut citra fotamorgana yaitu sebuah citraan dan semiotika yang dibangun oleh penanda berdasarkan persepsi orang yang melihatnya, dikaitkan dengan makna di baliknya. Fotamorgana sebenarnya adalah sebuah halusinasi tentang objek tertentu yang disangka ada, tetapi sebenarnya tidak memiliki wujud yang konkret atau sebuah tanda dusta. Praktik semacam bagi Baudrillard (Ritzer, et.al, 2005:641) disebut sebagai simulakra, yaitu sebuah penciptaan kenyataan melalui model konseptual yang tidak dapat dilihat kebenarannya dalam kenyataan. Batas antara simulasi dan kenyataan menjadi tercampur aduk. Ini menunjukkan bahwa jaminan kualitas berdasarkan sertifikat produk dapat dilihat sebagai sebuah bentuk hiperrealitas. Dalam hal ini orang tidak lagi membeli produk untuk memenuhi kebutuhannya tetapi karena makna simbolis yang menempatkan mereka dalam struktur komunikasi yang dibangun secara sosial oleh sistem produksi/konsumsi (produsen, pemasaran, dan periklanan).

Kehadiran sertifikat dalam bisnis perhiasan di Celuk telah menciptakan sebuah dunia hiperealitas yang dipenuhi berbagai macam pencitraan. Hiperealitas adalah suatu ruang tempat terjadinya kesemuan dianggap lebih nyata daripada kenyataan, dan kepalsuan dianggap lebih benar daripada kebenaran. Isu lebih dipercaya daripada informasi, rumor dianggap lebih benar daripada kebenaran. Tidak dapat lagi dibedakan antara kebenaran dan kepalsuan, antara isu dan realitas.

7. Perspektif Pemerintah

Kerajinan perhiasan di Desa Celuk telah ditekuni oleh beberapa generasi sampai sekarang. Keahlian mereka didasarkan pada pengalaman yang diperoleh dari para pendahulu mereka. Seiring dengan perkembangan sektor bisnis lainnya, kerajinan perhiasan, yang sebagian besar bersifat informal dalam bentuk bisnis rumahan, telah menjadi katup pengaman pemerintah dalam mengatasi pengangguran karena kemampuannya menyerap cukup banyak tenaga kerja baik dari dalam maupun luar Desa Celuk. Namun, kehadiran teknologi reproduksi/*casting* disatu sisi mampu meningkatkan produktivitas namun di sisi lain telah mengambil lahan pekerjaan perajin tradisional. Hal tersebut terlihat dari semakin banyaknya teknologi reproduksi semakin banyak juga perajin tradisional yang kehilangan lahan pekerjaan dan pada akhirnya mereka harus beralih profesi. Tampaknya hal tersebut kurang mendapat perhatian dari pihak pemerintah, mereka kelihatannya lebih terfokus peningkatan produktivitas yang berbasis teknologi reproduksi.

Peningkatan produktivitas dan serapan pasar yang tinggi menjadi ukuran bagi pemerintah dalam menentukan tingkat pertumbuhan ekonomi daerah. Pemerintah lebih memperhatikan peningkatan produksi dan standardisasi perhiasan. Mereka seolah tidak mau tahu siapa yang menjalankan produksi, yang menjadi acuan adalah seberapa tinggi produktivitas dan serapan pasar.

Kehadiran mesin *casting* dalam implementasinya telah memberikan dampak terhadap berkurangnya kebutuhan tenaga manusia karena telah diganti oleh peran teknologi. Kehadiran teknologi 3D yang mampu menghasilkan model perhiasan dengan tingkat kerumitan dan akurasi yang tinggi dengan waktu yang sangat singkat merupakan tantangan yang harus dihadapi para perajin tradisional. Seorang operator *printer* 3D menjelaskan bahwa mesin tersebut mampu membuat model perhiasan dengan sangat detail, akurat, dan dalam waktu relatif singkat. Kehadiran teknologi tersebut di satu sisi membawa berbagai kemudahan, tetapi di sisi lain justru menjadi ancaman bagi para perajin yang selama ini berprofesi sebagai pembuat model. Teknologi ini membuat produksi dengan *casting* menjadi sangat mudah (Foto 4).

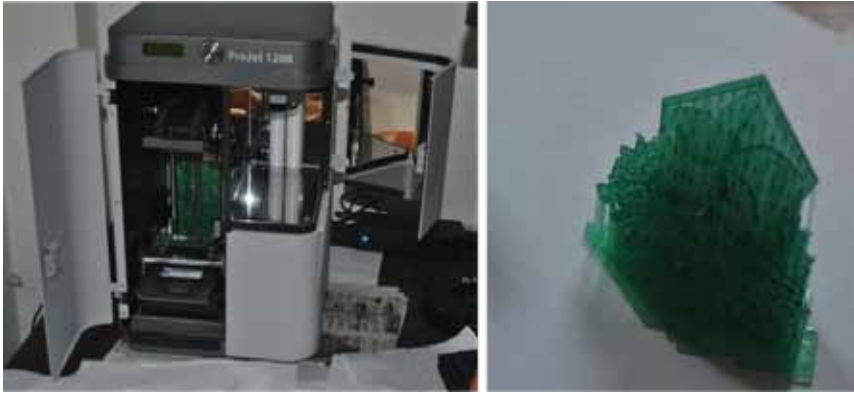


Foto 4. Mesin *Printer* 3D (kiri), Hasil *Printer* 3D (Foto Arsa, 2017)

Kehadiran berbagai teknologi reproduksi yang mampu memperpendek siklus produksi dalam kerajinan perhiasan menjadi perhatian serius pemerintah dalam melakukan berbagai program kerjanya tanpa memperhatikan berbagai dampaknya terhadap perajin kecil. Penerapan berbagai teknologi reproduksi secara masif dapat mengancam keberlangsungan perajin tradisional. Namun, dalam perspektif pemerintah, hal tersebut merupakan solusi untuk meningkatkan kapasitas produksi dan peningkatan pertumbuhan ekonomi daerah. Kondisi tersebut sejalan dengan gagasan Suryanto (2013:178) bahwa penggunaan teknologi dalam produksi mampu memproduksi dalam skala massal dan dalam tempo yang singkat, sesungguhnya merupakan gambaran ketidakberdayaan kaum buruh karena mereka telah tergantikan oleh mesin-mesin yang bekerja sangat efisien. Selain itu, berbagai macam pelatihan yang diselenggarakan oleh pihak kedinasan, menurut beberapa perajin, tidak memberikan dampak yang berarti bagi mereka karena pelatihan yang diadakan sering kali tidak memberikan solusi terhadap masalah yang mereka hadapi dan terkesan hanya sebuah formalitas belaka.

Pemerintah, melalui tindakannya, ingin memastikan bahwa mereka telah melakukan banyak hal untuk kesinambungan perajin, tetapi jika ditelaah lebih lanjut, program yang dilaksanakan tidak mengatasi masalah yang dihadapi oleh perajin. Misalnya, bantuan teknis yang diberikan dimaksudkan untuk mengembangkan

kerajinan perhiasan yang benar-benar menjadi ancaman bagi perajin terhadap kelangsungan hidup perajin kecil. Implementasi program kerja yang berbeda menunjukkan bahwa pemerintah tertarik untuk membangun reputasi atas kinerjanya terhadap pemangku kepentingan. Menurut Jones dalam Solihin (2009), pemerintah harus menunjukkan kinerjanya terhadap (1) pemangku kepentingan di dalam, mereka yang berada di dalam pemerintah seperti pejabat dan (2) pemangku kepentingan luar, kepada publik. Kondisi ini sejalan dengan gagasan Piliang (2018:71-72) bahwa masyarakat kontemporer selalu membangun dirinya melalui kegiatan-kegiatan politik, ekonomi, hukum, pendidikan, gaya hidup, atau pencitra keagamaan.

Keberadaan teknologi yang kurang dibarengi dengan penguasaan teknis yang cukup justru akan memunculkan bentuk-bentuk kekuasaan dari pihak lain, karena menurut Foucault (Lubis, 2014), pengetahuan dan kekuasaan harus dipahami sebagai sesuatu yang bersifat menyebar. Kekuasaan adalah sebagai sesuatu yang dimiliki oleh individu atau kelompok yang berfungsi untuk mengontrol orang lain, dalam hal ini, *disciplinary power* berfungsi untuk mengontrol relasi sosial dan ekonomi. Kurangnya pengetahuan teknis terhadap berbagai teknologi yang merupakan bantuan pemerintah justru melahirkan praktik kekuasaan baru terhadap perajin yang dilakukan oleh para operator teknologi tersebut.

8. Penutup

Persaingan perebutan pasar di kalangan perajin perhiasan di Desa Celuk memunculkan berbagai macam praktik pergulatan yang mempertarungkan berbagai modal. Kemunculan teknologi produksi dengan berbagai kemudahan proses produksinya membuat persaingan menjadi semakin tajam. Pergulatan yang terjadi di kalangan perajin memunculkan berbagai praktik kekuasaan. Masing-masing pihak berusaha untuk saling menguasai satu sama lainnya. Dalam rangka memenangkan persaingan pasar setiap pihak berusaha membangun pencitraannya masing-masing sesuai dengan kepentingan dan modal yang dimiliki.

Perajin tradisional dengan berbagai keterbatasan modalnya

berusaha membangun wacana bahwa produk yang mereka hasilkan memiliki nilai yang lebih tinggi dibandingkan produk yang dibuat dengan teknologi secara massal. Produk mereka dicitrakan memiliki keunikan tersendiri dalam setiap produknya atau *metaksu* (*inner power*). *Taksu* merupakan kekuatan karismatik yang dihasilkan seorang seniman melalui pengalaman dan totalitasnya terhadap bidang yang ditekuninya. Melalui wacana tersebut konsumen digiring untuk lebih memilih dan mengkonsumsi produk yang mereka hasilkan.

Kemewahan *display* dan sertifikat perhiasan digunakan sebagai media pencitraan dalam rangka menarik minat konsumen. Pencitraan tersebut menciptakan ruang-ruang realitas yang seakan-akan nyata, hingga mampu memanjakan hasrat belanja konsumen. Hal ini membuat konsumen masuk ke dalam sebuah arena yang dipenuhi oleh beragam permainan tanda. Konsumen digiring untuk mengkonsumsi berbagai tanda yang menopengi sebuah perhiasan.

Di sisi lain, perkembangan sebuah sentra kerajinan termasuk kerajinan perhiasan dari sudut pandang pemerintah diukur dari tingkat produktivitasnya. Kehadiran teknologi yang semakin canggih di kalangan perajin perhiasan dianggap sebagai sebuah solusi dalam meningkatkan produktivitas perajin. Semakin tinggi tingkat produktivitas sebuah sentra kerajinan semakin tinggi keberhasilan program pengembangan sentra kerajinan yang dicanangkan. Pandangan semacam ini terkesan kurang melihat realitas yang dihadapi oleh para perajin dalam menghadapi dampak kehadiran teknologi produksi yang semakin canggih. Kehadiran teknologi ini dapat mengancam keberlangsungan praktik-praktik tradisional dan mengaburkan otentisitas dan identitas hasil karya setiap perajin tradisional.

Daftar Pustaka

- Arsa, I Ketut Sida. (2014). "Inovasi Kerajinan Perhiasan Melalui Pemanfaatan Limbah Kuningan di Desa Celuk, Sukawati, Gianyar Bali. *Laporan Penelitian*. Denpasar: ISI Denpasar.
- Barker, Chris. (2005). *Cultural Studies: Theory and Practice*. Yogyakarta:

Bentang.

- Barron. (2007). "Creating Consumer Confidence or Confusion? The Role of Product Certification in the Market Today", *Intellectual Property L.Rev.*423 Available at: [HTTPS://SCHOLARSHIP.LAW.MARQUETTE.EDU/IPLR/VOL11/ISS2/5](https://scholarship.law.marquette.edu/iplr/vol11/iss2/5) (Downloaded 3 January 2019)
- Baudrillard, Jean. (2010). *Masyarakat Konsumsi*. (Wahyunto, Penerj). Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Belfiore, Eleonora dan Bennet, Oliver. (2010). "Beyond the "Toolkit Approach": Arts Impact Evaluation Research and the Realities of Cultural Policy-Making", *Journal for Cultural Research*. Volume 14, 2010. Hal. 121-142
- Benjamin, Walter. (1969). "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". In Hannah Arendt (ed). *Illumination*. Harry Zohn (translated). New York: Schocken Books
- Berman, Barry. 2012. "3-D Printing: The new industrial revolution", *Business Horizons*, Volume 55. Issue 2. Hal 155 – 162.
- Bourdieu, Pierre. (2010). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya* (Cultural Production Arena: A Study of Cultural Sociology). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Budiman, Hikmat. (2002). *Lubang Hitam Kebudayaan [The hole of Black Culture]*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hoed, Benny H. (2008). *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Fakultas Ilmu Budaya UI.
- Jefkins, Frank. (1997). *Advertising*. Edisi ketiga. Edisi Indonesia. Jakarta: Erlangga.
- Kotler. Philip. (2004). *Manajemen Pemasaran*. Jakarta: PT. Indeks.
- Lim, Francis. (2008). *Filsafat Teknologi: Don Ihde Tentang Dunia, Manusia dan Alat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lubis, Akhyar Yusuf. (2014). *Postmodernisme: Teori dan Metode [Postmodernisme: Theory and Methods]*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Marshall, Kimball P. 1999. "Has Technology Introduced New Ethical Problems?", *Journal of Business Ethics*, Volume 19, pp. 81-90.
- Mitchel, W.J.T. (1984). "What is an Image", *New Literary History*, Vol. 15, No. 3, pp.503-537 available at: http://users.clas.ufl.edu/sdobrin/WJTMitchell_whatisanimage.pdf (download 4 January 2018).
- Morgan, R., & Hunt, S. (1994). "The Commitment-Trust Theory of Relationship Marketing", *Journal of Marketing*, 58(3), pp 20-38.

Available at: https://www.jstor.org/stable/1252308?seq=1#page_scan_tab_contents (download 15 February 2018)

- Piliang, Yasraf Amir. (2003). *Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna [Hypersemiotic Interpretation of Cultural Studies for the Death of Meaning]*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Piliang, Yasraf Amir. (2004). *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Piliang, Yasraf Amir. (2009). *Posrealitas Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika [The post-reality of the reality of culture in the era of post-metaphysics]*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Piliang, Yasraf Amir dan Jejen Jaelani. (2018). *Teori Budaya Kontemporer: Penjelajahan Tanda & Makna [Contemporary Culture Theory: Exploration of Signs & Meanings]*. Yogyakarta: Aurora.
- Plummer, Ken. (2011). *Sociology the Basic*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ritzer, George. Douglas J. Goodman. (2005). *Teori Sosiologi Modern [The theory of Modern Sociology]*. Jakarta: Prenada media.
- Sarma, Sarmistha. (2014). "A Study of Retail Display and Impulse Buying Behaviour", *Journal of Marketing and Consumer Research. An Open Access International Journal*. Vol. 4 available at: <https://www.iiste.org/Journals/index.php/JMCR/article/viewFile/12069/12409> (downloaded 10 January 2018).
- Smiers, Joost. (2009): *Art Under Pressure: Memperjuangkan Keanekaragaman Budaya di Era Global [Fight for Cultural Diversity in the Global Era]*. Yogyakarta: Insist Press.
- Solihin, Ismail. (2009). *Pengantar Manajemen [Introduction to Management]*. Jakarta: Erlangga.
- Sutisna. (2001). *Perilaku Konsumen dan Komunikasi Pemasaran [Consumer Behavior and Marketing Communication]*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Suryanto, Bagong. (2013). *Sosiologi Ekonomi Kapitalisme dan Konsumsi di Era Masyarakat Post-Modernisme (Economic Sociology of Capitalism and Consumption in the Age of Post-Modernis)*. Jakarta: Kencana
- Tjiptono, Fandy. (2008). *Strategi Pemasaran*. Edisi kelima. Andi Offset: Yogyakarta.
- Tsoumas, Johannis. 2013. "The Ideal Of Handicrafts And The Modern Design Formation: Coincidences And Failures", *Metu Jfa* 2013/2. Hal 55-62.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698

Volume 10, Nomor 01, April 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

Kebijakan Pendidikan Bermotif Politik: Pengembangan Pendidikan Dasar Melalui Pembagian Laptop Gratis di Kabupaten Badung, Bali

**Agus Putra Mahendra¹, I Nyoman Darma Putra²,
Ida Bagus Gde Pujaastawa³**

^{1,2,3} Universitas Udayana

¹ Penulis Koresponden: ahendra2004@gmail.com

Abstract

Politically Motivated Education Policy: Development of Basic Education through Distribution of Free Laptops in Badung Regency, Bali

This paper analyzes the policy of distributing free laptops by the Badung Regency Government, Bali, to all 5th and 6th grade students at the public elementary school, but not to students at private school, in Badung Regency, Bali, since 2016 to develop basic education in the region. This topic is researched because it is a public policy development of basic education that was first implemented in Bali. The problem studied is how the response of stakeholders in the public elementary and private elementary schools to the policy. Data was obtained based on the results of interviews, document studies, and observations which were then analyzed by Hermeneutics theory and the Power of Knowledge. The analysis produced three conclusions. First, the policy was responded positively by supporters of the interests of public elementary schools. Second, the policy was responded to as a discriminatory policy by private elementary school stakeholders. Third, education policy is political sense for the interests of the authorities.

Keywords: public policy, primary education, free laptop, politically motivated of education policy, Badung Regency

Abstrak

Tulisan ini menganalisis tentang kebijakan pembagian laptop gratis oleh Pemkab Badung, Bali, untuk seluruh siswa kelas 5 dan 6 di SD Negeri, tetapi tidak diberikan kepada pelajar SD swasta, di Kabupaten Badung, Bali sejak tahun 2016 untuk mengembangkan pendidikan dasar di wilayahnya. Topik ini diteliti karena merupakan kebijakan publik pengembangan

pendidikan dasar yang pertama kali dilaksanakan di Bali. Masalah yang dikaji adalah bagaimana respons para pengampu kepentingan di SD Negeri dan SD swasta atas kebijakan tersebut. Data diperoleh berdasarkan hasil wawancara, studi dokumen, dan observasi yang kemudian dianalisis dengan teori hermeneutika dan kuasa pengetahuan. Analisis menghasilkan tiga simpulan. Pertama, kebijakan itu direspons positif oleh pengampu kepentingan SD Negeri. Kedua, kebijakan itu direspons sebagai kebijakan diskriminatif oleh pengampu kepentingan SD swasta. Ketiga, kebijakan pendidikan itu rasa politik untuk kepentingan penguasa.

Kata kunci: kebijakan publik, pendidikan dasar, laptop gratis, kebijakan pendidikan bermotif politik, Kabupaten Badung

1. Pendahuluan

Artikel ini menganalisis tentang kebijakan pembagian laptop gratis oleh Pemkab Badung untuk seluruh siswa kelas 5 dan 6 di SD Negeri di Kabupaten Badung, Bali, sejak tahun 2016. Masalah yang dibahas dalam artikel ini adalah bagaimana respons dari pemangku kepentingan pendidikan dasar di Kabupaten Badung, termasuk di dalamnya respons siswa dan guru di SD Negeri yang mendapat laptop dan SD swasta yang tidak mendapat laptop gratis. Kajian juga diarahkan untuk melihat makna dari kebijakan pembagian laptop gratis ditinjau dari teori-teori kritis Kajian Budaya.

Kebijakan pembagian laptop gratis dimulai dengan membagikan 8.636 laptop untuk siswa kelas 6 SD Negeri oleh Bupati Badung, I Nyoman Giri Prasta, di Lapangan Puspem Badung, Desa Sempidi, Kecamatan Mengwi, Selasa, 13 Desember 2016. Selain sebagai penerapan program dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Semester Berencana Tahun 2016-2021, pembagian laptop juga merupakan bagian dari kebijakan pendidikan dasar sembilan tahun bebas biaya di Kabupaten Badung (*ungasan.com*, 2016). Segera perlu disampaikan bahwa laptop itu hanya dibagikan kepada siswa SD Negeri, sementara siswa SD swasta tidak.

Pada era modern ini, tingkat kompetisi sumber daya manusia

(SDM) dalam banyak aspek kehidupan dipacu sampai titik maksimal. Di bidang pendidikan, hasrat menjadi yang terbaik tersebut menghadirkan peralatan yang diklaim bisa meningkatkan daya saing, salah satunya laptop.

Menurut Kepala Disdikpora Badung, Ketut Widia Astika, setiap proses pembelajaran harus didukung sarana prasarana yang betul-betul memadai sesuai kebutuhan. Laptop yang dibagikan Pemkab Badung itu bisa dibawa pulang oleh siswa dengan status hak guna pakai. Persaingan menyediakan piranti tersebut, oleh sebagian pihak dilihat sesungguhnya lebih pada pemenuhan aspek ekonomi kapitalis daripada menguatkan mutu pendidikan itu sendiri agar mendapat label sekolah berfasilitas canggih (Suda, 2009). Dengan label seperti itu, sekolah tersebut akan kian mendapat perhatian dari para orangtua dan siswa untuk masuk ke sana, meski dari segi kualitas belum tentu bagus. Menurut Atmadja (dalam Suda, 2011: 99) bila didekonstruksi, sekolah dengan berbagai labeling, termasuk sekolah dengan label canggih, dipercaya akan mencerminkan adanya logika Darwinisme Sosial yang menekankan bahwa manusia dalam masyarakat harus dapat bersaing. Dalam pandangan Marxisme (Piliang, 1998: 210) gaya hidup dilandasi satu ideologi tertentu yang menentukan bentuk dan arahnya, termasuk dalam pemilihan laptop yang digunakan dalam proses belajar siswa kelas 5 dan 6 SD Negeri di Badung.

Ada beberapa buku penunjang dan artikel penelitian yang relevan terhadap kajian ini, seperti Darmaningtyas (2015), Suda (2011), Erfina, Tahmid Sabri, Syamsiati (2012), Suciati dan Nur Hidayah (2011), dan Glendy Indra Tamaka, Eko Harry Susanto (2013). Namun, khusus terkait pembagian laptop untuk pelajar kelas 5 dan 6 SD Negeri belum ditemukan ada satu penelitian atau artikel yang spesifik membahasnya. Selain baru kali pertama dijalankan di Indonesia sejak tahun 2017, Pemkab Badung juga merupakan satu-satunya pemerintah daerah yang menjalankan program ini di Indonesia sampai tahun 2019.

2. Metode dan Teori

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif guna mengidentifikasi bagaimana kebijakan pembagian

laptop gratis tersebut berdampak terhadap sekolah swasta di Badung, serta bagaimana respons siswa atau orang tua dari SD yang tidak mendapat laptop gratis. Pengumpulan data dilakukan dengan mewawancarai Kepala Dinas Pendidikan, Kepemudaan, dan Olahraga Kabupaten Badung, anggota DPRD Badung, sejumlah guru, siswa, dan orangtua siswa SD Negeri dan SD swasta di Badung. Sumber data sekunder diperoleh dari buku-buku dan dokumen-dokumen lain yang terkait dengan permasalahan yang diteliti, juga status dan komentar di akun grup media sosial Facebook.

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teori hermeneutika dan teori kuasa pengetahuan. Hermeneutika atau penafsiran dipakai untuk menerjemahkan makna yang terkandung dalam suatu teks, baik di tingkat permukaan maupun masuk ke analisis lebih dalam dengan mencari makna tersembunyi dalam teks. Sementara teori kuasa pengetahuan yang dikemukakan oleh Michel Foucault (1980) menyatakan tidak ada pengetahuan tanpa kuasa, dan tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Teori ini digunakan untuk melihat bagaimana Pemkab Badung membentuk pengetahuan dengan kekuasaannya kepada masyarakatnya melalui wacana lewat media.

3. Kebijakan Publik Pemkab Badung yang Prorakyat

Pemkab Badung sejak zaman Bupati Giri Prasta (2016-2021) memperkenalkan beberapa kebijakan yang prorakyat. Kebijakan ini dimungkinkan karena APBD Badung yang cukup besar, yang sebagian besar diperoleh dari sektor pariwisata berupa pajak pembangunan I (PBI). Badung juga membuat kebijakan lain untuk dengan tujuan menyejahterakan seluruh rakyatnya seperti program bebas pajak bumi dan bangunan (PBB) (*antaranews.com*, 2017). Ada juga santunan kematian senilai Rp 10 juta, santunan penunggu pasien maksimal Rp 5 juta, jaminan kesehatan Krama Badung Sehat (KBS), dan pembagian dana bansos untuk pelbagai kegiatan masyarakat. Tak ketinggalan adalah pembagian laptop gratis untuk siswa kelas 5 dan 6 SD Negeri di Badung.

Ada tiga hal yang melatarbelakangi kebijakan pembagian laptop gratis tersebut. Pertama, kondisi APBD Badung dinilai mampu menyelenggarakan pendidikan dasar gratis. Kedua,

Pemkab Badung ingin meningkatkan taraf kualitas pendidikan dasar warganya. Ketiga, sebagai wujud pelaksanaan janji kampanye saat Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Badung 2015. Kebijakan publik ini menjadi media bagi Bupati Giri Prasta untuk mendekatkan diri dengan masyarakat (Foto 1).



Foto 1. Bupati Giri Prasta (keempat dari kiri) dalam menghadiri HUT ke-37 Seka Teruna Abdi Yowana Praja Banjar Selat, Desa Sobangan, Kecamatan Mengwi, Sabtu, 2/11/2019 (Foto: Humas Pemkab Badung).

Kebijakan pendidikan dasar bebas biaya itu dijalankan dengan istilah “program sekolah gratis” untuk tingkat SD negeri dan SMP Negeri di Badung sejak tahun ajaran baru 2016-2017. Di tingkat SLTA tidak ada penerapan program ini karena kewenangan pengelolaan SLTA sejak tahun 2017 berada di Pemerintah Provinsi Bali, sesuai dengan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah, yang mengatur kewenangan mengelola pendidikan menengah (SMA/SMK) dan pendidikan khusus dari pemerintah kabupaten/kota ke provinsi.

Tidak hanya melarang pungutan di SD dan SMP Negeri, Pemkab Badung juga menyiapkan anggaran Rp 25 miliar lebih untuk pengadaan seragam sekolah siswa baru. Ada enam item seragam dan perlengkapan sekolah yang diterima siswa baru SD

maupun SMP, yakni seragam merah putih beserta atribut, seragam endek sekolah, seragam Pramuka beserta atribut, sepatu dan kaos kaki, tas sekolah, serta pakaian olah raga. Pengadaan seragam beserta atribut untuk SD pada tahun 2017 dianggarkan Rp 12,2 miliar, sedangkan untuk SMP dengan anggaran Rp 13,06 miliar. Anggaran senilai itu terlihat sangat kecil mengingat APBD Badung pada tahun 2016 mencapai Rp 5,4 triliun lebih (*Bali Express*, 2017). Landasan hukum program ini yang digunakan Pemkab Badung adalah mengacu Peraturan Pemerintah (PP) 47 tahun 2008, juga PP Nomor 17 tahun 2010 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan, yang diubah dengan PP Nomor 66 tahun 2010. Juga Undang-Undang Nomor Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Pemkab Badung juga memberi anggaran kepada sekolah negeri sampai hal terkecil yang dibutuhkan, termasuk kebutuhan untuk kegiatan agama sehari-hari seperti *aci-acian* (sesajen). Tak hanya membebaskan biaya sekolah, kebijakan di bidang pendidikan yang baru kali pertama diwujudkan di Bali juga dan sudah dijalankan Pemkab Badung adalah mengirim pelajar Badung untuk kuliah di luar negeri (*DenPost*, 2018).

4. Hasil dan Pembahasan

Kebijakan Pemkab Badung membagikan laptop gratis mendapat sambutan pro dan kontra. Berikut dibahas pendapat mereka yang setuju dan yang protes. Pembahasan juga menganalisis latar belakang dan proses pengambilan keputusan.

4.1 Kebijakan Disambut Positif

Menjabat Bupati Badung mulai tanggal 17 Februari 2016, Giri Prasta mencanangkan Program Pembangunan Nasional Semesta Berencana (PPNSB). Itu dituangkan dalam lima program prioritas yakni bidang sandang, pangan, dan papan; kesehatan dan pendidikan; jaminan sosial dan ketenagakerjaan; adat, agama dan budaya; dan, pariwisata. Badung juga memiliki program Tri Kona yakni warga Badung yang lahir, hidup, dan mati ditanggung pemerintah (*DenPost*, 9/4/2019). Khusus di bidang pendidikan, Badung juga memiliki kebijakan pembagian laptop gratis untuk

siswa SD Negeri di Badung.

Salah satu pengertian kebijakan publik, menurut Harold Laswell (dalam Nugroho, 2003) yakni “suatu program yang diproyeksikan dengan tujuan-tujuan tertentu, nilai-nilai tertentu, dan praktik-praktik tertentu”. Menurut Wahyudi dkk. (dalam Setyawan, 2017), kebijakan publik diartikan sebagai seperangkat aturan mengenai pernyataan, imbauan atau ajakan dari pemerintah kepada warganya, sedangkan menurut Said (2018) kebijakan publik sesungguhnya untuk kemanfaatan seluruh masyarakat dan bangsa. Suatu kebijakan publik dijalankan ketika sudah melalui sejumlah tahapan dan kajian.

Kepala Dinas Pendidikan, Kepemudaan dan Olahraga (Disdikpora) Badung, Ketut Widia Astika, mengatakan program pembagian laptop gratis ini berawal dari visi-misi Bupati yang dijabarkan dalam PPNSB, salah satu program prioritasnya bidang pendidikan dan kesehatan. Dalam pengelolaan kependudukan yang ditetapkan dalam RPJMD 2016-2021, Bupati ingin para siswa menguasai teknologi informasi (TI) sejak pendidikan dasar, terutama menghadapi era Revolusi Industri 4.0, dengan Disdikpora sebagai intansi pelaksana kebijakan ini.

Pemerintah mengkaji bahwa dengan memberikan laptop kepada siswa diharapkan dapat meningkatkan wawasan pengetahuan di bidang teknologi dan menunjang sistem pembelajaran di sekolah. Siswa diharapkan dapat memiliki kemampuan di bidang teknologi informasi komputer (TIK) pada usia dini sehingga mempunyai mutu pendidikan berkualitas dan daya saing. Berhubung pembagian laptop ini merupakan realisasi program kampanye, dapat diinterpretasikan bahwa apa yang dikatakan sebagai “kajian” oleh Widia Astika dilakukan Disdikpora setelah kebijakan tersebut dibuat.

Program ini sudah diketahui DPRD Badung yakni salah satu program unggulan pasangan yang terpilih saat itu, sehingga sangat dipahami bahwa semua program yang disampaikan dalam visi-misi Bupati dapat direalisasikan. Tentunya anggota Dewan sudah paham dalam konteks peningkatan kualitas pendidikan (Widia Astika, wawancara 25/9/2019).

Pendapat Widia Astika justru memperlihatkan ada keanehan dari kebijakan itu sendiri, karena umumnya kajian dilakukan sebelum memutuskan sesuatu, bukan setelah keputusan diambil. Yang terjadi pada kebijakan pembagian laptop gratis justru Disdikpora seakan-akan membuat kajian yang dapat digunakan sebagai pembenar gagasan Bupati Giri Prasta, agar janji kampanye pembagian laptop dapat terlaksana, terlepas apakah sesungguhnya pembagian laptop tersebut diperlukan atau tidak. Pernyataan tersebut juga dapat dimaknai bahwa sesungguhnya kebijakan tersebut lebih bermuatan politis daripada mengembangkan pendidikan dasar itu sendiri.

Kenyataan bahwa kajian dilakukan setelah program siap dijalankan itu juga bisa dirunut dari pernyataan Ketua Komisi IV DPRD Badung, A.A. Ngurah Ketut Agus Nadi Putra, yakni pembagian laptop memiliki nilai positif untuk mengenalkan TI kepada siswa di jenjang pendidikan dasar. Salah satu isi kampanye pasangan calon Giri Prasta-Ketut Suiasa (Giriasa) adalah berjanji membagikan laptop gratis kepada siswa kelas 5 SD ke atas, termasuk SMP. Legislatif menilai pasangan Giriasa pada waktu pemaparan visi-misi sudah menghitung berapa jumlah siswa SD, selain juga melihat potensi kekayaan Badung sangat memungkinkan untuk mewujudkan kebijakan tersebut. Laptop yang dibagikan Pemkab tersebut bermerek Hawlett Packard Notebook tipe 245 G5 itu dengan disematkan software *Word 2016*, *Excel 2016*, *Power Point 2016*, *Windows 10 Update*, *Authoring Tools*, *Google Chrome*, *HP Classroom*, dan *Player* (berisi lambang Pemkab Badung).

Penilaian positif atas kebijakan pembagian laptop gratis tersebut diberikan Ni Made Sri Wiratni, orangtua siswa di SDN 11 Jimbaran, Kuta Selatan, yang menyebutkan anaknya lebih banyak dapat belajar di rumah memakai laptop, dan itu juga berarti lebih cepat mengenal pembelajaran lewat internet. Pembagian laptop tersebut juga direspons sebagai kebijakan yang merata dan berkeadilan sosial. Informan Dewi Indrawati, juga setuju pembagian laptop itu untuk meningkatkan kualitas pendidikan di Badung, meski laptop itu tidak terlalu sering dipakai anaknya di rumah. Bagi Komang Teguh Semadi Putra, siswa kelas 5 SDN 3 Kerobokan, laptop berguna untuk menyalin tugas dari guru, dan

belajar jadi lebih menyenangkan. Kegembiraan serupa dirasakan I Putu Marteo Gunawan, siswa kelas 6 SDN 3 Abiansema Dauh Yeh Cani (Foto 2).



Foto 2. Para siswa SDN 2 Kerobokan, Kuta Utara memakai laptop di sekolah (Foto: Agus Adi Pramana).

Bagi kalangan guru seperti Made Suardika, guru kelas 6 di SDN 2 Carangsari, Petang, laptop itu sangat membantu proses belajar para siswanya. Dia melihat siswa lebih ada inisiatif dan antusias dalam mencari tahu apa yang dirasa kurang diketahui melalui internet menggunakan laptop. Guru juga lebih mudah dalam mengajar. Pendek kata, sambutan positif atas kebijakan pembagian laptop disampaikan merata oleh guru dan siswa dari SDN yang mendapatkannya.

4.2 Kebijakan Diskriminatif

Pembagian laptop khusus untuk SD Negeri tersebut mengundang respons negatif dari kalangan pengampu kepentingan sekolah swasta. Pemikiran yang mendasari protes tersebut yakni bahwa siswa yang sekolah swasta juga sama-sama anak warga Badung, dan itu berarti mereka berhak mendapat fasilitas yang sama seperti diterima di sekolah negeri, kenyataannya mereka tidak diberikan sama sekali.

Penilaian tidak adil tersebut antara lain muncul karena siswa di sekolah negeri sudah mendapat fasilitas bebas membayar SPP, tidak seperti di sekolah swasta yang harus membayar SPP setiap bulan. Seperti dituturkan Ayu Manika, siswa kelas 6 SD Tegal Jaya, Kerobokan Kaja bahwa pembagian laptop tersebut menjauhkan keseimbangan perhatian pemerintah kepada para siswa SD di wilayahnya, dan belum perlu di tingkat SD. Keadilan bagi sekolah swasta adalah adanya pemberian fasilitas untuk semua siswa tanpa terkecuali, agar hasil akhirnya adalah semua siswa sama-sama memiliki kemampuan di bidang komputer. Chika Ramanda Putri, siswa SD Nusa Dua, Kuta Selatan, menilai pemerintah wajib memberi laptop ke swasta supaya tidak ada kecemburuan sosial, dan sama-sama bisa berkembang terkait teknologi dan pengetahuan.

Guru juga jadi lebih mudah menerangkan pelajaran. Kalau bisa *ya* fasilitas yang diberikan pemerintah harus sama antara negeri dan swasta (Chika Ramanda Putri, wawancara 14 Agustus 2019).

Dalam pandangan mereka, bentuk keadilan itu adalah ketika apa yang diberikan kepada sekolah negeri juga diberikan kepada sekolah swasta. Bila pemerintah ingin membuat anak SD di Badung pintar dan melek teknologi, maka seharusnya pemberian fasilitas tidak lagi membedakan antara negeri dan swasta. Mereka juga melihat pembagian laptop yang dibawa pulang itu kurang bermanfaat kepada siswa SD negeri, karena laptop mudah dan dapat digunakan untuk hal-hal di luar kepentingan pendidikan.

Gede Utama, guru SD Tegal Jaya, juga menyampaikan ketidakadilan dalam kebijakan pemerintah ini. Dia mengakui bahwa pemerintah sudah membantu kelangsungan hidup sekolah swasta dengan memberi dana Bantuan Operasional Sekolah (BOS), tetapi bantuan serupa juga diterima sekolah negeri. Karena itu, ketika pemerintah membagikan laptop gratis, sepatutnya sekolah swasta juga diberi bantuan serupa. Alasannya, sekolah swasta memiliki andil pengembangan pendidikan dasar dan ikut mengangkat nama Badung jika mendapat prestasi dalam suatu kompetisi. Apalagi kondisi keuangan Pemkab Badung dinilai masih mampu untuk berbuat yang sama kepada sekolah swasta (Foto 3).

Nugroho (2003: 54) mengatakan kebijakan publik adalah



Foto 3. Siswa di SD Tiara Nirwana belajar komputer (Foto: Alit Susanti).

hal-hal yang diputuskan pemerintah untuk dikerjakan, dan hal-hal yang diputuskan tidak dikerjakan atau dibiarkan. Sementara menurut Setyawan (2017: 111) implementasi kebijakan publik juga dipengaruhi oleh kondisi ekonomi. Ketika Pemkab Badung memutuskan untuk membagikan laptop kepada siswa kelas 5 dan 6 SD Negeri, hal itu karena sekolah-sekolah tersebut dinilai strategis dan sejalan dengan kepentingan pemerintah dan kepala daerahnya. SD swasta tidak mendapat bantuan serupa karena dinilai tidak memiliki nilai strategis untuk kepentingan pemerintah daerah, maka kebijakan itu tidak dilakukan. Selain itu juga dipengaruhi kondisi keuangan Pemkab Badung yang tidak selalu stabil dari tahun ke tahun akibat banyak faktor eksternal.

Terkait keuangan daerah, pendapatan Badung tahun 2018 meleset dari target, dan itu berdampak terhadap banyak proyek yang ditunda. Selain itu, bantuan hibah juga banyak yang tidak cair. Target pajak di APBD induk 2018 dipasang Rp 4,9 triliun lebih, tapi dikoreksi di APBD Perubahan menjadi Rp 4,1 triliun lebih. Menurut Kepala Badan Pendapatan/Pasedahan Agung Kabupaten Badung, I Made Utama, dari target Rp 4,1 triliun, per 20 Desember lalu tercapai Rp 3,8 triliun lebih (*radarbali.jawapos.com*, 2019). Alasan

meleasetnya target capaian pendapatan itu dijadikan alasan, padahal memang sejak awal sekolah swasta tidak menjadi perhitungan akan mendapat laptop.

Nita Santari, guru di SD Tiara Nirwana, berharap jika pemerintah memberi laptop, maka sebaiknya ditujukan untuk sekolah, bukan untuk siswanya, apalagi sampai dibawa pulang. Melalui guru, pengetahuan itu ditransfer ke siswa. Freire (2007: 85) mengatakan penulis teks yang baik adalah penulis yang teksnya bisa didiskusikan oleh guru dengan siswanya di kelas. Hal ini mengandaikan terjadinya proses interaksi aktif antara guru dan siswa dalam proses pembelajaran, agar siswa benar-benar jelas mengenai objek yang dipelajari. Kondisi tersebut dapat tercapai hanya jika guru lebih menguasai tentang objek tersebut dibanding siswanya, untuk kemudian pengetahuan tersebut ditransfer ke siswa melalui proses diskusi.

Harapan agar sekolah swasta mendapat perhatian setara dengan negeri turut disuarakan Ketut Widarta, orangtua siswa. Akibat tidak adilnya perhatian kepada sekolah negeri dan swasta itulah maka terjadi masyarakat saat ini berebut sekolah negeri, dan sekolah swasta dinomorduakan. Kendati digratiskan tapi jika sekolah swasta itu tidak berkualitas, tetap saja orang memilih sekolah negeri.

Menelisik harapan yang disampaikan pengampu kepentingan di SD swasta, para siswa lebih kepada sesuatu yang bersifat nyata dan mudah dilihat dapat diselesaikan oleh pemerintah, yakni membayar SPP, memberi bantuan laptop, serta membantu membayar buku pelajaran. Di sisi lain orangtua dan guru lebih berharap kepada alih teknologi dan kebijakan yang tidak sekadar menjadikan sekolah swasta sebagai lembaga pendidikan kelas dua setelah negeri. Dengan adanya kesetaraan fasilitas, sekurang ada tiga hal yang dapat terwujud. Pertama, tidak ada siswa yang tidak mendapat sekolah karena daya tampung sekolah sangat luas terbuka. Kedua, tidak terjadi ketimpangan kualitas pendidikan antara sekolah negeri dan swasta. Ketiga, kebijakan pemerintah di bidang pendidikan dapat lebih adil dirasakan warga Badung.

4.3 Kebijakan Rasa Politik dan Tergesa-gesa

Dari wawancara dengan sejumlah guru di SD Negeri, tidak ada yang tahu bagaimana latar belakang dan pertimbangan sampai Disdikpora Badung membeli laptop tersebut. Yang mereka ketahui hanyalah diminta mengambil laptop tersebut untuk dibagikan kepada murid-muridnya di kelas 5 dan 6. Seperti dikatakan Made Suardika, guru SDN 2 Carangsari, Kecamatan Petang, yang tidak tahu mengapa apa dasar kajian Pemkab Badung sampai membagikan laptop untuk siswa kelas 5 dan 6 SD Negeri.

Saya hanya diminta Ibu Kepala Sekolah untuk mengantar anak-anak ke Pemkab Badung mengambil pembagian laptop. Mungkin Ibu Kepala yang lebih tahu (Made Suardika, wawancara 12/12/ 2019).

Pernyataan bernada serupa disuarakan Agus Adi Pramana, guru SDN 2 Kerobokan, yang tidak pernah diberitahu baik oleh kepala sekolah maupun Disdikpora Badung tentang dasar kajian pembagian laptop tersebut. Dia mengajarkan dasar-dasar Microsoft Office, seperti Microsoft Word, Excell, dan Power Point.

Berdasarkan pernyataan dua guru tersebut, berarti kebijakan yang diambil tersebut bersifat *top down* karena tanpa melibatkan pemangku kepentingan di SD Negeri sama sekali. Tidak ada penyerapan aspirasi atau usulan dari bawah (*bottom up*), padahal salah satu prinsip *good governance* (tata kelola pemerintahan yang baik) dalam kebijakan publik menurut Crescent (dalam Hayat, 2018) adalah adanya partisipasi masyarakat. Sebagai pembanding, kebijakan yang tidak tergesa-gesa dan tepat sasaran dengan melihat situasi dan aspirasi masyarakat adalah seperti dijalankan Pemkab Gianyar yang menyediakan sarana transportasi gratis untuk angkutan sekolah dengan 150 armada dan 29 trayek. Transportasi ini memanfaatkan angkutan umum yang sudah ada dan bisa dinikmati oleh semua siswa, bukan diskriminatif untuk siswa negeri saja (*DenPost*, 23/12/2018).

Selain tidak menyerap aspirasi atau usulan dari bawah, kajian dari kebijakan tersebut tergesa-gesa karena kurang memperhitungkan aspek lain yang tidak kalah penting untuk dikaji. Pemerintah tidak menyediakan infrastruktur terkait laptop, misalnya ruangan kelas berpendingin udara. Pemerintah

juga tidak memiliki aturan baku standar tentang bagaimana siswa memperlakukan laptop tersebut ketika di rumah, seperti membersihkan layar dengan cairan khusus, atau mengisi baterai sampai penuh sebelum digunakan di sekolah. Hal lain yang tidak dipikirkan secara komprehensif oleh pemerintah adalah bahwa laptop tidak bisa berdiri sendiri, karena laptop hanya dipakai mengetik, sedangkan hasil ketika harus dicetak dengan mesin printer. Alat ini yang justru tidak dibagikan oleh pemerintah.

Widia Astika memang mengatakan bahwa instansinya sudah memberi pemahaman kepada anak didik bagaimana cara memperlakukan barang elektronik yang dibeli seharga Rp 8,9 juta per unit tersebut dengan bertanggung jawab dan bijaksana. Namun, sejumlah siswa mengaku tidak pernah mendapat penjelasan dari guru bagaimana cara merawat laptop itu. Sampai dengan Juli 2019, Kabid Gedung dan Prasarana Disdikpora Badung I Putu Roby Widya Harsana mengatakan, ada 33 unit laptop untuk SD Negeri dilaporkan hilang dan 48 unit dinyatakan rusak (*Tribunnews*, 2019).

Terwujudnya kebijakan pembagian laptop gratis oleh Pemkab Badung tersebut juga tidak bisa dilepaskan dari faktor persetujuan dan dukungan politik dari DPRD Badung sebagai pengelola anggaran daerah. Apalagi PDIP menjadi partai penguasa di DPRD Badung, dan Bupati Giri Prasta merupakan Ketua DPC PDIP Badung. Sementara Ketua DPRD Badung, Putu Parwata, merupakan Sekretaris DPC PDIP Badung yang juga bawahan Giri Prasta di partai.

Berikutnya, pembagian laptop tersebut juga menjadi alat bagi Bupati untuk pencitraan positif dirinya di masyarakat melalui sejumlah media massa dengan berita berbayar (advertorial), terutama di media cetak. Hal menonjol yang dibingkai dari pemberitaan berbayar tersebut adalah bahwa pembagian laptop merupakan salah satu bukti bahwa Giri Prasta merupakan Bupati *bares* atau murah hati, selain dari kebijakan lain seperti rutinnya penyerahan hibah kepada elemen masyarakat Badung. Branding *bupati bares* (BB) tersebut yang kemudian digunakan tim media Bupati untuk mengglorifikasi sosok Giri Prasta di media sosial melalui akun grup di Facebook yakni Suara Badung dan Metro Bali. Dengan demikian, kebijakan yang semula ditujukan untuk

mengembangkan pendidikan dasar di Badung bergeser menjadi kebijakan untuk menaikkan citra politik Bupati. Sampai di sini, semakin kuat dugaan bahwa kebijakan publik laptop gratis adalah kebijakan dari, oleh, dan untuk kepentingan politik penguasa.

Dalam perbincangan di Facebook tersebut, penonjolan teks Bupati *bares* juga berkembang menjadi pencitraan bahwa Giri Prasta adalah sosok merakyat yang sangat layak menjadi calon Gubernur Bali di masa depan. Bungin (2018) mengatakan pemimpin modern yang lahir dari rakyat, harus memiliki pencitraan yang kuat agar dapat memiliki legitimasi masyarakat dalam memimpin. Sementara Haryatmoko (2007: 84) menyebut seorang pejabat tidak bisa tidak peduli dengan popularitas, karena popularitas tidak lagi sekadar nama baik, melainkan terkait dengan persetujuan masyarakat terhadap kebijakan publik yang diambil.

Kuatnya penokohan Giri Prasta sebagai Bupati *bares*, salah satunya karena kebijakan pembagian laptop, sesungguhnya mengandung kontradiksi. Karena pembagian laptop hanya ditujukan untuk siswa SD Negeri, kebijakan itu justru tidak mengindahkan Pasal 11 ayat 1 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 menyatakan pemerintah dan pemerintah daerah wajib memberikan layanan dan kemudahan, serta menjamin terselenggaranya pendidikan yang bermutu bagi setiap warga negara tanpa diskriminasi. Kemudian Pasal 44 ayat 3 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 menyatakan pemerintah dan pemerintah daerah wajib membantu pembinaan dan pengembangan tenaga kependidikan pada satuan pendidikan formal yang diselenggarakan oleh masyarakat (*jogloabang.com*).

Dalam kehidupan kontemporer, manusia tidak bisa lagi membedakan mana kebutuhan dan mana keinginan (Budiman, 1987 dalam Ketut Suda, 2011: 101). Demikian pula dalam konteks ini, pemerintah dalam memenuhi kewajiban menyediakan fasilitas pendidikan untuk rakyatnya tidak lagi melihat sisi nilai guna, dalam artian untuk pencerahan dan pendewasaan anak. Justru yang menonjol adalah dari segi nilai simbol. Fungsi pembentukan simbol ini adalah satu di antara kegiatan dasar manusia yang merupakan proses fundamental dari pikiran, dan berlangsung setiap waktu. Prestasi-prestasi manusia bergantung pada penggunaan simbol-

simbol (Susanne K Langer dalam Sihabudin, 2011:64), dan yang dikejar dalam kehidupan sosial adalah status simbol-simbol seperti piala, pangkat, dan lain sebagainya.

Mengacu dari pendapat tersebut, sekolah di Badung tidak lagi semata-mata dipandang sebagai tempat untuk menimba ilmu pengetahuan dan kecerdasan, tapi dipandang juga sebagai wahana untuk menentukan kelas atau status sosial tertentu, dalam hal ini lebih kepada status sosial kepala daerahnya. Laptop sebagai simbol peralatan modern direpresentasikan sebagai simbol pemikiran modern kepala daerahnya dalam mengelola pendidikan. Sekolah tidak lagi sebagai sarana pendidikan, melainkan simbol kekuasaan kepala daerah dalam memenuhi “kebutuhan” rakyatnya di bidang pendidikan modern yang unggul dan berkualitas. Baudrillard (dalam Cavallaro, 2004) juga mengatakan bahwa kekuasaan melanggengkan dirinya sendiri dengan cara terus-menerus menjual fantasi-fantasi kita dan menampik bahwa itu fantasi. Kekuasaan mengklaim bersifat nyata dan menawarkan orang kebenaran yang sebenarnya.

Hal ini terlihat dari tidak adanya suara protes atau keluhan orangtua siswa SD Negeri ketika laptop dibagikan. Sebagaimana penjelasan politik citra dan politik konsumsi sebelumnya, para orangtua pun turut terpengaruh dengan pengetahuan yang diwacanakan Bupati Badung bahwa laptop tersebut sebagai media baru untuk meningkatkan kualitas dan menunjang kompetensi siswa. Media baru juga telah memberi orang muda identitas baru untuk melakukan hal-hal baru di dunia yang baru (Heryanto, 2018). Menurut Foucault (2012: 325), pengetahuan adalah apa-apa yang diucapkan seseorang dalam satu praktik diskursif dan dispesifikasi oleh kenyataan tersebut, dan diskursus atau wacana adalah sekumpulan teks atau tuturan yang mempunyai arti. Wacana tidak hanya mengatur apa yang bisa dikatakan dalam kondisi sosial dan budaya tertentu, tapi juga siapa yang dapat bicara, kapan, dan di mana (Barker, 2014: 79). Wacana sebagai sederet pernyataan yang relatif terikat pada kaidah, sehingga menentukan batas-batas pada apa yang memberi makna (Foucault dalam Jorgensen & Philips, 2010).

Kekuasaan bukanlah milik, tetapi strategi dan selalu bertautan dengan pengetahuan. Kekuasaan memproduksi pengetahuan, dan pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan, menyediakan kekuasaan (Aur, 2005). Dengan Pemkab Badung sudah membeli dan membagikan laptop tersebut, maka lunas pula utang janji kampanye saat Pilkada Badung 2015. Apakah laptop tersebut benar-benar berguna untuk proses pembelajaran, hal tersebut sama sekali tidak dibahas. Spesifikasi laptop seperti apa yang sesungguhnya benar-benar dibutuhkan siswa juga tak ada penjelasan lebih rinci.

5. Simpulan

Pembagian laptop gratis yang dimaksudkan untuk meningkatkan mutu pendidikan tersebut mendapat respons seperti berikut. Pertama, pengampu kepentingan SD Negeri merespons sebagai kebijakan positif. Respons ini wajar karena mereka adalah kelompok yang menikmati manfaat dari kebijakan tersebut, di mana para siswanya mendapat laptop gratis dari Pemkab Badung. Kedua, pengampu kepentingan SD swasta merespons sebagai kebijakan diskriminatif. Hal ini juga wajar karena mereka termasuk kelompok yang dianaktirikan, tidak mendapat laptop sama sekali. Ketiga, kebijakan pendidikan yang pro-rakyat itu memiliki 'rasa politik' yang kuat dan diambil secara tergesa-gesa, yakni untuk kepentingan politik pencitraan atau pencitraan politik.

Kebijakan publik pembagian laptop tersebut juga seperti satu koin bersisi dua. Di satu sisi dijalankan untuk alasan peningkatan mutu pendidikan dasar di Kabupaten Badung, di sisi lain menjadi media pencitraan politik penguasa dan alat memuluskan pertarungan dalam pilkada untuk masa jabatan kali kedua. Meski demikian, perlu juga dicatat bahwa pencitraan positif yang dibayangkan akan datang dari mereka yang mendapatkan laptop gratis, pada saat yang sama akan mendapatkan efek kebalikan dari kelompok sekolah swasta yang murid-muridnya dianaktirikan.

Daftar Pustaka

Antaranews.Com. (2017). "Bupati Badung Gratiskan PBB P2", sumber: <https://bali.antaranews.com/berita/106265/bupati-badung->

gratiskan-pbb-p2 Diakses 15/10/2019.

- Aur, Alexander. (2005). 'Pascastukturalisme Michel Foucault dan Gerbang Menuju Dialog Antarperadaban', dalam *Teori-teori Kebudayaan*. Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (eds). Bandung: Kanisius.
- Bali Express. (2017). "Seragam Gratis di Badung Molor Karena Data Siswa Belum Rampung", <https://baliexpress.jawapos.com/read/2017/07/18/1841/seragam-gratis-di-badung-molor-karena-data-siswa-belum-rampung> Diakses 21/8/2019.
- Barker, Chris. (2014). *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Bungin, Burhan. (2018). *Komunikasi Politik Pencitraan*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Cavallaro, Dani. (2004). *Teori Kritis dan Teori Budaya*. Yogyakarta: Niagara.
- Darmaningtyas. (2015). *Pendidikan yang Memiskinkan*. Malang: Intrans Publishing.
- DenPost. (2018). "Giri Prasta Terima 20 Calon Mahasiswa Beasiswa ke Luar Negeri". *DenPost*, 15 September, Halaman 3.
- DenPost. (2019). "Ngenteg Linggih di Pura Ulun Desa, Tabanan. Suiasa Serahkan Dana Hibah Rp 1,3 Miliar Lebih", *DenPost*, 9 April, Halaman 3.
- Erfina, Tahmid Sabri, Syamsiati. (2012). *Penggunaan Audio Visual Laptop Untuk Meningkatkan Keterampilan Menyimak Cerita Anak Pada Pembelajaran Bahasa Indonesia*. Sumber: <https://media.neliti.com/media/publications/210439-none.pdf> Diakses 3/7/2019.
- Foucault, Michel. (2012). *Arkeologi Pengetahuan*. (Inyiak Ridwan Muzir, Pen). Yogyakarta: Ircisod.
- Haryatmoko. (2007). *Etika Komunikasi, Manipulasi Media, Kekerasan, dan Pornografi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hayat. (2018). *Kebijakan Publik, Evaluasi, Reformasi dan Formulasi*. Malang: Intrans Publishing.
- Heryanto, Ariel. (2018). *Identitas dan Kenikmatan, Politik Budaya Layar Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Jogloabang.Com. (2019). "UU 23 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional", sumber: <https://www.jogloabang.com/pendidikan/uu-20-tahun-2003-tentang-sistem-pendidikan-nasional>. Diakses 20/10/2019.

- Jorgensen, Marianne W, dan Luoise J. Philips. (2010). *Analisis Wacana Teori dan Metode*. (Imam Suyitno dkk, Pen). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lubis, Akhyar Yusuf. (2016). *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Nugroho D, Riant. (2004). *Kebijakan Publik, Formulasi, Implementasi, dan Evaluasi*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Piliang, Yasraf Amir. (1998). *Sebuah Dunia yang Dilipat*. Bandung: Mizan.
- Setyawan, Dody. (2017). *Pengantar Kebijakan Publik*. Malang: Inteligensia Media.
- Sihabudin, Ahmad. (2011). *Komunikasi Antarbudaya, Satu Perspektif Multidimensi*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Suciati dan Nur Hidayah. (2011). *Penggunaan Laptop Dalam Perkuliahan di Kelas, Manfaat atau Mudharatkah?*. Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan, Vol. 17, Nomor 3, Mei 2011, 291-298.
- Suda, I Ketut. (2011). *Komodifikasi Pendidikan dan Kanibalisme Intelektual dalam Proses Pembelajaran di Sekolah, dalam Jelajah Kajian Budaya*. I Made Suastika, I Nyoman Kutha Ratna, I Gede Mudana (eds). Denpasar: Pustaka Larasan.
- Sugiartha, I Komang. (2009). *Penggunaan Telepon Seluler Sebagai Representasi Gaya Hidup Siswa SMA Negeri 2 Denpasar*. Denpasar: Universitas Udayana.
- Tamaka, Glendy Indra dan Eko Harry Susanto. (2013). *Pencitraan Aburizal Bakrie Melalui Iklan Televisi*. Jurnal Kajian Komunikasi, Vol. 1. Nomor 1, Juli 2013, 32-50.
- Ungasan.Com. (2016). "Di Badung 8636 Siswa Kelas 6 Dapat Laptop", sumber: [http://www.ungasan.com/2016/12/di-badung-8636-siswa-kelas-vi-dapat](http://www.ungasan.com/2016/12/di-badung-8636-siswa-kelas-vi-dapat-Diakses) Diakses 15/10/2019.