

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# How Balinese Argue

Mark Hobart

University of London

Email: mark.hobart@gmail.com

## Abstract

The Imaginary of Bali as paradise stands in stark contrast to what is actually going on. To understand the split requires examining who is authorized to represent Bali as what under what conditions. The issue concerns the nature of argument – whether argumentation and disagreement – and how it disarticulates and marginalize alternatives. The preferred, hegemonic style of argument in Bali is monologue, favoured by those in power, which effectively anticipates and prevents contradiction. By contrast, dialogue is open, democratic and widespread in daily life, but often passes relatively unnoticed. Whereas dialogue enables discussion and problem-solving, monologue re-asserts ideology in the face of uncomfortable actualities. In Bali, the form ideology takes centres on fantasies about an imaginary ‘age-old culture’. The drawbacks are evident in how claims over the cultural antiquity of *Tri Hita Karana* disguise its grave shortcomings in practice.

**Keywords:** *culture, argument, monologue, dialogue, ideology*

## Abstrak

### Bagaimana Orang Bali Berargumentasi

Khayalan Bali sebagai surga sangat kontras dengan apa yang sebenarnya terjadi. Untuk memahami perpecahan ini perlu kajian siapa yang berwenang menggambarkan Bali seperti apa dalam kondisi apa. Masalah ini menyangkut sifat argumen - apakah argumentasi dan ketidaksepakatan - dan bagaimana argumen itu mendisartikulasikan dan memarginalkan alternatif. Gaya argumen hegemonik yang

disukai di Bali adalah monolog, disukai oleh mereka yang berkuasa, yang secara efektif mengantisipasi dan mencegah kontradiksi. Sebaliknya, dialog bersifat terbuka, demokratis, dan tersebar luas dalam kehidupan sehari-hari, tetapi sering kali tidak disadari. Sedangkan dialog memungkinkan diskusi dan penyelesaian masalah, monolog menegaskan kembali ideologi dalam menghadapi aktualitas yang tidak nyaman. Di Bali, bentuk ideologi berpusat pada fantasi tentang ‘budaya kuno’ imajiner. Kekurangannya terlihat dari bagaimana klaim atas kekunoan budaya *Tri Hita Karana* menyamakan kekurangannya dalam praktik.

**Kata Kunci:** kebudayaan, argumen, monolog, dialog, ideologi

## Introduction

There are two Balis – and they have little in common. The first Bali is an earthly paradise, a living cultural museum, a land of smiling people where almost everyone is an artist. They are heirs to a wonderfully rich tradition of music, dance, theatre, sculpture, painting and literature expressed in spectacular temple festivals and cremations, where even the perishable offerings are works of art. Their dynastic chronicles tell of magnificent rulers, under the guidance of Hindu high priests, celebrated in sumptuous theatre performances. The landscape is breath-taking from looming volcanoes to the dramatic coastline. In between, surrounding ancient villages, lies a sea of green – an intricate mosaic of stunningly beautiful irrigated rice terraces. Bali is the fortunate manifestation of ancient philosophical wisdom which balances Divinity, humanity and the natural environment. We may happily conclude that Bali’s culture is unique in the ‘harmonious relationship between the realms of the spirit, the human world and nature’ (UNESCO 2011: 1).

The second Bali is quite different. It has dirty, sprawling, polluted towns, with scant urban design, that coagulate along strip development jammed with traffic. It is hard to know you are not in Medan or Surabaya. As to art, most is found in the innumerable,

almost identical Art Shops, selling almost identical touristic bric-à-brac, that line the roads and block the views. Nightclubs, bars and beaches occupy most tourist time, not culture. Visitors who search for it rarely experience ancient tradition, because it was mostly invented in the twentieth century. The most common gamelan, *kebyar*, originated in North Bali in about 1915. Dance dates not from 2,500 years ago (Soedarsono 1968), but burgeoned to meet the growing tourist market after the Dutch conquest in 1908-10 (Hobart 2007; Moerdowo 1977). The florescence of painting styles began in 1927 when the royal family of Ubud invited Walter Spies to oversee art production for visitors. *Babad*, the so-called dynastic chronicles that detail Bali's long history, were almost all written in the twentieth-century. The glorious lineage of resplendent rulers is largely confined to literary and theatrical re-enactment, the Balinese élite having proved at least as venal and murderous as their counterparts elsewhere (Vickers 2012). The idea that 'the cultural tradition that shaped the landscape of Bali, since at least the 12<sup>th</sup> century, is the ancient philosophical concept of *Tri Hita Karana*' (UNESCO 2011: 5) turns out to be plain fantasy. The term was coined by a military officer in 1966 as part of integrating Balinese culture with state ideology, Pancasila. As for the beautiful sea of ricefields, these are littered with hotels and homestays, private villas built at random, with shops and the accompanying detritus of modern living. You can drive for fifty kilometres from the capital without seeing the fabled rice lands hidden behind continuous commercial development and billboards. What of the traditional concepts of balance (*keseimbangan*) and harmony (*kerukunan*)? Neither turns out to be Balinese. The former is Indonesian; the latter Arabic. Rather than traditional Balinese concepts, we are offered an anachronistic and anatomic *gado-gado* of New Order ideology (Fox 2011:290). If so little unites these two Balis, what is going on?



Photo 1. 'Bali's famous rice fields, now hidden behind strip development'

### On Representation and Articulation

It is helpful to start by asking what sort of knowledge is involved and how is it promulgated. Treating Balinese as heirs to some ancient unchanging tradition presumes they are passive pawns imprisoned by a reified Culture as opposed to imaginative, creative, critical part-agents, if not under conditions of their own choosing. Representations, like those in my opening paragraph, do not exist as free-floating timeless truths, but as claims made under specific conditions. So, who represented what *as* what to whom on what occasion for what purposes? Fairly obviously broad terms like tradition, history, culture and so on cannot be applied with much precision to millions of people over centuries. Humans are too diverse, inventive, plain ornery and often inscrutable in their daily lives to conform conveniently to sweeping generalities. So, who claims the right to enunciate on their behalf? In other words, what are the circumstances under which an extraordinary complicated and partly unknowable actuality comes to be articulated? In so doing, what is disarticulated and who silenced?

What then do we know with any reliability? Vickers' review of historical sources (2012) has dismissed many myths, Western and Balinese. Picard has examined how mass tourism has impacted on Balinese culture (1996). I have analyzed how the concept of Balinese culture became reified (2000). And Fox has shown how Indonesian mass media, like television, have changed how Balinese religion is articulated (2011). To date though we lack critical analysis of the class and political interests of the Indonesians or foreigners who do the enunciating. Rigorous inquiry into who represented what as what to whom, when and why has barely begun. Here Cultural Studies becomes relevant, because it aims to analyze the conditions under which articulations have been made, counter-articulations marginalized and whole categories of people disarticulated. Such a study upsets cosy clichés about the continuity, harmony and unity of Balinese society.

### **Looking Behind the Facade**

Balinese are so adept at theatrical performance that it is tempting not to ask what happens behind the scenes. As an antique dealer once explained: to evaluate, say, an old table, you do not look at its shiny exterior, but turn it upside-down to see how it was made. My point in challenging some prevailing platitudes about Bali is to encourage the reader to ask what they conceal, what we are not supposed to look at and why. Representations of culture do not arise spontaneously. They are the outcome of protracted argument, struggles between rival interests, conflicts between articulations and counter-articulations out of which one version, more or less contested, temporarily emerges, which we call 'hegemonic' (Laclau & Mouffe 1985). A startling omission in scholarship on Bali is how little is written on how decisions are reached and about the lengthy meetings, discussions and arguments that attend almost anything that happens. These range from parliamentary to village assemblies, from the organization of cremations to routine temple festivals to domestic rites. Equally neglected are such questions as what to do when relatives fall ill, how to organize work including

rice cultivation, deciding on family expenditure and investment, putting on a theatre performance, let alone organizing the annual Arts Festival. Indeed, almost any activity involves extended discussion that absorbs as much time, attention, concern and even emotion as it is studiously ignored when it comes to talking about representations of Balinese society. To inquire into the practices that underwrite cultural products of whatever kind involves critical self-distance, hard work, patience, familiarity and trust with the people involved, a knowledge of context (and, for foreign researchers, language skills) that is singularly demanding. So, it is much easier and less contentious just to admire – and, these days, photograph or record – the finished product no matter what went into it.

By this slightly circuitous route, I have arrived at my main theme: the practices that make up the collective representations, structures and organization of Balinese society, how people set about deciding what to do, do it, disagree with what is being done, engage or disengage – in short, how things actually work. A couple of disclaimers are necessary. First, am I not really asking ‘how do Balinese think’? The answer is no. We do not know what people think (especially if you allow for the unconscious), just what they *say* they think. Second, evidently the topic is too vast and diffuse to be simply encompassed, not least because much is everyday – and the quotidian is notoriously difficult to comprehend (de Certeau 1984; Lefebvre 2005). There are, however, discursive procedures and regularities, in Foucault’s sense that govern who may speak and who not; what is appropriate in any circumstance to say; what is possible and what is not. Such potentialities and constraints constitute what I understand as ‘cultural’, not the sanitized, normalized, reified, commoditized version of Culture peddled widely in Bali.

### **Reason and Racism**

As discussion and argument in their myriad forms – debate, deliberation, display, disagreement, dispute, reasoning, persuading, pleading and so on – play such a significant role in everyday life, how come they seem to be so scrupulously sidelined in most accounts of

Bali? Quite apart from scholars being interested in other topics, there are rather dubious and effectively unmentionable epistemological grounds. With European colonial expansion, reports accumulated of how other peoples had quite different ways of thinking and reasoning, encapsulated in arguments about how non-Western peoples had ‘Primitive Mentalities’ (Frazer 1922, Lévy-Bruhl 1910) which justified colonial domination and exploitation. Despite sharp rebuttals, the idea that primitive thought still flourished in pre-modern societies resurfaces periodically in Western scholarship (e.g. Hallpike 1979).

Far from being the end of the matter, several distinguished Western philosophers and anthropologists had meanwhile picked up the whole question of whether non-Western peoples were rational (extended, amusingly, to include anyone who espoused religious beliefs), which kicked off the so-called ‘Rationality Debate’. The first compilation (Wilson 1970, entitled simply *Rationality*) indicated that Western philosophers were not uniformly lined up in favour of universal (i.e. European) criteria of rationality nor anthropologists against. Questions also arose about what exactly proponents of rationality (rationalists) meant by reason, what kinds of statements were at issue (collective representations or individual thinking), how much was contextual and whether coherence was not a feature specific to a given ‘way of life’ in Wittgenstein’s terms. The excitement generated was such that two of the original contributors, Hollis and Lukes, edited a sequel (1982) arguing the case for European criteria of reason against relativism, which led to a strong retort by other anthropologists and philosophers (Overing 1985). Although scholarly interest drifted towards other topics, what the debate highlighted was residual racism masquerading under the more palatable guise of ‘reason’.

Why, Indonesians might ask, does all this matter to us? The answer is that this century-long European argument shrouds in evasion and silence issues to do with argument in Indonesia. Inquiring critically into how Indonesians – in this instance, Balinese – argue is fraught with the risk of inferential racism. The drawback

of this proscription is that little attention is given to how, say, Balinese reproduce, argue about and change their social institutions. It is safer to admire the finished products and pronounce sweeping generalities as to what motivates them – whether grand religious festivals, spectacular dance and theatre performances or cultivating irrigating rice terraces – than it is to inquire into what is actually going on.



Photo 2. 'More visitors probably see Balinese dancers in shopping malls than live'

Avoiding critical inquiry is not only counter-productive for understanding the intricacies of Balinese society and culture, but quite unnecessary. A simple move undermines the hegemony of European criteria of rationality as the only game in town. It is to recognize that, formidable as they are, such canons of argument are themselves cultural. Their semblance of being universal and essential to correct reasoning is part of an epistemological imperialism that accompanies and legitimizes economic and political colonialism. That is not to propose that such criteria are not useful. In many kinds of inquiry, they are. For example, I am deploying them here. What has been sidelined however is inquiry into the circumstances under which differences in styles of cultural argument occur.

## What Does the English Word ‘Argument’ Connote?

Significantly there are neither indigenous Indonesian nor Balinese equivalents for most English, or other European, terms to do with argument, which derive from Greek, later Latin, usage (broadly *logos* and *argumentum* respectively). This is not chance. Quite apart from public deliberative discussion becoming central to decision-making in Greek city states, the ancient Greeks were notoriously combative.

The most distinctive feature of Greek public address in contrast to that of many other cultures is its eristic [disputatious] qualities... Differences are usually politely or indirectly stated. In Egypt, Palestine, India, and China there are injunctions to turn away wrath with a soft answer, or even to be silent; this was not the attitude of the Greeks... In all societies calm deliberation sometimes breaks down, but generally speaking, throughout the non-Western world, rhetoric has been used for purposes of agreement and conciliation, and emotionalism, except in the case of lamentation for the dead, is regarded as in poor taste. There is also often an accompanying disapproval of blatant flattery, though flattery of those in power easily develops in autocratic societies. The Greeks were contentious from the beginning, and acceptance and indulgence of open contention and rivalry has remained a characteristic of Western society except when suppressed by powerful authority of church or state (Kennedy 1998: 197-8, my parenthesis).

Differences between, say, Balinese and European styles of argument are then not mere matters of epistemological inclination, but are articulated with quite distinct kinds of social practices of hierarchy, authority and power.

A problem is that the English word ‘argument’ covers both logic reasoning (argumentation) and disagreement. While formally these appear different, in practice they overlap. In order to explore Balinese ways of reasoning, discussing and persuading others, if we are not to prejudice discussion, we need to work between two quite different discourses. To do justice to Balinese cultural styles, we must first appreciate not just what these are and how they work, but

also the kinds of judgements Balinese themselves make about such practices. However, to engage critically with the implications of Balinese practice, we require modes of interrogation and judgement that are distinct from the social practices under study, otherwise we risk a vicious circularity.

As a starting point against which to judge its adequacy or otherwise, I shall introduce a few terms, while noting their discursive pedigree. European senses of argument draw upon classical Greek rhetoric, which spans notions of argumentation and persuasion. Rhetoric was a method of organizing and criticizing almost any form of discourse: ‘Let rhetoric be [defined as] an ability, in each [particular] case, to see the available means of persuasion’. (Aristotle 2007: 37; parentheses in the original). At its heart lie three modes of persuasion: *ethos*, how trustworthy the speaker is; *logos*, the logical reasoning used; and *pathos*, the emotional effect created by a speaker or text upon spectators or readers. If one is judging past actions, rhetoric is judicial. If judging future action, it is deliberative (deciding what course of action is best). If spectators are not expected to act, then it is epideictic (about praise, blame etc.). There are two modes of persuasion: non-artistic, which relies on direct evidence (facts, witnesses etc.); and artistic or logical arguments, which may either be inductive or draw analogies or deductive from accepted premises (see Kennedy 2007: 1-23).

### Cultural Styles of Reasoning

Are such distinctions any use in understanding Balinese styles of discussion and argumentation? *Ethos* does raise questions about what makes a speaker – including, of course, *dalangs*, actors, painters and so on – trustworthy. However, is trust based solely on personal reputation? Or do factors like authority, caste status or public office play a role? Furthermore, being trusted is quite different from being listened to. In a hierarchical society like Bali, many speakers are received with every appearance of acquiescence, but without being trusted in the least. *Logos*, styles of reasoning, are as important as they are under-investigated. Indian formal logic, notably Nyāya (which

means ‘argument’), combine with local variants in Bali (Hobart 1985: 117-24). What different modes are – and were – appropriate, permitted and used in different settings from Brahmanical law courts to *banjar* assemblies remain unresearched. *Pathos*, the effect of utterances (and other modes of communicating), invites a consideration of culturally specific usage of figurative language and indirection. Skilled speakers and performers often use veiled (*makulit*) or sophisticated (*wayah*) circumlocutions, which pass the less reflective by. Two quite separate issues are often conflated. What kind of effect do speakers hope or expect to create? And how do audiences respond and engage with what is targeted at them? There is often scant relationship between what communicators imagine they are achieving and how it is actually received, let alone used and acted upon.

Are these distinctions any help in analyzing the epitome of rhetoric: persuasive speech? It demands a certain skill to induce acceptance in audiences who are often sceptical of the veracity, say, of revelations by the non-manifest (*niskala*) dead or divinities. Elsewhere I examine two instances: a séance with a spirit-medium (see Hobart 2015: 13-19) and inviting the god of a temple to name his chosen officiant (2016: 5-15). The medium in each case left the decision of whether they were trustworthy or not (*ethos*) to the petitioners to judge by the likely truthfulness of the utterances. While the former used various techniques to move her audience (*pathos*), the latter relied on *logos*, the laying out of the argument, including evidence of events to which the medium would have been most unlikely to have access.

What of other kinds of speech and action designed to be persuasive? Here the relatively egalitarian nature of Greek society contrasts with those arenas in Bali marked by stark hierarchy, such as dealings with gods and political overlords. In his review of Balinese high priests’ daily preparations, *Sūrya Sevana*, Hooykaas noted a range of practices that included invoking and assigning place to, asking forgiveness, expiating, exorcising, placating, praising, requesting good fortune, adoring, sending off (1966: 35-40). While

supplicants presumably strive to justify their worthiness, make a strong case and appeal to the feelings of their hoped-for benefactors, a fuller treatment of the modes of persuasion and coercion would be fascinating. Other arenas in Bali, such as *banjar* assemblies and other local corporate groups, are notionally egalitarian and argument and disagreement are – or were – common.

Does recourse to South Asian philosophical and rhetorical writings clarify forms of arguing and persuading? While elements of Nyāya reasoning occur, I do not know of Balinese treatises that deal explicitly, like the *Nyāyasūtras*, with techniques of debating or kinds of argumentation, such as ‘argument (*nyāya*), discussion (*vāda*), tenet (*siddhānta*), cavil (*vitaṇḍā*), sophistry (*jalpa*), quibble (*chala*), futile rejoinder (*jāti*), and ways of losing an argument (*nigrahasthāna*)’ (Potter 1977: 208). What is found is the Buddhist use of fables, parables and allegories. Given the extent to which, since the 1950s, Balinese have adopted Hindu ideas and formulae from India, they have singularly failed to include the epistemological thinking and practices that would make sense of them.

### Monologue and Dialogue

So far I have reviewed formal categories. What about the social context of argument and discussion? Here the differences between Bali and Europe, past or present, become clearer by introducing an analytical distinction between monologue and dialogue. Following Bakhtin and Vološinov, monologue does not mean, as in everyday English, a single person speaking uninterrupted, nor dialogue to mean compositionally expressed conversation, for example in a play or television broadcast.

Monologue is closed. It involves the appearance of open argument, but is deceptive because the conclusion is predetermined and anticipated from the start of the exposition. It sets out to persuade by excluding others from actively contributing. It suits autocracy wonderfully. Seemingly interminable monologue suited President Suharto’s style of governance so admirably that the actor Butèt Kartaredjasa became celebrated for mockingly mimicking

not just the style but, through it, the entire arbitrary and repressive vision of power and authority that it instantiated. Monologue renders audiences silent and, crucially, passive participants. It is therefore hardly surprising that Balinese political figures find this an ideal mode of public address. Just to give one example, consider the speech of the Governor of Bali, Ida Bagus Oka, to the opening of the International Bali Arts in 1996 (Hobart 2015: 30-31). While heavy on *ethos* and *pathos*, it lacked coherent reasoning or subject matter. It was not informative, but demonstrative: it showed who had status, authority and the ability to command an audience's presence – if not their attention. Monologue is remarkably pervasive and developed as a style of presentation and argument in Bali. In *Sendratari* an entire cast of actor-dancers is reduced to puppet-like mime while being voiced by a single *dalang*.

The antithetical possibility is dialogue, which should not be confused with two or more parties talking. Many ostensible dialogues are, in these terms, crypto-monologues, including Plato's later Socratic dialogues, which were monologized into catechism, 'a simple form for expounding already found, ready-made irrefutable truth'. A striking example of such false dialogue that has 'entered the service of the established, dogmatic worldviews of various philosophical schools and religious doctrines' (Bakhtin 1984: 110) was TVRI's *Mimbar Agama Hindu*. These were exercises in disseminating pre-formulated ideology by wise teachers explaining its relevance to actors playing 'ordinary people' (Fox 2011: 55-132), disseminated to an audience expected to be naïve, appreciative and passive. We are dealing with 'a monologically understood, objectified world, a world corresponding to a single and unified authorial consciousness' (Bakhtin 1984: 9) of the kind exemplified in epic writing, as 'there is no place in the epic world for openendedness, indecision, indeterminacy. There are no loopholes in it through which we glimpse the future; it suffices unto itself, neither supposing any continuation nor requiring it' (Bakhtin 1981a: 16). The Balinese love of epics like the *Mahabharata* and *Ramayana* takes on a new significance.

What distinguishes dialogue on this account is not a formal set of criteria based on the number of speakers. Rather it is about exercising freedom and choice. Dialogic communication (which, in principle, includes the non-verbal) treats life as open and unfinalized – allowing for contingency and indeterminacy. It consists of practices that explore openness in the face of monologic authority, which seeks to control and regulate the possibilities of communication.

Monologue is finalized and deaf to the other's response, does not expect it and does not acknowledge in it any *decisive* force. Monologue manages without the other, and therefore to some degree materializes all reality. Monologue pretends to be the *ultimate word*. It closes down the represented world and represented persons... The dialogic nature of consciousness, the dialogic nature of human life itself. The single adequate form for *verbally expressing* authentic human life is the *open-ended dialogue*. Life by its very nature is dialogic. To live means to participate in dialogue: to ask questions, to heed, to respond, to agree, and so forth (Bakhtin 1984: 291, emphases in the original).

Monologue fixes and freezes and so works to deny the possibilities opened up by 'representing *as*'. We are invited to admire the performance of unchallengeable authority.

Michel Picard gives an elegant example of the confrontation of two styles of argument between the high caste-based journal *Bali Adnjana*, the writings in 'which tend to be couched in rather ambiguous and allusive terms' by contrast with the low caste-dominated '*Surya Kanta*, whose positions are more easily comprehensible today, as they appear seemingly "rational" as well as more clear-cut and straightforward' (2015: 8). Using the present distinction, the high castes opted for monologic circumlocution, whereas the low castes aimed more at argument as Europeans might understand it. Picard, in noting cautiously that *Surya Kanta*'s style was seeming 'rational' in European terms, invites further research into the respective argumentative styles of both publications.

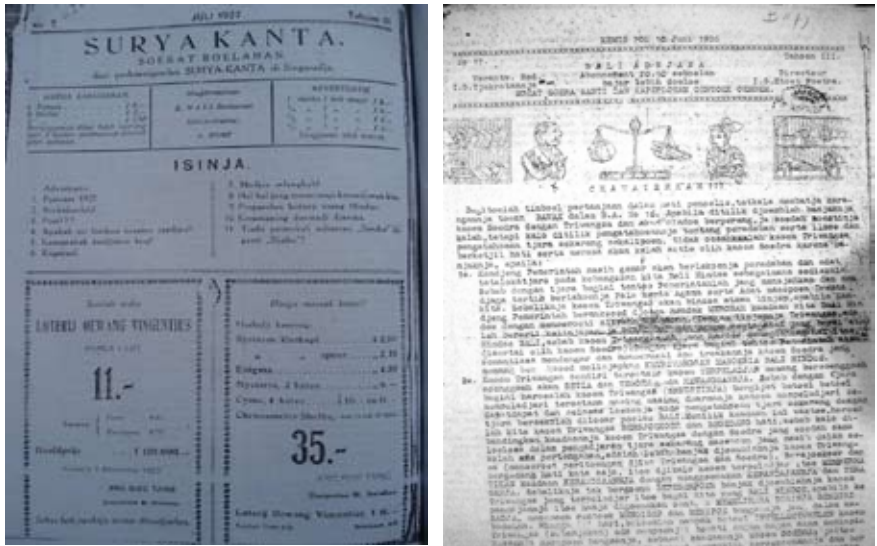


Photo 4. Bali Adnjana and Surya Kanta. (dua foto jadikan satu, pepetkan)

### Interpretation and Commentary

Whether something is monologic or dialogic does not, however, follow mechanically from an event. While communicators may go to great lengths to anticipate how they will be received – and often imagine that audiences accept this uncritically – such a commonsense perception is either simple-minded or disingenuous. Supposedly self-evident reality is the outcome of sophisticated exercises in articulation.

Any society or culture tends, with varying degrees of closure, to impose its classifications of the social and cultural and political world. These constitute a *dominant cultural order*, though it is neither univocal nor uncontested... The different areas of social life appear to be mapped out into discursive domains, hierarchically organised into *dominant or preferred meanings*... We say *dominant*, not ‘determined’, because it is always possible to order, classify, assign and decode an event within more than one ‘mapping’. But we say ‘dominant’ because there exists a pattern of ‘preferred readings’; and these both have the institutional/political/ideological order imprinted in them and have themselves become institutionalised. The domains of ‘preferred meanings’ have the whole social order embedded in them

as a set of meanings, practices and beliefs: the everyday knowledge of social structures, of 'how things work for all practical purposes in this culture', the rank order of power and interest and the structure of legitimations, limits and sanctions (Hall 1980: 134, emphases in the original).

When the fatherly figures in *Mimbar Agama Hindu* explain how viewers should understand the world and behave, they are being offered 'preferred readings' in which the political and ideological order has been meticulously inscribed. Hall's point however was that other ways exist of engaging with the dominant discourse. Readers or spectators may recognize what such dominant-hegemonic positions presuppose and choose to distance themselves by negotiating their own understandings or even rejecting hegemonic meanings root and branch (1980: 136-8). Hall's work is important because it opened the floodgates to ethnographic studies of how audiences or readers actually engaged with and understood what they watched or read and, equally important, what they did subsequently. From my ethnographic experience during the 1990s, it was very rare for Balinese television viewers to accept the dominant-hegemonic reading. Instead they enjoyed interpreting programmes in ways that were often as unexpected as they would have horrified their dignified proponents.

If the great and good prefer monologue with its unanswerability, dialogue flourishes in everyday life. It also turns up in unexpected places. For example, in theatre, the servants' use of different speech styles of colloquial Balinese in genres like *wayang kulit* is quite different from the fixed registers of *kawi* or elevated speech used by their aristocratic masters. Such living language is 'centrifugal', because it threatens the wholeness and stasis of formal rules, as the integrity of any cultural artifact is never 'something given, but is always in essence posited – and at every moment . . . is opposed to the realities of heteroglossia' (Bakhtin 1981b: 270). Second, depending on the circumstances of performance and the audience in question,

servants may discuss and criticize their masters and comment more or less directly on current social and political affairs. Needless to say, not all such commentaries are critical or dialogic: some serve to reinforce monologue.

Monologue is not necessarily a formal feature of speech independent of context or how it is understood by particular audiences. Not unlike Eastern Europe under the Soviet régime, it has often been unwise or dangerous for Indonesians to speak openly against their political masters. So indirect forms like allegory are useful. During the 1991 International Bali Arts Festival, a *Sendratari* performance, Pandawa Asrama, told of the Pandawa brothers' exile to the forest. The *dalang* Déwa Madé Sayang, voicing Begawan Byasa, advised them how to be good rulers and warned against different kinds of misrule. The villagers with whom I worked all treated his speech as an oblique indictment not only of President Suharto, but also the Governor of Bali and the then-head of the Institute of the Arts (Hobart 2015: 18-19). What was presented as a monologue was understood dialogically.

A skilled actor can explore the dialogic possibilities behind monologic government edicts and advice. Two examples make the point. In a *Prèmbon* performance, I Midep reduced the audience to helpless laughter with his rendition of the *liku* (mad princess). Speaking as if an Indonesian school teacher, he exhorted children:

Be industrious in helping your father with his work. Be industrious in helping your mother with her work.... But if your mother and father are working (away at it) together, don't help.

*Rajin-rajin membantu bapak bekerja, rajin-rajin membantu ibu bekerja. Kalau bapak dan ibu bekerja jangan dibantu.*

Then, explaining how the *liku* had won a royal husband, he explained it in terms of instructions to civil servants on being posted to different parts of Indonesia.

[First] Submit a letter of request!

Second: be prepared to submit to a trial period of three months.

Be prepared to take up any possible position.

Do you know what's 'be prepared to take up any possible position'?

Did you think it was anywhere in the archipelago?

'Be prepared to take up any possible position' means: 'on the right, on the left, on top or underneath'.

Mengajukan surat permohonan!

Dua: siap melakukan percobaan tiga bulan.

Siap ditempatkan di mana saja.

Tawang cai 'siap ditempatkan di mana saja'? Kadèn cai diseluruh Nusantara?

'Siap ditempatkan di mana saja.' Artiné: 'samping kanan, samping kiri, atas maupun bawah'.

An unending guerrilla war goes on between forces aiming to impose approved meanings and standard styles, exemplified in government pressure on public arts' bodies to toe the line, countered by actors and other intellectuals determined not to be drowned by monologue.

Much theatrical performance depends on audience and actors sharing an appreciation of the nuances of language, double meanings and social, political or topical references – in other words, the principles that organize how members of a social group understand one another. The theoretical linguist Basil Bernstein developed the implications of shared understandings by distinguishing two different modes of speech: restricted and elaborated social codes (1971). The former is economical, rich, ambiguous, highly allusive and can leave much unsaid, because the participants' knowledge and background are similar. It is an ideal mode of communication in what was – and partly remains – a tight-knit traditionally group-bounded society like Bali. The alternative, elaborated code, is effective and indeed necessary for explanation when you cannot assume your interlocutors know about the matter, if you wish to question what is taken for granted,

or spell out your reasoning to make a case, as in academic lectures or lawyers' delivery in lawcourts. Modern sectors in Bali therefore sometimes need recourse to elaborated codes to explicate the unfamiliar. These polar styles of communication are grounded in respective differences in the conventional social relations between participants. When Balinese are talking among themselves, they are likely to tend towards restricted code, which effectively eliminates developed argumentation, but permits constructive ambiguity. To adopt elaborated code in many situations may well appear arrogant, condescending and to set yourself apart.

### **Some Varieties of Dialogue**

Scholars often gloss over an important aspect of dialogue. Whereas monologue and pageantry are modes by which the powerful try to anticipate and prevent disagreement, dialogue flourishes in 'the most ordinary, standard, everyday utterance' (Bakhtin 1986: 109). It is the 'prose of everyday life' (Bakhtin 1979: 5). As Wittgenstein put it:

The aspect of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity. (One is unable to notice something—because it is always before one's eyes)... And this means: we fail to be struck by what, when seen, is most striking and most powerful (1958: #129).

No wonder that scholars who look for the grand lineaments and the polished surfaces of Balinese culture fail to find argument, because it flourishes in everyday discourse, in ordinary acts and utterances that pass largely unnoticed. The everyday and ordinary are far harder to grasp and describe than carefully inscribed texts, tableaux and doctrinal formulae that we are invited to admire.

Passing largely under the radar there are, however, countless instances of dialogue every day among so-called 'ordinary' people. That is not to say that argument does not, more or less of necessity, take place behind the scenes. In writing about discourse. Foucault noted,

we may suspect that there is in all societies, with great consistency, a kind of gradation among discourses: those which are said in the ordinary course of days and exchanges, and which vanish as soon as they have been pronounced; and those which give rise to a certain number of new speech-acts which take them up, transform them or speak of them, in short, those discourses which, over and above their formulation, are said indefinitely, remain said, and are to be said again. We know them in our own cultural system: they are religious or juridical texts, but also those texts (curious ones, when we consider their status) which are called 'literary'; and to a certain extent, scientific texts (1981: 56-7).

What vanishes as soon as it is pronounced is *inter alia* what prevents society from becoming rigid and seizing up. The discussions that oil the wheels of social structure take place on all sorts of occasions from the meetings that attend most social groups, to the myriad private conversations behind the scenes, to neighbourly gossip. When I was a *banjar* member in Pisangkaja in 1970-72, argument in assembly meetings was par for the course and outside was semi-incessant. It is hard, if you reside for a long time in a Balinese village, not to be struck by the fact that life consists of conversations and arguments more or less round the clock.

Being often humble and transient, this rich and tumultuous dialogue passes unnoticed by those in power and those who write about them. One evening during a discussion among several villagers, the topic arose as to why the lives of ordinary or poor people were so rarely shown on television. The response of a distinguished local actor and intellectual of some standing bears quoting.

As for the poor, they are of no use. The rich never think of actually talking with the poor. If possible, they keep as far away from them as they can, where the rich can talk among themselves about whatever. I don't think that the poor could succeed in speaking. Even if they did, as was said earlier, they are worth nothing, no one is listening. (The key sentence in Balinese was: '*Sang Tiwas 'ten ja wènten nyidang ngaraos napi-napi, yèn tiang ngamanahin'*.)

This sentiment, widely muttered in the 1990s, was famously, if silently, flaunted on the mudguards of trucks: *Koh Ngomong* (what is the point of speaking?). In a recent article, Richard Fox has provided an intriguing analysis of two sets of conversations between village women that exemplify just how fluid and nuanced such unappreciated dialogues are (2017).

Bali however presents dialogue with a limiting condition. Few societies are as unashamedly hierarchical as Bali, especially in the south of the island with its great courts. No two people are equal. Be-

sides caste (or its residue), gender differences and birth order ensure comprehensive ranking: even twins are graded by who was born first. Furthermore, vast differences in power and wealth ensure that privilege is widely exercised – with due deference and subservience taken for granted. As the actor noted, the poor are treated with disdain, if they are even noticed; just as juniors are expected to be quiet and obey. As the lineaments of Balinese society past and present militate against dialogue, is it just an unrealizable dream? However, ‘any structural system is limited... it is always surrounded by an “excess of meaning” which it is unable to master’ (Laclau 1990: 90). Practice tends to defy the rules in various ways. ‘Weapons of the weak’ (Scott 1985), like conformity and hyper-obedience (Heryanto



Photo 5. ‘Capitalism re-invents Balinese culture. The Lègong costume is wrong, as is the dancer’s expression’

1999), are strategies of resisting or even obviating power, pomp and self-importance. And anyone who has lived for a long time in Balinese village families, hung around in markets or sat chatting in *warung* knows how lively discussion is even if, like water, it must at times flow round obdurate obstacles like age and masculine self-importance. Although men often dismiss it as mere gossip, when the former are not around, women can get on with the business of keeping the world ticking over. Whether Bali is an elegant monologic tableau or a raucous – or lambent – dialogue depends on the circumstances. As Worsley pointed out (1984), Kamasan painters have depicted the two worlds – identified there with aristocratic manners and popular bustling activity (*ramé*) – as coexisting and complementary.

Circumlocution or flowery language replete with symbols and complex allusions of the kind much used by the old Balinese aristocracy and new élite should not be confused with rhetoric. The latter

is an essentially republican art: one must be accustomed to tolerating the most unusual opinions and points of view and even to taking a certain pleasure in their counterplay; one must be just as willing to listen as to speak; and as a listener one must be able more or less to appreciate the art being applied (Nietzsche 1989a: 3).

Indonesia on this account might be a republic: Bali would seem to struggle to be.

The Balinese acceptance of hierarchy is reinforced by a penchant for inferring profound truths from folk etymologies which, while clever and amusing, without detailed historical literary sources are purely speculative.

What is truth? a mobile army of metaphors, metonyms, anthropomorphisms, in short, a sum of human relations which were poetically and rhetorically heightened, transferred, and adorned, and after long use seem solid, canonical, and binding to a nation. Truths are illusions about which it has been forgotten that they are illusions, worn-out

metaphors without sensory impact, coins which have lost their image and now can be used only as metal, and no longer as coins (Nietzsche 1989b: 250).

Extracting irrefutable truths from language in such a despotic ‘régime of signs’ is an exercise in ‘infinitely circular’ argument (Deleuze & Guattari 1988: 113), which relies on interpretive priests as bureaucrats (1988: 114) – a depiction that fits Bali like a glove. No matter how elegant the etymologizing or imaginative inventing of history, it cannot disguise from a critical observer that the coinage is base metal.

Have things not changed though, now that Balinese use social media so much?<sup>1</sup> The question reveals the difference between disagreement and argumentation. As McLuhan noted, the medium significantly affects what you can say (1964). Social media are ideal for expressing instant opinions and venting feelings with scant control and few sanctions. They are ill-designed for deliberation, justification or forensic analysis, which is then open to reflective counter-argument. Social media encourage the appearance of argument with little or none of the substance.

### **Argument without Words**

Argument, in English at least, suggests verbal expatiation. However, argument, in the sense I have used here, depends on how it is appreciated by spectators. Maurice Bloch maintained that ‘you cannot argue with a song’ (1974: 71). You most certainly can. There is no reason in principle why you cannot argue in, or through, the medium of paintings or even music. Worsley has shown that Kamasan-style paintings may not just tell a story with a moral. How they portray characters, how the scenes are juxtaposed, the slant they give to relationships and so on, all express argument. Furthermore, this argument is not just logical. An analysis of one version of the Brayut story showed that ‘scenes were arranged to

---

1 My thanks to Nyoman Wijaya for drawing my attention to the role of social media in contemporary Balinese styles of engagement.

draw the attention of viewers to the logical, ethical and emotional validity of generally shared beliefs and values alluded to in the painting' (2017: 4). Philosophers who focus on propositional logic miss the complexity of social argument.

A confrontation worth mentioning took place in Pisangkaja during the Japanese occupation that was still talked about thirty years later (Hobart 2015: 23-24). A villager, irked by the monopoly on certain rationed goods, notably cotton cloth, exercised by the local court (*puri*) and the compliant *banjar* head, obtained through a friend a permit for fifteen metres in lengths of red, white and blue. At midday when the village square was crowded, he marched in silently trailing the cloth behind him, went to a *warung* and leisurely drank a coffee. The act was a catalytic moment in villagers' resentment against perceived inequitable treatment by the high castes. At *banjar* elections shortly afterwards, for the first time, the court's candidate lost to a popular local and in fact never again attained any political office. A wordless argument was singularly successful.

### Some Dangers of Dogma

Every society, as Foucault noted, has cultural formulations that are 'said indefinitely, remain said, and are to be said again'. In Bali these are often identified as to do with religion and custom, although neither term translates comfortably in Balinese (*agama* or *adat*, see Picard 2011: 485). While such articulations are crucial to a society's members' ability to reflect on themselves, on what they value and how to approach change, if this conversation turns into a monologue, it inevitably leads to anachronism, closure, stagnation and ideological involution. Perhaps because the sheer pace and violence of change has proven unsettling, Balinese have a predilection for invoking dubious logic and imposing formulaic articulations, often of questionable provenance, on highly complex and fluid situations.

An example of the former is a frequently-reiterated false syllogism of asserting the consequent. One version runs something like: 'Bali's culture is unique. Many tourists visit Bali. That

proves Bali's culture is unique (why else would they come?)'. The conclusion does not follow from the initial premise. There are many reasons that tourists visit Bali. Even if at some point during their stay tourists visit some cultural sites, it does not follow that this was their main, let alone sole, reason for travelling. (For package tours, visiting selected sites is built-in and not optional.) Nor does it explain what they were doing for the rest of their stay – i.e. most of their time. Statistical data are skewed by the prior choice of criteria, as are questionnaires. Asked why they chose Bali, few are likely to reply nightclubbing, drink and sex. Ideology's capacity to ignore logic and actuality is virtually limitless.

The second point requires more elucidation, as an example shows. One triad, *Tri Hita Karana*, is widely invoked. It is variously glossed, but broadly connotes the harmonious relationship between the spiritual, social and natural worlds. Its relevance has expanded to explain how the Balinese landscape was shaped 'since at least the 12<sup>th</sup>. Century' (UNESCO 2011: 4) as well as the foundation of village customs. Circularly, *Tri Hita Karana* emerges as both an ideology and the analytical concept supposed to explain it. It is 'a representative ecosophy' concerned with preserving and protecting the environment, in terms of religious, social and natural environment (Astawa *et al.* 2018: 47). But it also transforms into an evaluative yardstick against which to determine whether the actual practice of local law fits its 'underlying ecosophy', which has now attained the status of a monologic absolute standard. Elsewhere, without any sense of contradiction, we are told that it 'is an element of Balinese culture that was inherited from generation to generation' but simultaneously was recently adopted 'in order to enrich the Balinese culture by adding some concepts taken from Hinduism' (Sukarma 2016: 86). What on earth is going on?

A clue lies in appreciating that *Tri Hita Karana* is a modern ideological construct, coined in November 1966 by Colonel I Mertha Sutedja (who went on to be Director of ASTI) at a conference aimed at meshing Balinese culture with state ideology (Sudira 2011). We are faced with an extraordinary anachronistic retrojection of an

explicitly political ideological contrivance vested with the trappings of antiquity, omnipresence, pervasiveness, inviolate sanctity and unquestionable authenticity. It is a fine example of the invention of tradition (Hobsbawm & Ranger 1983). It does not follow though that Balinese had no sense of the complexity of relationships between the non-manifest world, humans and the environment was not appreciated beforehand, but certainly not in its present form.

My concern here though is different. What dangers arise from overriding dialogic argument with monologic dogma? Does insisting Balinese *subak* exemplify *Tri Hita Karana* produce the harmonious whole celebrated by Lansing, UNESCO, the Balinese government and sundry scholars (Windia 2006)? We might bear in mind that harmony, a classical Greek Pythagorean mathematical concept, is hardly indigenous. Graeme MacRae warned of the risks of applying top-down models to Balinese *subak*.

Knowledge production for heritage should first and foremost be arranged around the solving of complex human affairs, the multidimensional issues that require intersecting approaches capable of engaging with the mutual entanglement of problem domains and their implications (2017: 848; citing Tribe 1997: 398).

He noted that

the ways the development industry, and bureaucratic institutions in general, construct ‘documentary realities’...tend to overshadow local experience of everyday reality in institutional policy and practice. The World Heritage framework, nominations, processes, governmental decrees and agreements mentioned here constitute such a documentary reality which lies behind and drives the entire process. But, as we have seen above, it actually plays surprising little part in their working out on the ground. To local farmers and communities, this documentary reality is virtually invisible and certainly incomprehensible (2017: 855).

It would seem this grand framework does not work in practice as its proponents like to imagine.

What has *Tri Hita Karana* (*THK*) to do with this though? Reiterating the familiar threat that Bali will become dominated by cultures from outside, some scholars have questioned

the need for a *THK*-based *keajegan subak* (*subak* firmness). Such approaches are full of contradictions: they stress the many threats to the *subak* as a ‘traditional’ institution and guardian of Balinese culture, but locate the solution in the *subak* as the *THK*-based source of stability, sustainability and environmental wisdom... Thus, *THK* has become the default mode in Balinese-authored work on the *subak*. Such literature strikingly confuses the world of ideals and ideology of *THK* in cultural or environmental protection with real-life practices... Like the village, the *subak* domain has become a new arena for local political contestation, and *THK* a weapon in the struggle (Roth & Sedana 2015: 164, 166).

This is not just a matter of government politics and administration.

The ideological turn towards *THK* in the (especially Balinese-authored) scientific literature on irrigated agriculture and the *subak*, and its framing in terms of shared and uncontested tradition, culture and local knowledge, hamper such critical analysis. While earlier Balinese-authored work has made a significant contribution to studies of the *subak*, the current centrality of *THK* ideology leads to analytical closure... Whether *THK* is a ‘real’ or an ‘invented’ tradition is, in itself, not important. What matters is how it is used to give meaning to wider social and political processes, for what purposes and with what consequences. Framings of *THK* as culture, tradition or local knowledge are not simple ‘truths’ but part of specific knowledge-power regimes that establish and naturalise specific forms of social ordering. *THK* politicises the *subak* domain in specific ways by linking it to processes of local governance, intervention and juridification, but depoliticises other basically political issues of control over resources like land and water (Roth & Sedana 2015: 169-70).

Academics risk being complicit by conflating dogma with scholarship and becoming part of a régime of power/knowledge which their task is to analyze critically not to replicate unthinkingly.

## Questions

This discussion raises a host of questions. The problems hidden and exacerbated by blanket formulae like *Tri Hita Karana* occur very widely. Examples of supposedly ancient doctrines that spring to mind include *Désa Kala Patra*, *Puja Tri Sandhyā*, *Tri Ananta Bakti*, *Sad Ripu*, *Rwa Bhineda*, *Tat Twam Asi*, *Catur Guru*, *Catur Paramita*, *Catur Prawerti*, *Catur Dana*, *Asta Brata*, *Catur Marga* and *Tri Manggalaning Yadnya*. How many, like *Tri Hita Karana*, are newly reinvented and retrojected to give the semblance of an ancient, continuous, yet instantly accessible heritage? How many such idioms commit the classical logical ‘genetic fallacy’ of assuming that ideas from the distant past or distant places (often drawing on Indian literature or scripture two thousand years ago) have a transcendental essence that applies unproblematically in entirely different epistemological and cultural contexts under vastly different social and political conditions?

Analytically what is at issue? These formulae are ideological and indeed were designed to integrate Bali into the New Order’s vision of Pancasila ideology. Several questions arise. Is their habituation to hierarchy sufficient reason to explain Balinese accepting their status as docile bodies and governed souls? What impels Balinese to embrace this hegemony so enthusiastically and uncritically? Do most have much choice? When elsewhere modernity usually involves challenging received ideology, why should the reverse happen in Bali? Balinese society has been rudely catapulted from a highly traditional society based on tight corporate groups and networks of patronage into a world of chaotic consumer capitalism, where old bonds have weakened and new social institutions are largely absent. So, it is easy to appreciate the impulse to articulate people’s experience and organize them through ideological formulae.

What social institutions then underwrite ideology? Althusser identified several ‘Ideological State Apparatuses’ (1984: 151). For present purposes two are particularly relevant: religion and the media. It seems that the role of formulating religious ideology falls largely to the Parisada Hindu Dharma; while a key mass media

producer is the Bali Post Group. It would be interesting therefore to consider how far these – and, indeed, other such – institutions permit open discussion and encourage argument about the applicability and the potential problems of their ideological tenets. To the extent that they do not, they replace dialogue with monologue.

A further question arises: who reiterates or exemplifies this ideology in Bali, in what capacity, on what occasions for what purposes? Is it, in Gramsci's terms, 'traditional intellectuals' such as priests? Or is it figures legitimated by modern institutions? At whom are ideological claims aimed, with what consequences, and how effective are they, on what occasions? It is one thing to make blanket assertions about the workings of hegemony, it is quite another to establish how, or to what degree, they work, on whom, when.

We need further to ask: what aspect of ideology are we dealing with? It is with what Althusser called an Imaginary (1984; Hobart 2017), which envisages a stable, coherent, desirable, intelligible, manageable world with a place for everyone. To return to my two opening paragraphs, we can now give a provisional answer to the problem of the two Balis. The former is an Imaginary. The latter is the mundane actuality of Bali. The relationship between the two is complex, but would seem that the more anomic that social institutions become and the more dystopic most people's lived reality, the more fervently its proponents advocate instantiating the Imaginary in the – rather forlorn – hope that it will ameliorate the actuality. If the example of *Tri Hita Karana* is anything to go by, it may well exacerbate problems by denying their existence.

The notion of Imaginaries certainly encapsulates the world vision embraced by ideas like *Tri Hita Karana*. What are the potential problems? Althusser argued that 'what is represented in ideology is ... not the system of the real relations which govern the existence of individuals, but the imaginary relation of those individuals to the real relations in which they live' (1984: 155). This formulation sounds complicated until we think of the telling criticisms raised in applying supposedly ancient concepts to *subak* organization.

The real conditions and real relations of farmers are neatly hidden from view. So, what bureaucrats and visitors see is a set of neatly engineered and beautiful imaginary relations that celebrate invented tradition at its finest. Meanwhile the monologue so created suppresses and silences not only the farmers' counter-arguments, but even the possibility of their being heard! Such imaginaries are dangerous, because they mislead and effectively anaesthetize both decision-makers and the populace at large from recognizing, let alone being free to talk about, very real problems of which in Bali there are many. If they want their island to have a future that is not at the mercy and whim of foreign capital, is it time Balinese thought finally of laying aside imaginaries and engaging in genuine dialogue and argument?

## BIBLIOGRAPHY

- Althusser, L. 1984. Ideology and ideological state apparatuses, in *Essays on ideology*. London: Verso.
- Aristotle, 2007. *On rhetoric: a theory of civic discourse*, with Introduction by G.A. Kennedy, Oxford: Univ. Press.
- Astawa, I.G, Budiarsa, M., Simpen, I.W. 2018. Power and ideology revealed in the awig-awig (customary law) text of Tenganan Pagringsingan village: critical ecolinguistic study. *International journal of linguistics* 10, 5: 45-60).
- Bakhtin, M.M. 1979. *Iskusstvo i Otvetstvennost*. (Art and responsibility) trans. G. S. Morson & C. Emerson in Morson & Emerson, *Mikhail Bakhtin: creation of a prosaics*, Stanford, CA: Univ. of Stanford Press.
- Bakhtin, M.M. 1981a. Epic and novel: towards a methodology for the study of the novel. In *The dialogic imagination: four essays*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Bakhtin, M.M. 1981b. Discourse in the novel. In *The dialogic imagination: four essays*. Austin: Univ. of Texas Press.

- Bakhtin, M.M. 1984. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Bakhtin, M.M. 1986. The problem of the text in linguistics, philology, and the human sciences. in *Speech genres and other late essays*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Bernstein, B. 1971. *Class, codes and control: theoretical studies towards a sociology of language*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloch, M. 1974. Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority? *European archives of sociology* 15: 55-81.
- de Certeau, M. 1984. *The practice of everyday life*. London: Univ. of California Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1988. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: Athlone.
- Foucault, M. 1981. The order of discourse, in *Untying the text: a post-structuralist reader*. ed. R. Young, London: Routledge & Kegan Paul.
- Fox, R. 2011. *Critical reflections on religion and media in contemporary Bali*. Leiden: Brill.
- Fox, R. 2017. Of family, futures and fear in a Balinese ward: some preliminary thoughts toward a new project. *Jurnal kajian Bali* 7, 1: 213-248.
- Frazer, J.G. 1922 [1890]. *The golden bough: a study in magic and religion*. New York: Macmillan.
- Hall, S. 1980. Encoding/decoding, in *Culture, media, language: working papers in cultural studies, 1972-79*. eds. S. Hall et al. London: Unwin Hyman.
- Hallpike, C. 1979. *The foundations of primitive thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Heryanto, A. 1999. Where communism never dies: violence, trauma and narration in the last cold war capitalist authoritarian state. *International journal of cultural studies* 2, 2: 147-177.

- Hobart, M. 1985. Anthropos through the looking-glass: or how to teach the Balinese to bark. In *Reason and morality*. ed. J. Overing, London: Tavistock.
- Hobart, M. 2000. *After culture. anthropology as radical metaphysical critique*. Yogyakarta: Duta Wacana Press. Available at <http://www.criticalia.org/bibliography---mark-hobart/after-culture-complete.pdf>
- Hobart, M. 2007. Rethinking Balinese dance, in M. Cohen *et al.*, *Indonesian performing arts in a transnational context*, special issue of *Indonesia and the Malay World*, 35: 107-28.
- Hobart, M. 2015. Beyond Words Some thoughts about how Balinese argue. Available at: <http://www.criticalia.org/symposia--panels/hobart---beyond-words.pdf>.
- Hobart, M. 2016. Talking to God: on argument, agency and articulation in Bali. Available at: <http://www.criticalia.org/symposia--panels/hobart---talking-to-god.pdf>.
- Hobart, M. 2017. "Bali is a battlefield, or the triumph of the imaginary over actuality." *Jurnal Kajian Bali* 7, 1: 167-92.
- Hobsbawm, E.J. & Ranger, T. eds. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Univ. Press.
- Hollis, M. and Lukes, S. eds. 1982. *Rationality and relativism*. Oxford: Blackwell.
- Hooykaas, C. 1966. *Sūrya-Sevana: the way to God of a Balinese Siva Priest*. Amsterdam: Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Kennedy, G.A. 1998. *Comparative rhetoric: an historical and cross-cultural introduction*. Oxford: Univ. Press.
- Kennedy, G.A. 2007. Introduction to *Aristotle on rhetoric: a theory of civic discourse*. Oxford: Univ. Press.
- Laclau, E. 1990. The impossibility of society. In *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso.
- Laclau, E. & Mouffe, C. 1985. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.

- Lefebvre, H. 2005. *The critique of everyday life: from modernity to modernism (towards a metaphilosophy of daily life)*. London: Verso.
- Lévy-Bruhl, L. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan; translated as *How natives think*.
- MacRae, G. 2017. Universal heritage meets local livelihoods: 'awkward engagements' at the world cultural heritage listing in Bali. *International journal of heritage studies* 23, 9: 846-859.
- McLuhan, M. 1964. The medium is the message. In *Understanding media: the extensions of man*. London: Routledge.
- Moerdowo, R.M. 1977. *Reflections on Balinese traditional and modern arts*. Denpasar: Udayana University.
- Nietzsche, F. 1989a. Description of ancient rhetoric 1872-73, in *Friedrich Nietzsche on rhetoric and language*, eds. Gilman, S. et al. New York, NY: Oxford Univ. Press.
- Nietzsche, F. 1989b. On truth and lying, in *Friedrich Nietzsche on rhetoric and language*, eds. Gilman, S. et al. New York, NY: Oxford Univ. Press.
- Overing, J. ed. 1985. *Reason and morality*. London: Tavistock.
- Picard, M. 1996. *Bali: cultural tourism and touristic culture*. Singapore: Archipelago Press.
- 2011. Balinese religion in search of recognition; from *Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-65)*. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 167, 4.
- 2015. The polemics between *Surya Kanta (1925-1927)* and *Bali Adnjana (1924-1930)*: how Balinese argue (in Malay). <http://www.criticalia.org/symposia--panels/picard---the-polemics-betwe.pdf>.
- Potter, K.H. 1977. *Indian metaphysics and epistemology: the tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gangesa*. Princeton, N.J.: Univ. Press.
- Roth, D. & Sedana, G. 2015. Reframing Tri Hita Karana: from 'Balinese culture' to politics. *The Asia Pacific journal of anthropology* 16:2: 157-175.

- Scott, J.C. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. London: Yale Univ. Press.
- Soedarsono. 1968. *Dances in Indonesia*. Jakarta: Gunung Agung.
- Sudira, P. 2011. *Praksis ideologi Tri Hita Karana dalam pembudayaan kompetensi pada SMK di Bali*. Disertasi Yogyakarta.
- Sukarma, I.W. 2016. Tri hita karana: theoretical basic of moral Hindu. *International journal of linguistics, language and culture* 2, 9: 84-96.
- Tribe, J. 1997. The indiscipline of tourism. *Annals of tourism research* 24, 3: 638–657.
- UNESCO 2011. *Cultural landscape of Bali Province (Indonesia) No 1194rev*. Accessed online 28 January 2018.
- Vickers, A. 2012. *Bali: a paradise created*. 2<sup>nd</sup>. edn. North Clarendon VT: Tuttle Publishing.
- Wilson, B. ed. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Windia, W. 2006. *Transformasi sistem irigasi subak yang berlandaskan konsep Tri Hita Karana*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Wittgenstein. L. 1958. *Philosophical investigations*. trans. G.E.M. Anscombe, 2nd. edn, Oxford: Blackwell.
- Worsley, P.J. 1984. E74168. *Review of Indonesian and Malaysian affairs*. 18: 64-109.
- Worsley, P.J. 2017. Preliminary thoughts on the rhetoric of paintings: rituals and Balinese painting in the late nineteenth and early twentieth centuries. EuroSEAS conference, Oxford, 2017. Available at: <http://www.criticalia.org/symposia--panels/worsley--the-rhetoric-of.pdf>.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# The Rhetoric of Paintings: Towards a History of Balinese Ideas, Imaginings and Emotions in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries<sup>1</sup>

Peter Worsley

University of Sydney

Email: peter.worsley@sydney.edu.au

## Abstract

Western historical scholarship has taught us much about Southeast Asia in the period between 1800 and 1940. This was a time when the insistent, intensifying and transforming influence of Dutch colonial society and its culture became widespread in Bali and more broadly in the archipelago. Much too has been written about the analytical framework of European histories of these times. In this essay I discuss Balinese paintings from this same period which shed light on how painters and their works spoke to their viewers both about how the Balinese knew, imagined, thought and felt about the world in which they lived and about the visual representation and communication of these ideas, imaginings and feelings through the medium of narrative paintings. In this paper I hope to draw attention to a number of historiographical issues concerning the reception of the ideas, imaginings and feelings conveyed in paintings. In particular I shall have some remarks to make about the role of philology in this regard.

**Keywords:** Bali, history of ideas, rhetoric of painting, visual representations, emotions

## Abstrak

**Retorika Lukisan: Menuju Sejarah Ide, Khayalan dan Emosi Orang Bali pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh**

Ilmu pengetahuan sejarah Barat telah mengajarkan kita banyak tentang Asia Tenggara pada periode antara 1800 dan 1940. Ini merupakan waktu ketika pengaruh masyarakat dan budaya

---

1 I am grateful to Mark Hobart, Helen Creese, Merle Ricklefs, Stuart Robson, Adrian Vickers, all of whom read and commented on a draft of this paper. My thanks also to the Tropenmuseum in Amsterdam and to Nyoman Gunarsa and the Museum of Classical Balinese Art in Klungkung for permission to publish photographs of paintings from their collections.

kolonial Belanda yang kuat, intens dan transformatif menjadi tersebar di Bali dan secara lebih luas di Nusantara. Banyak juga yang telah ditulis tentang kerangka analitis sejarah Eropa saat ini. Dalam karangan ini, saya membahas lukisan Bali dari periode yang sama yang menjelaskan bagaimana pelukis dan karya-karyanya berbicara kepada audiens mereka baik tentang cara-cara orang Bali pada waktu itu mengetahui, membayangkan, berpikir, dan merasakan tentang dunia tempat mereka tinggal maupun tentang representasi visual dan komunikasi ide, khayalan, dan emosi itu melalui media lukisan naratif. Dalam karangan ini saya berharap untuk menarik perhatian pembaca terhadap sejumlah isu historiografikal mengenai penerimaan gagasan, khayalan, dan emosi yang disampaikan dalam lukisan. Dalam hal ini, secara khusus saya akan membicarakan peran filologi.

**Kata kunci:** Bali, sejarah ide, retorika lukisan, representasi visual, emosi

## 1. Introduction

Western historical scholarship has taught us much about the period between 1800 and 1940, a time when the insistent, intensifying and transforming influence of Dutch colonial society and its culture became widespread in Bali and more broadly in the archipelago. Much too has been written about the analytical framework of European histories of these times. In this essay I discuss Balinese paintings from this same period which shed light on how painters and their works speak to us both about how the Balinese knew, imagined, thought and felt about the world in which they lived and about the visual representation and communication of these ideas, imaginings and feelings through the medium of narrative paintings. In this paper I hope to draw attention to a number of historiographical issues concerning the reception of the ideas, imaginings and feelings conveyed in paintings and in particular I shall have some remarks to make about the role of philology in this regard.

## 2. The Rhetorical Configuration of Paintings

The painters, I suggest, designed their works not just to recount a story but configured them visually in order to persuade viewers of the probable logical, ethical and emotional validity of generally shared beliefs and values (Smith 2007). Two examples might serve to illustrate the point. The painter of one nineteenth century work illustrating the Brayut story from the Tropenmuseum in Amsterdam (Illustration 1; Tropenmuseum Amsterdam, 2058-2; Worsley 2016a & b) narrates a tale of family life—of discord and angry disagreement around the rituals at the time of *Galungan* (Illustration 2), and later, of reconciliation and restored harmony, at the time of the father's ritual meditation on a graveyard under the tutelage of a *pedanda Boda*, his consecration as a commoner *dukuh* priest and the youngest son's marriage, the moment when he, the son, assumed responsibility for the family's civic and ritual obligations (Illustration 3). The painting illustrates the efficacy of ritual, the different roles of men and women in family life, the moral virtue of the male head of family and the emotional appeal of a convivial harmony in family life. There is a second Brayut painting in the Nyoman Gunarsa Museum of Classical Balinese Art in Klungkung in Bali (Illustration 4), which shares an interest in these same rhetorical themes but the painter in this case appears to have been intent on downplaying the place of women in family life and highlighting the family as a closely-knit community of men—of father, sons and brothers (Worsley 2017:9–11; Vickers 2012:59; 62; Gunarsa 2006:6, 104–105). Like these two paintings, there are many other paintings which illustrate the story of the Brayut family and display an interest in these same issues, but sometimes do so with subtle differences in their point of view.

## 3. Kamasan Painting in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries

Kamasan paintings from the nineteenth and early twentieth centuries and those of related schools are narrative works in a style which the painters themselves and the viewers of their works

regarded as realist, and able to represent the events, places and beings of the world in which they imagined they lived.<sup>2</sup> At this point I should note the way in which these painters achieved their rhetorical intentions: how they selected stories to tell and scenes to illustrate and designed their paintings to draw the attention of viewers to the points they wished to make about the world. This process is embedded in a variety of ritual and other narrative practices—in dance, theatre and texts inscribed in manuscripts and their recitation and glossing. Painters painted their paintings from particular points of view, as members of some status, class or kin group and gender and viewers too viewed the paintings from these same sorts of points of view.<sup>3</sup> Each telling of a story was, as Inden put it when writing about another cultural context, a moment in ‘the relationship between social agents, simple or complex, who are engaged in the rhetorical processes of ‘criticism, appropriation, repetition, refutation, simplification, [and] abbreviation [...]’.<sup>4</sup> If we are to discover the rhetorical intent of a painting it must be in the context of these rhetorical processes and practices in which painters and their viewers are engaged at particular historical moments.

#### 4. Obstacles in the Way of Historical Interpretation

There are obstacles in the way of this task, however. The first is circumstantial. Very often we know little about the dating of paintings or the identification of painters and the communities in which they lived and worked, and the individuals and institutions

---

2 For Balinese accounts of realism in painting see Pan Mertasih, Nagasepuh. Gedong Kirtya Manuscript Collection, MS 2091: ‘Satua I Sangging Lobangkara’ transcribed by I Gusti Nyoman Agung, 30 October 1940; Kat Angelino (1921–1922:387–89) and the *pangipuk wimba* (Making of Portraits) episode from Canto 4 of the *Malat* (Vickers 2005:23,209,326). See also Covarrubias (1937:165) for his report of a conversation he had with I Gusti Bagus Jelantik, the regent of Karangasem, in the early 1930s on the subject of realism. See Worsley (2014:7–9) and Vickers (2012:21) for further commentary on realism in Balinese painting. For descriptions of the iconographic conventions which conveyed the realist representation of the world in Balinese painting, see Kanta (1977/78) and Forge (1978) and (1980).

3 Vickers (1985) discusses the *sudral/jaba* identities of painters and its implications for their paintings.

4 Inden 2000:11–12) following Vološinov (Bhaktin). Mark Hobart [personal communication 10<sup>th</sup> August 2017] drew my attention to Inden’s discussion.

who patronized them and for whom their works were painted, because the paintings have very often been long removed from the social context in which they were originally produced, displayed and viewed.<sup>5</sup> The second obstacle concerns the very nature of visual systems of communication. The abstraction, which inhabits all art systems, Forge has argued, lends a multivalency to the elements of visual design of such a system. In one context they may be perceived to have one meaning but at the same time suggest other cognate meanings, which only 'those who have been socialized into the society within which they were created' understood and could contest.<sup>6</sup>

The ensuing ambiguity, he says, creates opportunity for the expression of 'a very real and intense emotion in their [viewers]' concerning 'key associations and relationships that are essential to ritual and cognitive systems' (Forge 1977:31). Furthermore, we know precious little about the transmission of Balinese painterly traditions in nineteenth and early twentieth century and the display of paintings (Kat Angelino 1921–1922; Kanta 1977–1978; Forge 1978). It is clear of course that they were painted and embroidered on cloth and on wooden screens or *parba* and decorated the ceilings of pavilions of justice and the living spaces of palaces and house

---

5 They are removed from the original social and cultural context in which they were once created and then viewed on ritual and other occasions and become part of museum and private collections cherished as part of national and ethnic heritages or as commodities to be bought and sold. Information about their origins is frequently scarce, even non-existent, as are dates on paintings, and signatures in the period before the 1930s rare indeed. Judgments about the date of a painting can often only be approximate and rely heavily on the identification of the materials used, the cloth and pigments, and identification of the painter by stylistic signatures. Two useful publications on the subject of the deracination of Indonesian artefacts are Hardiati & Keurs (2005–2006) and Keurs (2007) which include chapters by Brinkgreven and Hout (2005–2006), Brinkgreven and Stuart-Fox (2007) on Balinese collections in museums in The Netherlands and by Lunsingh-Scheurleer (2011) on ancient Javanese artefacts housed in Dutch museum collections. See also Brinkgreven (2008). See Campbell (2013:1–43; 200–233) for discussion of patronage in recent years and Vickers (1985) for earlier forms of patronage. See also Vickers (1979), (1982) and Worsley (1970), (2011b) for discussion of the dating of Balinese paintings from this period.

6 This is a view consistent with a more general observation Hobart has made concerning communication: '[w]hile lack of ambiguity is carefully engineered to be a feature of computing, it is notably absent in human communication, where inexactitude, equivocation and opacity — let alone muddle and confusion — are common conditions in social life' [Hobart 2017:4].

compounds. They were displayed during rituals in temples and private household shrines, just one aspect of the elaborate reception and entertainment of the gods and ancestral spirits who visit for the time of a ritual. However, we have to wonder what a member of a Balinese temple congregation could make of the glimpses caught of paintings amidst the elaborate decoration and busy and varied activities on ritual occasions—the circumstances in which very many Balinese had the opportunity to view paintings.

### 5. The Two Brayut Paintings

At the beginning of my remarks I made reference by way of example to two paintings of the Brayut family and concluded that their painters—intending to draw attention to the efficacy of ritual among other things—chose to illustrate scenes from the story of this commoner family’s celebration of the festival of *Galungan*. Why did these painters feel called upon to draw this ritual event to the attention of viewers? Why was it important to celebrate the rites of *Galungan*? Were they simply paying lip service to age-old customs or were they perhaps responding critically to what they considered lapsed moral values in times of real or threatened social, even what they understood to be cosmic change in the world they inhabited and the need to ward off dangers by reminding fellow Balinese of the efficacy of ritual and ancient family values? Was the interest which the painters of our Brayut paintings shared more broadly by others in Balinese society in this period?

To answer these questions, we have available contemporary accounts of Bali and the Balinese. These include the descriptions of the festival of *Galungan* by European visitors to the island in this period.<sup>7</sup> We also have evidence that a contemporary Balinese shadow play of the narrative existed, as well as ritual and temple

<sup>7</sup> Contemporary European accounts of the festival of *Galungan* include those of van den Broek (1817–18), Dubois (1828–31), Bloemen Waanders (1855–56), van Eck (1866–77), and Goris (1927–1965). See van den Broek (1834), Creese (2016), Bloemen Waanders (1859), van Eck (1878–1880), Goris (1933/1960).

architectural practices which are focussed on the Brayut family.<sup>8</sup> However, it is to the corpus of nineteenth and early twentieth century Balinese manuscripts and three works which contain accounts of the rites of *Galungan* that I want to turn in order to discuss the role of philology in the historical interpretation of these three works. There are manuscripts which record the *Geguritan Brayut*, a Balinese ballad which narrates the tale of the Brayut family and was widely known in Bali in the nineteenth and early twentieth century.<sup>9</sup> There is also the *Usana Bali*, a work, which was known to Balinese readers in a variety of versions in this same period and contains an account of the origins of the ritual observance of *Galungan* and its association with the goddess Durga (Hinzler 1986). And there are also records of the liturgies of the rituals conducted during the festival of *Galungan* (Arwati 1992; Sirikanden 1982; Sugriwa 1957; Surpha 1972; Wiratmadja 1969).

## 6. The Historical Interpretation of Works in Manuscript Traditions

As in the case of paintings, there are difficulties which stand in the way of the historical interpretation of works recorded in the form of manuscripts. Manuscripts too have often been removed from the cultural and social context of their use and all too frequently the names of authors and copyists, the dates and places of their authoring or copying are not recorded. Furthermore, the presence

8 There are puppets of the Balinese shadow play representing characters from the Brayut story in museums. See Terwen-de Loos (1967 and 1969). Outside the Pura Dalem in Jagaraga Bali are statues of Pan and Men Brayut and their many children and a pedestal for a water container in the Pura Sakti in Sawan represents Men Brayut with her children. See Grader (1939:photos).

9 The story of Pan and Men Brayut appears to have been known widely in Bali in the 19th and early 20<sup>th</sup> centuries. The ten manuscripts which I have read to date come from Padangsabian in Badung; Tembuku in Bangli; Negara in Jembrana; Penaban, Sideman, Subagan, and Taman in Karangasem; and from the Puri Gobraja in Singaraja, Buleleng (See Kidung Pan Brayut, Pusat Dokumentasi Provinsi, Internet Archive, Bali, Lontar and Video on (<http://www.archive.org/details/kidung-pan-brayut>), LOr 3613. 3773, 3823, 3883 (2), 3911 (2), 3948 (4), 3968 (2), 3982 (2), 4380, 4381 (1/4 3823), 4382, 13.608, 15.229, 16.327, 16.432, 19.459, 19.851, 20.000, 21.771, 21.877, 24.244, 24.625, 24.845. For a Dutch translation of the story see Grader (1939) and for a text and translation into Indonesian see Ardika (1980). According to van der Tuuk (1897–1912 IV:894–95) paintings of the Brayut story were traded by people coming from Klungkung in Bali towards the end of the 19th century—apparently as far as Singaraja where van der Tuuk was living.

of variable readings between manuscripts of the same work gives rise to important consequences for a work's comprehensibility. Resolution of these kinds of difficulties of interpretation, historically the business of philologists, can also give rise to problems—in particular the introduction of anachronisms as I have argued was the case in Belo's and Hooykaas's description and text edition of the litany of a ritual which a *pemangku* conducted in the temple Pura Nagasari in the village of Sayan between 21<sup>st</sup> and 25<sup>th</sup> April 1937 (Belo 1966; Hooykaas 1977:1; Worsley 2017).

Faced with variable renditions of rituals and the presence of 'errors' in manuscripts, what is the task of philology if it is not to produce a work's originary moment or autograph or at least a text that was fully comprehensible? In a series of articles, Sheldon Pollock has commented on the place of philology as a discipline central to the humanities. In one of his essays he was particularly concerned to promote philology's legitimate interest in the text's tradition of reception, and in this enterprise, he emphasized the 'historical malleability' of texts as audiences respond to them over time and in different cultural contexts. Interpretations of texts, he argues, cannot be judged to be 'correct or incorrect *in their historical existence*' [my emphasis]. They simply exist, and the philologist's task is to explain what about the text itself summoned particular interpretations into existence and how the world, as readers of the text imagined it to be, shaped such views of the text. When doing this he emphasised the need to be aware of differences between inconsequential variations and enhancements of greater historical significance. Having noted this last point, it must be said that the identification and explanation of any textual error, contamination or variant—call them what you will—will contribute to our better understanding of Balinese linguistic, orthographic, lexical, grammatical, narrative and conceptual understandings and practices.<sup>10</sup>

---

10 Pollock (2014:406). See Robson (1988:26–31) and his discussion of Proudfoot's (1984) and Behrend's (1987) comments on variation in Malay and Javanese manuscripts.

The task of the philologist is not to expunge variations, errors and contaminations in the text of a work but to explain them in the historical moment of their occurrence. If we are to apply this principle to the historical interpretation of Balinese works, it is particularly important that we identify the textual practices of Balinese authors and scribes during the nineteenth and early twentieth centuries—their copying, reworking, excerpting, glossing and recitation of texts—and in particular we need to consider whether the hermeneutic search for the true form of an autograph which Pollock has identified as so fundamental a Western philological preoccupation was shared by Balinese authors and copyists in the nineteenth and early twentieth centuries.<sup>11</sup>

In recent times, a number of commentators have deepened our understanding of the textual practices of Javanese and Balinese authors and copyists.<sup>12</sup> In the course of my rereading and reconsideration of this literature—still far from complete—my attention was drawn to what we might refer to as an ‘openness’ in the Balinese tradition of textual transmission. By which I mean, depending on genre, copyists were not narrowly focussed on the reproduction of a work’s autograph. In 1972 Robson, for example, in his study of the courtly *Kidung Wangbang Wideya*, tentatively recognised an element of this openness in textual transmission when he noted the existence of what he referred to as ‘horizontal

---

11 Pollock (2014:402–403) notes that the first real defence of the correctness of a historicist reading of texts in the European philological tradition came with the publication of Spinoza’s *Tractatus Theologica-politicus* in 1670 and it is worthwhile here to recall Pollock’s summary of the coherent program of the *Tractatus*. Good reading, according to Spinoza—one that would produce the singular true understanding of a text—was founded upon:

as deep a familiarity as possible of the text’s original language, based on usage in the corpus; the history of the text’s transmission and its current text-critical state; the salient features of the text’s genre; the history of its canonization; a form of discourse analysis that depends, not *a priori* on doctrine, but on the text’s coherence with itself; the assemblage of all parallel passages within the text and the author’s other works that can illuminate the obscure; a reconstruction of the historical context; the relevant biography of the author and the historical constraints of the authorial intention; the nature of the original audience and their thought-world; and all relevant intertexts.

12 These include Acri (2011, 2013, 2017), Arps (2016), Becker (1989), Creese (1998, 2001), Hinzler (1986), Robson (1972, 1988), Rubinstein (2000), van der Meij (2017), van der Molen (1979; 1983), Vickers (1984b, 2005) and Zurbuchen (1987)

contamination’ in the manuscripts he consulted but what it seems his Balinese copyists regarded as perfectly acceptable alternative readings. In 1988, in his *Principles of Indonesian Philology*, he was clearer, arguing that there was even evidence that copyists considered that they enjoyed a freedom to enhance a work’s appeal to contemporary audiences. Acri too, has drawn attention to the kind of radical paraphrasing, synthesising and restyling of central works at important moments of religious history—in this case, of Balinese premodern Śaiwa *tattwa* and *tutur*, which became the object of debate among the various factions of the Balinese intelligentsia who sought to reform their religion in the early twentieth century. According to Acri, these practices were based firmly on a traditional understanding of Sanskrit and Old Javanese, “folk etymological derivations” and analogies of sound and meaning’, when anomalies in the text of these premodern works were identified (Acri 2013:68–71, 74–78, 82–85).

Finally, Vickers’ research on the Balinese *Malat* marks an important advance in our understanding of this openness in the textual practices of nineteenth and early twentieth century authors and copyists, and in many ways anticipates Pollock’s proposed investigation of a text’s tradition of reception (Worsley 1972, 1984; Robson 1988:23). Vickers noted that cataloguers described all but one of some ninety eighteenth and nineteenth century manuscripts of the *Malat* he had located as ‘incomplete, ‘fragments’, or ‘variants’. Only one manuscript, discovered in Brandes’ collection, was said to contain a complete version of the *Malat*. However, in this case there are doubts about whether the manuscript was a copy of a ‘single Balinese manuscript into a folio book, or whether Brandes had a number of different manuscripts copied as one’.<sup>13</sup> Vickers argued there is in fact little evidence that there was ever a single original, ‘that this original was ‘complete’, or that it preceded all

---

13 This is not the only composite version of the *Malat*. Soegiarto working with C. C. Berg produced a critical edition of the *Malat* on the basis of van der Tuuk’s manuscripts and Brandes’ notes (Vickers 2005:90).

visual representations and performances of the *Malat* in paintings and in the *Gambuh* dance-drama (Vickers 2005:7–9). '[T]he process of the formation of the written text', he argued, 'was a lengthy and complicated one involving interactions between oral storytelling, musical forms, theatre and other visual traditions, and that these interactions did not cease once a body of manuscripts had been produced.' This process addressed the ongoing need to recount performed or painted stories, for texts to be sung on ritual occasions, and to speak to 'the specific times and places in which they were produced.' This process 'was then a positive experience that kept the *Malat* alive and rendered it a broad cultural phenomenon, allowing it to serve as political model, romantic entertainment, an element of ritual and a form of history, not tied to any single function' (Vickers 2005:10).

## 7. Conclusions

To identify the rhetorical intentions of painters, we must situate their works in the processes of the rhetorical exchanges in which painters and the viewers of their works were engaged at particular historical moments—in the case of paintings of the *Brayut* story and their representation of rituals, in the context of the competing ideas, imaginings and emotions evoked in contemporary performances of the shadow play, in oral story-tellings of the tale and in ritual and temple architectural practice, and of course in particular in the processes of copying, recitation and glossing of works such as the *Geguritan Brayut*, the *Usana Bali* and the litanies of the rites of *Galungan*. We need to be mindful of the potential interplay of ritual, narrative and rhetorical practices and processes at the historical moment of the generation of each version of these works. Historical interpretation of them requires explanation in the context of a dynamic process of historically shifting understandings of a work—of what Fox has referred to as the 'performative reframings' which any work undergoes in the changing social conditions in which its reception takes place over time (Fox 2005:90–91).

**BIBLIOGRAPHY**

- Ardika, I Nengah, 1980, *Geguritan Brayut*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Acri, Andrea, 2011, 'A new perspective for "Balinese Hinduism" in the light of pre-modern religious discourse'. A Textual approach' in Michel Picard and Remy Madinier (eds.), *The Politics of Religion in Indonesia: syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Acri, Andrea, 2013, 'Modern Hindu Intellectuals and Ancient Texts: Reforming Śaiva Yoga in Bali'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 169:1–36.
- Acri, Andrea, 2017, *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit texts*. 2<sup>nd</sup> Edition. New Delhi: Aditya Prakashan [Groningen: Egbert Forsten/Brill, 2011]
- Arps, Bernard, 2016, *Tall Tree, Nest of Wind. The Javanese Shadow-play Dewa Ruci Performed by Ki Anom Soeroto. A Study in Performance Philology*. NUS Press, Singapore.
- Arwati, Ni Made Sri, 1992, *Hari Raya Galungan*, Denpasar: Upada Sastra.
- Becker, Alton (ed.), 1989, *Writing on the Tongue*. Michigan Papers on South and Southeast Asia 33, Centre for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan.
- Behrend, Y. E., 1987, *The Serat Jatiswara; Structure and Change in a Javanese poem*. [PhD thesis, Australian National University, Canberra.]
- Belo, Jane, 1966, *Bali: Temple Festival*, Seattle and London: University of Washington Press. [Monograph of the American Ethnological Society 22]
- Bloemen Waanders, P. L., 1859, 'Aanteekeningen omtrent zeden en gebruiken der Balinezen inzonderheid van Boeleleng',

*Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 8 (3e serie part 2):105–279.

Brinkgreven, Francine, 2005–2006, 'Balinese chiefs and colonial rule: the creation of collections, and politics', in Endang Sri Hardiati and Pieter ter Keurs (eds.), *Indonesia: the discovery of the past*, Amsterdam: KIT Publishers:122–145.

Brinkgreven, Francine, Hout, Itie van, 2005–2006, Java: Gifts, scholarship and colonial rule', in Pieter ter Keurs (ed), *Colonial collections revisited*, Leiden: CNWS Publications:100–121.

Brinkgreven, Francine, Stuart-Fox, David, 2007, 'Collections after Colonial Conflict; Badung and Tabanan 1906–2006', in Pieter ter Keurs (ed), *Colonial collections revisited*, Leiden: CNWS Publications:145–185.

Brinkgreve, Francine and Rapti Miedema, 2008, 'Doeken voor een dode vorst', *Aziatische Kunst* 38:8–22.

Broek, van den, H. A., 1834, 'Verslag nopens het eiland Bali; de vorsten, hunne geaardheid en betrekkingen, den handel, de cultuur, de bevolking, hare zeden en gewoonten, godsdienst en andere bijzonderheden', *De Oosterlingen* 1:158–236.

Campbell, S., 2013, 'Collecting Balinese Art: The Forge Collection of Balinese Paintings at the Australian Museum in Sydney', [PhD Thesis University of Sydney].

Covarrubias, M., 1937, *Island of Bali*. London, Toronto, Melbourne & Sydney: Cassell.

Creese, Helen, 1998, *Pārthayāna: The journeying of Pārtha; An eighteenth century Balinese kakawin*. Leiden: KITLV Press. [Bibliotheca Indonesica 27.]1

Creese, Helen, 2001, 'Old Javanese studies': A review of the field', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157-1:3–33.

Creese, Helen, 2016, *Bali in the early nineteenth century: The ethnographic accounts of Pierre Dubois*, Leiden and London: Brill, [KITLV Verhandelingen 305].

Eck R. van, 1878–1880, 'Schetsen van het eiland Bali', *Tijdschrift voor*

*Nederlandsch-Indië*, Nieuwe Serie 7–9.

Forge, A., 1977, 'Schematisation and meaning', in Peter J. Ucko (ed.), *Form in Indigenous and Schematisation in the Art of Aboriginal Australia and Prehistoric Europe*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies [Prehistory and material culture Series 13.]

Forge, A., 1978, *Balinese Traditional Paintings. A selection from the Forge Collection of the Australian Museum*, Sydney. Sydney: The Australian Museum.

Forge, A., 1980, 'Tooth and Fang', *Canberra Anthropology* 3:1–16.

Fox, Richard, 2003, 'Substantial transmissions; A presuppositional analysis of the old Javanese text as an object of knowledge, and its implications for the study of religion in Bali', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 159:65–107.

Fox, Richard, 2005, 'Plus ça change...Recent developments in Old Javanese studies and their implications for the study of religion in contemporary Bali', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 161:63–97.

Goris, R., 1960, 'Holidays and Holy Days', in Swellengrebel, J. L. (ed.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague and Bandung:113–129. [Originally published in Goris, R.,1933 as 'Bali's hoogtijden', *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 73:436–452]

Grader, C. J., 1939, 'Brayoet: de geschiedenis van een Balisch gezin', *Djawa* 19:260–275.

Gunarsa, Nyoman *et al.* 2006, *Classical Balinese Painting Nyoman Gunarsa Museum*, Nyoman Gunarsa Museum of Classical Balinese Painting and Gateway Books International.

Hardiati, Endang Sri and Pieter ter Keurs, 2005–2007, *Indonesia: the discovery of the past*, Amsterdam: KIT Publishers.

Hinzler, H. I. R., 1986, 'The *Usana Bali* as a source of history', in Taufik Abdullah (ed.) *Literature and History*, Volume Two, Papers of the Fourth Indonesian–Dutch History Conference, Yogyakarta,

24–29 July 1983. Gadjah Mada University Press:124–162.

Hobart Mark, 2017, 'Murder is fine but argument is anathema', Conference Version, How Indonesians Argue, EuroSEAS Conference, University of Oxford, 16–18<sup>th</sup> August 2017. <http://www.criticalia.org/symposia--panels/its-fine-to-pull-his-head.pdf>

Hooykaas, C., 1977, *A Balinese temple festival*, The Hague: Nijhoff [KITLV Bibliotheca Indonesica 15].

Inden, Ronald, Jonbathon Walters and Daud Ali, 2000, *Querying the Medieval. Texts and the history of practices in South Asia*, Oxford: Oxford University Press.

Kanta, I Made, 1977–1978, *Proses melukis tradisional wayang Kamasan*. Den Pasar: Proyek Sasana Budaya Bali.

Kat Angelino, P. de, 1921–1922, 'Over smeden en eenige andere ambachtslieden op Bali', *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 60:207–265, 61:370–424.

Kemp, P. H. van, 1899, 'Het verblijf van Commissaris van den Broek op Bali van 18 December 1817 tot 24 Juni 1818', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 50:331–390.

Keurs, Pieter ter, 2007, *Colonial collections revisited*, Leiden: CNWS Publications.

Lunsingh Scheurleer, Pauline, 2007, 'Collecting Javanese Antiquities', in Pieter ter Keurs (ed), *Colonial collections revisited*, Leiden: CNWS Publications:71–114.

Lunsingh Scheurleer, Pauline, 2011, 'The Berlin Hermit and its Lost Provenance', *Indo-Asiatische Zeitschrift* 15:10–30.

Meij, Dick van der, 2016, *Indonesian Manuscripts from the islands of Java, Madura, Bali and Lombok*. Handbook of Oriental Studies/ Handbuch der Orientalistik, Southeast Asia 24, Brill: Leiden Boston.

Molen, W. van der, 1983, *Javaanse tekskritiek; Een overzicht en een nieuwe benadering geïllustreerd aan de Kuñjarakarna*. Dordrecht, Floris [KITLV, Verhandelingen 102.]

- Molen, W. van der, 2011, *Kritik Teks Jawa; Sebuah pemandangan umum dan pendekatan baru yang diterapkan kepada Kunjarakarna*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta.
- Pollock, Sheldon, 2014, 'Philology in three dimensions', *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* 5:398–413.
- Pollock, Sheldon, 2015, 'Liberating Philology', *Verge: Studies in Global Asias*:16–21.
- Proudfoot, I., 1984, 'Variation in a Malay folk-tale tradition', *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 18:87–98.
- Robson, S. O., 1972, *Wangbang Wideya: a Javanese Pañji romance*. The Hague: Nijhoff. [KITLV, Bibliotheca Indonesica 6.]
- Robson, S. O., 1988, *Principles of Indonesian Philology*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, Working Papers 1.
- Rubinstein, R., 2000, *Beyond the realm of the senses; The Balinese ritual of kekawin composition*. Leiden: KITLV Press. [KITLV, Verhandelingen 181.]
- Sirikanden, 1982, *Galungan*, Denpasar: Penerbit & Toko Buku Ria.
- Sugriwa, I Gusti Bagus, 1957, *Hari Raya Bali Hindu*. Den Pasar: Pustaka Balimas.
- Surpha, I Wayan, 1972, *Menjongsong Hari-hari raja "Galungan"*. Badung: Parisada Hindu Dharma.
- Smith, Valerie J., 2007, 'Aristotle's Classical enthymeme and visual argumentation of the twenty-first century', *Argumentation and Advocacy* 43:114–123.
- Terwen-de Loos, J., 1967, 'Brajoet of het nieuwe leven', *Verre Naasten Naderbij*, 1e Jaargang no. 3:9–21.
- Terwen-de Loos, J., 1969. 'Een oude Brajoet herontdekt', *Verre Naasten Naderbij*, 3<sup>de</sup> Jaargang, no. 2:48-51.
- Tuuk, H. N. van der, 1897–1912, *Kawi-Balinesesch-Nederlandsch Woordenboek*. Batavia: Landsdrukkerij. 4 vols.

- Vickers, A., 1979, 'Kerta Ghosa: The Ordered Realm', [BA (Hons) thesis, Department of Indonesian and Malayan Studies, University of Sydney.]
- Vickers, A., 1982, 'A Balinese illustrated manuscript of the Siwaratrikalpa', *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 138:443–469.
- Vickers, A., 1984, 'When is a text not a text? The Malat and Philology', *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 18:73–86.
- Vickers, A., 1985, 'Commoner temple, commoner painters: the village temple and traditional Balinese painting', in Masselos J. (ed.), *Popular Art in Asia: the people as patrons*. Sydney: Centre for Asian Studies: 1–21
- Vickers, A., 2005, *Journeys of desire; A Study of the Balinese Text Malat*. [KITLV, Verhandeling 217.]
- Vickers, A., 2012, *Balinese Art: Paintings and Drawings of Bali 1800–2010*. Singapore: Tuttle Publishing.
- Wiratmadja, Gusti Ketut Adia, 1969, *Hari Raya : Galungan. Hari Raya: Kuningan*, Magelang.
- Worsley, P. J., 1970, "A Missing Piece of a Balinese Painting of the Siwaratrikalpa", *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 126.
- Worsley, P. J., 1972, *Babad Buleleng: A Balinese dynastic genealogy*. The Hague: Nijhoff. [KITLV, Bibliotheca Indonesica 8.]
- Worsley, P. J., 1984, 'An Old Javanese poem; Methodological problems of textual analysis', *Asian Studies Association of Australia Review* 8-1:104–108.
- Worsley, P. J., 2011, 'A new date of a painting of the Siwaratrikalpa', ManjuShree (ed.): *From beyond the eastern horizon; Essays in honour of Professor Lokesh Chandra*. New Delhi: Aditya Prakashan., pp. 205–214.
- Worsley, P. J., 2014, 'The History of a narrative. The Story of Prince Aja and Princess Indumatī in Nineteenth and Early Twentieth Century Bali', *Journal of Hindu Studies*:1–26.

Worsley, P. J., 2016a, 'Kisah Brayut dalam Lukisan Kamasan dari Abad ke-19 dan ke-20'. *Jurnal Kajian Bali* 6 (2).

Worsley, P. J., 2016b, 'The Games painters play: visual design in Balinese paintings from Kamasan', Second International Symposium on *How Indonesians Argue*, Oxon. Online at: <http://www.criticalia.org/symposia--panels/how-indonesians-argue-2.html>.

Worsley, P. J., 2017, 'Ritual in Balinese Paintings: a Balinese Brayut Painting from the Nyoman Gunarsa Museum Bali', *TAASA Review* 3.

Zurbuchen, Mary Sabina, 1987, *The language of Balinese Shadow Theatre*. Princeton: Princeton University Press.

## Illustrations



Illustration 1: The Brayut family celebrates Galungan and Pan Brayut consecration as a *dukuh* priest; Kamasan, late 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> century, Tropenmuseum Amsterdam, 2058-2.



Illustration 2: Pan and men Brayut argue in the kitchen; (detail) Tropenmuseum Amsterdam, 2058-2.



Illustration 3: [Right to left] Pan Brayut is consecrated as a *dukuh* priest; Pan Brayut is welcomed back home after his graveyard meditation and consecration; Subaya, the youngest son, approaching his bride's house yard; (detail) Tropenmuseum Amsterdam, 2058-2.



Illustration 4: The Brayut family celebrates Galungan and Pan Brayut's consecration as a *dukuh* priest; Kamasan, late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, Nyoman Gunarsa Museum of Classical Balinese Art in Klungkung in Bali (Photo Gustra).

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# Tiga Tipe Praktik Sosial dan Gaya Visual Pelukis Barat di Bali

I Wayan Adnyana

Institut Seni Indonesia Denpasar

Email: santir.jiwa@gmail.com

## Abstract

### Three Type of Social Practices and Visual Styles of Western Painters in Bali

This article studies the social practices of Western painters in Bali based on Orientalism perspective, a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. The painters who were sampled were those who represented in each wave of arrival: (a) 1930-1940s (Spies, Bonnet, Hofker and Le Mayeur), (b) 1950-1980s (Blanco, Smit and G. Couteau), and (c) 1990-present (Hirst, Sciascia and Bickerton). Three types of social practices were found: (1) consciously decide to dissolve with the interaction of Balinese painters, which further produce visual artistic appropriations between the two parties; (2) make Bali only as their work studios based on various specific considerations, the visual style of the work becomes the dominant discourse—Bali is only a mere object or locus; (3) decide to marry Balinese women, some even become Indonesian citizens, established authority over mini Bali in the families they build, visual styles tended to be Bali portraits.

**Keywords:** Western painters in Bali, appropriation, re-structuritation, domination

## Abstrak

Artikel ini mengkaji praktik sosial pelukis Barat di Bali berikut gaya visual karya mereka berdasar perspektif Orientalisme Edward Said, yakni tentang gaya Barat dalam mendominasi, restrukturisasi, pengambilalihan otoritas atas Timur. Pelukis yang dijadikan sampel, yakni mereka yang mewakili karakter praktik sosial pada tiap gelombang kedatangan: (a) 1930-1940-

an (Bonnet, Spies, Hofker, dan Le Mayeur), (b)1950-1980-an (Blanco, Arie Smit, dan G. Couteau), dan (c) 1990-sekarang (Hirst, Sciascia dan Bickerton). Ditemukan tiga tipe praktik sosial dan gaya visual, yaitu: (1) secara sadar memilih larut bergaul bersama pelukis Bali, kemudian menghasilkan apropriasi artistik visual antara kedua belah pihak; (2) menjadikan Bali hanya sebatas studio tempat bekerja oleh dasar berbagai pertimbangan spesifik, gaya visual karya menjadi ruang wacana dominan sang pelukis; Bali menjadi objek atau lokus semata; (3) memilih menikah dengan perempuan Bali, bahkan beberapa menjadi warga negara Indonesia, membangun otoritas Bali mini pada keluarga yang mereka bangun, gaya visual cenderung berupa potret Bali.

**Kata kunci:** pelukis Barat di Bali, pengambilalihan, restrukturisasi dan dominasi

## 1. Pendahuluan

Setidaknya ada tiga gelombang kedatangan pelukis atau perupa Barat ke Bali, merujuk dari era pra-kemerdekaan Indonesia, era 1950-an, dan era 1990-an hingga sekarang. Era 1930-an datang puluhan pelukis atau perupa (selanjutnya disebutkan ‘pelukis’ saja) dari benua Eropa dan Amerika, seperti Walter Spies, Bonnet, Hofker, Adolf, Strasser, Dooijeward, Covarrubias, dan Le Mayeur. Pelukis Belanda yang mengenalkan Bali kepada Bonnet, W.O.J Nieuwenkamp telah datang ke Bali awal 1900-an. Sementara yang datang pada gelombang pascakemerdekaan 1950-an hingga 1980-an, yaitu Blanco, Han Snel, Donald Friend, Arie Smit, dan Genevieve Couteau. Gelombang ketiga, era 1990-an hingga sekarang, seperti Paul Husner, Ricard Winkler, Damien Hirst, Filippo Scascia, dan Ashley Bickerton.

Sesungguhnya pelukis Belanda Nieuwenkamp datang ke Bali jauh lebih awal dari Spies dan Bonnet, yakni pada 1904, namun kedatangannya ke Bali boleh disebut soliter, tidak ada pelukis yang datang secara berkelompok di era itu. Kedatangan Nieuwenkamp tidak dapat disebut sebagai ‘gelombang kedatangan’ karena

kunjungannya ke Bali dilakukan beberapa kali. Akan tetapi, pantas dicatat karena ikut menginspirasi Bonnet untuk datang ke Bali 15 tahun kemudian.

Sementara itu, selain mewakili gelombang (arus) kedatangan pelukis Barat ke Bali tahun 1930-an, Spies dan Bonnet juga bertabiat spesial, yakni dengan memilih bergaul dan intensif berkawan dengan seniman senior Ubud seperti Lempad, dan juga bergaul dengan remaja-remaja yang memiliki bakat seni lukis, seperti Sobrat, Kobot, dan Meregeg. Mereka sering bertemu untuk berdiskusi tentang seni lukis. Sementara Sobrat dan Meregeg bahkan acapkali main ke studio Spies di Campuhan, Ubud, untuk melihat pelukis berkebangsaan Jerman itu berkarya.

Namun, beberapa pelukis Barat yang lain, yang datang hampir bersamaan dengan Bonnet, seperti Hofker, Strasser, dan Adolf malah sangat jarang bergaul dengan pelukis Bali. Mereka seperti memilih fokus untuk melukis keindahan Bali, baik itu panorama alam, aktivitas ritual, maupun melukis potret perempuan atau lelaki Bali telanjang dada. Mereka berkeliling mengabadikan objek Bali itu dalam beragam medium seni lukis, seperti pastel, krayon, pensil, atau pun cat minyak. Kemudian karya-karya tersebut dijual di Batavia, atau pun sebagian dibawa pulang ke negerinya.

Pelukis Le Mayeur yang datang ke Bali 1932 (Kam dalam Karnadi, 2013: 38), malah memilih menikah dengan perempuan Bali Ni Polok. Perempuan cantik yang juga penari legong tersebut dijadikan model dalam karya-karya pelukis kelahiran Brussel, Belgia itu. Akan tetapi, Le Mayeur konon tidak terlalu membuka diri dengan pelukis-pelukis Bali. Walau dalam bergaul ia sangat tertutup, sebelum meninggal, ia malah menyumbangkan karya-karya lukisan dan rumahnya di tepi pantai Sanur kepada negara Indonesia, sekarang bernama Museum Le Mayeur.

Era pascakemerdekaan, pelukis Barat yang datang ke Bali juga melakukan praktik sosial yang hampir berpola sama. Arie Smit yang datang pertama ke Bali 1956 dan menetap hingga akhir hayat sempat mengajarkan anak-anak Desa Penestanan, Ubud, belajar melukis. Maka lahirlah kemudian mazab *Young Artist*, yang

antara lain terdiri dari I Londo, Soki, Cakra, dan Ngurah KK. Era ini juga ada beberapa pelukis yang menikah dengan perempuan Bali, seperti Han Snel dan Blanco. Ada juga pelukis yang memberlakukan Bali sebagai studio sementara karena mereka hanya tinggal dalam beberapa bulan saja, seperti yang dilakukan Genevieve Couteau.

Apa yang dilakukan Genevieve juga dilakukan pelukis Barat yang datang di era 1990-an hingga 2000-an, seperti Damien Hirst. Pelukis kontemporer ternama dunia kelahiran Inggris tersebut, beberapa kali datang ke Bali, namun tidak menetap lama. Ia biasanya tinggal di daerah pantai Brawa, Canggu, Badung. Ada juga pelukis kontemporer ternama yang memilih menetap lama, bahkan juga menikah dengan perempuan Bali, yakni Ashley Bickerton. Yang tercatat bergaul dengan masyarakat seniman di Bali era ini, dapat dilihat dari yang dilakukan Filippo Sciascia, kelahiran Italia 1970. Ia acap berkolaborasi dengan pelukis Bali (Indonesia) untuk berpameran bersama.

Setelah melihat tipe praktik sosial tersebut, kemudian padangan tertuju pada karya-karya seni lukis (seni rupa) yang mereka hasilkan di Bali. Setiap era ada saja pelukis yang hanya menjadikan Bali sebagai objek semata. Bali yang eksotik muncul di kanvas atau kertas lukis mereka dengan beragam gaya dan teknik artistik. Begitu juga ada berlapis varian gaya visual yang menangkap Bali sebagai ruang anekdot, ruang kontemporer dengan beragam problematikanya.

Artikel ini memetakan pola praktik sosial pelukis Barat di Bali, dan bagaimana hubungannya dengan gaya visual karya mereka. Pertanyaan ini dijawab dengan menganalisis fakta sosial dan karya menggunakan perspektif sosiologi dan estetika secara kombinasi.

## 2. Metode dan Teori

Data yang dianalisis diambil dari sampel pelukis Barat di Bali yang telah hadir dalam tiga gelombang besar, yakni era pra-kemerdekaan, era 1950-an hingga 1970-an, dan era 1980-an hingga tahun 2000-an. Data digali dari setiap era atau gelombang, untuk merekonstruksi praktik sosial yang beragam, baik itu yang secara

sadar bergaul intensif dengan pelukis Bali, memilih menikah dengan perempuan Bali, atau yang cenderung hanya menjadikan Bali sebagai studio sementara.

Berdasarkan gelombang kedatangannya ke Bali, kelompok pelukis Barat yang datang dan berkarya di Bali dibedakan menjadi tiga yaitu (a) 1930-1940-an (Walter Spies-Rudolf Bonnet, Willem Gerard Hofker, dan Le Mayeur de Merpres), (b) 1950-1970-an (Antonio Blanco, Arie Smit, dan Genevieve Couteau), dan (c) 1980-sekarang (Damien Hirst, Filippo Sciascia, dan Ashley Bickerton). Analisis dilakukan berdasar kajian kepustakaan, observasi, dan wawancara.

Analisis dilakukan berdasar teori Orientalisme Said, *a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient* (Said, dalam ed. Harrison dan Paul Wood, 1995: 1086). Perspektif teoritik ini menjadi dasar analisis kritis untuk memeriksa dan membaca posisi pelukis Barat di Bali dalam melakukan praktik sosial, entah itu mengandung praktik dominasi, praktik restrukturisasi, maupun pengambilalihan otoritas atas Timur. Untuk mempertajam analisis dipakai teori pendukung tentang habitus dari Bourdieu. Habitus sebagai tipe praktik sosial yang berlangsung karena berbagai perangkat, seperti sejarah lahir, lingkungan sosial dan gender, pendidikan, maupun pilihan artistik (Bourdieu dalam Grenfell dan Hardy, 2007: 132-135). Teori ini menerangkan, bahwa pilihan artistik juga menjadi bagian integral dalam habitus, sehingga dapat dipahami bahwa praktik sosial juga terproyeksi pada gaya artistik karya yang dihasilkan kemudian. Analisis tentang habitus juga menghindari praktik objektifikasi dalam analisis, karena tidak jarang teori Orientalisme dipakai untuk melanggengkan prasangka dan posisi inferioritas.

### **3. Praktik Sosial Pelukis Berdasarkan Gelombang Kedatangan**

Pada setiap gelombang kedatangan seniman pelukis Barat di Bali senantiasa ada beberapa pelukis yang secara sadar memilih bergaul sangat intensif dengan masyarakat, terutama dengan kalangan pelukis setempat. Mereka hidup berdampingan, menjadi

bagian masyarakat. Membangun atau menyewa rumah dalam lingkungan desa adat, bukan di wilayah urban atau perumahan khusus kaum migran. Bahkan, tidak jarang pelukis Barat tersebut memilih untuk berkarya bersama dengan pelukis-pelukis di lingkungan tempat tinggalnya. Juga ada yang sampai mengajarkan teknik melukis kepada anak-anak.



Foto 1, seni lukis "Potret Ni Kenyung", karya Willem Gerard Hofker, koleksi Museum Neka, Ubud

Pelukis Spies dan Bonnet yang menetap di Bali medio akhir 1920-an, malah sejak dini memilih bergaul dan memasyarakat. Melalui patronase dua bersaudara dari Puri Ubud, Tjokorda Gde Raka Sukawati dan Tjokorda Gde Agung Sukawati, Spies dan Bonnet dijembatani untuk bergaul dengan pelukis seperti Lempad, maupun dengan beberapa remaja seputaran Ubud yang memiliki bakat melukis. Hal tersebut intensif mereka lakukan sejak akhir

1920-an, dan kemudian pada 29 Januari 1936 bersama patronase Puri Ubud, pelukis senior, dan pelukis muda Bali mendeklarasikan gerakan sosial seni bernama Pita Maha (Adnyana, 2015: 153).

Praktik sosial memasyarakat tersebut tentu tidak hadir secara kebetulan atau alamiah. Walau di fase awal hanya berbentuk ketertarikan yang bersifat batiniah atau psikhis, pada tingkatan matang, sesungguhnya itu sebuah proses kesadaran ilmu pengetahuan dan kuasa yang bersifat otoritatif. Pelukis dan musisi Walter Spies, memiliki sejarah keluarga yang aristokrat (diplomata Jerman yang bertugas di Moskow), namun sejak muda memilih menjadi petualang, yang kadang terbuang, hingga memilih tinggal di Bali sejak 1927. Obsesinya untuk tinggal di Timur, daerah Pasifik yang eksotik menjadi kesadaran sejak muda. Kepada ibunya, ia sering mengungkapkan soal keindahan alam Bali ini melalui surat-surat yang ia kirimkan (Jordt, 2017). Walter Spies juga dipakai oleh pemerintah Belanda untuk menjadi kurator Museum Bali, dan terlibat dalam rancangan pendirian sekolah Hindu-Bali awal tahun 1930-an. Sebuah museum untuk mengonservasi kebudayaan Bali, yang kemudian ditunjukkan kepada turis mancanegara yang saat itu telah mulai masuk Bali, terlebih sudah hadir Bali Hotel (1928) di pusat kota Denpasar.



Foto 2, karya gambar 'figur perempuan Bali' oleh Genevieve Couteau

Posisi Spies sejak medio '1930-an di Bali menjadi begitu penting, tidak saja sebagai pemandu kunjungan teman-teman seniman dan peneliti Barat di Bali, tetapi praktis ia telah berfungsi sebagai bagian aparatus pemerintahan Belanda. Untuk diketahui kurun 1930-an, sangat banyak seniman dan peneliti Barat yang meneliti Bali, seperti Colin Mc Pee (musisi dan juga penulis buku *House of Bali*), C.J. Grader (Sekretaris Museum Bali), Charlie Chaplin (selebritis dan pemain film), Beryl de Zoete (bersama Walter Spies menulis buku *Dance and Drama in Bali*), dan Vicki Baum (penulis buku *Tale of Bali*).

Kecintaan Spies terhadap alam Bali semakin obsesif, terlebih dengan telah menjadi bagian struktur dominan di Bali. Maka dalam praktik sosial, bersama dengan kehadiran Bonnet dua tahun kemudian (1929), memunculkan semangat sama yakni Bali mesti 'diawetkan' sebelum kemudian punah oleh pengaruh luar. Bali boleh dikembangkan hanya dalam batas-batas tertentu. Inilah kemudian dikenal sebagai batas-batas pembaratan "*limits of Western intervention*" (Couteau, 1999: 25).

Pada sisi lain, di Bali pada era '30-an mulai ada upaya 'pengadaban' atau lebih tepatnya pendisiplinan penduduk setempat dengan tata aturan sosial atau pendidikan (seni) bergaya Barat, yang justru ditentang oleh Bonnet. Ia menyatakan, pengembangan model Barat tidak akan menghasilkan apapun, kecuali mengubah orang Bali yang lugu menjadi 'karikatur' (Gouda, 2007: 191-192). Bali lebih dipercaya untuk tumbuh dalam logika kebudayaannya sendiri.

Upaya 'pengawetan' Bali sesungguhnya tidak dilakukan dengan represif, melainkan melalui campur tangan Barat (Spies dan Bonnet) yang dilakukan secara hati-hati. Sebatas pengenalan material/medium seni, juga pengenalan teknik. Oleh karena pelukis Bali telah memiliki sejarah kesenian yang panjang, terutama telah dibentuk oleh model sinkretisme budaya sejak abad ke-8 masehi, justru dengan sendirinya melakukan praktik apropriasi visual dengan sangat canggih. Seperti mengambil idiom dari karya Spies

dan Bonnet, terutama tentang komposisi, proporsi dan teknik penyinaran, ini terlihat pada karya Meregeg, Sobrat, dan Kobot. Sementara Spies melakukan studi gambar tentang cili, dan juga lukisannya menggambarkan alam Bali saat jelang fajar, pagi, maupun senja. Bagi Spies, Bali merupakan entitas komunal, sehingga pada karya-karya pemandangannya jarang menghadirkan sosok personal. Bonnet justru memulai melukis potret, dan orang Bali ditangan pelukis lulusan Rijksakademie van Beeldende Kunsten ini terkenal sebagai pribadi-pribadi yang unik.

Sementara pelukis Belanda yang lain, Willem Gerard Hofker malah memilih tidak terlibat terlalu jauh dengan kemasyarakatan pelukis Bali. Dia datang ke Indonesia melalui Batavia, 1938, kemudian menetap di Bali dengan tinggal di Denpasar. Keakrabannya dengan Bonnet juga tidak membuat ia hadir menjadi bagian komunitas pelukis Bali. Padahal gerakan sosial Pita Maha sedang di masa puncak pada 1938 tersebut. Tidak banyak alasan yang bisa diungkap. Akan tetapi, melihat karya-karyanya, justru Bali sebagai pribadi hadir melalui beragam karya potret. Seperti penari legong Ni Tjawan, atau temennya yang dipanggil Ketoet dari Denpasar. Potret karya Hofker hampir sama dengan potret karya pelukis Le Mayeur. Model diminta memperagakan aktivitas tertentu, seperti menenun, menjumpit bunga, berpose mengusung patung kuno dan lain-lain. Penampilan model perempuan Bali mayoritas dibuat telanjang dada. Artinya, keindahan ideal perempuan eksotik dibingkai sesuai standar selera yang bersifat otoritatif.

Le Mayeur memilih menikah dengan modelnya bernama Ni Polok. Mereka berumah tangga dengan membangun rumah pribadi sekaligus studio di tepian pantai Sanur, yang sekarang bernama Museum Le Mayeur. Ia melukis Polok dalam berbagai pose telanjang dada, dan kebanyakan hal tersebut dilukis di pekarangan rumahnya yang menghadap laut. Rumah yang sekaligus studio, ia jadikan sebagai surga tropis terakhir.

Membaca fenomena Hofker dan Le Mayeur, akan menemui bagaimana Bali tidak saja dikonstruksi menjadi keidealan sang

liyan, tetapi juga ada praktik pengambilalihan otoritas atas 'Bali'. Entitas Bali yang direpresentasikan mini dalam sosok Polok yang anggun, lugu, dan juga pelayan suami yang baik. Praktik otoritatif ini memang kemudian tidak sampai menjadi tindakan represif, karena praktik kemanusiaan sehari-hari juga mengontrolnya di sana-sini. Keikhlasan Le Mayeur untuk menyumbangkan rumah dan karyanya sebagai museum publik tentu membuat para pembaca tercengang. Bahwa, di situ ada konsensus memprivasi antara dia dengan istrinya Ni Polok, tentang keikhlasan mewariskan karya seninya kepada negara Indonesia, layak dicatat sebagai praktik luhur. Terlebih kalau dilihat harga pasar lukisan Le Mayeur sekarang yang menggiurkan, keputusan untuk menyumbangkan total karyanya, adalah tindakan luar biasa. Oleh konsensus yang sama, membuat Polok nyaman tanpa berontak, terlebih dapat dibaca bahwa secara psikhis ia bangga terhadap sosok Le Mayeur.

Tiga karakter praktik sosial pelukis Barat di Bali era 1930-an seperti tersebut, juga dapat ditemui di era sesudahnya. Antonio Blanco adalah pelukis yang datang ke Bali tahun 1952, kemudian menetap di Ubud. Ia memilih menikahi perempuan Bali bernama Ni Rondji, yang juga penari dan model lukisannya. Seperti Le Mayeur, Blanco juga membuat istana rumah tangga bersama istri, dan membesarkan putra-putrinya dalam tata laku keluarga modern (Barat). Hidup modern sekaligus tetap menggandrungi laku tradisi. Model yang dilukis bahkan beberapa berpose telanjang bulat atau telanjang dada, tetapi tetap bermahkota penari Bali. Bali senantiasa diidamkan sebagai entitas liyan, yang memiliki keunikan tanpa banding.

Blanco walau tidak tertutup dalam bergaul seperti Le Mayeur, namun tidak pernah berhasrat menyebarkan ilmu seninya kepada masyarakat. Bahkan kepada putranya Mario, ia menyatakan tidak cakup mengajarkan seni rupa, karena ia adalah pelukis bukan guru seni. Berbeda dengan Arie Smit yang datang ke Bali empat tahun setelah Blanco, malah larut dalam persahabatan dengan penduduk

Bali. Ia resmi menjadi warna negara Indonesia sejak 1950, dan kemudian menjadi bagian dari keluarga Pande Wayan Suteja Neka dengan tinggal di Sanggingan, Ubud. Arie sangat fasih berbahasa Bali, dan dalam keseharian terbiasa menggunakan pakaian batik dan sarung.

Saat Bali dirundung bencana alam letusan Gunung Agung 1963, Arie berinisiatif mengumpulkan anak-anak Desa Penestanan, yang sehari-hari mengembala itik di sawah dekat rumahnya itu untuk diajarkan melukis. Anak-anak tersebut kemudian tumbuh menjadi pelukis yang memiliki pandangan estetika seperti Arie; lebih memercayai warna tinimbang detail. Teknik seni lukis tidak lagi tunduk oleh kehendak 'membekukan' eksotika Bali di kanvas. Karya meriah dengan warna sekunder dan tersier, lahir dari tangan anak-anak itu, yang kemudian lazim disebut seni lukis *Young Artist*.

Pada medio 1970-an, juga tercatat datang perempuan pelukis kebangsaan Perancis, bernama Genevieve Couteau. Menurut penuturan putranya, kritikus seni rupa Jean Couteau, ibunya beberapa kali datang ke Bali, pertama sekadar singgah tahun 1968, selebihnya hanya menetap dalam waktu yang tidak panjang. Pada 1975 pernah tinggal selama enam bulan di Ubud, bertetangga dengan pelukis *outsider* I Roda. Selain karena berpendidikan bidang seni rupa, Genevieve adalah seorang pelihat yang tajam. Ia melukis tentang bagaimana pelukis Bali melukis, seperti memperhatikan seksama gerakan tangan pelukis Bali dalam menggambar. Tubuh terdiam dan bersila, yang lincah bergerak hanya pergelangan tangan. Jadi, ia bukan sekadar melukis ulang secara persis seorang model untuk kemudian menjadi potret yang dikagumi. Keipersisan justru dihindari untuk kemudian mengungkap gejala psikis yang universal.

Hanya beberapa hal tentang Bali yang ia lukis, terutama tentang praktik (teknik) penciptaan seni oleh orang Bali, seperti menghasilkan gambar mirip sosok Lempad, dengan jari berkuku panjang, wajah perempuan tanpa detail. Genevieve lebih menggali

Budhisme untuk membangun visi tentang universalisme. Hatinya kemudian lebih memilih Laos untuk berlabuh lebih lama. Kehadiran Genevieve menjadi penanda Orientalisme yang meluntur, pelukis Barat tidak lagi memiliki obsesi tunggal atas ‘pembekuan’ Bali. Bali malah dipandang telah mengalami proses perubahan yang sama dengan belahan dunia yang lain.

Hal itu dimunculkan oleh gelombang pelukis Barat di Bali era 1980-an akhir hingga sekarang. Seperti pelukis kontemporer kebangsaan Inggris Damien Hirst yang beberapa kali datang ke Bali, malah melukis tentang ‘lukisan baru (*new painting*’; membaca kembali Bacon, di studionya di pantai Brawa, Canggu, pertengahan 2009. Seperti wawancara yang dilakukan penulis seni Boldizar, bahwa ia selama tiga bulan di Bali, hanya untuk menyatakan ‘*Turn Away from Me here in Bali*’, tentang eksplorasi ‘seni lukis baru’ justru dilakukan berawal dari Bali. Ia mengakui alam Bali, terutama pantai, begitu indah dan menantang untuk berselancar. Selebihnya, menurutnya pulau kecil ini juga telah mengalami kerumitan masalah yang sama; pembangunan yang amburadul.

Berbeda dengan Hirst yang hanya tinggal beberapa waktu, temannya pelukis kontemporer asal Hawaii, Amerika Serikat, Ashley Bickerton malah menetap panjang di Bali. Pelukis yang menjadi anggota New York art world tahun 1980-an ini, malah mengikuti tipe pelukis Barat yang memilih menikahi perempuan Bali. Ia juga membangun studio seperti istana di Ungasan, Badung. Ia membangun keluarga dengan fasilitas modern, sehari-hari berbahasa Inggris, tetapi juga tampak mulai lancar berbahasa Indonesia. Ashley bergaul sangat luas dengan medan seni rupa kontemporer Indonesia, juga Bali. Ia memahami dan menikmati Bali justru dari ruang-ruang urban turisme Bali, seperti Kuta, Canggu, dan juga daerah Ungasan. Seorang peselancar yang berani, bahkan kegemarannya ini pula yang mengantarkan ia memilih Bali sebagai studio, selain alasan kemudahan akomodasi, ekspedisi karya, dan juga peluang mendapatkan tenaga artisan. Ashley mengemas Bali kini dengan beragam adekdotnya. Potret glamor kehidupan pantai,

maupun kehidupan malam yang serba gemerlap, digubah dalam karya-karya lukis kontemporer. Untuk menangkap impresi tentang Bali urban, tentu ia harus memasuki pergaulan tanpa sekat apalagi kasta.

Sementara Damien Hirst justru lebih eksklusif. Bahkan sebuah villa di pantai Brawa, Morabito Art Villa, memakai namanya sebagai nama pavilion mewah, bernama The Damien Hirst Suite. Bangunan itu berukuran 300 m<sup>2</sup>, fasilitas kolam renang khusus, salon, ruang kantor, dua kamar tidur, dirancang Pascal Morabito, kotak aman untuk barang (diunduh dari laman: <http://www.morabitoartvilla.com/damien-hirst-suite>).

Nama besar Damien Hirst di jagat seni rupa kontemporer dunia, kemudian dimanfaatkan sebagai media peruntungan untuk menjaring koin turisme Bali. Penjelajahan pelukis Barat di Bali sejak era 1930-an memang sangat berhubungan dengan kapitalisme pariwisata. Karena salah satu pengonsumsi karya seni juga datang dari industri ini.

Pelukis kontemporer Barat yang berusia lebih muda, Filippo Sciascia yang menetap di Ubud sejak awal 1990-an, juga menjadi bagian tipe pelukis Barat yang larut dalam pergaulan bersama pelukis Bali. Bersama pelukis Made Wianta ia pernah melakukan pameran kolaborasi; melakukan praktik berdua pada kanvas yang sama. Filippo juga pernah melukis potret tentang perempuan Bali, pada seri Ni Kadek. Potret yang menghadirkan ekspresi perempuan Bali tanpa riasan muka. Wajah sehari-hari dari perempuan biasa, yang diungkap dengan visual samar, terpecah, seperti gaya blur pelukis Jerman Gerhard Richter.

Demikian peta tipe praktik sosial pelukis Barat di Bali dalam hampir sembilan dekade. Tiap era menggambarkan pola yang sama, yakni memilih bergaul intensif, berjarak, atau pun malah mengkonstruksi lembaga perkawinan bersama perempuan Bali. Tiap tipe praktik sosial juga memengaruhi gaya visual karya yang dihasilkan.

#### 4. Kesimpulan

Terdapat tiga tipe praktik sosial pelukis Barat di Bali, baik itu di era 1930-an, atau 1950-1970-an, maupun yang datang ke Bali sejak 1990-an hingga sekarang. Tiga tipe yang dimaksud, yakni: (1) pelukis Barat yang secara sadar memilih larut dalam praktik (sosial) bersama pelukis Bali, kemudian menghasilkan apropriasi artistik visual antara kedua belah pihak (restrukturisasi); (2) pelukis Barat yang menjadikan Bali hanya sebatas studio tempat bekerja oleh dasar berbagai pertimbangan spesifik, gaya visual karya menjadi ruang wacana dominan sang pelukis; Bali hanya menjadi objek atau lokus semata; (3) pelukis Barat memilih menikah dengan perempuan Bali, bahkan beberapa menjadi warga negara Indonesia, membangun otoritas atas Bali mini pada keluarga yang mereka bangun, gaya visual cenderung berupa potret untuk dikagumi atau sebaliknya memperkarakan tentang potret/sosok Bali.

Membaca tiga tipe praktik sosial tersebut, menawarkan pemahaman tentang varian gaya orientalis dengan lapis-lapis praktik dominasi, baik hadir tersamar maupun kasat mata. Dominasi yang setidaknya berbentuk penguasaan ilmu pengetahuan seni, untuk kemudian memungkinkan mereka tampil sebagai aktor yang menentukan arah praktik dan wacana seni mereka atas Timur.

Praktik dominasi memang di sana-sini berkelindan dengan naluri dan praktik humanisme universal, yakni hasrat menjadikan manusia dan kebudayaan Bali sebagai bagian dari praktik kemanusiaan dan kebudayaan dunia. Hingga kemudian, mesti menempatkan (Pasca) Orientalisme bukan sebagai konsep yang bertujuan untuk mempertentangkan Barat dengan Timur, melainkan upaya kritis untuk membaca hubungan Barat dan Timur yang sudah berjalan dalam kurun sejarah yang panjang. Hubungan yang disadari mengandung praktik sosial, seperti apa yang disebut Said sebagai *“a Western style for dominating...”*. Varian praktik dominasi itulah yang mesti diperiksa secara kritis, sehingga harapannya ada tatanan kemanusiaan yang lebih terbuka dan berimbang. Baik itu tentang kepemilikan beragam modalitas maupun akses kebebasan

alih ilmu pengetahuan dan ekspresi. Sementara praktik kritis, hendaknya dikelola atas dasar tujuan penumbuhan humanisme (Said, 2003:xxiii), bukan rekonstruksi identitas berbasis nalar prasangka yang acap berlindung di dalam kritik postmodern.

### Ucapan Terima Kasih

Beberapa poin artikel ini telah dipresentasikan pada simposium *Pasca Orientalisme dan Masalah Apropriasi (Pengambilalihan) Budaya*, di Galeri Nasional Indonesia, Jakarta, 24 Januari 2017. Untuk itu ucapan terima kasih disampaikan pula kepada Institut Francais Indonesia (IFI) di Jakarta.

### DAFTAR PUSTAKA

- Adnyana, I Wayan. 2015. "Pita Maha: Gerakan Sosial Seni Lukis Bali '30-an," Disertasi Doktor, Program Pascasarjana ISI Yogyakarta, Yogyakarta.
- Couteau, Jean. 1999. *Museum Puri Lukisan*. Ubud: Yayasan Ratna Warta.
- Boldizar, Alexander. 2009. "Damien Hirst: New Paintings (Interview)", *C-Arts Magazine*, edisi 10, September 2009.
- Burhan, Agus, Agus Dermawan T, Garret Kam, Jean Couteau, dan kawan-kawan. 2013. *Selected Works of Ninety-Nine Artists Who Depicted Indonesia*, ed. Koes Karnadi. Denpasar: Koes Artbooks.
- Gouda, Frances. 2007. *Dutch Culture Overseas: Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900-1942*, diterjemahkan dari *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherland Indies 1900-1942* (1995), Ikrar Mandiri Abadi, Jakarta.
- Grenfell, Michel., dan Cherly Hardy. 2007. *Art Rules: Pierre Bourdieu and Visual Arts*. New York: Berg.
- Harrison, Charles dan Paul Wood. 1995. *Art in Theory 1900-1990: An Anthology of Changing Ideas*. Oxford: Blackwell Publisher.

Jordt, Horst. 2007. “Kehidupan dan Karya Walter Spies”, (sebuah artikel belum diterbitkan).

Morabilito, The Damien Hirst Suite, <http://www.morabitoartvilla.com/damien-hirst-suite>, diakses 13/03/2019.

Said, Edward W. 2003. *Orientalism: 25th Anniversary Edition*, cetakan pertama: 1979, Vontage Book Edition, New York.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# **Pembangunan Taman Wisata Eko-Kuliner di Daerah Aliran Sungai Badung untuk Mendukung Pariwisata Budaya di Kota Denpasar**

**I Gusti Ketut Purnaya, Ni Luh Supartini,  
I Made Trisna Semara**

Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional  
Email: igkournaya@gmail.com

## **Abstract**

### **The Development of Eco-Culinary Tourism Park in the Watershed of Badung River to Support Cultural Tourism in Denpasar City**

The river has a substantial contribution in our life. But in reality the quality of rivers in Indonesia is in a heavily polluted condition. Various river structuring efforts have been carried out such as maintaining cleanliness, managing the smooth running of water, and educating people not to throw garbage into the river. This article aims to identify potential and determine the design in developing the Badung River basin to support the development of cultural tourism in Denpasar City. The technique of collecting data uses non-participant observation, document study, and in-depth interviews. This article concludes that Sungai Badung has a variety of tourism potential that can be developed as a new tourist attraction. The concept of development by designing eco-culinary tourism parks combines the concepts of 'eco-tourism' and 'culinary tourism' in an effort to create sustainable tourism without damaging the river ecosystem.

**Keywords:** eco-culinary, Badung River, tourism park, cultural tourism, Denpasar City

## **Abstrak**

Sungai mempunyai kontribusi yang besar dalam kehidupan. Namun kenyataannya kualitas sungai di Indonesia dalam kondisi tercemar berat. Berbagai upaya penataan sungai telah

dilakukan seperti mempertahankan kebersihan, mengatur kelancaran air, dan mendidik masyarakat agar tidak membuang sampah ke sungai. Artikel ini bertujuan untuk mengidentifikasi potensi dan menentukan rancangan dalam pengembangan daerah aliran Sungai Badung untuk mendukung pengembangan pariwisata budaya di Kota Denpasar. Teknik pengumpulan data menggunakan observasi non partisipan, studi dokumen, dan wawancara mendalam. Artikel ini menyimpulkan bahwa Sungai Badung memiliki beranekaragam potensi wisata yang bisa dikembangkan sebagai daya tarik wisata baru. Konsep pengembangannya dengan merancang taman wisata eko-kuliner mengkombinasikan antara konsep 'eko-wisata' dan 'wisata kuliner' dalam upaya menciptakan pariwisata berkelanjutan tanpa merusak ekosistem sungai.

**Kata Kunci:** eko-kuliner, Sungai Badung, taman wisata, pariwisata budaya, Kota Denpasar

## 1. Pendahuluan

Sungai sering menjadi momok pemerintah dalam upaya menata dan memperindah kotanya. Pemerintah sendiri menyadari arti penting sungai yang sangat vital dalam kehidupan manusia. Namun berbeda dengan kondisi saat ini, masih banyak sungai yang tercemar. Menurut Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) kualitas air sungai di Indonesia dalam kondisi memprihatinkan, 68% kondisi air sungai dalam katagori tercemar berat (*Greeners.co*, 2016). Tentu saja pencemaran sungai ini akan mengakibatkan banyak kerugian bagi manusia baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang, padahal air sungai sangat penting bagi ekosistem termasuk pertanian.

Sungai Badung yang alirannya membelah wilayah Kota Denpasar memiliki peran sentral dan strategis. Menurut RTRW Kota Denpasar tahun 2011-2031, Sungai Badung dimanfaatkan untuk air irigasi, perikanan, wisata tirta, dan air minum. Akan tetapi, Sungai Badung mengalami pencemaran limbah dari permukiman kumuh. Menurut Eryani, Sinarta, & Surayasa (2014), kondisi air di muara

Sungai Badung di Kota Denpasar terindikasi telah tercemar oleh bahan-bahan organik terutama dari limbah domestik dengan kadar BOD relatif tinggi yaitu berkisar 9.65 – 10.04 mg/l dan kadar COD berkisar 17.12 – 25.10 mg/l. Hasil penelitian Santiari, Nuarsa & Suryasa (2016) menunjukkan bahwa kualitas air Sungai Badung telah melampaui baku mutu dengan sumber pencemaran berasal dari sumber tak tentu (daerah permukiman dan kegiatan pertanian) dan sumber tertentu (aliran dari hulu) yang menimbulkan penurunan kualitas air sungai Badung.

Berbagai upaya yang telah dilakukan oleh pemerintah Kota Denpasar untuk menata kondisi lingkungan di sepanjang Sungai Badung, mengikuti program kali bersih (prokasih) yang dilakukan kota-kota lain di Indonesia seperti Jakarta dan Surabaya. Program penataan daerah aliran sungai di Denpasar tertuang dalam RPJMD Kota Denpasar tahun 2016-2019, yang menyatakan bahwa pemerintah Kota berupaya melakukan pengembangan pengelolaan dan konservasi sungai. Program ini berupaya mempertahankan kebersihan, kelancaran aliran air, kawasan bantaran sungai termasuk menata masyarakat yang berada di sekitar bantaran sungai.

Pemerintah Kota Denpasar telah mengadakan pelebaran sungai, metode kanalisasi dan kini sedang berkonsentrasi melakukan penanganan terhadap daerah-daerah titik rawan banjir yang diharapkan menjadi praktis menuju sanitasi lingkungan kota, baik saat musim hujan dan kemarau. Bahkan menurut Walikota Denpasar Rai Mantra pada tahun 2016 menyatakan bahwa akan membawa kawasan hulu dan hilir sungai menjadi kawasan yang bersih, menjadi tempat edukasi, rekreasi, *sport*, dan meningkatkan usaha ekonomi masyarakat. Hal ini terlihat dari upaya Pemerintah Kota Denpasar mencoba merubah kawasan aliran sungai yang awalnya kumuh untuk dijadikan kawasan Pasar Terapung yang bertujuan untuk mewujudkan kali bersih dan mewujudkan alternatif wisata kota sesuai dengan visi misi dinas Pariwisata dalam mengembangkan daya tarik wisata yang mengedepankan kearifan lokal.

Walaupun sudah dilakukan penataan kembali, dampak pembangunannya belum memberikan kontribusi besar terhadap pembangunan pariwisata Kota Denpasar. Potensi yang dimiliki sungai Badung belum dioptimalkan pengembangannya ke arah pariwisata. Dinas Pariwisata Denpasar belum menetapkan Sungai Badung sebagai daya tarik wisata. Tentu saja berdampak terhadap indikator kinerja utama Dinas Pariwisata yakni dalam meningkatkan jumlah kunjungan wisatawan tidak tercapai maksimal. Sampai saat ini kewenangan penataannya masih dilakukan oleh dinas PU Denpasar dalam program penataan drainase Kota.

Penataan yang dilakukan pemerintah semata-mata hanya pembangunan fisik tanpa membangun atau memperbaiki perilaku masyarakat dalam upaya pelestarian lingkungan. Pemerintah tidak melibatkan masyarakat dalam perencanaan dan pelaksanaan penataan sungai. Walaupun sudah semakin berkurang, namun masyarakat masih memanfaatkan aliran sungai sebagai tempat pembuangan limbah atau sampah. Apabila kondisi ini dibiarkan terus menerus, maka tidak mustahil akan terjadi ketidaknyamanan dalam menjalankan aktivitas kota, kerusakan pemandangan dan aset wisata, serta krisis air bahkan kepunahan ekosistem yang tentunya tidak diinginkan oleh semua pihak. Oleh karenanya, dibutuhkan suatu upaya konkret untuk mengembangkan fungsi sungai dengan mengutamakan upaya konservasi sumber daya alam, pengembangan ekonomi dan pemberdayaan masyarakat secara baik, benar dan berkelanjutan agar memberikan manfaat lebih bagi masyarakat, swasta dan pemerintah. Upaya tersebut dapat dilakukan dengan menata Sungai Badung menjadi *river tourism destination* melalui konsep kearifan lokal sebagai pondasi kuat di dalam pengembangannya.

Artikel ini mengkaji potensi wisata daerah aliran Sungai Badung di wilayah Kota Denpasar untuk dikembangkan sebagai pendukung pariwisata budaya. Kajian diawali dengan identifikasi masalah, identifikasi potensi wisata, dan diakhiri dengan strategi pengembangan daerah aliran Sungai Badung menjadi taman ekowisata kuliner yang memanfaatkan potensi lingkungan dan

kearifan lokal untuk pembangunan pariwisata budaya Kota Denpasar. Pengembangan diarahkan pada kombinasi potensi ekowisata dengan wisata kuliner atau *eco-culinary tourism* dengan menonjolkan kearifan lokal.

## 2. Konsep dan Metode

Konsep *eco-culinary tourism* berasal dari konsep *ecotourism* dan *cullinary*. Menurut United Nation World Tourism Organization (UNWTO) *ecotourism* merupakan suatu program pariwisata yang bertujuan untuk melestarikan alam sekitar. Konsep pembangunannya berupaya memperhatikan adanya keseimbangan antara aspek kelestarian alam dan ekonomi. Menurut *The Ecotourism Society* (1993, dalam Arismayanti 2015:12), ekowisata merupakan suatu perjalanan wisata ke area alami yang dilakukan dengan tujuan mengkonservasi lingkungan dan melestarikan kehidupan dan kesejahteraan penduduk setempat. Pada prinsipnya ekowisata merupakan bentuk wisata yang dikelola dengan pendekatan konservasi yang berupaya untuk menjaga kelangsungan pemanfaatan sumber daya alam untuk masa ini dan masa mendatang.

Istilah *cullinary* yang dalam bahasa Indonesia diadopsi dengan istilah kuliner mengacu pada ihwal makanan yang dipromosikan sebagai bagian dari daya tarik wisata. Kuliner merupakan bagian dari istilah yang lebih luas yaitu gastronomi, yang mengacu pada pengetahuan atau seni memilih, menyiapkan, menyajikan, dan menikmati makanan (Richards 2002:3). Dengan membangun taman ekowisata kuliner (*eco-culinary tourism*) akan dapat meminimalisir dampak negatif dari pembangunan pariwisata, masyarakat akan semakin menghargai dan mencintai budaya yang dimilikinya, wisatawan yang datang berkunjung akan menghormati budaya lokal masyarakat, serta sumber daya yang digunakan seperti air, alam dan budaya akan tetap berkelanjutan.

Salah satu strategi pengembangan pariwisata baru pada kawasan sungai yang berwawasan *ecotourism* dan menarik untuk dikaji adalah *eco-culinary tourism*. Hal ini dikarenakan *eco-culinary tourism* merupakan suatu konsep pengembangan wisata yang

melakukan *ecotourism mix product* atau produk ekowisata campuran yaitu ekowisata budaya (*eco-cultural tourism*) dan ekowisata kuliner (*eco-culinary tourism*). Menurut Nur'aini (2014) pengembangan *eco-cultural tourism* dan *eco-culinary tourism* dapat meningkatkan kapasitas masyarakat dalam memelihara lingkungan ekologis dan nilai-nilai budaya yang didorong dari keuntungan ekonomi dan non ekonomi baik yang bersifat langsung, tidak langsung maupun ikutan. *Ecotourism* sendiri merupakan wisata alam yang bertujuan untuk memberikan kontribusi yang positif terhadap pelestarian lingkungan dan pembangunan berkelanjutan bagi masyarakat (Cater & Lowman, 1994; Wallace & Pierce, 1996; Wearing & Neil, 1999). Sedangkan wisata kuliner merupakan konsep yang menggabungkan wisata makanan dan pariwisata; konsep ini menekankan bahwa makanan lokal merupakan satu aset budaya yang paling berharga di masyarakat (Corigliano & Baggio, 2002). Perencanaan ekowisata dan kuliner memiliki peluang bagi sektor pariwisata secara global, dimana pengembangan ekowisata dan kuliner dapat meningkatkan minat pengunjung dan meningkatkan pendapatan dari sektor pariwisata dan membangun pariwisata secara keseluruhan.

Data dalam artikel ini diambil dari studi kepustakaan, observasi lapangan, dan studi dokumen. Hasil pengamatan dan data yang terkumpul dikaji dengan pendekatan pariwisata alam dan kuliner yang menjadi kerangka teoritik kajian ini.

### 3. Potensi Daerah Aliran Sungai Badung

Sungai Badung merupakan salah satu daerah aliran sungai (DAS) yang membelah Kota Denpasar. Sungai ini memiliki panjang 17 km, dengan luas DAS adalah 22,5 km<sup>2</sup>. Menurut Asdak (2010), DAS adalah suatu wilayah daratan yang secara topografik dibatasi punggung-punggung gunung yang menampung dan menyimpan air hujan untuk kemudian menyalurkannya ke laut melalui sungai utama. Jumlah bendungan di Sungai Badung sebanyak 6 (enam) bendungan yakni bendungan Mertagangga, Batan Nyuh, Mergaya, Gerak Tukad Badung, Penyaring Sampah dan Waduk Muara.

Berdasarkan Neraca Kualitas Lingkungan Hidup Kota Denpasar tahun 2001 menyatakan bahwa sungai Badung telah terjadi pencemaran akibat buangan limbah domestik maupun buangan lainnya dari kegiatan masyarakat.

Berdasarkan hasil penelitian Wijana dkk, pada tahun 2006 sampai dengan tahun 2009, kualitas air sungai Badung semakin menurun, dan depertegas lagi oleh Eryani, Sinarta, & Surayasa (2014) dalam penelitiannya menyatakan kondisi kualitas air Sungai Badung telah tercemar oleh bahan-bahan organik terutama dari limbah domestik. Lebih parah lagi, Sungai Badung telah tercemar unsur radioaktif dan logam berat yang disebabkan buangan limbah industri (Suwandewi, 2015).

Menurut Irianto (2017) kekeruhan Sungai Badung cenderung semakin hilir semakin meningkat, disebabkan dengan nilai kekeruhan dan padatan tersuspensi dibarengi dengan bau yang sangat menyengat akibat adanya penguraian bahan organik oleh mikroorganisme yang berasal dari limbah domestik dan limbah industri. Bahkan, Kepala Badan Lingkungan Hidup Provinsi Bali, Gede Suarjana juga menyatakan bahwa Sungai Badung memiliki tingkat pencemaran paling serius di antara sungai-sungai yang ada di Bali (*Bali Post*, 2018). Hal ini dikarenakan tingkat kesadaran masyarakat sangat rendah dan regulasi pemerintah belum begitu serius terhadap pelestarian lingkungan sungai. Dampaknya sangat besar bagi kehidupan masyarakat sekitar dan bahkan akan mengganggu ekosistem sungai.



Gambar 1. Kondisi Sungai Badung tahun 2005-2018  
(Purnaya, dkk. 2019)

Pengelolaan DAS yang baik memerlukan kerja sama antara masyarakat, badan/lembaga terkait dan pemerintah. Pengelolaan DAS juga menuntut adanya kerja sama dari pihak yang berada di hulu dan di hilir. Hal ini juga dipertegas dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2012 yang menyatakan bahwa untuk mewujudkan kelestarian dan keserasian ekosistem serta meningkatnya kemanfaatannya secara berkelanjutan pada DAS, maka diperlukan upaya manusia untuk mengatur hubungan timbal balik antara sumberdaya alam dengan manusia dan segala aktivitasnya.

Sebagai upaya pengelolaan DAS, pemerintah Kota Denpasar telah menyiapkan dana lingkungan untuk pelaksanaan kegiatan pemantauan kualitas air sungai. Pemerintah juga membuat program Pengembangan Pengelolaan, dan Konservasi Sungai melalui perangkat Daerah Dinas Pekerjaan Umum yang tertuang dalam UU No 23 tahun 2014. Bahkan, pemerintah Kota Denpasar untuk mengatur kegiatan usaha di sekitar DAS dengan mengeluarkan Peraturan Walikota No. 40 Tahun 2013 tentang Tata Cara Penyelenggaraan Ijin Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup di Kota Denpasar. Kualitas dan mutu air sungai tetap terjaga.



Gambar 2. Program Penataan Sungai Badung (Purnaya, dkk. 2019)

Peraturan Daerah Kota Denpasar Nomor 27 Tahun 2011 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Kota Denpasar Tahun 2011-2031 menyatakan bahwa pemerintah merencanakan melakukan

normalisasi aliran sungai Badung untuk sistem pengendalian banjir. Salah satu upaya yang dilakukan pemerintah Kota Denpasar adalah menjadikan sungai Badung sebagai wisata rekreasi air. Bahkan menurut Purnaya dan Semara (2018) pemerintah Kota Denpasar sudah sangat baik dalam melakukan penataan pada kawasan sungai Badung.

Beberapa program penataan sudah digalakan dan dilakukan. Adapun penataan kawasan sungai Badung yang berpotensi sebagai daya tarik wisata yakni: a) Taman Air Mancur Warna Warni merupakan taman air mancur manari dan warna warni di tengah kolam buatan, b) Taman Pancing merupakan tempat rekreasi terbaru yang ada di Kota Denpasar dengan aktivitasnya memancing, c) River Walk merupakan jalan setapak di kanan kiri Sungai Badung. Namun, penataan sungai yang dilakukan pemerintah belum berjalan dengan maksimal, dikarenakan penataan yang dilakukan tidak melibatkan masyarakat dan terlalu berfokus terhadap pembangunan infrastruktur. Hal ini berdampak terhadap tingkat kesadaran masyarakat dalam pelestarian sungai menjadi sangat rendah. Menurut Purnaya dan Semara (2018) penataan seharusnya terlebih dahulu berorientasi pada perubahan pola hidup masyarakat sekitar sungai sehingga penataan dapat berjalan dengan efektif.



Gambar 3. Potensi Budaya pada kawasan Daerah Aliran Sungai Badung (Purnaya dkk, 2019)

Kota Denpasar memiliki *heritage* yang potensial untuk dikembangkan sebagai daya tarik wisata yang tujuannya untuk merevitalisasi Denpasar *city tours* (Darma Putra, Paturusi, and Widiastuti, 2018). Jika mengacu pada potensi wisata Kota Denpasar

dan berdasarkan kedekatannya dengan Sungai Badung, potensi wisata yang dimiliki daerah aliran sungai Badung adalah Pura Tanah Kilap. Pura Tanah Kilap merupakan potensi wisata budaya yang memiliki tiga pelebahan pura yang masing-masing menyandang Tanah Kilap, yaitu: 1) Pura yang terletak paling hulu, yaitu di sisi utara Jalan Suwung Kawuh adalah pura Griya Tanah Kilap, 2) Pura yang terletak di tengah, yang diapit Jalan Suwung Kawuh dengan Jalan By Pass Ngurah Rai adalah Pura Griya Anyar Tanah Kilap, 3) Paling hilir, tepatnya di sisi Timur Estuari Dam Nusa Dua adalah Pura Luhur Candi Narmada-Tanah Kilap, berdampingan dengan tempat suci umat Budha, Wihara Dwipayana.

Di bagian utara Sungai Badung berdekatan dengan Pusat Kota Denpasar terdapat potensi wisata budaya lain berupa kerajaan kuna, yakni Puri Satria, Puri Jero Kuta, dan Puri Pemecutan yang dibangun sebelum abad ke-19, sebelum terbentuknya negara Indonesia. Puri ini memiliki nilai sejarah dan arsitektur yang dapat dijadikan sebagai daya tarik wisata dalam mendukung pengembangan pariwisata di Sungai Badung. Potensi budaya lain yang bisa dikembangkan yang dimiliki Kota Denpasar, yaitu Baris Ketekok Jago, Gandrung, Gambuh, Baris Cina, Samar Pagulingan, Barong, Kecak, dan Ngerebong.

Selain memiliki potensi Budaya, daerah aliran sungai Badung Kota Denpasar juga memiliki daya tarik wisata berupa ekowisata hutan mangrove. Potensi wisata alam ini berada di hulu sungai Badung tepatnya di sebelah pura Tanah Kilap. Potensi alam ini tentunya sangat potensial untuk mengembangkan potensi wisata dari sungai Badung, keanekaragaman satwa di hutan bakau dan pemandangan alam yang menawan membuat siapapun tertarik untuk menikmati. Selain hutan mangrove pada hulu sungai Badung juga terdapat potensi wisata buatan yakni Estuari DAM Denpasar. Berdasarkan Pejabat Pembuat Komitmen Estuari Dam tahun 2019, Estuari DAM Denpasar telah dilakukan rehabilitasi dan penataan kawasan yang bertujuan untuk memperbaiki aliran sungai, meningkatkan kapasitas air baku milik PDAM dan mempercantik waduk untuk kegiatan rekreasi maupun pariwisata. Tentunya ini

akan menjadi peluang dalam pengembangan pariwisata di sungai Badung.

Pada pusat kawasan Kota Denpasar terdapat pasar tradisional yakni Pasar Badung. Pasar tradisional ini sebelumnya mengalami kebakaran pada tahun 2016 dan sudah beroperasi kembali pada tahun 2019 dengan memiliki berbagai macam fasilitas modern. Pasar ini dapat dikembangkan menjadi wahana rekreasi sekaligus daya tarik wisata dalam mendukung pengembangan pariwisata di Sungai Badung. Selain itu juga, kawasan Sungai Badung memiliki berbagai pedagang souvenir yang menjual beraneka macam barang kerajinan dan barang oleh-oleh khas Bali seperti Pasar Seni Kumbasari, Pusat oleh-oleh Airlangga dan Krisna.

Selain potensi-potensi tersebut, kawasan sungai Badung juga memiliki berbagai macam industri kreatif dan wisata Kuliner seperti: Nasi Tekor, Nasi Ayam Kedewatan Bu Mangku, Bebek Bengil, Nasi Ayam Ibu Oki, Teba Cafe Jimbaran, Bale Udang Mang Engking, Ayam Betutu Men Tempeh, Nasi Pedas Bu Andika, Warung Nikmat, Nasi Tempong Pink, Nasi Jinggo Tutu, Ayam Bakar Taliwang, Sop Ikan Warung Mak Beng, Warung Pojok, Warung Wardani, Warung Men Weti, Tahu Grenceng, dan Babi Guling.

Berbagai macam potensi wisata yang dimilikinya tentu memberikan dampak yang positif. Pemerintah Kota berupaya mengembangkannya dengan mengadakan kegiatan Festival Budaya Kota Denpasar. Festival ini merupakan perayaan akhir tahun yang menyuguhkan pameran produk, kuliner, pesta budaya, aktivitas komunitas, konser musik, seni tabuh dan tari tradisional. Selain itu pemerintah Kota juga menggelar berbagai atraksi dan event seperti, pementasan seni sanggar dan anak-anak TK, Pekan Seni Remaja, perayaan Tumpek Landep, Rare Bali Festival, Mahabandana Prasada, Pementasan Wayang Kulit Bulan Purnama. Kegiatan ini tentunya bertujuan untuk mempromosikan kepariwisataan melalui kegiatan event di pusat Kota Denpasar.

Surgawi (2016) menyatakan bahwa promosi berpengaruh positif terhadap keputusan wisatawan dalam mengunjungi daya tarik wisata. Hal inilah yang secara langsung mempengaruhi

kunjungan wisatawan ke Kota Denpasar yang dilihat dari jumlah wisatawan yang menginap di Kota Denpasar menunjukkan peningkatan sangat signifikan rata-rata sebesar 10% pada tahun 2012-2016. Walaupun pada tahun 2017 angka itu mengalami penurunan akibat dari adanya bencana gunung berapi, akan tetapi tingkat pertumbuhan pariwisata masih relatif baik, hal ini dibuktikan dari rata-rata persentase tingkat penghunian kamar hotel mencapai 62,81% untuk hotel berbintang dan 38,17% untuk hotel non bintang (BPS Denpasar, 2018). Selain promosi, fasilitas wisatawan juga mempengaruhi secara positif terhadap minat wisatawan berkunjung kembali ke daya tarik wisata (Rahayu: 2015, Kiswanto: 2011). Dengan adanya fasilitas akomodasi yang baik maka jumlah wisatawan yang menginap di kawasan wisata meningkat bahkan lama tinggal wisatawan pun akan mengalami peningkatan. Hal ini terbukti dari lama tinggal wisatawan pada tahun yang sama menunjukkan peningkatan yakni dengan 4,13 hari untuk wisman dan 2,47 hari untuk wisdom (BPS Denpasar, 2018). Bahkan, Kota Denpasar berada pada urutan ke-48 berdasarkan Top 100 City Destinations Ranking yang dirilis oleh Euromonitor Internasional berdasarkan jumlah kunjungan wisatawan internasional (Geerts, 2018).

Tentunya dengan adanya atraksi wisata, akomodasi dan akses yang baik maka secara tidak langsung memberikan dampak terhadap kawasan wisata. Hal ini terbukti dilihat dari beberapa penghargaan yang berhasil diraih oleh Kota Denpasar dalam Bidang Pariwisata, seperti: Kota Tujuan Wisata Terfavorit Indonesia Tourism Award 2010 dan 2011, Kota Dengan Pelayanan Terbaik Indonesia Tourism Award 2010 dan 2011, Desa Budaya Kertalangu Finalis Cipta Award 2011, Runner Up In Improvement Tourism Award 2012, Bidang Bina Usaha Jasa dan Sarana Pariwisata Predikat Kepatuhan Ombusman 2014, Kota Terbaik dengan Peringkat Tertinggi Indeks Pariwisata Indonesia 2016, Kota Terbaik dengan Peringkat Tertinggi Aspek Lingkungan Pendukung Bisnis Pariwisata 2016. Ini membuktikan bahwa Kota Denpasar masih memiliki peluang untuk dikembangkan.

#### 4. Pengembangan DAS Badung Sebagai Taman *Eco-Culinary Tourism*

Dalam upaya penataan sungai Badung dari hulu sampai hilir diperlukan satu konsep perancangan yang ramah terhadap lingkungan salah satunya adalah menjadikan Taman *Eco-Culinary Tourism*. *Eco-Culinary Tourism* merupakan perkembangan ekowisata dengan melakukan *ecotourism mix product* atau produk ekowisata campuran yaitu ekowisata budaya (*eco-cultural tourism*) dan ekowisata kuliner (*eco-culinary tourism*). Ekowisata, menurut Runa (2012), merupakan penyelenggaraan kegiatan wisata yang bertanggung jawab di tempat-tempat alami dan/atau daerah-daerah yang dibuat berdasarkan kaedah alam, yang mendukung upaya-upaya pelestarian lingkungan (alam dan budaya), serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat setempat.

Wisata kuliner menurut Pitana dan Rukendi (2008) merupakan bagian dari wisata budaya karena makanan merupakan hasil dari kebudayaan masyarakat. Kuliner juga merupakan kegiatan wisata yang bertujuan untuk mengunjungi *food exhibitions*, *food festivals*, restoran dan tempat yang khusus mencicipi dan memberikan pengalaman terhadap masakan local (Hall & Mitchell, 2005). Ke depan ekowisata kuliner akan menjadi sebuah sektor pariwisata yang memiliki potensi untuk dikembangkan, yang akan berdampak secara langsung kepada pelestarian budaya lokal itu sendiri.

Perancangan Taman *Eco-Culinary Tourism* di Sungai Badung merupakan salah satu alternatif pengembangan pariwisata yang berbasis wisata edukasi dan lingkungan hidup berupa taman rekreasi dengan menggunakan elemen air. Taman *Eco-Culinary Tourism* di sungai Badung, konsep perancangannya dengan memberi kesan alami dan sentuhan kearifan budaya lokal dengan berlandaskan pada *form follow culture*. Desain *form follow culture* diartikan sebagai bentuk bangunan atau suatu objek harus disesuaikan dengan budaya setempat. Konsep ini merupakan perkembangan dari konsep arsitektur modern yakni *form follow function*. Hal ini tentunya berlandaskan pada filosofi pembangunan Bali yang tidak hanya mempertimbangkan kesinambungan sumber daya alam sebagai

kebutuhan dasar untuk hidup, tetapi juga kesinambungan sumber daya budaya (Runa, 2012).

Taman rekreasi air buatan ini dibangun menyerupai hutan dengan menanamkan banyak pohon-pohon yang nantinya membuat udara di area waterpark terasa sejuk, indah, nyaman untuk beraktivitas. Menurut Darmawati (2018) destinasi yang baik harus didukung dengan udara yang berkualitas. Untuk mendapatkan kualitas udara yang baik maka dipilih tanaman atau pohon yang lebih memprioritaskan pohon-pohon atau tanaman yang rindang seperti pohon ketapang, pohon kelapa, pohon tanjung, pohon glodokan tiang dan masih banyak lagi yang lainnya. Kualitas udara merupakan indikator pembentuk utama wisata hijau (Darmawati, 2018). Menurut Yazdanifard *et al.* (2011), Boztepe (2012), Nanny (2016) wisata hijau berpengaruh terhadap kepuasan pembelian konsumen. Secara tidak langsung kualitas udara yang baik akan serta merta mempengaruhi kepuasan konsumen itu sendiri.

Tujuan pengembangan Taman *Eco-Culinary Tourism* adalah untuk menciptakan tempat hidup bagi tanaman dengan warna dan bentuk yang berbeda di seluruh kawasan sungai Badung dari hulu sampai hilir. Menurut Irianto (2017) dalam mendukung pengembangan pariwisata air di tengah perkotaan, estetika lingkungan sangat diperlukan untuk menumbuhkan kesadaran dan kebersihan untuk mendukung kegiatan pariwisata tersebut. Tanaman tidak hanya bermanfaat secara estetika namun juga memberikan keuntungan ekologi dan ekonomi. Fungsi dari taman ini adalah 1) Untuk mengurangi volume air limpasan (*run off*) karena secara efektif menyerap dan mengurangi polutan, 2) Penyerap alami air hujan pada hutan atau padang rumput karena menyerap 30% hingga 40% air limpasan lebih banyak dibandingkan taman biasa, 3) Mempertahankan kelembaban ekstrim dan konsentrasi nutrisi seperti fosfor yang terkandung di dalam air limpasan, 4) Pengaturan tanaman juga berkontribusi dalam memfasilitasi proses infiltrasi/penyaringan air bersih, yang berarti mengkonservasi dan mengisi air tanah, 5) Burung dan kupu-kupu memperoleh habitat yang ideal, dimana binatang-binatang tersebut dapat mengurangi

nyamuk dan hama.

Berdasarkan hal itu tentunya Taman *Eco-Culinary Tourism* mampu mengembangkan pariwisata berkelanjutan pada daerah aliran sungai Badung. Berdasarkan UNWTO pariwisata berkelanjutan merupakan pariwisata yang memperhitungkan secara penuh dampak ekonomi, sosial dan lingkungan sekarang dan yang akan datang serta menjawab kebutuhan pengunjung, industri (pariwisata), lingkungan dan komunitas tuan rumah.

Perancangan Taman *Eco-Culinary Tourism* sebagai kawasan wisata edukasi lingkungan hidup menyediakan beberapa kegiatan wisata, adapun jenis kegiatan dari taman tersebut adalah sebagai berikut:

#### **Aquatube**

Wahana aquatube merupakan slide berbentuk tabung dengan lintasan berputar sepanjang 100 meter dan berakhir di kolam air. Wahana air ini terdiri dari tiga jenis seluncuran; Tabung 1 yang slidanya tertutup, Tabung 2 yang setengah terbuka, dan Tabung 3 yang terbuka.

#### **Speed Slide**

Merupakan wahana seluncuran air dengan kecepatan tinggi, dengan treknya lurus sepanjang 100 meter, dan bisa mencapai kecepatan 70 km/jam. Bentuk lintasannya terbuka, tidak melewati lorong.

#### **Dark Hole**

Dark hole merupakan wahana dengan kecepatan tinggi, tetapi tidak secepat speed slide dengan melewati lintasan berbelok 2 kali dalam kegelapan, dan berakhir di lintasan lurus sampai ke kolam. Untuk menggunakan wahana ini berat badan maksimal 135 kg dan tinggi badan minimal 122 cm.

#### **Tubing**

Tubing merupakan wahana seluncuran, dengan trek bergelombang dan meluncur ke bawah, dengan lintasan menyusuri sungai. Untuk menggunakan wahana ini tinggi minimal penggunaan 107 cm, dan berat maksimal 135 kg.

#### **Kayak**

Pengunjung bisa menyusuri wild river dengan menggunakan perahu karet yang ramping bersama dua orang. Rute kayak di mulai dari hulu sampai hilir sungai.

Berbagai macam kegiatan wisata tersebut didesain dengan konsep artifisial. Desain artifisial merupakan sebuah proses perancangan dari sebuah ide gagasan/permasalahan yang menyangkut benda cipta menyerupai benda aslinya dan menghasilkan manfaat seperti yang dihasilkan benda aslinya dengan berdasarkan pada aspek teknis, fungsi dan material.

Selain taman rekreasi air, kegiatan wisata yang dapat dilakukan adalah wisata budaya, wisata sejarah, dan wisata belanja. Kegiatan wisata ini diwujudkan dari adanya potensi wisata Pura, Puri, dan Pasar yang dapat dijadikan sebagai daya tarik wisata guna untuk mengembangkan program *City Tourism*. Untuk mendukung kegiatan wisata tersebut maka diperlukan media promosi yang efektif salah satunya adalah dengan mengadakan festival Budaya di kawasan Sungai Badung dari hulu sungai sampai hilir sungai. Festival budaya ini merupakan kegiatan yang melibatkan masyarakat dalam memperkenalkan kebudayaannya sehingga program kota yang berwawasan unggul dapat tercapai. Festival ini juga merupakan perwujudan dari masyarakat dan pemerintah dalam menjaga dan melestarikan kebudayaan daerah serta lingkungan kawasan Sungai. Tujuannya adalah sebagai media hiburan, pendidikan, pelestarian seni dan media interaksi bagi para wisatawan yang berkunjung ke destinasi.

Taman *Eco-Culinary Tourism* menerapkan pengelolaan daya tarik wisata yang berbasis masyarakat. Pola berbasis masyarakat ini adalah pola pengembangan yang mendukung dan memungkinkan keterlibatan penuh oleh masyarakat setempat dalam perencanaan, pelaksanaan, dan pengelolaan usaha untuk memperoleh keuntungan finansial. Semakin tinggi tingkat partisipasi masyarakat, maka semakin besar pula penerimaan masyarakat terhadap industri pariwisata (Adikampana & Pujani, 2018). Murphy (1985, dalam Adikampana & Pujani 2018) juga mempertegas bahwa keberlanjutan pembangunan sangat tergantung dan ditentukan oleh penerimaan, dukungan, dan toleransi masyarakat terhadap kegiatan tersebut. Hal ini disebabkan *community based tourism* merupakan pariwisata yang dikelola dan dimiliki oleh masyarakat, untuk masyarakat,

dengan tujuan agar wisatawan dapat meningkatkan kesadaran mereka dan belajar tentang kehidupan masyarakat lokal serta dapat meningkatkan ekonomi masyarakat local (Putri & Manaf, 2013).

Pada taman ini juga dikembangkan pusat kuliner yaitu “*food art culinary*”. Lokasinya berada dekat dengan kawasan sungai di kanan kiri bantaran sungai tepatnya di hulu dan hilir Sungai Badung. Fungsi dari pusat *culinary* adalah sebagai tempat penjual makanan, minuman khas daerah berupa rumah makan atau restoran dan cafe. Tampilan bangunan dari pusat kuliner menerapkan prinsip-prinsip arsitektur tradisional Bali dalam tampilan bangunannya. Arsitektur dapat berperan sebagai pembawa pesan yang dapat menginformasikan peradaban masa lampau, yang dapat berperan dalam melandasi pengembangan kebudayaan nasional dan kepribadian bangsa. Dari perwujudan arsitektur, dapat ditelusuri citra jatidiri, identitas budaya suatu bangsa, baik dalam keadaan masa lalu, masa kini dan kecendrungan di masa mendatang. Selain itu, pusat *culinary* juga sebagai sarana yang dapat menampung seluruh aktivitas penggemar kuliner untuk menyalurkan hobinya dan sebagai penyedia sarana edukasi bagi wisatawan untuk mengenal beraneka ragam jenis makanan khas daerah Bali. Hal ini dikarenakan *culinary* tradisional Bali mempunyai potensi yang besar untuk dikembangkan menjadi kuliner dalam dunia pariwisata (Sujatha, 2013). Menurut Sujatha (2013) juga menyatakan bahwa untuk menjadi *culinary* dalam dunia pariwisata maka *culinary* Bali harus dikembangkan dengan melakukan beberapa adaptasi yaitu berupa adaptasi bentuk, adaptasi bahan, adaptasi rasa, adaptasi penyajian, dan cara makan.

## 5. Kesimpulan

Potensi daerah aliran Sungai Badung dapat dibagi menjadi tiga yakni potensi wisata budaya, wisata alam, serta wisata buatan. Ada beberapa program penataan yang sudah dilakukan pemerintah Kota Denpasar dalam mengembangkan potensi daerah aliran Sungai Badung yakni taman air mancur warna warni, taman pancing, dan *river walk*. Selain itu pemerintah Kota juga berupaya

mengembangkan pariwisata dengan mengadakan kegiatan Festival Budaya Kota Denpasar. Peluang pengembangan potensi wisata di daerah aliran sungai Badung juga didukung dengan adanya jumlah wisatawan yang menginap di Kota Denpasar menunjukkan peningkatan rata-rata 10% dan lama tinggal wisatawan yang cukup tinggi selama 4,13 hari untuk wisman dan 2,47 hari untuk wisdom.

Pengembangan daerah aliran sungai Badung sebagai daya Tarik wisata memerlukan perencanaan pariwisata yang baik. Salah satu startegi perencanaannya adalah menjadikan kawasan daerah aliran sungai Badung sebagai Taman *Eco-Culinary Tourism*. Perencanaan ini berlandaskan kepada *form follow culture* dan *sustainability tourism*. Implementasi rancangannya menggunakan konsep kreatif dengan menciptakan berbagai kegiatan wisata buatan di daerah aliran sungai Badung serta mengembangkan kegiatan Festival Budaya Kota Denpasar ke kawasan Sungai Badung dengan tema “*food art and cultural*”.

### Ucapan Terima Kasih

Pada kesempatan ini perkenankan penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Direktur Jenderal Penguatan Riset dan Pengembangan Kementerian Riset, Teknologi dan Perguruan Tinggi Republik Indonesia yang telah memberikan bantuan dana penelitian berdasarkan Surat Keputusan Nomor 3/E/KPT/2018 sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian ini dengan baik. Terima kasih juga kami sampaikan kepada I Made Sudjana, SE., M.M., selaku Ketua Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional dan Drs. I Wayan Pantiyasa, M.M., Ketua PPPM Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional yang dengan penuh perhatian telah memberikan dorongan, semangat, dan arahan selama penulis menyelesaikan penelitian ini.

### DAFTAR PUSTAKA

Adikampana, I. M. and Pujani, L. P. K. 2015. Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 8(12), pp. 53–70.

- Arismayanti, N. K. 2015. Pariwisata Hijau Sebagai Alternatif Pengembangan Desa Wisata di Indonesia. *Jurnal Analisis Pariwisata*, 1-15.
- Asdak, C. 2010. *Hidrologi dan Pengelolaan Daerah Aliran Sungai: Edisi Revisi Kelima*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Badan Pusat Statistik Kota Denpasar. 2017. *Direktori Hotel Kota Denpasar 2017*. Denpasar: BPS Kota Denpasar.
- Badan Pusat Statistik Kota Denpasar. 2017. *Kota Denpasar Dalam Angka 2017*. Denpasar: BPS Kota Denpasar.
- Bali Post, 2018. "Tukad Badung Cemar Sedang". January 17. [https://issuu.com/epaper-kmb/docs/18januari\\_2018](https://issuu.com/epaper-kmb/docs/18januari_2018) (Diakses February 20, 2019).
- Boztepe, A. 2012. Green Marketing and Its Impact on Consumer Buying Behavior. *European Journal of Economic and Political Studies*, 5 (1), pp. 5-21.
- Cater, E., & Lowman, G. 1994. *Ecotourism: A sustainable option?* Chichester, UK: John Wiley and Sons.
- Corigliano, M. A., & Baggio, R. 2002. Italian culinary tourism on the Internet. In J. Collen & G. Richards (Eds.), *Gastronomy and tourism*. pp. 92–106. Antwerp, Belgium: Academie voor de Streekgebonden Gastronomie.
- ADDIN Mendeley Bibliography CSL\_BIBLIOGRAPHY Darma Putra, I. N., Paturusi, S. A. and Widiastuti. 2018. Denpasar heritage track: Revitalisasi paket wisata "Denpasar city tour". *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 7(2), pp. 39. doi: 10.24843/jkb.2017.v07.i02.p03.
- Darmawati, L. E. S. 2018. Wisata Hijau Dan Kepuasan Wisatawan. *Jurnal Pariwisata Pesona*, 3(1), pp. 46–56. doi: 10.26905/jpp.v3i1.2138.
- Eryani, I. G., Sinarta, I. N., & Surayasa, I. N. 2014. Perubahan Fungsi Lahan di Muara Sungai Terhadap Pelestarian Sumber Daya Air. *Jurnal Bumi Lestari*, 14(1), pp. 85-90.
- Fandeli, C, et al. 2000. *Pengusahaan Ekowisata*. Yogyakarta: Fahutan

## UGM – UKSDA DIY – Pustaka Pelajar.

- Geerts, W. 2018. *Top 100 City Destinations 2018*. Euromonitor International.
- Greeners.co, 2016. “KLHK: Kondisi Kualitas Air Sungai di Indonesia Memprihatinkan”. June 16. <https://www.greeners.co/berita/klhk-kondisi-kualitas-air-sungai-indonesia-memprihatinkan/> (Diakses January 28, 2019).
- Hall, C.M. & Mitchell, R. 2005. ‘Food tourism’, in *Niche Tourism: Contemporary Issues, Trends and Cases*, (ed), M. Novelli, Butterworth Heinemann, pp. 73-88.
- Irianto, I. K. 2017. Kualitas Air Sungai Badung Dalam Menunjang Pengembangan Pariwisata Air Ditinjau Dari Sifat Fisik Perairan. *Jurnal Logic*, 17(2), pp. 114–117.
- Kiswanto, A. H. 2011. ‘Pengaruh harga, Lokasi dan Fasilitas terhadap Keputusan Berkunjung Wisatawan di Objek Wisata Dampo Awang Beach Rembang’. *Laporan Penelitian*, Jurusan Manajemen Fakultas Ekonomi, Universitas Negeri Semarang.
- Nanny, R., & Supriadi, B. 2016. Investigasi Green Hotel Sebagai Alternatif Produk Ramah Lingkungan. in *GreenTechnology Innovation Proceeding*. pp. 1–9.
- Nur’aini, N. 2014. *Perencanaan Ekowisata Kuliner di Kabupaten Sragen Provinsi Jawa Tengah*. Bogor: Program Keahlian Ekowisata, Program Diploma Institut Pertanian Bogor.
- Pitana, I Gde & Rukendi, C. 2008. *Petunjuk Pengembangan Ekowisata Budaya dan Kuliner*. Ekoturisme–Teori dan Praktek. Nias: Penerbit BRR NAD
- Presiden Republik Indonesia. 2004. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 2004 Tentang Sumber Daya Air*. Jakarta: Pemerintah Republik Indonesia.
- Presiden Republik Indonesia. 2011. *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 2011 Tentang Sungai*. Jakarta: Pemerintah Republik Indonesia.

- Presiden Republik Indonesia. 2012. *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2012 Tentang Pengelolaan Daerah Aliran Sungai*. Jakarta: Pemerintah Republik Indonesia.
- Presiden Republik Indonesia. 2014. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2014 Tentang Pemerintah Daerah*. Jakarta: Pemerintah Republik Indonesia.
- Purnaya, I., & Semara, I. 2018. Implementasi Kebijakan Pemerintah Terhadap Penataan Sungai Badung Dalam Upaya Pengembangan Pariwisata di Kota Denpasar. *Jurnal Ilmiah Hospitality Management*, 8(2), pp. 1-10.
- Putri, H. P. J. and Manaf, A. 2013. Faktor – Faktor Keberhasilan Pengembangan Desa Wisata Di Dataran Tinggi Dieng. *Jurnal Teknik PWK*, 2(3), pp. 559–568.
- Rahayu, Endang Sri. 2015. 'Analisis Pengaruh Daya Tarik Wisata, Aksesibilitas, Fasilitas dan Tarif terhadap Minat Wisatawan Berkunjung Kembali ke Waduk Sermo Kulon Progo Yogyakarta'. *Laporan Penelitian*, Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Pariwisata API, Yogyakarta.
- Richards, Greg. 2002. *Gastronomy: an essential ingredient in tourism production and consumption?* Dalam Anne-Mette Hjalager dan Greg Richards, *Tourism and Gastronomy*, pp. 1-17. London: Routledge.
- ADDIN Mendeley Bibliography CSL\_BIBLIOGRAPHY Runa, I. W. 2012. Pembangunan Berkelanjutan Berdasarkan Konsep Tri Hita Karana Untuk Kegiatan Ekowisata. *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 2(1), pp. 149–162.
- Santiari, M., Nuarsa, I. W., & Suyasa, I. W. 2016. Penetapan Daya Tampung Beban Pencemaran Sungai Badung di Desa Pemogan. *Ecotrophic*, 10(2), pp. 142-147.
- Sujatha, D. K. 2013. Adaptasi Seni Kuliner Bali menjadi Boga Wisata. *Jurnal Gastronomi Indonesia*, 2(1), pp. 52–64.
- Surgawi, I. 2016. 'Analisis Pengaruh Produk Wisata, Persepsi Harga Dan Promosi Terhadap Keputusan Wisatawan Dalam Mengunjungi Objek Wisata (Studi Pada Objek Wisata

Purimaerokoco Kota Semarang)'. *Laporan Penelitian*, Fakultas Ekonomika dan Bisnis, Universitas Diponegoro Semarang.

- Susetyo, S. 2016. Pengaruh Majapahit Pada Bangunan Puri Gede Kaba-Kaba . *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi*, 34(2), pp. 81-152.
- Suwandewi, N. M. I., Ratnawati, I. G. A. . and Darmayasa, I. B. G. 2015. Uji Kandungan Unsur Radioaktif dan bakteri Pencemar Escherichia Coli pada Limbah Industri di Daerah Hilir Sungai Badung, Desa Pemogan. *Bulitin Fisika*, 16(1), pp. 7–14.
- Suyoga, G. 2017. Ruang Ideal Bali Dalam Tekanan Globalisasi. *Jurnal Dharmasmriti*, 15(1), pp. 24-30.
- Wallace, G., & Pierce, S. 1996. An evaluation of ecotourism in Amazonas, Brazil. *Annals of Tourism Research*, 23(4), 843–873.
- Walikota Denpasar. 2011. *Peraturan Daerah Kota Denpasar Nomor 27 Tahun 2011 Tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Kota Denpasar Tahun 2011-2031*. Denpasar: Daerah Kota Denpasar.
- Wearing, S., & Neil, J. 1999. *Ecotourism: Impacts, potentials, and possibilities*. Oxford: Butterworth Heinemann.
- Yazdanifard, R. 2011. The impact of Green Marketing on Customer satisfaction and Environmental Safety, *International Conference on Computer Communication and Management*. Proc .of CSIT vol 5, 1ACSIT Press, Singapore.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# **Pura Veteran: Hubungan Makna Simbol Agama dan Negara di Pura Pejuang Taman Suci di Desa Tua, Kabupaten Tabanan, Bali**

**I Wayan Wastawa, I Ketut Sudarsana**  
Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar  
Email: balivas65@gmail.com

## **Abstract**

### **Veteran Temple: Relationship between the Meanings of Religious and State Symbols in Pura Pejuang Taman Suci in Tua Village, Tabanan Regency, Bali**

This study discusses the relationship of religious symbols and state symbols in the Taman Suci Temple, also known as Pura Veteran, in the Tua Village, Tabanan, one of the locations for Balinese fighters in defending Indonesian independence from Dutch attacks in 1946. Besides religious symbols, in the Veteran Temple there are also state symbols such as the Garuda Pancasila decoration, the Red and White flag, and advice on fighting sharp bamboo. Data from this qualitative study were obtained from field observations, library studies, and interviews. Data analysis is carried out with critical interpretive methods which include reduction steps, classification, interpretation, and making conclusions. The article concludes that Pura Veteran has a socio-religious function as a means of social interaction, fosters Hindu social solidarity, and socio-political functions to arouse nationalism as concerned with the use of the Garuda Pancasila symbol and the Red and White of national flag.

**Keywords:** religious symbol, state symbol, nationalism, Hindu religion, Pura Veteran

## **Abstrak**

Penelitian ini membahas hubungan simbol agama dan simbol negara pada Pura Taman Suci, juga dikenal dengan nama Pura Veteran, di Desa Tua, Tabanan, salah satu lokasi pertempuran pejuang Bali dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia dari serangan Belanda pada tahun 1946. Selain simbol-simbol agama, di dalam Pura Veteran ini juga terdapat simbol-simbol negara, seperti hiasan Garuda Pancasila, bendera Merah Putih,

dan saran pertempuran bambu runcing. Data dari penelitian kualitatif ini diperoleh dari pengamatan lapangan, studi kepustakaan, dan wawancara. Analisis data dilaksanakan dengan metode interpretatif kritis yang mencakup langkah-langkah reduksi, klasifikasi, interpretasi, dan membuat kesimpulan. Artikel menyimpulkan bahwa Pura Veteran memiliki fungsi sosio-religius sebagai sarana interaksi sosial, menumbuhkan solidaritas sosial umat Hindu, dan fungsi sosio-politik untuk membangkitkan semangat nasionalisme seperti terlihat dari penggunaan simbol Garuda Pancasila dan bendera Merah Putih.

**Kata Kunci:** simbol agama, simbol negara, nasionalisme, agama Hindu, Pura Veteran

## 1. Pendahuluan

Secepat setelah perang Puputan Margarana 1946 berakhir, para bekas pejuang Bali mengambil inisiatif mulia untuk mendirikan Pura Pejuang Taman Suci yang juga dikenal dengan nama Pura Veteran. Pura yang dibangun di wilayah pertempuran menghadapi pasukan NICA Belanda di Desa Tua, Kecamatan Marga, itu awalnya dibuat secara sederhana sebagai rasa syukur kepada Ida Sang Hyang Widhi Wasa/ Tuhan Yang Maha Esa atas karunia dalam pertempuran melawan tentara Belanda yang hendak menjajah Indonesia kembali. Sekitar tahun 1976, Pura Veteran itu dibangun dengan lebih permanen dan lengkap, namun sempat hancur akibat gempa bumi Seririt tahun 1976. Segera setelah itu, pura ini direnovasi untuk kemudian digelar upacara peresmian dan penyucian *ngenteg linggih*.

Pura ini memiliki beberapa keunikan. Pertama, sejarah dan latar belakang pendiriannya yang bertolak dari rasa syukur para veteran pejuang atas keberhasilan dalam peperangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Kedua, unsur-unsur pura dan ornamennya mengacu pada simbol-simbol agama dan simbol negara seperti burung Garuda, bambu runcing, dan bendera Merah Putih. Ketiga, penamaan pura ini sebagai Pura Veteran, berbeda dengan kelaziman

walaupun bukan satu-satunya.

Artikel ini menganalisis hubungan ideologis dan teologi antara simbol-simbol agama dan simbol-simbol negara di dalam Pura Veteran atau Pura Pejuang Taman Suci. Kajian meliputi uraian ringkas latar belakang pendirian pura, konsep Pura Veteran, fungsi pura, dan konstruksi makna Pura Veteran terutama dalam konteks sosio-politik dan religius.

## 2. Metode dan Kerangka Teoritik

Artikel ini merupakan kajian kualitatif yang datanya dikumpulkan melalui dua sumber yaitu data primer data dan data skunder. Data primer yang dikumpulkan dari lapangan yang bersumber dari informan kunci yakni pimpinan Desa Adat Tua, dan informan biasa seperti panitia pembangunan pura, pinandita pura, dan para veteran dengan menggunakan teknik wawancara dan observasi. Data skunder yaitu data yang diperoleh melalui kajian pustaka, buku, dan hasil-hasil penelitian. Penulis memperoleh data yang akurat mengenai sejarah pendirian Pura Veteran yang berbentuk buku stensilan ditulis oleh para pejuang dengan harapan dapat dianalisis untuk menggambarkan kisah perjuangan berdirinya pura, struktur pura, ornament pura, sarana upacara, pengempon sebagai pelaksana upacara, serta aktivitas-aktivitas upacara dalam hubungannya dengan masyarakat Hindu di Desa Adat Tua dan keluarga para veteran.

Analisis data dilakukan dengan metode interpretif kritis terhadap kehidupan sosial keagamaan untuk menjelaskan makna apa di balik sebuah ide pendirian Pura Veteran. Kaelan (2005:76) berpendapat bahwa peneliti yang sekaligus sebagai interpretator memberikan analisis makna sosio politik dan religious Pura Veteran. Hal ini dilakukan dengan mengikuti langkah-langkah reduksi data melalui proses berupa hasil wawancara dengan para informan selanjutnya dirangkum dicari subtansi yang penting seperti sejarah pembanguna Pura Veteran serta simbol-simbol burung Garuda Pancasila dan bendera Merah Putih pada bangunan pura, selanjutnya dilakukan klasifikasi data, yaitu dengan mengetahui kandungan

makna sosial, politik perjuangan serta makna keagamaan yang terkandung dalam setiap tindakan sosial masyarakat umat Hindu di Desa Tua dan bagi keluarga veteran. Kajian dimaksudkan untuk memperoleh hubungan makna sosio-religius dan sosiopolitik dari Pura Veteran, dengan memberikan interpretasi, pemaknaan dengan konteks data terutama pada struktur pura, ornamen pura, sarana upacara di Pura Veteran, melalui analisis fungsi dan makna.

### 3. Latar Belakang Pendirian Pura Veteran

Pura Veteran awalnya didirikan tahun 1946 secara sederhana sesuai dengan kondisi sosial ekonomi yang serba terbatas saat itu. Pura ini dibangun permanen tahun 1976/1977 disertai dengan upacara penyucian (*ngenteg linggih*). Pada zaman perang kemerdekaan Republik Indonesia 1945/1946, masyarakat Desa Tua secara serentak mengadakan perlawanan dari penindasan kaum penjajah. Pemuda-pemuda pejuang dengan mempertaruhkan jiwa raganya ikut mengambil bagian, karena tak rela tanah airnya kembali diduduki oleh Tentara Belanda (NICA: *Nederlandsch Indië Civil Administratie*) yang begitu kejam tidak mengenal batas perikemanusiaan.

Di Desa Tua masyarakat dan para pejuang berkebulatan tekad melawan tentara Belanda sampai titik darah penghabisan dengan slogan merdeka atau mati. Pada tanggal 14 Maret 1946, bertempat di Banjar Tembau Desa Marga terjadi tembak-menembak pasukan pejuang melawan satu Regu tentara NICA dari Tangsi Perean, dan seorang tentara Belanda kena tembak. Tanpa ada perlawanan, musuh dengan segera menyeret kawannya kemudian dilarikan ke tangsi Perean. Diterima laporan bahwa yang kena tembak setelah sampai di tangsi Perean akhirnya menemui ajalnya (Mantra, dkk. 1990:2). Pada tanggal 15 Maret 1946 pagi-pagi buta Desa Marga dikurung secara besar-besaran dari segala penjuru oleh tentara Belanda (Mantra, dkk, 1990 : 2)

Akibat kejadian pada tanggal 14 dan 15 Maret 1946, di wilayah Staf Cabang II/M, tidak dapat dihindari pihak tentara Belanda melakukan perbuatan kejam terhadap pemuda-pemuda dan ma-

syarakat yang tidak bersalah. Suasana menjadi keruh genting sampai pemuda-pemuda dan masyarakat menjadi sasaran dari pihak musuh, ada yang dipukul dengan popor senjata, ada dibakar hidup-hidup sampai meninggal yang namanya I Made Djigereg dari Desa Tua, dan I Ketut Ubi dari Desa Tua. Selain itu dibawa dan ditahan di tangsi Perean. Oleh karena itu, pejuang mulai melakukan tindakan membasmi mata-mata Tentara Belanda di daerah Desa Tua, Desa Apuan dan sampai ke daerah Penebel yang dipimpin oleh Darsono. Banyak pula para pejuang dari daerah lain berdatangan ke Desa Tua sehingga desa ini dianggap perjuangannya kuat.

Berkat kemurahan Ida Sang Hyang Widhi Wasa melindungi Desa Tua, ada dua orang penduduk yang umurnya sudah tua bernama Pan Sedah sebagai Pamangku Pura Bale Agung Desa Tua dan Nang Radeg dari Desa Tua. Beliau memberi petunjuk dengan spontan disuruh bersembunyi di tanah tegalan yang ditumbuhi ilalang yang lokasinya di sebelah Timur Desa Tua, pula dikatakan tempat itu ajaib (angker).

Keangkeran tempat ini diketahui pada saat masyarakat setempat mengadakan gotong royong menyabit alang-alang. Setelah masyarakat selesai menyabit alang-alang tersebut, secara tidak sadar satu pun anggota masyarakat tidak mempunyai keinginan untuk merabas alang-alang di tempat itu seluas kurang lebih 1 x 1 m<sup>2</sup>. Pada waktu membakar sisa atau sampah alang-alang di atas tanah tegalan itu, tepat pada lokasi alang-alang yang masih tumbuh dalam ukuran 1 x 1 m<sup>2</sup> itu tidak terbakar dan masih utuh padahal api yang ada di sekitarnya sangat besar. Memperhatikan petunjuk dan pengalaman yang diceritakan oleh Pan Sedah kemudian para pejuang bersembunyi dan berlindung di tengah ilalang tersebut, yang terbukti memberikan perasaan tenang dan selamat. Malahan patroli tentara Belanda silih berganti datang di sekitar tempat itu, tidak pernah diketemukan para pejuang yang bersembunyi di sana.

Setelah perang Puputan Margarana pada tanggal 20 November 1946 beberapa pejuang yang masih hidup sebagian berkumpul di sana bersama-sama dengan pejuang yang berasal dari daerah Desa

Tua untuk melanjutkan perjuangan di bawah staf Mawar Melati yang dipimpin oleh I Made Pantjer Ardana. Berkat perlindungan Ida Sang Hyang Widhi di tempat yang pernah dipakai persembunyian para pejuang bersama masyarakat membuat upacara dengan kebulatan tekad dalam kegelapan malam memohon kemurahan Tuhan serta menyatakan hati berkaul: “Apabila para pejuang selamat dan penjajah terusir dari tanah air dan Indonesia Merdeka”, maka akan sanggup membangun pura serta mementaskan tontonan sakral selama tiga hari.

Namun demikian, perjuangan berjalan terus dengan semangat yang berkobar-kobar, juga tiada lupa dibangunlah *turus lumbung* (tempat suci dari pohon dapdap) sebagai tempat memuja Ida Sang Hyang Widhi Wasa. Setelah negara merdeka kemudian di antara para pejuang yang masih hidup mulai merintis pembangunan *palinggih* (Pura) secara gotong royong di tempat mereka berkaul. Juga atas partisipasi para pejuang dari daerah lain berdatangan iku membangun menghaturkan bahan bangunan sehingga terwujud pura yang bernama Pura Pejuang Taman Suci (Mantra, dkk., 1990).

#### 4. Konsep Pura Pejuang Taman Suci

Dalam teori religinya, Tylor (dalam Koentjaraningrat, 2002: 194-195) menguraikan secara mendalam tentang pengakuan terhadap gejala-gejala yang tidak dapat digambarkan dengan akal, dan munculnya getaran (emosi), kejadian-kejadian yang luar biasa, ataupun manusia menerima suatu wahyu atau firman Tuhan yang mempersatukan mereka. Berdasarkan pemikiran Tylor, bahwa veteran pejuang Bali memperoleh anugerah untuk melakukan tindakan sesuatu, ataupun mereka sebelumnya menyerahkan diri secara tulus ikhlas kepada Tuhan dimana tempat suci itu dibangun, sehingga mereka memperoleh kekuatan, ketenangan dan kerahayuan melawan penjajah, maka didirikanlah Pura Veteran tersebut yang selanjutnya diberi nama Pura Pejuang Taman Suci.

Pura Veteran adalah salah satu pura fungsional bagi mereka seperjuangan dalam membela dan mempertahankan negara pada zaman penjajahan Belanda juga sering disebut Pura Veteran. Pura

Pejuang Taman Suci adalah sebuah tempat suci untuk memuja Ida Sanghyang Widhi Wasa yang didirikan oleh para mantan pejuang, prajurit dan tentara yang beragama Hindu, atas Anugerah Tuhan pada perjuangannya melawan penjajah.

Sesuai dengan konsep pendirian pura, maka sebagai suatu kosmos, terbagi menjadi tiga halaman yang makin ke dalam makin tinggi nilai kesuciannya. Pembagian tiga halaman ini adalah suatu proyeksi dari pada *Tribhuwana* yaitu, *bhuh-loka*, *bhuwah loka* dan *swah loka* (alam bawah, alam tengah, dan alam atas) (Purwita, 1998:4). Memperhatikan pembagian struktur pura tersebut, maka dapat dijabarkan bahwa Pura Pejuang Taman Suci menganut struktur pembagian tiga halaman yang sering disebut dengan *Tri Mandala*, yang terdiri dari *Utama Mandala* (halaman paling tengah/tinggi/*jeroan*), *Madya Mandala* (halaman tengah/*jaba tengah*), dan *Nista Mandala* (halaman paling luar/*jaba sisi*). Pada masing-masing *mandala* terdapat bangunan-bangunan sesuai tempat dan fungsinya masing-masing.

Secara fungsional struktur bangunan *palinggih* Pura Pejuang Taman Suci terdiri atas: *Mandala* pertama/ di *Jaba sisi* terdapat (1) *Palinggih Pangubengan*, berfungsi sebagai tempat untuk menghadirkan para dewa dari segala penjuru sesuai dengan manifestasinya; (2) *pawaregan* atau dapur suci tempat mengolah/memasak bahan yang digunakan upacara; (3) *Bale Gong* tempat menempatkan instrumen gamelan. Memasuki *Mandala* kedua (*Madya Mandala*) para *bhakta* melewati Pintu yang terbuka disebut *Candi Bentar*. Di tempat ini terdapat bangunan seperti *Bale Pasandekan* yaitu tempat para *bhakta* untuk beristirahat sejenak untuk mempersiapkan sarana upacara, dan *Bale Kulkul* (kentongan).

Selanjutnya, untuk menuju *utama mandala* (bagian dalam) para *bhakta* dapat melewati dua pintu masuk utama disebut *kori agung* yang di depannya terdapat *palinggih apit lawang*. Di samping *apit lawang* inilah yang biasanya ditancapkan dua (2) buah gelanggang bambu runcing sebagai tempat mengikatkan *bendera merah putih* pada saat upacara *piodalan*. Di samping barat *Kori Agung* terdapat pintu (*pamletasan*) yang dipergunakan oleh para *bhakta* untuk keluar

setelah persembahyangan selesai di *Utama Mandala*.

Melewati *candi kurung* (Kori Agung) yang terpatatkan ornament burung Garuda Pancasila sebagai lambang Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan berbagai atribut sesuai dengan susunan sila-sila Pancasila, antara lain: Bintang, rantai, pohon beringin, kepala banteng, serta padi kapas.



Foto 1. *Candi Kurung* berisi ornamen burung Garuda Pancasila dan di samping kiri dan kanan ditancapkan bambu runcing yang berisi bendera Merah Putih (Foto: I Wayan Wastawa)

Memasuki *candi kurung* ini akan sampai pada *Utama Mandala* yakni halaman dalam pura, dengan beberapa tempat pemujaan dan sarana penunjang lainnya, di antaranya:

- 1) *Bale pawedan*, tempat para *pamangku* atau *sulinggih* untuk memimpin upacara.
- 2) *Bale Pewayasan*, adalah tempat menghias simbol-simbol Tuhan yang distanakan di Pura Pejuang Taman Suci pada saat upacara akan dilangsungkan,
- 3) *Bale Paruman*, berfungsi sebagai tempat menstanakan *Ida Bhatara*/manifestasi Tuhan dalam wujud berbagai bentuk simbol yang telah dihias untuk diusung ke *Taman beji*/sumber mata air suci.
- 4) *Palinggih Taksu* adalah tempat suci untuk memohon agar segala kegiatan bermakna dengan baik dan menumbuhkan inovasi serta kreatifitas umat manusia,
- 5) *Palinggih Panglurah* adalah sthana manifestasi Tuhan sebagai penjaga yang melindungi semua umat dari gangguan wabah penyakit,
- 6) *Palinggih Meru Tumpang dua*, sebagai sthana manifestasi Tuhan yang berada di Pura Pucak Padang Dawa,
- 7) *Palinggih Padma Gunung Agung*, adalah sthana Tuhan sebagai manifestasinya *Naga Basuki* yang memberi kemakmuran dan kesejahteraan,
- 8) *Palinggih Padma*, sthana beliau yang dimuliakan di Pura Batukaru, sebagai sanghyang *Tumuwuh* yang memberikan kemurahan sandang dan pangan,
- 9) *Palinggih Padma* Pasimpangan Pura Puncak Sangkur dan Pulaki, sthana Tuhan yang menjaga manusia dari gangguan-gangguan makhluk halus dan memberikan perlindungan kepada umat manusia.

Secara struktur, maka konstruksi bangunan tempat suci mencerminkan adanya pembeda pada sifat-sifat yang paling sakral dan profan dari fungsi tempat suci secara vertikal maupun horizontal. Sangat jelas bahwa areal *Utama Mandala*, yaitu suatu tempat yang paling disucikan, yang mana pada areal ini, masyarakat

utamanya para pandita melakukan komunikasi transendental kepada Tuhan melalui media pemujaan dengan berbagai *palinggih* dan sarana upacara. Kehidupan sosial yang dibangun di areal ini adalah solidaritas sosial dalam bhakti kepada para dewa.

## 5. Sistem Kepercayaan Masyarakat *Pengempon Pura Pejuang Taman Suci*

Masyarakat Bali mengenal *suwung* (kosong), *sanghyang embang* (kosong) dan *sunia* (kosong) yang dalam kepercayaan Hindu disebut *Çunya-Çiwa* (Goris, tt:19). Dari pemikiran inilah masyarakat Hindu di Bali menggambarkan Tuhan dengan berbagai simbol, dengan berbagai seni budaya yang artistik sebagai media untuk memuja Tuhan. Berpijak teori religinya Tylor pada tingkat kedua evolusi religi “bahwa adanya jiwa di belakang peristiwa-peristiwa dan gejala-gejala alam” (dalam Koentjaraningrat, 1987:49), bahwa jelaslah kepercayaan pengempon Pura Pejuang Taman Suci apabila disimak dari sejarah pendirian pura sangatlah masuk akal. Karena pada saat suatu peristiwa terjadi krisis kejiwaan dalam keputusan menghadapi penjajah, mereka berada di antara hidup dan mati, maka mereka hanya pasrah dan berserah diri kepada Tuhan. Dalam kepasrahan inilah mereka menemukan kejadian-kejadian luar biasa yang dapat melindunginya dan tidak dapat dijelaskan dengan akal sehat, sehingga muncul getaran emosi rasa kesatuan yang sama sebagai warga pejuang. Mereka menyampaikan permohonan dan berkaul apabila mereka selamat dan Indonesia Merdeka, maka mereka akan mendirikan tempat suci dilokasi mereka mendapat perlindungan.

Di samping pendirian tempat suci, para pejuang tidak lupa memahatkan simbol-simbol Negara seperti Burung Garuda pancasila dan pengibaran Bendera Merah Putih pada setiap upacara. Peristiwa ini memperkuat keyakinan bahwa dengan filosofi lambang Garuda Pancasila dan Merah putih memperkuat kepercayaan untuk mengobarkan semangat perjuangan mereka untuk mencapai cita-cita kemerdekaan. Kepercayaan ini adalah sebagai keyakinan adanya kekuatan luar biasa diluar nalar kemampuan manusia,

dan percaya akan adanya Tuhan sebagai sumber segala yang ada. Kepercayaan ini selanjutnya ditindaklanjuti dengan mendirikan Pura Pejuang Taman Suci. Di samping kepercayaan terhadap Tuhan yang berstana di Pura Pejuang Taman Suci, masyarakat *pengempon* pura yang terbentuk dari keluarga batih atau *clan-clan* yang berbeda-beda juga memiliki tempat pemujaan masing-masing yang disebut dengan *sangah kamulan* sebagai tempat memuja roh leluhur serta memiliki tempat suci yang sifatnya territorial, yakni Pura Kahyangan Tiga (Pura Puseh, Pura Desa dan Pura Dalem), dan Pura fungsional termasuk Pura Subak (Pura Bedugul dan Pura Ulunsiwi) sebagai sthana Ida Sang Hyang Widhi Wasa dengan segala manifestasinya.

Berdasarkan kepercayaan dan struktur pura yang ada di Desa Pakraman Tua, maka Pura Pejuang Taman Suci termasuk Pura Swagina (bersifat fungsional), yakni pura yang berhubungan dengan profesi bagi para pejuang. Namun akhir-akhir ini Pura Pejuang Taman Suci *diempon* atau dipelihara oleh masyarakat Desa Pakraman Tua sebagai pura yang berstatus pura *swagina* atau pura yang bersifat fungsional.

## 6. Fungsi Pura Pejuang Taman Suci

### 6.1 Fungsi Sosio-Religius

Masyarakat Hindu di Bali di dalam mendirikan sebuah tempat suci didasarkan atas: pertama, tempat dimana pura itu didirikan; kedua, berdasarkan kelompok/clan masyarakat pendiri pura; ketiga, berdasarkan tujuan didirikannya pura; keempat, berdasarkan situasi dan kondisi lingkungan tempat pura didirikan, *kelima*, berdasarkan mitos-mitos yang hidup dan dipercaya oleh masyarakat setempat; dan keenam bagaimana proses penskralannya.

Agama Hindu mengajarkan bahwa Tuhan itu ada dimana-mana atau dimana-mana ada Tuhan, karena Tuhan tak terpikirkan (*acintya*), maka itulah masyarakat Hindu memerlukan media untuk menghubungkan dirinya kepada Tuhan seperti tempat pemujaan yang disebut pura. Pura merupakan replika dari kahyangan (*swarga*). Seperti yang disampaikan Titib (2001:112) “sejak seseorang mulai

memasuki *candi bentar*/pintu masuk, menuju *kori agung* sampai *jeroan*/bagian dalam tempat suci, sesungguhnya seperti seseorang menuju sorga". Pura sebagai simbol dari sorga sebagai stananya Ida Sang Hyang Widhi beserta manifestasinya yang senantiasa harus dijaga kesuciannya. Sebagai tempat suci, pura memiliki tatanan atau tata aturan secara etika untuk mendukung kesucian rohani manusia dan meningkatkan vibrasi spiritual dari sebuah pura.

Pura difungsikan sebagai tempat persembahyangan dan melaksanakan berbagai upacara untuk menghubungkan diri kepada Tuhan, maka ada beberapa aktivitas keagamaan yang bersifat *nitya karma* (upacara setiap hari), dan *naimitka karma* (upacara yang dilakukan pada waktu-waktu tertentu termasuk upacara piodalan). Upacara yang dilakukan secara regular oleh masyarakat di Pura Pejuang Taman Suci yang dirayakan pada hari *Purnama Kapat* (bulan penuh pada bulan Oktober) menurut perhitungan kalender Bali yang dihadiri oleh umat Hindu *pengempon* pura dan para *bhakta* dari keluarga pejuang kemerdekaan. Sebagai tempat suci Pura Pejuang Taman Suci didirikan dengan berbagai proses upacara pensakralan. Proses pensakralan tempat suci dimaknai sebagai cara untuk menarik kekuatan Ida Sang Hyang Widhi, di samping sebagai cara untuk membersihkan lingkungan dan tempat pura dari pengaruh-pengaruh negatif sehingga menumbuhkan pibrasi spiritual.

*Pengempon* pura adalah mereka yang mempunyai kewajiban untuk menyelenggarakan aktivitas keagamaan di Pura Pejuang Taman Suci yaitu masyarakat Umat Hindu Desa Pakraman Tua dan mereka yang memiliki keterikatan terhadap perjuangan kemerdekaan yakni para anggota Veteran dan keluarganya. Sesuai dengan sejarah berdirinya Pura Pejuang Taman Suci adalah sebagai suatu pemenuhan kaul dari para Pejuang kemerdekaan yang selamat dalam pertempuran, artinya tempat suci ini memiliki fungsi sosial keagamaan, yang mana tempat suci ini dapat mengaktifkan interaksi sosial di antara para veteran yang masih hidup maupun anggota keluarganya, serta interaksi sosial di antara masyarakat desa adat Tua.

Interaksi sosial dapat meningkatkan hubungan sosial di

antara mereka, dan dapat membangkitkan solidaritas sosial. Solidaritas sosial yang dibangun oleh para anggota Veteran maupun keluarganya, yaitu dengan terus menerus melakukan hubungan kekeluargaan, dengan bersembahyang bersama, serta memberikan bantuan apabila ada pembangunan dan upacara yang diselenggarakan oleh masyarakat *desa adat* Tua. Menurut I Wayan Merta sebagai Bendesa Adat Tua, dinyatakan bahwa membangun solidaritas sosial masyarakat adat *pengempon* pura selalu menyampaikan surat undangan kepada keluarga anggota Veteran pada setiap upacara keagamaan. Solidaritas sosial yang dibangun tidak hanya dengan kegiatan upacara, melainkan pula melalui pertunjukkan seni sakral berupa pencak silat yang menggambarkan perjuangan para pejuang kemerdekaan untuk membela negara kesatuan Republik Indonesia (wawancara, 20 Agustus 2013).

Selanjutnya membangun solidaritas dengan para dewa. Hal ini sesuai dengan gagasan ketiga dari Teori W. Robertson Smith tentang Upacara bersaji sebagai suatu aktivitas untuk mendorong rasa solidaritas dengan dewa atau para dewa (Koetjaraningrat, 1987:68). Solidaritas dengan para dewa, dimaknai bahwa para dewa sebagai makhluk suci dan mulia oleh masyarakat *pengempon* pura yang diimplemntasikan melalui upacara-upacara keagamaan sebagai suatu ungkapan terimakasih atas anugerah yang dilimpahkan, dan sebagai tempat memohon dan mengadu pada saat masyarakat mengalami krisis bhatin. Solidaritas dengan para dewa, juga diaktifkan, bahwa dewa yang bersthana di Pura Pejuang Taman suci sebagai manifestasi Tuhan dianggap bersaudara dengan para dewa yang lainnya. Persaudaraan para dewa dimaknai dalam hubungan satu keluarga besar, ada ibu, ada bapak, ada kakak, adik dan sebagainya.

Persaudaraan seperti ini muncul sebagai suatu hubungan sosial kekeluargaan, yang mana antara satu dewa yang bersthana di tempat lain sebagai ibunya dan yang lain sebagai *bala putra* atau kekuatan-kekuatan dari anak-anaknya (putra kesayangan). Hubungan sosial para dewa seperti ini dapat dilihat dari struktur bangunan yang terdapat di sebuah pura. Hal ini dibuktikan bahwa

di areal suatu pura banyak ditemukan *Palinggih Pasimpangan* atau stana para dewa, tergantung ke daerah mana pangempon Pura itu memiliki jejak-jejak sejarah religius dengan para dewa penguasa pura yang lainnya. Di samping pula dapat membangun solidaritas dengan para umat Hindu di seluruh Bali, sebagai satu kesatuan keluarga besar yang *nyungsung Ida Bhatara* sebagai manifestasi Tuhan. Cara seperti ini umat Hindu menganggap dirinya sama di hadapan Tuhan tidak ada pembeda antara status sosial yang lebih tinggi atau yang lebih rendah yang membawa dampak hubungan sosial yang lebih erat sebagai satu kesatuan sosial keagamaan, yakni sebagai umat Hindu atas pemujaan yang sama, yaitu Ida Sang Hyang Widhi Wasa.

## 6.2 Fungsi Sosial Politik

Menurut Max Weber, bahwa Tuhan lokalitas politik kuno hanya eksis dalam perlindungan kepentingan asosiasi pengikut-pengikut politiknya, yang kuat secara universal dan etis (2002:325). Selanjutnya dikatakan Tuhan Kristen pun masih dibentuk sebagai Tuhan Perang dan Bapak kita. Tidak dipungkiri di dalam agama Hindu juga mengenal dewa-dewa perang, seperti Dewa Indra yang dikatakan sebagai dewa perang. dewa-dewa yang lain juga diberikan kedudukan sebagai dewa perang apabila umat manusia mendapat perlindungan dari dewa atas kepentingan yang dicapainya, sehingga mereka mengkultuskan satu dewa sebagai dewa perang.

Tidak jarang pada zaman global sekarang ini, yang seharusnya manusia lebih banyak berpikir mempergunakan rasionya, namun masih banyak pula manusia berpikir mempergunakan rasa karena mereka tidak kuat dengan krisis bhatinnya sehingga mereka berserah diri kepada Tuhan seraya menyampaikan kaul untuk keberhasilan tujuannya. Dengan demikian tidak jarang pula para politikus mendatangi tempat-tempat suci pada saat mendekati hajatan peilihan umum untuk melaksanakan *simakrama* dengan masyarakat pangempon pura, seperti calon Bupati Tabanan pasangan calon nomor urut satu Eka-Jaya tahun 2015 melakukan *simakrama* dengan warga Desa Petiga Kecamatan Marga dalam rangka Upacara

*ngenteg linggih* di Pura Desa Pakraman Petiga. Dalam kegiatan tersebut pimpinan desa memohon kepada calon bupati, untuk memberikan bantuan perbaikan jalan menuju pura dan pembuatan parkir apabila berhasil duduk sebagai Bupati Tabanan (*News BaliTo*, dipublikasikan 28 September 2015). Demikian juga dengan calon wakil Bupati Tabanan dalam persembahyangan di Pura Puseh Batu Aya Desa Pakraman Belulang, Desa Mengesta Kecamatan Penebel-Tabanan, tahun 2014. Walaupun beliau tidak menyampaikan niatnya secara gamblang, tetapi secara komonikasi gestur beliau memohon perlindungan agar pilkada berjalan dengan damai, dan dirinya dapat memimpin Tabanan ke depannya. Atas keberhasilannya, maka beliau membayar kaulnya dengan melakukan persembahyangan dan memberikan bantuan kepada karma pengempon pura.

Pendirian Pura Pejuang Taman Suci merupakan representasi dari sosial politik kebangsaan dalam memperjuangkan kemerdekaan negara dari penjajah. Para pejuang secara politik perjuangan telah kehilangan akal, krisis batin, merasa kecil dari dentuman dan gelegar senjata penjajah yang serba modern. Sementara para pejuang mengangkat bambu runcing sebagai senjata mereka, namun mereka tetap bergerak maju dengan semangat perjuangannya mempertahankan negara kesatuan Indonesia.

Berdasarkan semangat perjuangan tersebut seraya memohon kepada Tuhan agar mendapat perlindungan di tempat yang dianggap angker dan magis, mereka berkumpul memohon dan berkaul apabila mereka selamat dalam pertempuran dan bangsa Indonesia merdeka, mereka akan mendirikan sebuah Pura di tempat mereka bersembunyi. Kaul ini dikabulkan, maka setelah kemerdekaan Indonesia, Pura itu didirikan dengan solidaritas para Veteran pejuang.

Menyimak kisah ini secara sosial politik perjuangan, Pura Pejuang Taman Suci telah dapat mempersatukan jiwa para pejuang untuk mempertahankan martabat dan harga diri bangsa Indonesia. Selanjutnya, dewasa ini Pura Pejuang Taman Suci dapat meningkatkan solidaritas di antara para veteran yang masih hidup maupun di antara keluarga mereka. Pura Pejuang Taman suci

dipakai tonggak sejarah perjuangan leluhur mereka. Demikian pula para *pengempon* dan masyarakat Desa Adat Tua sangat menghargai dan menghormati para pejuang kemerdekaan dengan memugar, memperbaiki dan selalu memelihara Pura Pejuang Taman Suci.

Di sisi yang lain, dalam pembangunan *Pura* ini untuk mengenang para pahlawan dan atas dasar politik ke-Bhineka-Tunggal-Ika-an dipahatlah replika lambang negara Republik Indonesia Burung Garuda Pancasila menghadap ke depan dan ke belakang pada *Candi Kurung* pintu masuk ke halaman utama pura. Ini merupakan suatu ideologi politik kebangsaan yang mungkin tidak ada di tempat-tempat suci yang lainnya. Ide pembuatan Lambang Negara Burung Garuda Pancasila di candi kurung ini adalah dari Ir. I Wayan Saden sebagai arsitek pembangunan pura yang dibangun pada tahun 1990 (I Nyoman Mudiana, wawancara 15 September 2013).

Di samping Burung Garuda Pancasila, juga terdapat Bendera Merah Putih yang disakralkan dan selalu dikibarkan pada setiap piodalan/hari jadi Pura Pejuang Taman Suci. Hal ini sebagai tanda menumbuhkan jiwa nasionalisme dan tetap membangkitkan semangat perjuangan, untuk mengisi kemerdekaan ini dengan semangat membangun baik mental maupun sepirtual generasi muda.

## **7. Konstruksi Makna Pura Pejuang Taman Suci**

### **7.1 Relasi Simbol Agama dan Negara**

Agama tak pernah merupakan metafisika belaka. Bagi agama Hindu bentuk-bentuk, wahana-wahana, dan objek-objek penyembahan diliputi dengan sebuah pancaran kesungguhan moral yang mendalam (Geertz, 2001:50). Berdasarkan pendapat Geertz tersebut, bahwa sebuah simbol tidak hanya berdiri sendiri sebagai makna denotatif apa adanya, melainkan memiliki makna yang tersimpan dibalik simbol sebagai makna konotatif sebuah simbol. Dikatakan pula bahwa yang membentuk sebuah sistem religius adalah serangkaian simbol sakral yang terjalin menjadi sebuah keseluruhan tertentu yang teratur. Bagi mereka yang ambil

bagian di dalamnya, sistem religius itu tampaknya mempengantarai pengetahuan sejati, pengetahuan tentang kondisi-kondisi sejati (Geertz, 2001:53).

Secara konotatif simbol sebagai pengungkapan ide manusia yang terjadi dalam kehidupannya yang mengandung konsep hidup secara menyeluruh, dalam rangka menegakan nilai-nilai sosial dan moralitas bagi masyarakat. Kekuatan sebuah agama dalam menyangga nilai-nilai sosial lantas terletak pada kemampuan simbol-simbolnya untuk merumuskan sebuah dunia tempat nilai-nilai itu, menjadi bahan-bahan dasarnya. Agama melukiskan kekuatan imajinasi manusia untuk membangun sebuah gambaran kenyataan (Geertz, 2001:57).

Agama Hindu banyak mempergunakan simbol-simbol sebagai penggambaran sebuah kenyataan, yang dimaknai sakral dan mengandung nilai moral, baik berupa mitos maupun sejarah kehidupan manusia di muka bumi ini. Demikian pula apabila diperhatikan dengan adanya simbol Burung Garuda (Burung Garuda Pancasila) di candi kurung Pura Pejuang Taman Suci, dan simbol Bendera Merah Putih yang dipergunakan pada saat upacara keagamaan sangat tampak bervariasi dalam kontennya dari kebudayaan agama dengan kebudayaan sebuah negara. Apabila dimaknai secara konotatif maka simbol-simbol negara dengan simbol-simbol agama saling memberi makna yang mendukung nilai-nilai sosial keagamaan dan nilai-nilai sosial kemasyarakatan dalam rangka mengukuhkan moralitas kebangsaan.

Menurut Goris (tt:23) bahwa burung Garuda adalah juga burung Matahari. Garuda dikatakan terbang menopang bagi arwah si mati ke langit. Garuda adalah burung Matahari atau burung Rajawali yang dianggap sebagai lambang dunia atas (Sutaba, 1976,14, Van der Hoop, 1949:1978, dalam Titib, 2001:386). Di dalam *Rgveda* juga dilukiskan aspek keagungan Tuhan yang Maha Esa dengan berbagai nama atau wujud seperti *Agni*, *Yama*, *Varuna*, *Mitra*, dan *Garutma* atau *Garuda*. Kemahakuasaan-Nya Bagaikan Garuda Keemasan yang menurunkan hujan menganugerahkan kemakmuran (*Rgveda* 1.164.46,47,52).

Titib (2001: 387-390), beberapa kutipannya menguraikan bahwa, dalam perkembangan sejarah kebudayaan Indonesia, burung Garuda yang terkenal dalam wiracarita Hindu ternyata mempengaruhi kesenian Indonesia (Stutterheim, 1926:333). Menurut Kempers (Utomo, 2010), hal ini dapat diperhatikan melalui seni pertunjukan dan seni ukir, seperti (1) burung garuda pada kaki arca Visnu dari Candi Banon dan arca Garuda mendukung Dewa Wisnu dari Candi Belahan; (2) pahatan relief garuda di candi Siwa, Prambanan, candi Kidal, Kedaton, dan Sukuh, yang pada umumnya mempunyai pertalian yang erat sekali dengan cerita *Amrta* (air kehidupan abadi) dan sebagai lambang kelepaan atau kebebasan jiwa dari seseorang yang telah meninggal dunia (Sutaba, 1976:4; Hadi, 2006); (3) dalam peninggalan epigrafis, cap atau stempel *Garudamukha* pertama kali dipakai oleh Sri Maharaja Balitung (808-910) yang memerintah di Jawa Tengah, selanjutnya burung garuda dijadikan lencana kepala negara terutama yang sangat terkenal adalah cap *Garudamukha* yang dipakai oleh Prabhu Airlangga (1016-1042). Seterusnya cap *Garudamukha* juga dipergunakan oleh raja-raja berikutnya di antaranya: Raja Kertajaya dan Raja Kediri yakni Jayabaya.

Kitab *Adiparwa* menguraikan episode kelahiran Sang Garuda serta misi yang diembannya untuk membebaskan ibu kandungnya dari perbudakan atau penjajahan yang dilakukan oleh Sang Kadru (*Adiparwa*, VI), sedangkan di dalam *Kakawin Bhomantaka* dijelaskan peranan Sang Garuda membantu Sri Kresna yang bertempur menghadapi raja raksasa yang bernama Bhoma. Garuda dengan kibasan sayapnya menyebabkan terpentak dan lepasnya mahkota milik Sang Bhoma yang bersisi permata jimat bernama *Vijayamala*. *Vijayamala* ini segera diambil oleh Sang Garuda yang menerbangkannya jauh tinggi dan kemudian Sri Kresna berhasil memenggal leher sang Bhoma, kepala dengan wajahnya yang menyeringai jatuh ke pangkuan ibu pertiwi (*Bhomantaka*, CVIII.1-4). Rupanya episode ini mengilhami para arsitek tradisional Bali untuk menempatkan ukiran Bhoma di atas pintu (ambang) *kori agung*, pintu masuk sebuah pura (Titib, 2001: 388-389).

Sebuah mantra atau *stava* yang disebut *Garudeyamantra*, yang pertama kali ditemukan di Puri Kerajaan Cakranegara, Lombok dan telah diedit oleh Juynboll (1927) yang dikutip pula oleh Mr. Muhammad Yamin dalam bukunya 6000 Tahun Sang Merah Putih (1954:130). Burung Garuda yang dilihat dari penampilannya sesuai terjemahan *mantra* di atas disebut sebagai *burung merah putih* yang di dalam bahasa sanskerta disebut "*Sveta-rakta-khagah*". Di Bali wujud burung Garuda juga dijumpai pada bangunan-bangunan seperti di belakang bangunan suci *padmasana*, *gedong bata*, *bade* (menara pengusung Jenazah dalam upacara *ngaben*), pada "*tugeh*" (tiang penyangga atap puncak) pada bangunan *bale dangin*, bahkan dalam sesajenpun, khususnya "*banten pasucian*", dalam tingkatan upacara yang besar terdapat sesajen bernama "*Banten Garuda*". Juga *banten pengesoring Surya* dan *ulam babangkitpun* menurut *Lontar Kunadrstaprakrtti* menggunakan sate berbentuk Garuda (Titib, 2001:389-390).

Sangat menarik untuk dimaknai dari simbol Garuda dan Bendera Merah Putih yang ada di Kori Agung Pura Pejuang Taman Suci. Pahatan dengan pegambaran burung garuda tidak hanya ada di Kori Agung melainkan juga terdapat di belakang *palinggih padmasana pasimpangan* Ida Bhatara Gunung Agung dan di belakang *palinggih pamayasan*. Burung Garuda ini adalah sebagai simbol Wahana dari Deva Wisnu. Berbeda halnya dengan pahatan Burung Garuda yang ada pada *Kori Agung*, baik yang tampak dari depan maupun yang tampak dari belakang. Pahatan Burung Garuda ini adalah merupakan lambang dari Negera Republik Indonesia, karena tampak jelas terpahat gambar bintang di tengah-tengah dada Burung Garuda, walaupun pahatan kepala banteng, rantai, padi kapas dan pohon beringin tidak tampak. Penempatan pahatan relief Burung Garuda di koring agung Pura Pejuang Taman Suci merupakan sebuah Ide dari seorang arsitek lokal yaitu Ir. I Wayan Saden tahun 1990.



Foto 2. *Palinggih Pasimpangan* Pucak Bukit Sangkur, tempat dikibarkannya Bendera Merah Putih pada waktu upacara piodalan (Foto: I Wayan Wastawa)

Kontruksi makna burung Garuda sebagai lambang negara pada kori agung memunculkan suatu pertanyaan, apakah ini merupakan suatu hegemoni negara atas agama. Emile Durkheim, melihat agama tidak lain merupakan sistem keyakinan dan praktik terhadap hal-hal yang sakral, yakni keyakinan dan praktik yang

membentuk suatu moral komunitas pemeluknya. Moral komunitas ini memperlihatkan bahwa agama berfungsi sebagai perekat atau kohesi sosial antara satu sama lain yang mengintegrasikan manusia ke dalam satu ikatan moral yang kolektif (Abdullah, dkk ed., 2008: 3-4).

Lambang atau simbol secara struktural dapat menimbulkan konsensus agama guna mengintegrasikan manusia ke dalam satu ikatan moral yang kolektif seperti disampaikan Durkheim. Korelasi makna yang muncul dari Burung Garuda di candi kurung Pura Pejuang Taman Suci adalah adanya sumber-sumber pustaka baik dalam bentuk cerita dan relief-relief seperti telah diuraikan di atas. Dalam konteks makna teologis agama bahwa relief Burung Garuda yang dipahatkan di atas hiasan *bhoma*, memiliki korelasi yang diambil dari cerita *Bhomantaka* seperti telah disebutkan di atas, sebagai tanda kekuasaan Garuda terhadap *Bhoma* (bhumi). Sedangkan pahatan gambar bintang pada dada burung Garuda secara konotatif adalah melambangkan bahwa menjunjung tinggi sikap keagamaan para pejuang yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa sesuai dengan sila pertama Pancasila.

Menurut Clifford Geertz kebudayaan adalah sebagai suatu pola dari pengertian-pengertian atau makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol dan ditransmisikan secara historis. Juga budaya merupakan sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk simbolik, yang dengan cara ini manusia dapat berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya terhadap kehidupan (Abdullah, 2002:2 dalam Sutiyono, Abdullah ed., 2008:162).

Dalam konteks budaya upacara di Pura Pejuang Taman Suci penggunaan simbol kenegaraan berupa bendera Merah Putih merupakan suatu simbol yang digunakan media berkomunikasi kepada semua *pengempon* pura dan para penerus para Veteran bahwa dahulu di lokasi tersebut sebagai tempat menyusun strategi perjuangan dan simbol jiwa nasionalisme para pejuang. Bendera Merah Putih secara denotatif adalah lambang negara yang terdiri dari kain merah dan putih. Sedangkan secara konotatif merupakan

simbol perjuangan yang berani mati (simbol warna merah) dengan ketulusan hati yang bersih berjuang untuk negara Merdeka (disimbolkan dengan warna putih). Ide memakai bendera Merah Putih sebagai bendera Negara Kesatuan Republik Indonesia memiliki korelasi dengan simbol Burung Garuda.

Dengan demikian sangat jelas adanya korelasi simbol agama dengan simbol-simbol negara yang dipergunakan di Pura Pejuang Taman Suci. Sebagai konstruksi budaya Burung Garuda dan Bendera Merah Putih dimaknai sebagai ideologi bangsa Indonesia berdasarkan pengalaman dan latar belakang sosial budaya masyarakat Indonesia untuk berjuang mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

## 7.2 Makna Pengorbanan para Veteran dan Masyarakat Hindu

Pada kisah *Mahabharata* Krisna mengajarkan kepada Arjuna tentang arti pengorbanan, dimana pada saat itu Arjuna kebingungan dan bertanya kepada Krisna “Bila Engkau beranggapan bahwa jalan ilmu pengetahuan lebih mulia dari pada jalan kegiatan, wahai *Janārdana* (*Krsna*), lalu mengapa Engkau menyuruhku untuk melakukan kegiatan yang kejam ini wahai *Kesawa*”? (*Bhagavadgita*, III-1).

Dengan pertanyaan Arjuna seperti itu, maka Krisna berusaha menjelaskan tentang arti sebuah pengorbanan “Kecuali kerja yang dilakukan sebagai dan untuk tujuan pengorbanan, dunia ini terbelenggu oleh kegiatan kerja. Oleh karena itu, wahai putra Kunti (Arjuna), lakukanlah kegiatanmu sebagai pengorbanan itu dan jangan terikat dengan hasilnya” (*Bhagavadgita* III-9). “Dahulu kala, Prajapati menciptakan manusia bersama-sama dengan pengorbanan dan berkata: “dengan ini semoga engkau akan berkembang biak dan biarlah ini menjadi sapi perahmu” (*Bhagavadgita* III-10). “Oleh karena itu, tanpa keterikatan, lakukanlah selalu kegiatan kerja yang harus dilakukan, karena dengan melakukan kerja tanpa pamrih seperti itu membuat manusia mencapai tingkatan tertinggi” (*Bhagavadgita*, III-19).

Pembebasan keterikatan jelaslah melalui kerja atau pengorbanan. Pendirian Pura Pejuang Taman Suci adalah sebuah pengorbanan dari niat suci untuk dapat mengusir penjajah dari tanah pertiwi Indonesia, agar bebas dari segala penindasan penjajah.

Makna sebuah pengorbanan dan perjuangan berdasarkan niat suci dan demi melanjutkan perjuangan, maka para Veteran pejuang memperingatinya dengan membangun sebuah tempat suci yang disebut Pura Pejuang Taman Suci atau sering disebut dengan nama Pura Veteran. Upacara Keagamaan (*piodalan*) di Pura itu adalah bermakna untuk selalu mengobarkan semangat generasi muda untuk berjuang dan berkorban demi nusa dan bangsa Indonesia. Hal ini tidak mengecilkan dan memprofankan, ataupun melecehkan simbol-simbol agama Hindu, karena semua itu merupakan sebuah inspirasi dan realitas yang lahir dari ideologi umat Hindu yang dijiwai oleh ajaran agama Hindu.

### 7.3 Makna Teologi Politik Pura Pejuang Taman Suci

Ada banyak batasan atau definisi teologi sebagaimana uraian berikut ini; teologi secara harfiah berarti teori atau studi tentang Tuhan. Dalam praktik, istilah ini dipakai untuk kumpulan doktrin dari kelompok keagamaan tertentu atau pemikiran individu (Maulana dkk, 2005 dalam Donder, 2009:166). Theologi atau dalam bahasa Sanskerta *Brahmavidya* atau *Brahma Tatwa Jñana* adalah ilmu tentang Tuhan (Pudja, 1984:14). Sedangkan istilah politik berarti: (1) pengetahuan/mengenai ketatanegaraan atau kenegaraan seperti tentang sistem pemerintahan, dasar pemerintahan; (2) segala urusan atau tindakan, seperti kebijakan, siasat, dan sebagainya, mengenai pemerintahan negara atau terhadap negara lain; dan (3) cara bertindak, dalam menghadapi atau menanganu suatu masalah atau kebijaksanaan (KBBI, 2001 dalam Santoso & Priyanto, 2010:4). Politik selalu dikaitkan dengan kekuasaan. Penggalangan kekuasaan dan penegakkan terhadap keyakinan-keyakinan politik bisa dilakukan lewat beberapa cara: yang pertama dan paling mudah dipahami adalah mencari kekuasaan lewat kekerasan (Thomas & Wareing, 2007:52).

Apabila diperhatikan definisi teologi dengan politik adalah dua kata yang sama sekali tidak ada korelasinya, karena teologi berhubungan dengan Tuhan sedangkan politik disepadankan dengan sistem pemerintahan sebuah negara, dan atau pula memperoleh kekuasaan dengan kekerasan. Akan tetapi kita tidak boleh lupa bahwa sebagai negara dan bangsa yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, segala sesuatu dihubungkan dengan kepercayaan terhadap Tuhan. Segala sesuatu aktivitas dihubungkan dengan Tuhan tak terkecuali adalah politik. Kekuasaan juga tidak terlepas dengan agama, kadangkala agama dipakai meraih kekuasaan, sehingga muncul agama mayoritas dan agama minoritas. Agama dipakai pembalut kekuasaan, seperti penggunaan simbol-simbol agama, dan atau ayat-ayat kitab suci tertentu dipaksakan kepada masyarakat yang notabene menganut pluralitas agama. Di sisi lain dalam panggung politik dewasa ini, bahwa untuk mencapai kekuasaan tidak jarang juga menggunakan sarana-sarana tempat ibadah, hari-hari raya keagamaan sebagai suatu ajang pencitraan partai politik maupun kandidat calon pemimpin, dimana sifat kesakralan sebuah agama ditarik pada hal-hal yang profan, seperti *masimakrama* dengan dalih sembahyang bersama mengumbar janji-janji politiknya di tempat-tempat suci, untuk dipertanggungjawabkan kebenarannya dihadapan Tuhan.

Dengan demikian teologi telah mengambil peran dalam politik, baik politik pencitraan maupun politik yang didasarkan atas perjuangan untuk pembebasan. Seperti dinyatakan Donder (2009), yang berhubungan dengan teologi sosial, yang memiliki sasaran aksiologis untuk mewujudkan masyarakat yang religius atau masyarakat yang berketuhanan. Demikian pula halnya dengan teologi politik, yang juga memiliki sasaran aksiologis untuk mewujudkan masyarakat, dan pemegang kekuasaan yang religius, mengayomi kebebasan beragama bagi masyarakatnya, berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Pergerakan perjuangan untuk Indonesia merdeka oleh para pejuang juga tidak terlepas dengan hubungan teologi pembebasan melalui perjuangan pergerakan melawan penjajahan yang ingin

menghancurkan sistem politik ketatanegaraan Republik Indonesia. Salah seorang *pamangku* (orang suci Hindu) yang usianya telah lanjut bernama Pan Sedah Pamangku Pura Bale Agung Desa Tua, ikut memberi andil perjuangan para pejuang dengan memberikan spirit perjuangan agar para pejuang tidak putus asa dan mundur dari pertempuran. Pan Sedah, dengan keyakinannya bahwa para pejuang akan memperoleh perlindungan dari Tuhan, sehingga disuruh bersembunyi di hamparan alang-alang yang diyakini angker. Dalam hal ini Pan Sedah sebagai seorang pamangku pura mengambil peran sebagai motivator kepada para pejuang. Para tentara Belanda yang lalu-lalang di sekitar alang-alang tersebut tidak menemukan persembunyian para pejuang. Dengan demikian, sebuah keyakinan yang irrasional ikut bermain dalam sebuah perjuangan antara hidup dan mati. Hal ini berarti bahwa Tuhan yang diyakini ikut memegang peranan dalam perjuangan tersebut, sehingga keyakinan kepada Tuhan dalam perjuangan adalah sebagai teologi politik perjuangan pembebasan bangsa dan negara dari penjajah asing, yang menindas dan membunuh masyarakat yang tidak berdosa.

Selanjutnya kepercayaan kepada Tuhan sebagai ideologi teologis dalam perjuangan dimaknai oleh para pejuang sebagai penyelamat mereka, sehingga para pejuang berjanji dan berkaul akan mendirikan sebuah tempat suci sebagai *sthana* Tuhan yang telah memberikan rasa aman dan keselamatan kepada mereka di tempat dimana mereka bersembunyi, dan tempat suci itu selanjutnya diberi nama "*Pura Pejuang Taman Suci*". Hal ini, Menurut Tuner tentang "*prosesual simbolik*", yaitu kajian mengenai bagaimana simbol menggerakkan tindakan sosial dan melalui proses yang bagaimana simbol memperoleh dan memberikan arti kepada masyarakat dan pribadi (Abdullah, 2002, dalam Sutiyono, 2014).

Seturut dengan pendapat Abdullah di atas, bahwa penggunaan simbol-simbol negara pada bangunan suci Pura Pejuang Taman Suci adalah sebagai penggerak tindakan sosial para pejuang untuk memberikan arti perjuangan. Dalam hal ini, bahwa pergerakan perjuangan sebagai tanda teologi politik, yang bermakna adanya

peran serta agama (Tuhan) dalam perjuangan bangsa untuk merdeka atau juga bisa dikatakan sebagai teologi pembebasan dari tekanan para penjajah.

## 8. Simpulan

Secara struktur Pura Pejuang Taman Suci merupakan simbol kosmos, yaitu simbol *bhuana agung* atau alam semesta yang terbagi menjadi tiga tingkatan secara vertikal adalah suatu proyeksi dari *Tribhuwana* yaitu, *bhuh loka*, *bhuwah loka*, dan *swah loka*. Secara fungsional Pura Pejuang Taman Suci berfungsi sebagai *pura swagina*, yang didirikan oleh veteran pejuang untuk penghormatan atas anugerah Hyang Widhi memberikan keselamatan dan kesejahteraan terhadap perjuangan menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Secara sosioreligius pura ini berfungsi sebagai tempat melakukan interaksi sosial diantara para veteran seperjuangan, sanak keluarga dan masyarakat Desa Pakraman Tua pada umumnya dalam membangkitkan solidaritas sosial, maupun membangun solidaritas kepada para dewa. Pura ini memiliki fungsi sosial politik, untuk membangkitkan jiwa nasionalisme dalam mempertahankan persatuan serta martabat bangsa Indonesia, maka di pura ini simbol-simbol negara diadopsi sebagai simbol perjuangan suci berdasarkan jiwa keagamaan.

Makna Pura Pejuang Taman Suci, dapat dilihat pada pola relasi simbol agama dan simbol negara yang mengandung makna nilai-nilai moral dan disakralkan, serta mendukung nilai-nilai sosial keagamaan. Makna pengorbanan yang tulus ikhlas dipersembahkan kepada Nusa dan Bangsa. Terdapat pula makna teologi politik, yang dibuktikan dengan seorang *pemangku* (pendeta) juga memiliki andil sebagai motivator kepada para pejuang. Munculnya ideologi teologis untuk menyerahkan diri kepada Tuhan, karena Tuhan dianggap mengambil peran utama sebagai penyelamat dalam perjuangan tersebut. Berdasarkan gagasan teologis itu, maka dibangunlah Pura Pejuang Taman Suci sebagai tonggak peringatan perjuangan para veteran.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Abdullah, I. Edd. 2008. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, I. 2002. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Donder. I. K. 2009. *Teologi Memasuki Gerbang Ilmu Pengetahuan Ilmiah Tentang Tuhan Paradigma Sanatana Dharma*. Surabaya: Paramita.
- Geertz, C. 2001. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Goris. Tt. *Kepercayaan Orang Bali*.
- Hadi, Y. S. 2006. *Seni dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Pustaka.
- Kaelan. 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.
- Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Antropologi I*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Koentjaraningrat. 2002. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT Rineka Cipta
- Thomas, L., & Wareing, S. 2007. *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mantra, I. B. dkk. 1990. *Stensilan. Sejarah Singkat Palinggih Pura Perjuangan Taman Suci Desa Tua, Kecamatan Marga, kabupaten Daerah Tk II Tabanan: Tua-Marga*.
- Pudja, G. 1984. *Sraddha*. Jakarta: Mayasari.
- Santoso, P., & Priyanto, A. 2010. Kajian pengujian bahan aditif semen untuk aplikasi konservasi dan pemugaran candi. *Jurnal Konservasi Cagar Budaya*, 4(1), 45-54.
- Stutterheim, WF. 1926. *Van Java Cultuurgeschiedenis di Beeld*. Leiden: Weltevreden.

- Sutiyono, A. 2014. *Kearifan budaya Jawa pada ritual keagamaan komunitas Himpunan Penghayat Kepercayaan (HPK) di Desa Adipala dan Daun Lumbung Cilacap*. Semarang: UIN Walisongo
- Thomas, L. & Waering, W. 2007. *Bahasa, Masyarakat dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Titib, I M. 2001. *Teologi dan Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Utomo, B. B. 2010. *Atlas Sejarah Indonesia Masa Klasik (Hindu-Buddha), Dirjen Sejarah dan Purbakala, 2010: Atlas Sejarah Indonesia Masa Klasik (Hindu-Buddha) (Vol. 1)*. Bukupedia.
- Weber, M. 2002. *Sosiologi Agama*. Djokdja: IRCiSoD.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# **Analisis Spasiotemporal Alih Fungsi Lahan Sawah Berdasarkan Citra Satelit dan Sistem Informasi Geografis di Kawasan Metropolitan Sarbagita, Bali**

**I Putu Sriartha, I Putu Gede Diatmika,  
I Wayan Krisna Ekaputra**  
Universitas Pendidikan Ganesha  
Email: putusriartha@gmail.com

## **Abstract**

### **Spatiotemporal Analysis of Rice Field Land Conversion Based on Satellite Images and Geographic Information Systems in the Sarbagita Metropolitan Area, Bali**

The development of Denpasar, Badung, Gianyar, and Tabanan into a metropolitan area that is called in short Sarbagita can threaten the existence of community rice field land and agrarian culture considering that around 32.3% of the rice field in Bali is situated in this area. This study aimed at finding out the accuracy of Pleiades and Ikonos satellite image in mapping rice field land conversion, and producing a spatiotemporal map of rice field land conversion. This study used a quantitative descriptive method through image interpretation, field validation, and Geographical Information System (SIG) technique. The location of the study sample was in Badung Regency Sarbagita Metropolitan area. The result showed that Ikonos and Pleiades satellite image has a 94.1% accuracy, which means that it falls into the very good category, so that it can be used for mapping rice field land conversion spatiotemporally. The spatiotemporal map produced shows that there has occurred a decrease in rice field area from 10,810.18 hectares in 2009 to 10,565.82 hectares in 2016. The rice field land conversion phenomenon tends to shift from that which was previously dominant in the south part to that in the north part.

**Keywords:** spatiotemporal mapping, rice field land conversion, Sarbagita metropolitan area.

### Abstrak

Pengembangan wilayah Denpasar, Badung, Gianyar, dan Tabanan sebagai kawasan Metropolitan *Sarbagita* dapat mengancam keberadaan lahan sawah dan budaya agraris masyarakat Bali, mengingat sekitar 32,3% lahan sawah di Bali berada di kawasan ini. Penelitian ini bertujuan mengetahui akurasi citra satelit Pleiades dan Ikonos dalam pemetaan alih fungsi lahan sawah, dan menghasilkan model peta spasiotemporal alih fungsi lahan sawah. Metode penelitian menggunakan metode deskriptif kuantitatif melalui interpretasi citra, uji validasi lapangan, pemetaan dengan teknik Sistem Informasi Geografis (SIG). Lokasi sampel penelitian adalah kawasan Metropolitan *Sarbagita* Kabupaten Badung. Hasil penelitian menunjukkan bahwa citra satelit Ikonos dan Pleiades memiliki akurasi sebesar 94,1 %, yang berarti tergolong sangat baik, sehingga layak digunakan untuk pemetaan alih fungsi lahan sawah secara spasiotemporal. Peta spasiotemporal yang dihasilkan menunjukkan telah terjadi penurunan luas lahan sawah dari 10.810,18 hektar pada tahun 2009 berkurang menjadi 10.565,82 hektar tahun 2016. Fenomena alih fungsi lahan sawah cenderung bergerak dari sebelumnya dominan di wilayah bagian selatan menuju ke arah utara.

**Kata kunci:** peta spasiotemporal, alih fungsi lahan sawah, metropolitan *Sarbagita*.

## 1. Pendahuluan

Rencana pengembangan tata ruang kawasan metropolitan Denpasar, Badung, Gianyar, dan Tabanan yang selanjutnya disebut kawasan *Sarbagita* ditetapkan berdasarkan Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 45 tahun 2011. Di dalam Perpres tersebut ditetapkan bahwa kawasan metropolitan *Sarbagita* terdiri atas kawasan perkotaan inti yang meliputi Kota Denpasar dan Kuta, dan kawasan perkotaan di sekitarnya yang meliputi Mangupura dan Jimbaran (Kabupaten Badung), Gianyar, Sukawati, dan Ubud (Kabupaten Gianyar), dan Tabanan (Kabupaten Tabanan).

Secara konseptual, rencana pengembangan pola dan struktur tata ruang kawasan Sarbagita memiliki kekhasan dibandingkan dengan pengembangan kawasan metropolitan lainnya, yaitu diarahkan menjadi kota yang berjatidiri budaya Bali melalui penjagaan terhadap tempat-tempat suci dan pelestarian lahan pertanian basah (sawah) untuk ketahanan budaya lokal dan ketahanan pangan, mengingat sekitar 32,3% lahan sawah di Bali berada di kawasan Sarbagita (Departemen Pekerjaan Umum, 2009).

Permasalahan mendasar yang dihadapi dalam pengembangan kawasan metropolitan Sarbagita adalah rentannya alih fungsi lahan sawah dan kawasan lindung akibat dari meningkatnya kebutuhan ruang untuk tempat tinggal dan aktivitas penduduk. Hasil analisis dokumen Rencana Tata Ruang Kawasan Sarbagita yang dilakukan oleh Sriartha (2014) menemukan bahwa luas lahan sawah yang dipertahankan dalam Rencana Tata Ruang Sarbagita seluas 4.339,92 hektar, sedangkan luas lahan sawah sebelum Rencana Tata Ruang itu ada (tahun 2009) adalah 6.506,28 hektar. Ini berarti, baru pada tahap penetapan dokumen saja lahan sawah sudah berkurang seluas 2.166,27 hektar, belum terhitung penurunan luas lahan sawah pada saat pelaksanaan rencana tata ruang tersebut.

Data dan informasi tentang perkembangan alih fungsi lahan sawah sangat penting sebagai basis data untuk penyusunan kebijakan perlindungan pertanian tanaman pangan berkelanjutan sebagaimana diamanatkan dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 Tahun 2009 dan Peraturan Menteri Pertanian Nomor 07/Permentan/0T.140/2012 tentang Pedoman Teknis Kriteria dan Persyaratan Kawasan Lahan Pertanian Pangan Berkelanjutan. Lahan Pertanian Pangan Berkelanjutan adalah bidang lahan pertanian yang ditetapkan untuk dilindungi dan dikembangkan secara konsisten guna menghasilkan pangan pokok bagi kemandirian, ketahanan, dan kedaulatan pangan nasional. Undang-Undang tersebut mengamantkan semua provinsi dan kabupaten/kota untuk menyusun rencana perlindungan lahan pertanian pangan berkelanjutan dan ditetapkan menjadi bagian yang integral

dalam Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) dan ditetapkan dalam peraturan daerah provinsi dan kabupaten/kota. Dalam Undang-Undang dan Peraturan menteri pertanian tersebut juga dinyatakan bahwa pemetaan lahan pertanian pangan berkelanjutan sebagai salah satu basis data dilakukan dengan dukungan penelitian melalui kerja sama dengan lembaga penelitian dan atau perguruan tinggi.

Berdasarkan pengamatan lapangan dan kajian dokumen RTRW provinsi dan kabupaten/kota di Bali, diketahui bahwa belum semua pemerintah daerah provinsi dan kabupaten/kota di Indonesia memiliki peta alih fungsi lahan sawah sebagai sumber data penyusunan instrumen kebijakan rencana perlindungan lahan pertanian pangan berkelanjutan, baik kebijakan zonasi, strategi, program dan pembiayaannya. Kebijakan zonasi perlindungan lahan pertanian berkelanjutan khususnya lahan sawah belum ditetapkan secara detail dalam RTRW atau dalam peraturan daerah yang secara khusus mengatur hal tersebut.

Permasalahan lain yang teridentifikasi adalah ketersediaan peta alih fungsi lahan sawah secara spasial temporal yang lebih akurat dengan tingkat ketelitian tinggi masih sangat terbatas. Pada umumnya data yang tersedia adalah data-data statistik dalam bentuk tabel-tabel numerik dengan ketelitian yang rendah dan tidak mengandung informasi tentang di mana lokasi alih fungsi lahan sawah tersebut terjadi, bagaimana intensitas dan orientasi perkembangan spasial dan temporalnya. Data alih fungsi lahan sawah yang demikian kurang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan pragmatis sebagai basis data dalam penyusunan rencana dan pengambilan kebijakan pengendalian alih fungsi lahan sawah.

Penyediaan data alih fungsi lahan secara spasial dan temporal pada tingkat ketelitian tinggi dapat dilakukan dengan memanfaatkan citra satelit resolusi tinggi yang dianalisis melalui Sistem Informasi Geografi (SIG). Citra satelit dan SIG merupakan bagian dari teknologi penginderaan jauh yang makin banyak digunakan untuk pemetaan sumberdaya lingkungan. Longley (2005, dalam Sriartha, *et al.*, 2017) menyatakan bahwa teknologi penginderaan jauh yang salah satu produknya berupa citra satelit dan didukung dengan

teknik analisis SIG sangat mendukung proses pemetaan untuk perencanaan pembangunan ruang terbuka hijau (termasuk lahan sawah) secara akurat, cepat dengan jangkauan spasial yang jauh lebih luas dibandingkan dengan pemetaan secara konvensional. SIG merupakan system informasi berbasis computer yang memiliki kemampuan tinggi untuk mengumpulkan, menyimpan, menganalisis dan menampilkan data spasial dari dunia nyata. SIG memiliki 4 subsistem, yaitu: subsistem input data, penyimpanan dan pengambilan data, manipulasi dan analisis data, dan output/luaran data (Marfai, 2011).

Berdasarkan permasalahan penelitian tersebut di atas, maka tujuan penelitian ini adalah menghasilkan peta spasial temporal alih fungsi lahan sawah di Kawasan Sarbagita Kabupaten Badung Provinsi Bali. Secara khusus tujuan penelitian adalah; (1) menganalisis tingkat akurasi citra satelit Pleiades dan Ikonos untuk pemetaan alih fungsi lahan sawah, dan (2) pemetaan spasiotemporal alih fungsi lahan sawah.

## **2. Metode**

### **2.1 Jenis Penelitian**

Penelitian ini termasuk jenis penelitian deskriptif kuantitatif dengan menggunakan pendekatan spasial atau keruangan. Pendekatan keruangan merupakan salah satu pendekatan utama geografi. Yunus (2010) menyatakan bahwa dalam perkembangan paradigma geografi kontemporer, kajian geografi memiliki tiga pendekatan utama, yaitu pendekatan keruangan, pendekatan ekologi, dan pendekatan kompleks kewilayahan. Tema pendekatan spasial yang digunakan adalah tema pola dan proses spasial. Tema pola spasial menekankan pada kekhasan distribusi keruangan objek permukaan bumi yang dalam penelitian ini adalah alih fungsi lahan sawah. Tema proses keruangan menekankan pada tahapan-tahapan perubahan objek permukaan bumi dari dimensi kewaktuan, yang dalam penelitian ini adalah perubahan alih fungsi lahan sawah dalam periode tahun yang berbeda.

## 2.2 Prosedur Penelitian

Adapun langkah-langkah kegiatan penelitian yang dilakukan, sebagai berikut.

### a) *Pre-Processing*

Tahap ini merupakan tahapan untuk mempersiapkan agar citra satelit siap dianalisis lebih lanjut. Pada tahap ini dilakukan koreksi geometrik citra (perbaikan kondisi citra satelit) dan pemotongan citra. Koreksi citra secara geometris dilakukan untuk mempertahankan akurasi posisi sedangkan pemotongan citra (*subset image*) dilakukan untuk memfokuskan areal penelitian sehingga lebih terarah. Daerah kajian dalam penelitian ini adalah batas administrasi Kecamatan Abiansemal, Kecamatan Mengwi dan Kecamatan Kuta Utara.

### b) *Processing*

Tahap ini adalah tahap analisis citra satelit untuk memperoleh informasi terkait penggunaan lahan. Analisis melalui metode klasifikasi berbasis objek, artinya pengenalan terhadap keberadaan objek secara utuh mengingat citra yang digunakan memiliki resolusi spasial tinggi. Pengenalan objek dilakukan secara digital berbasis *onscreen digitation* dengan berpedoman pada skema klasifikasi yang dikemukakan oleh Anderson, et al (1976).

Tabel 1. Skema Klasifikasi Penggunaan Lahan

No	Penutup Lahan Level II	Deskripsi
1.	Perumahan / komersial	Perumahan padat/komplek, perumahan, pertokoan, hotel dan perkantoran
2.	Sawah	Sawah, lahan pertanian lain
3.	Tegalan	Lahan pertanian campuran, kebun, lahan bervegetasi

Sumber: Anderson, et al., 1976 dengan modifikasi

Setelah skema klasifikasi ditentukan maka selanjutnya dilakukan kegiatan interpretasi citra. Untuk melakukan interpretasi citra digunakan unsur-unsur interpretasi, seperti

rona, warna, pola, situs, dan asosiasi.

c) *Post Processing*

Pada Tahap ini terdapat tiga kegiatan utama, yaitu: reklasifikasi dan uji akurasi, validasi lapangan, dan pemetaan spasiotemporal alih fungsi lahan sawah. Reklasifikasi dilakukan dengan melakukan interpretasi ulang beberapa objek terklasifikasi keliru yang dipadukan dengan data hasil cek lapangan sebagai sumber informasi yang akurat. Sedangkan uji akurasi dilakukan untuk mengetahui tingkat akurasi hasil klasifikasi citra berupa peta tentatif dengan akurasi pemetaan dan kondisi lapangan dengan menggunakan matriks uji ketelitian interpretasi citra. Pemetaan spasiotemporal dilakukan berdasarkan peta penggunaan lahan hasil interpretasi citra tahun 2009 dan tahun 2016.

### 2.3 Bahan dan Alat

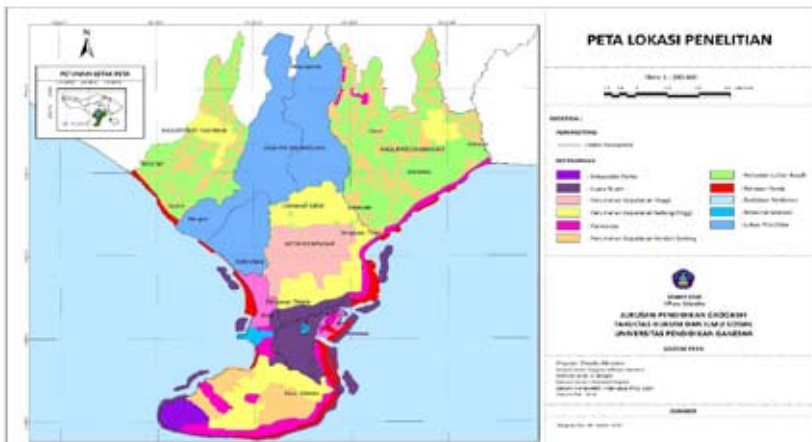
Bahan yang digunakan dalam penelitian ini adalah Citra Satelit Ikonos untuk meghasilkan data penggunaan lahan tahun 2009. Sedangkan Citra Satelit Pleiades digunakan untuk menghasilkan data penggunaan lahan tahun 2016. Citra Satelit Ikonos merupakan salah satu citra resolusi tinggi dengan resolusi spasial 4 m, sementara Citra Satelit Pleides memiliki resolusi spasial 2 m. Memperhatikan karakteristik dari kedua citra tersebut cukup representatif untuk menghasilkan luas penggunaan lahan di wilayah penelitian. Walaupun terdapat perbedaan resolusi spasial dari kedua citra satelit tersebut, namun memperhatikan skala peta yang digunakan sebagai peta dasar yaitu 1;25.000, maka perbedaan resolusi spasial tersebut masih masuk dalam kategori toleransi citra yang sepadan. Lebih lanjut, alat yang digunakan diantaranya adalah:

- a. Perangkat keras/laptop untuk mengolah berbagai informasi mengenai penelitian dimulai dari proses pengetikan, manipulasi data serta analisis data.
- b. Perangkat lunak ArcGIS 10.1 digunakan untuk proses digitasi peta dasar, memasukkan data atribut pada peta serta

- membantu dalam analisis spasial data.
- c. GPS digunakan untuk menentukan posisi koordinat lokasi sampel penelitian
- d. Kamera digital digunakan sebagai alat dokumentasi cek lapangan (*field check*)

**2.4 Lokasi Penelitian**

Penelitian ini dilakukan di tiga kecamatan di Kawasan Sarbagita Kabupaten Badung Provinsi Bali. Ketiga kecamatan tersebut, yaitu Kecamatan Kuta Utara, Kecamatan Mengwi, dan Kecamatan Abiansemal. Pemilihan ketiga kecamatan tersebut dilakukan secara purposif dengan pertimbangan bahwa di wilayah kecamatan ini merupakan sentra pertanian lahan sawah produktif namun mengalami ancaman seiring dengan pesatnya perkembangan wilayah. Unit analisis adalah wilayah administrasi desa sebanyak 42 desa, dengan sebaran 6 desa di kecamatan Kuta Utara, 20 desa di Kecamatan Mengwi, dan 18 desa di Kecamatan Abiansemal. Lokasi daerah penelitian terletak pada 8°26’0” LS - 8°42’0” LS dan 115°6’0” BT - 115°15’0” BT. Batas-batas lokasi daerah penelitian: di bagian selatan Kecamatan Kuta dan Samudera Hindia, di sebelah barat Kabupaten Tabanan, di sebelah utara Kecamatan Petang dan Kabupaten Tabanan, di sebelah timur Kota Denpasar dan kabupaten Gianyar. Adapun lokasi penelitian dapat dilihat pada Gambar 1.



Gambar 1. Peta Lokasi Penelitian

## 2.5 Data Penelitian

Data penelitian meliputi data primer dan data sekunder. Adapun jenis data, cara pengumpulan, alat/instrumen dan sumber data yang digunakan dalam penelitian ini dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2. Jenis Data, Cara Pengumpulan, Instrumen, dan Sumber Data

Sifat dan Jenis Data	Cara Pengumpulan	Alat/ Instrumen	Sumber Data
1. Penggunaan lahan Tahun 2009	• Interpretasi citra satelit IKONOS.	▪ Software ArcGis 10.3.	▪ Analisis peta, Citra satelit IKONOS, Instansi terkait (BAPPEDA, BPN, PU).
2. Penggunaan lahan tahun 2016	• Interpretasi citra satelit Pleiades, Observasi lapangan, Dokumentasi	Software ArcGis 10.3, Lembar observasi, Kamera digital	Analisis peta, Citra satelit Pleiades, Data lapangan, Instansi terkait (BAPPEDA, BPN, PU).
3. Spasiotemporal alih fungsi lahan sawah	• Pengamatan dan pengolahan data atribut.	Software ArcGis 10.3.	Peta penggunaan lahan, data lapangan 2009 dan 2016.

## 2.6 Analisis Data

### a) Ketelitian Akurasi Interpretasi Citra Satelit

Uji akurasi dilakukan untuk mengetahui tingkat akurasi hasil klasifikasi citra yang berupa peta tentatif dengan kondisi lapangan. Hasil interpretasi bersifat kuantitatif, dinyatakan dalam bentuk persen, merupakan hasil perbandingan antara jumlah sampel yang benar dengan jumlah sampel yang diamati. Tujuan dari uji akurasi ini adalah untuk mengetahui sampel-sampel yang kurang sesuai dengan kondisi di lapangan sehingga setelah diketahui kebenarannya dapat dilakukan reklasifikasi atau interpretasi ulang agar hasil klasifikasi yang diperoleh lebih akurat. Tingkat ketelitian interpretasi diuji dengan menggunakan tabel uji matriks ketelitian interpretasi citra seperti terlihat pada Tabel 3.

Tabel 3 Uji Matriks Ketelitian Interpretasi Citra

		Interpretasi					Jumlah	Ketelitian Tiap Kategori (%)
No	Cek Lapangan	A	B	C	D	E		
1	A	a1	b1	c1	d1	e1	Ya	(a1/Ya)
2	B	a2	b2	c2	d2	e2	Yb	(b2/Yb)
3	C	a3	b3	c3	d3	e3	Yc	(c3/Yc)
4	D	a4	b4	c4	d4	e4	Yd	(d4/Yd)
5	E	a5	b5	c5	d5	e5	Ye	(e5/Ye)
Jumlah		Xa	Xb	Xc	Xd	Xe	N	Ketelitian Total

Sumber: Short, 1982 dalam Susanto 1986 dengan modifikasi

#### b) Pembuatan Peta Spasiotemporal Alih Fungsi Lahan

Peta Alih Fungsi Lahan Sawah dihasilkan melalui proses analisis Peta Penggunaan Lahan Tahun 2009 dan Peta Penggunaan Lahan Tahun 2016. Melalui proses tumpang susun peta (*overlay*) penggunaan lahan tahun 2009 dengan peta penggunaan lahan tahun 2016 maka akan terlihat dengan jelas daerah mana saja mengalami perubahan, perubahan penggunaan lahan apa saja dan luasan penggunaan lahan yang mengalami perubahan. Area penggunaan lahan yang tidak bertampalan merupakan area yang mengalami alih fungsi lahan.

### 3. Hasil Penelitian dan Pembahasan

#### a) Akurasi Citra Satelit untuk Pemetaan Alih Fungsi Lahan

Uji akurasi citra merupakan tahap *post-processing* sebagai kelanjutan dari tahap *pre-processing* dan tahap *processing*. Sebelum uji akurasi, dilakukan kegiatan koreksi geometris dan pemotongan citra (tahap *pre-processing*) dan kegiatan klasifikasi citra berbasis objek dan interpretasi citra (tahap *processing*). Tingkat akurasi dihitung dari kesesuaian antara hasil interpretasi citra satelit dengan hasil cek lapangan.

Dalam penelitian ini ditetapkan sebanyak 34 titik lokasi sampel yang ditentukan dengan sistem koordinat lintang dan bujur, dengan sebaran 11 titik lokasi di Kecamatan Abiansemal (sawah 3 titik, tegal 4 titik, permukiman 4 titik), 13 titik lokasi di

Kecamatan Mengwi (sawah 5 titik, tegal 4 titik, permukiman 4 titik), dan 10 titik lokasi di Kecamatan Kuta Utara (sawah 2 titik, tegal 4 titik, permukiman 4 titik).

Tingkat ketelitian interpretasi diuji dengan menggunakan kriteria matrik uji ketelitian interpretasi sebagaimana disajikan pada table 3. Hasil uji ketelitian interpretasi disajikan pada table 4.

Tabel 4. Matriks Uji Ketelitian Interpretasi Citra

No	Interpretasi Lapangan	Pr	Sw	Tg	Jumlah	Ketelitian Tiap Kategori (%)
1	Pr	12	0	0	12	100
2	Sw	0	9	1	10	90,0
3	Tg	0	1	11	12	91,67
Jumlah		12	10	12	34	<b>94,11</b>

Sumber: Hasil Pengolahan Data, 2018

Keterangan:

Pr = Permukiman

Sw = Sawah

Tg = Tegal

Mengacu pada pendapat McCoy (2005) yang menyatakan bahwa persentase minimal akurasi yang dapat diterima adalah sebesar 80-85% dengan mempertimbangkan karakteristik daerah penelitian. Berdasarkan hasil uji ketelitian interpretasi pada Tabel 4, diketahui bahwa akurasi yang diperoleh dalam penelitian ini menunjukkan persentase yang sangat baik, yaitu sebesar 94,1% sehingga selanjutnya dapat digunakan untuk analisis penggunaan lahan. Hasil uji ketelitian interpretasi citra dalam penelitian ini memiliki kemiripan dengan penelitian yang dilakukan oleh Myint, *et al.* (2010) yang menggunakan Citra Quickbird dan Ikonos melalui metode klasifikasi berbasis objek untuk mengklasifikasi penggunaan lahan, menghasilkan akurasi ketelitian interpretasi sebesar 90,40%.

Hasil penelitian Hapsari dan Sigit Heru Murti (2015) menemukan tingkat akurasi citra Pleiades untuk pemetaan ruang terbuka hijau (RTH) dengan teknik klasifikasi berbasis

objek sebesar 86,14%. Nurwauziah, dkk. (2016) menganalisis ketelitian citra Pleiades 1B dengan metode Polinomial Orde 1 dan Polinomial Orde 2, menemukan akurasi horizontal sebesar 1,222 meter dan 0,982 meter, yang berarti bahwa citra satelit Pleiades termasuk citra resolusi tinggi yang layak digunakan untuk pemetaan skala besar, seperti untuk pembuatan peta desa skala 1:2.500 ; 1:5.000 ; dan 1:10.000.

Hasil penelitian yang serupa ditemukan oleh Sumarsono, dkk. (2016) bahwa citra satelit Pleiades yang dianalisis melalui proses orthorektifikasi dan diuji dengan cara *overlay* terhadap peta skala 1:25.000 dapat direkomendasikan untuk pemetaan Ruang Terbuka Hijau (RTH) skala 1:5.000 sehingga menjadi alternatif juga untuk peta RBI skala 1:25.000. Sementara Suwargana(2013) menyatakan bahwa citra Ikonos yang memiliki resolusi spasial 1 meter memiliki kemampuan mendeteksi objek permukaan bumi secara akurat seperti perubahan penggunaan lahan, lahan terbuka, permukiman, pertanian pangan, hutan, perkebunan, dan objek lainnya. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa citra satelit Pleiades dan Ikonos layak digunakan untuk mengklasifikasi penggunaan lahan perkotaan khususnya pemetaan spasiotemporal alih fungsi lahan sawah di Kawasan Metropolitan Sarbagita, karena data yang digunakan adalah data dari citra dengan resolusi spasial dan akurasi yang tinggi.

#### b) Pemetaan Spasiotemporal Alih Fungsi Lahan Sawah

Pemetaan spasiotemporal merupakan proses kartografis yang menghasilkan model ikonik berupa peta spasiotemporal alih fungsi lahan sawah. Peta spasiotemporal alih fungsi lahan sawah mengandung informasi yang mampu menjelaskan perubahan lahan sawah secara keruangan dan secara kewaktuan. Peta spasiotemporal tersebut sangat penting sebagai basis data untuk perumusan dan pengambilan kebijakan dalam perlin-dungan pertanian tanaman pangan khususnya lahan sawah.

Pemetaan spasiotemporal alih fungsi lahan sawah dilakukan dengan teknik *overlay* (tumpang susun) dari dua penggunaan lahan yang dihasilkan melalui interpretasi citra satelit Ikonos (2009) dan Pleiades (2016). Sebelum proses pemetaan dengan teknik tumpang susun dilakukan, terlebih dahulu dianalisis perubahan luas lahan sawah tahun 2009 dan 2016 dengan teknik SIG, dan hasilnya dapat dilihat pada Tabel 5.

Tabel 5. Perubahan Luas Lahan Sawah Dari Tahun 2009 – 2016

No	Kecamatan	Jumlah Desa	Sawah 2009 (Ha)	Sawah 2016 (Ha)	Perubahan (Ha)	Perubahan (%)
1	Abiansemal	15	3901,16	3723,22	-177,9	-4,56
2	Mengwi	16	5163,97	5134,47	-29,49	-0,06
3	Kuta Utara	6	1745,0	51708,1	-36,93	-2,12
Total		37	10810,13	10565,82	-244,32	-2,26

Sumber: Hasil Pengolahan Data Penelitian Tahun 2018.

Berdasarkan Tabel 5, dapat diketahui bahwa secara keseluruhan luas sawah mengalami penurunan sebesar 244,32 hektar atau 2,26% dari luas sawah sebesar 10810,13 hektar pada tahun 2009 berkurang menjadi 10565,82 hektar tahun 2016. Luas sawah di Kecamatan Abiansemal mengalami penurunan terbesar, yaitu: 177,9 hektar atau -4,56%. Luas sawah Kecamatan Mengwi mengalami penurunan terkecil, yaitu 29,49 hektar atau -0,06%, sementara luas sawah di Kecamatan Kuta Utara mengalami penurunan sebesar 36,93 hektar atau -2,12%. Hasil proses pemetaan spasiotemporal alih fungsi lahan sawah dengan teknik tumpang susun disajikan pada Gambar 2.

Analisis sebaran alih fungsi lahan sawah per-desa, menunjukkan bahwa sebagian besar desa, yaitu: 31 desa atau 83,79% mengalami alih fungsi lahan sawah ke nonpertanian, sedangkan hanya 6 desa (16,21%) lahan sawahnya tidak beralihfungsi. Adapun desa-desa yang tidak mengalami penurunan luas lahan sawah atau luas sawahnya tetap, adalah di Kecamatan Abiansemal yaitu: Desa Punggul, kemudian di Kecamatan Mengwi yaitu: Desa Sembung, Desa Werdi

Bhuwana, Desa Baha, Desa Mengwi, dan Desa Sading. Sementara semua desa/kelurahan di Kecamatan Kuta Utara mengalami alih fungsi lahan sawah.

Karakteristik pola spasial alih fungsi lahan sawah di daerah penelitian sebagaimana nampak pada Gambar 2 menunjukkan gejala terkonsentrasi di bagian timur dengan mengelompok di tiga lokasi. Pertama, mengelompok di bagian selatan berdekatan dengan pusat pariwisata Kuta di tiga desa, yaitu Desa Cangu, Desa Tibubeneng, dan Desa Kerobokan Kelod. Kedua, di bagian tengah di sekitar pusat pemerintahan Kota Mangupura dan pinggiran Kota Denpasar, dengan di dua desa, yakni Desa Sempidi dan Desa dalung. Ketiga, di bagian utara berdekatan dengan pusat pariwisata Ubud dan Sukawati di bagian timur serta Kota Denpasar di bagian selatan, terkonsentrasi di tujuh desa, yaitu Desa Blakih, Dauh Yeh Cani, Abiansemal, Mambal, Bongkasa, Sedang, dan Desa Darmasaba. Karakteristik lainnya, yaitu terjadi pergeseran spasial alih fungsi lahan sawah yang semula sangat pesat di bagian selatan menuju ke bagian utara di wilayah Kecamatan Abiansemal.

Terkonsentrasinya alih fungsi lahan sawah di bagian timur sangat berkaitan dengan perkembangan wilayah pariwisata Ubud, Sukawati, Kota Denpasar, dan pariwisata Kuta. Faktor proksimitas wilayah pinggiran ke pusat kota dan pariwisata, kemudahan transportasi, dan tersedianya lahan yang masih luas nampaknya menjadi alasan penduduk untuk memilih lokasi di pinggiran kota dan pariwisata sebagai tempat tinggal dan tempat usaha. Hal ini sejalan dengan teori perkembangan pemanfaatan lahan yang dikemukakan oleh Sundaran dan Rao (1984, dalam Giyarsih, 2009) menyebutkan empat faktor yang mempengaruhi perkembangan lahan kekotaan di pinggiran kota, yaitu: faktor adanya jalur transportasi, proksimitas dengan pusat kegiatan, preferensi penduduk maupun fungsi-fungsi kekotaan untuk memilih lokasi di pinggiran kota, dan ketersediaan lahan yang cukup leluasa di pinggiran kota. Di samping itu, fenomena maraknya alih fungsi lahan di wilayah



yang demikian nampaknya sangat terkait dengan daya dorong (stimulus) dari lahan yang telah beralihfungsi terhadap lahan di sekitarnya yang belum beralih fungsi. Sebidang lahan sawah yang telah beralih fungsi biasanya akan diikuti juga oleh lahan sawah di sekitarnya sehingga membentuk pola mengelompok. Menurut Irawan (2005) terbentuknya pola alih fungsi lahan yang mengelompok merupakan karakter dari alih fungsi lahan yang bersifat kumulatif dan progresif. Karakter lainnya adalah alih fungsi lahan sifatnya yang permanen, artinya bahwa lahan yang telah beralih fungsi ke nonpertanian tidak bisa dibalikkan kembali seperti semula atau bersifat *irreversible*). Pola mengelompok tersebut sejalan juga dengan teori bentuk pemanfaatan lahan yang dikemukakan oleh Friedman (*collective phenomena*), oleh Briant *et al.* (*externality phenomena*), dan oleh McGee (*transboundary effect phenomena*). Teori tersebut pada dasarnya menyatakan bahwa setiap bentuk perubahan pemanfaatan lahan pada suatu bidang tertentu mempunyai potensi mempengaruhi bidang lahan di dekatnya (dalam Yunus, 2008).

Penelitian ini menemukan juga terjadinya perubahan orientasi spasial fenomena alih fungsi lahan sawah dengan kecenderungan bergerak ke utara di sekitar Kecamatan Abiansemal, sedangkan di bagian selatan mengalami penurunan. Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Sriartha dan Windia (2015) bahwa dalam periode 2002-2009 alih fungsi lahan sawah terkonsentrasi di bagian selatan di dekat pusat pariwisata Kuta.

Pergeseran ini tampaknya ada kaitannya dengan harga lahan (*land price*) yang semakin tinggi di bagian selatan akibat dari semakin terbatasnya sumberdaya lahan. Penduduk yang berpendapatan menengah ke bawah memilih untuk mencari lokasi lahan untuk perumahan dengan harga lebih terjangkau tetapi aksesibilitasnya tinggi. Jalur transportasi yang menghubungkan bagian utara (Wilayah Abiansemal) dengan bagian selatan (Kuta, Denpasar, Ubud) tergolong baik

dan jaraknya juga tidak terlalu jauh, sehingga antara wilayah utara dengan selatan memiliki aksesibilitas lokasional yang memadai.

Di samping itu, adanya perubahan pola pikir dari pemilik lahan sawah di pinggiran wisata Kuta untuk tidak menjual lahan sawahnya seiring dengan meningkatnya kesejahteraan ekonomi mereka.

## **4. Kesimpulan dan Saran**

### **4.1 Kesimpulan**

- 1) Pemanfaatan citra satelit Ikonos dan Pleiades untuk analisis spasiotemporal alih fungsi lahan sawah memiliki akurasi pemetaan sebesar 94,1 %. Hasil ini menunjukkan tingkat akurasi yang sangat baik sehingga dapat digunakan untuk pemetaan penggunaan lahan spasiotemporal.
- 2) Peta spasiotemporal yang dihasilkan menunjukkan telah terjadi penurunan luas lahan sawah sebesar 244,32 hektar, dari luas sawah sebesar 10810,13 hektar pada tahun 2009 berkurang menjadi 10565,82 hektar tahun 2016. Alih fungsi lahan sawah membentuk pola mengelompok di wilayah pinggiran timur berdekatan dengan pusat pariwisata Ubud, Kota Denpasar, dan pusat pariwisata Kuta. Terjadi perubahan orientasi spasial alih fungsi lahan sawah dari sebelumnya terkonsentrasi di pinggiran pusat pariwisata Kuta bergerak ke bagian tengah dan utara di wilayah Kecamatan Abiansemal.

### **4.2 Saran**

- 1) Analisis temporal untuk pemetaan alih fungsi lahan dapat dilakukan secara optimal jika didukung dengan data penginderaan jauh yang baik terutama terkait waktu perekaman dan keseragaman resolusi spasial citra. Penggunaan data penginderaan jauh dengan periode waktu yang lebih bervariasi yaitu menggunakan citra dengan 3 tahun berbeda (d disesuaikan dengan karakteristik daerah

penelitian) dan kesamaan jenis citra terutama terkait resolusi spasial akan mempengaruhi tingkat akurasi informasi yang dihasilkan menjadi lebih baik.

- 2) Permasalahan alih fungsi lahan sawah perlu mendapat perhatian yang serius dari berbagai pihak, terutama pemerintah daerah harus membuat regulasi yang tegas agar kedepannya ketersediaan lahan untuk pengembangan sektor pertanian terjaga kelestariannya.

## DAFTAR PUSTAKA

Anderson, James R., Ernest E. Hardy, John T. Roach and Richard E. Witmer. 1976. *A Land Use and Land Cover Classification System for Use Remote Sensor Data*. Washington: United States Government Printing Office.

Departemen Pekerjaan Umum. 2009. Materi Teknis (Matek) Peningkatan Pelaksanaan Penataan Ruang Kawasan Metropolitan Sarbagita (Buku 4). *Laporan Akhir*. Jakarta: Departemen Pekerjaan Umum, Direktorat Jenderal Penataan Ruang.

Giyarsih, Sri Rum. 2009. Transformasi Wilayah Di Koridor Yogyakarta-Surakarta. *Disertasi (Tidak Diterbitkan)*. Yogyakarta : Universitas Gadjah Mada.

Hapsari, Eksi dan Sigit Heru Murti. 2015. Klasifikasi Berbasis Objek Pada Citra Satelit Pleiades Untuk Pemetaan Ketersediaan Ruang Terbuka Hijau Di Perkotaan Purwokerto 2013. Prosiding Pertemuan Ilmiah Tahunan XX 2015. <https://www.researchgate.net/publication/306408016>

Irawan, Bambang. 2005. Konversi Lahan Sawah: Potensi Dampak, Pola Pemanfaatannya dan Faktor Determinan. *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi*, Volume 23, No.1, Juli 2005, (1-18).

Marfai, Muh Aris. 2011. *Pengantar Pemodelan Geografi*. Yogyakarta:

Badan Penerbit Fakultas geografi (BPFGE) Fakultas Geografi UGM.

McCoy, R.M. 2005. *Field Methods in Remote Sensing*. New York: The Guildford Press.

Myint, Soe W., Patricia Gober, Anthony Braze, Susanne Grossman Clarke, Qihao Weng., 2010. Per-pixel vs Object Based Classification of Urban Land Cover Extraction Using High Spatial Resolution Imagery. *Journal Remote Sensing of Environment* Volume 115: 1145-1161.

Nurwauziyah, Iva, Bangun Muljo Sukojo, dan Husnul Hidayat. 2016. Analisis Ketelitian Geometrik Citra Satelit Pleiades 1B Untuk Pembuatan Peta Desa (Studi Kasus Kelurahan Wonorejo, Surabaya). *Jurnal Teknik ITS* Volume 5 Nomor 2 (2016) (p: A421-A426).

Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 45 Tahun 2011 tentang rencana Tata Ruang Kawasan Metropolitan Denpasar, Badung, Gianyar, dan Tabanan (Sarbagita). <http://www.bpkp.go.id/uu/filedownload/5/3>

Peraturan Menteri Pertanian republik Indonesi Nomor 07/Permentan/OT.140/2012 tentang Pedoman Teknis Kriteria dan Persyaratan Kawasan Lahan Pertanian Pangan Berkelanjutan. <http://perundangan.pertanian.go.id/admin/file/Permentan-07-12.pdf>

Sriartha, I Putu dan Wayan Windia. 2015. Efektivitas Implementasi Kebijakan Pemerintah Daerah Dalam Mengendalikan Alih Fungsi Lahan sawah Subak, Studi kasus Di Kabupaten Badung, Bali. *Jurnal kajian Bali (Journal of Bali Studies)* Volume 05, Nomor 02, Oktober 2015 (327-346).

Sriartha, I Putu. I Nyoman Jampel, I Wayan Widiana, I Ketut Putrajaya. 2017. Accuracy of ALOS AVNIR-2 Image Technology for Mapping Oxygen Need and Green Open Space Priority in Denpasar City, Bali *Journal of Engineering*

*and Applied Sciences* Volume 13 (10): 3594-3600.

Sumarsono, Meika, Bangun Muljo Sukojo dan Husnul Hidayat. 2016. Analisa Ketelitian Orthorektifikasi Citra Pleiades Untuk Pembuatan Peta Rencana Detail Tata Ruang Terbuka Hijau (Studi Kasus Kota Surabaya). *Jurnal Teknik ITS* Volume 5 Nomor 2 (2016) (p: A842-A845).

Suwargana, Nana. 2013. Resolusi Spasial, Temporal dan Spektral Pada Citra Satelit Landsat, Spot dan Ikonos. *Jurnal Ilmiah Widya* Volume 1 Nomor 2 Juli-Agustus 2013 (p: 167-174).

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 Tahun 2009 tentang Perlindungan Pertanian Tanaman Pangan Berkelanjutan. <http://www.bpn.go.id/Publikasi/Peraturan-perundangan/Undang>

Yunus, Hadi Sabari. 2005. *Dinamika Wilayah Peri-Urban, Determinan Masa Depan Kota*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

*Zero Dollar Tourist:*  
**Analisis Kritis Diskursus Segmen Pasar  
Wisatawan Tiongkok dalam Pariwisata Bali**

**Gede Ginaya, Made Ruki, Ni Wayan Wahyu Astuti**  
Politeknik Negeri Bali  
E-mail: ginaya@pnb.ac.id

**Abstract**

**Zero Dollar Tourists: Critical Analisis on Discourse of  
Chinese Market Segment in Bali Tourism**

As an icon of national tourism, Bali has become a world-top tourist destination. In 2018, Bali gained an award from Trip Advisor as the world's best tourist destination. It has helped Bali to boost the number of foreign tourist arrival including Chinese. However, the increase visitor of Chinese tourist has caused a dilemma between the quantity and quality tourists as it is shown by the current issue of zero-dollar tour. This article critically analyses discourse on Chinese tourist market segment and its challenges to realise tourism sustainable in Bali. Data were obtained by observation and in-depth interviews with stakeholders and from literature review. Discourse of power/knowledge, deconstruction, and communicative action theories were applied eclectically to undertake this study. The results revealed that a space of discussion to find solution for the problem faced on the discourse of Chinese tourist market segment are needed as this could contribute to realise sustainable tourism development in Bali.

**Keywords:** *discourse analysis, Chinese tourist, multiplier effect, sustainable tourism*

**Abstrak**

Sebagai ikon pariwisata nasional, Bali telah menjadi sebuah tujuan wisata top dunia. Pada tahun 2018, Bali mendapat penghargaan sebagai tujuan wisata terbaik dunia dari Trip-Advisor. Hal ini ikut membuat peningkatan kunjungan wisatawan mancanegara ke Bali termasuk wisatawan Tiongkok.

Namun, peningkatan kunjungan wisatawan Tiongkok tersebut telah menyebabkan dilema antara perspektif kuantitas dan kualitas seperti pada isu terkini tentang *zero-dollar tour*. Isu tersebut begitu fenomenal yang dapat berpengaruh terhadap pariwisata berkelanjutan di Bali. Artikel ini menganalisis secara kritis diskursus tentang segmen pasar wisatawan Tiongkok dalam pariwisata Bali dan tantangannya dalam mewujudkan pariwisata berkelanjutan di Bali. Data primer diperoleh dari observasi, wawancara mendalam dengan *stakeholder* pariwisata. Sementara itu, data sekunder diperoleh dengan studi pustaka. Teori diskursus kuasa/pengetahuan, dekonstruksi, dan tindakan komunikatif digunakan secara eklektik dalam membedah permasalahan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ketersediaan ruang diskusi diperlukan untuk memecahkan permasalahan pasar wisatawan Tiongkok karena ini akan berkontribusi dalam mewujudkan pariwisata berkelanjutan di Bali.

**Kata kunci:** *analisis wacana kritis, wisatawan Tiongkok, efek berganda, pariwisata berkelanjutan*

## 1. Pendahuluan

Dalam dekade terakhir, kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali sangat besar. Tahun 2018, misalnya, angka kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali mencapai 1.361.512 orang, menempati urutan teratas pasar wisatawan asing ke Bali, melampaui posisi yang lama ditempati wisatawan Australia (Statistik Dinas Pariwisata Bali). Jumlah ini meningkat tajam dibandingkan tahun 2015 yang hanya mencapai 688.469 orang. Akan tetapi, kunjungan wisatawan Tiongkok yang tinggi ke Bali menimbulkan persoalan, karena tidak banyak memberikan keuntungan bagi pulau ini. Menjelang akhir tahun 2018, muncul berita bahwa biro perjalanan wisata Tiongkok menjual Bali terlalu murah. Dengan praktik wisata yang menggiring wisatawan Tiongkok berbelanja di toko-toko yang juga dikelola oleh warga Tiongkok dan beberapa ilegal, merugikan Bali.

Masyarakat Bali terperanjat ketika Wakil Gubernur Bali, Tjokorda Oka Artha Ardana Sukawati melakukan inspeksi

mendadak pada hari Kamis 18 Oktober 2018 ke pasar oleh-oleh sebagai tempat berbelanja bagi wisatawan Tiongkok (*NusaBali.com*, 25 Oktober 2018). Ternyata pemilik pasar oleh-oleh tersebut adalah warga Tiongkok sendiri dan barang-barang yang dijual adalah *made in China* serta transaksi pembayarannya dilakukan di Tiongkok dengan menggunakan *WeChat*, sehingga tidak ada uang masuk ke Indonesia tetapi sebaliknya kembali ke Tiongkok. Hal ini tentu menimbulkan permasalahan sebagai suatu dilema, yaitu di satu sisi Bali membutuhkan kunjungan wisatawan Tiongkok yang banyak guna memenuhi target 20 juta kunjungan wisatawan mancanegara untuk nasional sedangkan di sisi lain masyarakat hanya mendapatkan sampahnya saja dari jutaan kunjungan wisatawan Tiongkok.

Artikel ini membahas fenomena '*zero-dollar tourist*' dengan menjadikan isu wisatawan Tiongkok ke Bali sebagai pokok pembahasan. Kajian dilakukan dengan analisis wacana kritis untuk melihat efek negatif dan positif dari trend wisatawan Tiongkok ke Bali. Fenomena '*zero-dollar tourists*' tersebut telah memantik sebuah perdebatan di ruang publik setelah Gubernur Bali mengambil kebijakan tegas tentang praktik bisnis ilegal yang dilakukan oleh pihak "jaringan China" yang disebut melakukan praktik tidak sehat (Tribun-Bali.com, 2018). Tindakan tegas yang diambil oleh Gubernur Bali tersebut mendapat dukungan dari berbagai pihak karena jika dibiarkan bisnis ilegal tersebut akan merugikan pariwisata Bali sendiri. Namun di pihak lain, tindakan ini telah menimbulkan reaksi negatif dari *travel agent* Tiongkok tersebut yang mengancam balik untuk tidak membawa wisatawan Tiongkok ke Bali dan hal ini telah berdampak pada menurunnya secara drastis kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali (Tribun-Bali.com, 2018).

Bali yang merupakan ikon pariwisata Indonesia bahkan dijadikan barometer pengembangan pariwisata nasional telah banyak dikunjungi wisatawan nusantara dan mancanegara. Tahun 2018, Bali dinobatkan sebagai destinasi wisata terbaik dari 25 destinasi di dunia (*Tempo*, 2018). Adapun pariwisata yang dikembangkan di Pulau Dewata tersebut adalah pariwisata budaya (Astuti *et al.*, 2018: 479)

yang tertuang dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali No 2 Tahun 2012 tentang ‘Kepariwisata Budaya Bali’ yang menyatakan bahwa kebudayaan Bali sebagai bagian dari kebudayaan Indonesia adalah landasan utama pembangunan kepariwisataan Bali, yang mampu menggerakkan potensi kepariwisataan dalam dinamika kehidupan lokal, nasional, dan global. Pengembangan pariwisata budaya ini membuat Bali memiliki keunikan di mata wisatawan. Kepopuleran Bali ini mampu mendongkrak kunjungan wisatawan baik domestik maupun mancanegara.

Ada beberapa momentum di mana Bali mengalami jumlah kunjungan wisatawan yang meningkat secara signifikan dan yang di kalangan pelaku pariwisata dikenal dengan istilah *booming*, yaitu kunjungan presiden Amerika Serikat Ronald Reagan pada tahun 1989 di mana Kawasan wisata eksklusif Nusa Dua baru dibangun beberapa tahunnya (1983). Kemudian tahun 2009 ketika dipilihnya kawasan wisata Ubud sebagai salah satu tempat syuting film *Eat Pray Love* yang dibintangi oleh artis Hollywood Julia Robert. Film ini mempromosikan Bali ke seluruh dunia. Selain itu juga Bali kerap dijadikan even-even yang berskala internasional seperti Konferensi Internasional perubahan iklim dan yang barusan berlangsung adalah pertemuan IMF 2018. Kunjungan kenegaraan Raja Salman dari Arab Saudi dan rombongan yang berlibur di Bali juga ikut meningkatkan popularitas Bali.

## 2. Metode dan Kerangka Teori

Penelitian interdisipliner bidang pariwisata budaya (*cultural tourism*) ini menggabungkan kajian budaya (*cultural studies*) dengan disiplin-disiplin lain yang relevan seperti penjelasan umum mengenai segmen pasar wisatawan serta ilmu pemasaran (*marketing studies*). Kompleksitas permasalahan penelitian ini menyebabkan pendekatan yang dilakukan bersifat kualitatif agar kedalaman permasalahan dapat diperoleh dan kompleksitas tersebut dapat diuraikan secara proporsional. Data penelitian ini diperoleh melalui observasi di lapangan, wawancara mendalam dengan sejumlah *stakeholders* pelaku bisnis pariwisata Bali dan pejabat

Dinas pariwisata Daerah, ASITA, PHRI, Bali Tourism Board, HPI Bali. Di samping itu pemerolehan data juga dilakukan melalui studi pustaka dan dokumen.

Data dianalisis dengan pendekatan wacana kritis. Bentuk-bentuk pewacanaan/diskursus yang terdiri atas pikiran, perkataan, dan tindakan atau meminjam istilah Foucault (Yusuf, 2009: 15) yaitu gagasan, pernyataan, tulisan, aturan, praktik, kepentingan, kekuasaan, subjektivitas dan berbagai pertautan atas semuanya, di mana di balik diskursus tersebut semua ada kepentingannya. Menurut Piliang (2004: 225), banyak sekali contoh yang dapat digunakan untuk menjelaskan relasi wacana di dalam masyarakat kontemporer yang di dalamnya pengetahuan sudah menyatu dengan kekuasaan yang memproduksinya. Dalam pergulatan kepentingan antara pelaku wisata dari Tiongkok dan masyarakat lokal, terjadi kompetisi bisnis antara biro perjalanan wisata ilegal dan yang resmi yang terdaftar di ASITA, yang secara umum, seperti yang dinyatakan oleh Ginaya (2015), dapat diasumsikan bahwa biro perjalanan wisata ilegal sekedar mencari uang dalam menjalankan usahanya, sedangkan biro perjalanan wisata resmi yang beraliansi dengan pemerintah dan masyarakat selain mencari uang juga mempunyai misi untuk meningkatkan pendapatan di sektor pariwisata dan mempertahankan kebudayaan Bali sebagai modal pariwisata.

Keadaan yang cenderung membuat pariwisata Bali menjadi terpinggirkan sebagai akibat dari perusahaan ilegal yang lebih berpihak kepada kepentingan jangka pendek untuk mengeruk keuntungan melalui bisnis ilegalnya tersebut adalah bertentangan dengan prinsip utama pariwisata berkelanjutan (*key principles of sustainable tourism*) (Ardika, 2009) yang salah satunya tertulis secara tegas bahwa pariwisata hendaknya dilakukan dengan asas kesetaraan guna terdistribusinya secara adil keuntungan (*benefits*) dan biaya (*costs*) di antara investor, masyarakat lokal, dan kawasan wisata. Adanya kesenjangan akibat praktek bisnis ilegal oleh oknum pelaku bisnis dengan segmen pasar wisatawan Tiongkok ini perlu upaya pencerahan agar tidak terjadi pengabaian atas kerugian yang

pada akhirnya diterima oleh masyarakat. Hal ini sejalan dengan kritik yang dikemukakan oleh Agger (2003) bahwa praktek yang tidak wajar pada diskursus segmentasi pasar wisatawan Tiongkok perlu dikritisi dengan tujuan mengajak masyarakat menjadi kritis, sehingga tidak terjadi pemerolehan pendapatan di sektor pariwisata yang semu dari kunjungan wisatawan Tiongkok yang secara kuantitas mengalami peningkatan. Bagi Derrida (Beilharz, 2002: 79) kasus-kasus marginalisasi masyarakat lokal dimungkinkan untuk diungkap keganjilan-keganjilannya melalui penundaan makna (*deferrals*) dalam sebuah diskursus untuk selanjutnya dicari makna baru (*difference*). Habermas (Poespowardjo dan Seran, 2016: 161), di pihak lain, menyebutkan tentang diskursus rasional yaitu tersedianya ruang publik untuk melakukan komunikasi bagi pihak-pihak yang berkepentingan guna mencapai kata mufakat sebagai solusi dari permasalahan yang terjadi. Permasalahan tentang diskursus praktek paket wisata murah untuk segmentasi pasar wisatawan Tiongkok ini perlu untuk diteliti sebagai sebuah kajian budaya (*cultural studies*) yang bersifat kritis dan multidisipliner serta berusaha membela kelompok-kelompok masyarakat yang terpinggirkan seperti yang disarankan oleh para pakar kajian budaya, di antaranya Barker (2005: 6), sehingga nantinya dapat memberikan gambaran tentang analisis wacana kritis terhadap segmentasi pasar wisatawan Tiongkok untuk kesinambungan pembangunan pariwisata Bali.

### 3. Diskursus Kunjungan Wisatawan Tiongkok

Gelombang peningkatan arus kunjungan wisatawan Tiongkok ke seluruh wilayah di dunia merupakan sesuatu yang fenomenal dalam industri pariwisata. Berdasarkan data yang dirilis oleh Institut Riset Pariwisata *Outbound* Tiongkok atau COTRI (Telegraph.co.uk) memperkirakan bahwa arus kunjungan wisatawan Tiongkok ke luar negeri akan terus meningkat dari 145 juta pada tahun 2017 menjadi lebih dari 400 juta pada tahun 2030. Jumlah ini mengindikasikan bahwa di luar 600 juta wisatawan internasional yang diprediksi oleh UNWTO secara keseluruhan berjumlah 12 miliar pada tahun 2017

menjadi 1,8 miliar pada tahun 2030, hampir setengah dari jumlah tersebut adalah berasal dari Tiongkok (Telegraph.co.uk, 2018).

Para wisatawan Tiongkok tersebut membelanjakan uangnya untuk belanja, tur, kuliner, dan hiburan lainnya di suatu negara yang dikunjungi. Mereka memenuhi hotel, bus wisata, dan kapal pesiar. Mereka dalam jumlah yang luar biasa ditemukan di bandara, stasiun kereta api, stasiun bus dan mereka mengirim *petabyte* gambar ke rumah tempat tinggalnya di Tiongkok yang mendorong rekan mereka untuk bergabung dengan invasi global. Foto 1 menunjukkan para pramuwisata yang menjemput wisatawan di terminal kedatangan Bandar Udara I Gusti Ngurah Rai Denpasar di antaranya adalah para pramuwisata dengan pangsa pasar Tiongkok. Ada beberapa penerbangan langsung dari berbagai kota di Tiongkok yang mengangkut rombongan wisatawan Tiongkok ke Bali, seperti Hongkong, Guangzhou, Shanghai, dan Beijing.



Foto 1. Kedatangan wisatawan Tiongkok di Bandara I Gusti Ngurah Rai Denpasar (Foto: Ginaya 2018).

Barisan mereka dijejali oleh jutaan orang lain dari seluruh Asia sebagai generasi yang lebih suka meningkatkan status

mereka dengan petualangan di luar negeri daripada membeli tas mewah karena mereka memiliki pandangan yang filosofis, yaitu *“People personal brands are being defined by the places they visit”*. Hal ini yang membuat setiap wisatawan Tiongkok diperkirakan akan menghabiskan 9.500 Yuan (sekitar 1.500 USD) selama perjalanan mereka ke luar negeri (Faizal, 2018). Tiongkok baru saja memulai hanya sekitar 5 persen dari mereka bahkan memiliki paspor, dan pemerintah menerbitkan sekitar 10 juta dokumen perjalanan baru setiap tahun. Seperti halnya Jepang pada 1980-an, warga negara yang menjadi kaya, pergi ke berbagai tempat. Negara-negara berkembang di Asia-Pasifik akan menambah lebih dari 50 juta pelancong ke luar baru dalam lima tahun yang berakhir pada 2021, menurut Mastercard Inc (Majendie, 2018).

Di antara para wisatawan Tiongkok tersebut merupakan generasi milenia di mana mereka datang dari generasi yang kecanduan *smartphone* dengan *lifestyle* generasi jaman *now*. Di tempat-tempat tujuan wisata dapat dilihat dari kunjungan wisatawan Tiongkok yang biasanya bergrup di berbagai destinasi wisata termasuk di Bali. Fenomena kunjungan wisatawan Tiongkok ini dibarengi dengan penggunaan aplikasi *online* untuk merencanakan rencana perjalanan, memesan penerbangan, menerjemahkan tanda, dan mencari petunjuk arah menggunakan aplikasi seperti *google map*. Pergeseran fenomena berwisata ini telah mengubah wilayah di daerah Asia Pasifik, mengeluarkan lebih dari \$ 100 miliar dalam pengeluaran infrastruktur untuk bandara yang dapat menampung armada jumbo jet dengan kapasitas penumpang yang lebih besar, kereta api baru, hotel dan taman hiburan.

Efek dari *boom* turis ini berdampak juga pada melonjaknya harga properti, tekanan pada lingkungan (*carrying capacity*) dan tumpukan aplikasi dan inovasi yang membuat seseorang untuk mendefinisikan kembali cara pandang terhadap dunia ini. Diperkirakan pada tahun 2021, wisatawan Tiongkok akan menghabiskan \$ 429 miliar di luar negeri, menurut laporan oleh CLSA (Majendie, 2018). Para wisatawan Tiongkok tersebut menyebar di mana-mana, seperti pada wisata akhir pekan ke toko-toko di Hong Kong atau kasino

di Makau ataupun mereka bergerombol ke beberapa tujuan wisata favorit baru. Menurut laporan CLSA tersebut selama tiga tahun ke depan, negara-negara, seperti Jepang, Thailand, AS, dan Australia berada di puncak daftar yang harus dikunjungi dan beberapa tujuan wisata lainnya di Asia Tenggara - terutama Singapura, Indonesia, Malaysia, dan Filipina –juga akan banyak mendapat kunjungan wisatawan Tiongkok.

Indonesia meluncurkan proyek “10 Bali Baru,” yaitu membangun 10 destinasi wisata sekelas atau melebihi Bali untuk menyambut kedatangan wisatawan yang terus meningkat. Dalam proyek ini termasuk di dalamnya Mandalika Lombok, Danau Toba, dan bekas medan Perang Dunia II Pulau Morotai. Hal ini merupakan sebuah strategi untuk merebut peluang segmentasi pasar wisatawan mancanegara seperti Tiongkok sebagai pangsa pasar yang sangat potensial. Strategi ini diambil tidak terlepas dari esensi dari perubahan yang mentransformasikan industri sebagai perhubungan internet, telepon pintar dan *big data*.

Banyak mengatakan bahwa generasi baru, yaitu orang-orang muda yang semakin banyak jumlahnya yang mengambil liburan menandakan aspek gaya hidup mereka. Mereka dapat menjangkau tempat-tempat wisata dari klinik spa The Farm di San Benito di Filipina hingga resor-resor eksklusif seperti Pulau Bali di Indonesia. Asia menawarkan ratusan kemungkinan bagi para wisatawan super mewah di mana pengembang sedang mengincar ratusan tempat lagi untuk dijadikan destinasi wisata baru. Promosi guna memperkenalkan destinasi wisata yang sedang dikembangkan perlu dilakukan oleh lembaga yang membidangi kepariwisataan, seperti yang dilakukan oleh Menteri Pariwisata Arief Yahya ketika menghadiri *China International Travel Market (CITM) 2016* di *Shanghai New International Expo Centre* yang berlangsung 11 – 13 November 2016 (Kompas.com, 2016). Pada kesempatan itu Indonesia ditetapkan sebagai *The Famous Next Travel*, dalam acara *10th Anniversary China Travel and Leisure Award* di Wanda Reign Shanghai (Kompas.com, 2016). Ditetapkannya Indonesia sebagai destinasi wisata yang terkenal di masa mendatang mengingat Indonesia memiliki potensi

alam yang eksotis dan keberagaman budaya Nusantara di samping adanya kebijakan bebas visa kunjungan bagi wisatawan Tiongkok.

Modal dalam jumlah yang besar tentu diperlukan untuk menarik arus kunjungan wisatawan bersama-sama ke satu lokasi, apakah itu resor kasino di Singapura, kuil kuno di Kamboja, taman hiburan raksasa di Tiongkok, atau kapal pesiar super terbaru seperti Royal Caribbean Cruises Ovation of the Seas Ltd., yang dapat melayani lebih dari 4.000 penumpang saat mengarungi lautan di sekitar Negeri Tirai Bambu tersebut setiap musim panas. Semuanya ini merupakan peluang bisnis di era digital melalui pemanfaatan jaringan luas internet (*vast connecton*) dengan *big data* yang sedang dikembangkan oleh Ctrip di Tiongkok (Majendie, 2018). Melalui aplikasi *smart phone* segala sesuatu dapat dilacak seperti mengetahui di mana seorang wisatawan, bagaimana mereka suka makan, apa yang mereka sukai untuk dibeli, hotel mana yang mereka sukai dan seterusnya, platform perjalanan dapat mulai bergerak melampaui memberikan layanan pasif dan mulai secara aktif memengaruhi liburan seseorang.

Hal lain yang dapat dilakukan melalui aplikasi telepon pintar sehubungan dengan industri perjalanan, seperti jika seorang penumpang mengalami penundaan penerbangan sementara dia belum membeli makanan sejak mereka meninggalkan rumah tiga jam yang lalu, dia akan mendapatkan pemberitahuan telepon yang menawarkan diskon 10 persen di restoran yang akan mereka lewati setelah melalui imigrasi. Sebuah maskapai penerbangan dapat menaikkan tarif pada rute tertentu setelah mengetahui bahwa foto-foto tujuan itu tiba-tiba menjadi tren di media sosial. Saat ini, para pengguna telepon pintar masih mencari sendiri informasi tetapi di masa mendatang informasi yang akurat, relevan akan langsung disuguhkan kepada mereka, sehingga mereka tidak perlu mencari sendiri (Qian dalam Majendie, 2018).

#### **4. Dinamika Kunjungan Wisatawan Tiongkok di Bali**

Indonesia tetap menjadi tujuan yang menarik bagi wisatawan Tiongkok kendatipun serangkaian bencana alam menimpa sejumlah

wilayah di tanah air dan kecelakaan pesawat yang fatal pada tahun 2018, namun tidak menghalangi wisatawan untuk tetap berlibur ke Pulau Dewata. Penurunan kunjungan sudah tentu terjadi dengan adanya kejadian-kejadian tersebut, seperti Kementerian Pariwisata yang menargetkan 2,6 juta kunjungan wisatawan Tiongkok selama periode Januari hingga Oktober, hanya mencapai 1,87 juta kunjungan (BPPS, 2018 dalam Putera, 2018). Namun demikian, wisatawan Tiongkok tercatat sebagai kelompok wisatawan asing terbesar yang mengunjungi Indonesia pada tahun 2017. Dari Januari hingga November tahun 2017, 1,97 juta orang berkunjung ke tanah air. “Jumlah itu tumbuh 42,22 persen dari tahun sebelumnya. Bahkan, ada surplus 98.405 dari jumlah yang ditargetkan,” kata wakil 1 divisi Pengembangan Pemasaran Kementerian Pariwisata I Gde Pitana (Putera, 2018). Tabel 1 berikut menunjukkan 10 besar jumlah kedatangan wisatawan mancanegara langsung ke Bali dari Januari sampai dengan Desember 2018.

Tabel 1. Jumlah kunjungan wisatawan mancanegara langsung ke Bali tahun 2018.

No	Negara Asal Wisatawan	Jumlah Kunjungan
1.	Tiongkok	1.361.512
2.	Australia	1.169.215
3.	India	353.894
4.	Inggris	270.789
5.	Jepang	261.666
6.	Amerika Serikat	236.578
7.	Perancis	195.734
8.	Malaysia	194.760
9.	Jerman	185.863
10.	Singapura	144.549

Sumber: Statistik Disparda Bali (2018).

Sebagian besar turis Tiongkok menyukai pantai dan mereka merayakan Tahun Baru China. Bali menjadi tujuan wisata favorit

bagi wisatawan Tiongkok karena keindahan pantai dan keunikan budayanya. Fasilitas wisata untuk mendukung peningkatan jumlah kunjungan wisatawan Tiongkok tersebut bermunculan seperti armada angkutan berupa bus-bus pariwisata, toko oleh-oleh, dan restoran-restoran untuk wisatawan Tiongkok. Di samping toko oleh-oleh yang letaknya strategis, yaitu di Jalan By Pass Ngurah Rai Nusa Dua Sanur, juga berdiri megah restoran Cina seperti pada foto 2.



Foto 2. Restoran Cina di Jl By Pass Ngurah Rai (Foto: Ginaya 2018)

Selama liburan Tahun Baru Imlek Februari 2018, Bali dibanjiri dengan kunjungan wisatawan Tiongkok. Hal ini terlihat dari hotel-hotel yang berlokasi di Sunset Road, seperti Hotel Harris penuh sesak dengan turis Tiongkok selama liburan Tahun Baru Imlek. Diharapkan ada sekitar 15.000 wisatawan Tiongkok berkunjung di Bali selama liburan. I Gede Pitana Deputy Menteri Pariwisata dan Ekonomi Kreatif (*Kompas*, 2018) mengatakan Bali adalah tempat khusus untuk merayakan tahun Baru. Ini juga berarti bahwa peringatan perjalanan dari pemerintah Tiongkok tidak lagi relevan. Hal ini terjadi mengingat Bali adalah destinasi favorit bagi wisatawan

Tiongkok selama bertahun-tahun, karena Bali mempunyai daya tarik keunikan objek wisata dan juga budaya tersendiri.

Pernyataan Pitana tersebut tentang peringatan perjalanan dari pemerintah Tiongkok adalah berhubungan dengan serangkaian bencana alam yang terjadi di tanah air di mana kejadian ini mengakibatkan penurunan jumlah wisatawan Tiongkok yang berkunjung di Bali. Wacana penurunan jumlah kunjungan tersebut didukung oleh fakta di mana setelah terus menunjukkan pertumbuhan, pada periode Januari-Agustus 2018, tingkat kunjungan turis asal Tiongkok menunjukkan penurunan sebesar 8,37% jika dibandingkan dengan periode sama tahun lalu. Kendati turun pertumbuhannya, kuantitas turis asal Tiongkok masih menjadi yang terbesar, yakni 961.802 orang atau mengalahkan jumlah turis asal Australia yang mencapai 763.477 orang (Kristianto, 2018).

Lebih lanjut Kristianto menyatakan bahwa jumlah kedatangan selama delapan bulan tersebut masih rendah dibandingkan dengan periode sama tahun lalu sebanyak 1.049.648 orang. Kepala BPS Bali Adi Nugroho (Kristiano, 2018) memprediksi penurunan terjadi akibat dampak bencana gempa bumi di Lombok, Nusa Tenggara Barat (NTB). Karena ada bencana di pulau tetangga Bali, membuat turis asal Tiongkok memilih tidak bepergian ke Bali yang menjadi pintu masuk ke Lombok. Penurunan kunjungan ini tentu juga dialami oleh pangsa pasar wisatawan lainnya.

## **5. Normalisasi Kunjungan sebagai Rasionalitas Komunikatif**

Kantor Perwakilan Bank Indonesia (BI) Provinsi Bali mencatat, ada peningkatan signifikan jumlah turis Tiongkok ke Bali dalam beberapa tahun terakhir, persisnya selama periode 2010-2017. Rata-rata pertumbuhan kunjungan turis Tiongkok ke berbagai negara di seluruh dunia (global) mencapai 13,30 persen. Namun, rata-rata pertumbuhan kedatangan turis Tiongkok ke Indonesia (termasuk Bali) lebih tinggi dibanding rata-rata global itu, yakni 28,50 persen. Kepala Perwakilan BI Provinsi Bali, Causa Iman Karana (Dinata, 2018) mengatakan, meskipun

turis Tiongkok membanjiri Bali, terdapat permasalahan terkait penerimaan devisa yang didapat oleh negara dari kunjungan turis Tiongkok ini. Rata-rata pengeluaran wisatawan Tiongkok masih lebih rendah dibanding wisatawan negara-negara lain. “Di Bali, rata-rata pengeluaran wisatawan Tiongkok sebesar Rp 9,66 juta, lebih rendah dibanding rata-rata pengeluaran wisatawan Australia, Eropa, dan Jepang,” kata Causa beberapa waktu lalu. Hasil survei Kantor Perwakilan BI Bali pada 2018 menunjukkan, tingkat pengeluaran turis Tiongkok di Bali ternyata yang paling rendah dibandingkan turis dari Jepang, AS, dan Eropa.

Hal ini dapat terjadi karena adanya praktik pemasaran ‘*Zero Dollar Tour*’ yang ditawarkan oleh agen perjalanan wisata. Praktik yang tidak sehat ini berpengaruh sangat signifikan terhadap tidak optimalnya penerimaan devisa negara dari kedatangan turis Tiongkok, sebab melalui paket wisata tersebut agen wisata menawarkan harga paket wisata yang sangat murah, bahkan hanya senilai biaya tiket perjalanan. Sebagai konvensasinya, wisatawan yang mengambil paket wisata tersebut harus mengikuti jadwal tur dan bahkan kunjungan ke toko-toko souvenir tertentu milik warga negara Tiongkok.

Pengeluaran wisatawan Tiongkok di Indonesia rata-rata hanya sebesar 965 dolar AS (sekitar Rp 9,66 juta) per orang untuk sekali kunjungan. Itu lebih rendah dibanding pengeluaran wisatawan Tiongkok di Thailand yang sebesar 2.026 dolar AS per orang untuk sekali kunjungan pada 2017. Pengeluaran turis Tiongkok itu juga di bawah rata-rata pengeluaran wisatawan mancanegara (wisman) di Indonesia yang sebesar 1.170 dolar AS per orang. Tabel 2 berikut menunjukkan pengeluaran rata-rata beberapa wisatawan mancanegara di Bali sebagai acuan untuk mendeskripsikan pengeluaran wisatawan Tiongkok di Bali sepanjang tahun 2017.

Tabel 2. Rata-rata pengeluaran wisatawan mancanegara dari beberapa negara di Bali.

No.	Asal Wisatawan	Rata-rata Pengeluaran (Rp/org)
1.	Eropa	15,7 juta
2.	Australia	13,4 juta
3.	Jepang	11,19 juta
4.	Tiongkok	9,66 juta

Sumber: BPS Provinsi Bali (2018)

Berdasarkan data pada Tabel 2 di atas dengan keberadaan peringkat pengeluaran wisatawan Tiongkok di bawah wisatawan Eropa, Australia, dan Jepang tersebut menyebabkan adanya *lost opportunity* sekitar 205 dolar AS per wisman. Jika potensi tersebut dikalikan total wisatawan Tiongkok yang datang ke Indonesia sepanjang periode 2014-2017, maka total *lost opportunity* akan mencapai 260 juta dolar AS.



Foto 3. Toko oleh-oleh Tiongkok di Jalan Raya Kuta, Tuban-Bali (Foto: Ginaya 2019)

Badan Pusat Statistik (BPS) mengungkapkan, total kunjungan turis Tiongkok ke Indonesia sebanyak 1,9 juta orang pada 2017. Dari jumlah tersebut, sebanyak 1,38 juta orang berkunjung ke Bali.

Sementara itu, wisman dari Australia tercatat sebanyak 1,09 juta orang pada periode Januari-Desember 2017. Jumlah wisman dari Jepang sebanyak 252.998 orang, sedangkan turis dari Negeri Paman Sam sekitar 191.106 orang. Adapun jumlah keseluruhan wisman dari tiga negara Eropa saja, yakni Inggris, Prancis, dan Jerman, mencapai 598.875 orang. Rendahnya peringkat pengeluaran wisatawan Tiongkok tersebut tidak dapat dipungkiri lagi sebagai akibat dari praktik paket wisata murah yang dilakukan oleh agen perjalanan Tiongkok.

Menurut penuturan pelaku pariwisata di Bali, praktik “Zero Dollar Tour” yang dipraktikkan pelaku usaha wisatawan Tiongkok di Bali, sebelumnya dilakukan mereka di Thailand dan Vietnam. Pemerintah Thailand kemudian melakukan berbagai upaya, di antaranya menetapkan tarif acuan Otoritas Pariwisata Thailand dengan membuat kesepakatan bersama Otoritas Pariwisata Tiongkok. Juga dilakukan penertiban agen wisata ilegal, di mana pemerintah Thailand bekerjasama dengan pemerintah Tiongkok. “Intervensi yang dilakukan pemerintah Thailand dalam membasmi praktek “Zero Dolar Tour” ini, bisa mencegah hilangnya potensi pendapatan devisa dari wisatawan Tiongkok, sehingga bisa mengoptimalkan pendapatan devisa mereka,” kata pelaku usaha pariwisata itu.

Hal tersebut tentu bukan merupakan perkara mudah dilakukan di Bali, karena diperlukan komitmen dari berbagai pihak untuk menghentikan praktik bisnis yang merugikan perekonomian Bali. Usaha tegas yang dilakukan Pemerintah Provinsi Bali untuk menutup toko oleh-oleh warga negara Tiongkok adalah *shock* terapi untuk mencegah masifnya praktik bisnis ilegal tersebut. Praktik bisnis pada pangsa pasar Tiongkok sudah biasa dilakukan di Bali adalah jual beli kepala, seperti yang dinyatakan oleh Wakil Gubernur Bali, Tjokorda Oka Artha Ardana Sukawati (Arifin, 2018) bahwa saat ini isu jual kepala menjadi isu yang sangat mengemuka di Bali sebagai trik-trik dalam dunia pariwisata.

Contoh yang dikemukakan oleh Wakil Gubernur Bali tersebut (Arifin, 2018) adalah menjual hostel yang harga per *bed*-nya Rp 50

ribu. Praktik ini merupakan usaha kreatif, yaitu dengan mengontrak rumah kemudian diperbaiki sedikit lalu disewakan harian kepada turis Tiongkok. Praktik seperti ini diyakini bahwa pengusaha Tiongkok tersebut melanggar aturan tinggal yang mengarah pada *low investment* yang tentunya merugikan usaha perhotelan. Contoh lainnya berdasarkan hasil pengamatan penulis di lapangan adalah para *tour guide* Tiongkok membeli bus pariwisata yang sudah tua dengan harga murah kemudian dipoles bodinya sedikit dan dapat dioperasikan sebagai angkutan wisata untuk wisatawan yang di-*handle* sendiri untuk menekan biaya pengeluaran transportasi. Sebagai akibatnya praktik ini telah membahayakan keselamatan wisatawan, *driver*, dan *guide*-nya sendiri seperti terjadinya kecelakaan fatal di daerah Uluwatu karena rem bus yang tidak berfungsi maksimal sehingga bus masuk jurang. Oleh karena itu, pemerintah dan asosiasi biro perjalanan wisata atau ASITA harus segera turun tangan mengatasi hal ini.



Foto 4. Bus Pariwisata untuk wisatawan Tiongkok (Foto: Ginaya 2018)

Sehubungan dengan praktik usaha yang tidak sehat tersebut, pihak pemerintah provinsi menyarankan agar satpol PP rajin turun ke lapangan, melakukan kerja sama hubungan baik dengan penguasa-penguasa wilayahnya di *kelian banjar* masing-masing

dengan mengajak sama-sama menyadarkan para pengusaha Tiongkok bahwa kalau praktik-praktik tersebut dibiarkan lama kelamaan akan menjatuhkan pariwisata Bali secara keseluruhan. Perhatian pemerintah tersebut berujung pada penutupan toko Lisa Gem Stone, salah satu toko oleh-oleh pengusaha Tiongkok di Jalan By Pass Ngurah Rai di Kelurahan Kedonganan, Kuta Selatan, Badung. Setelah toko tersebut disegel oleh tim gabungan Satpol PP, toko tersebut tidak beroperasi lagi dan gedungnya direnovasi serta berganti nama menjadi toko Dunlopillo yang menjual produk kasur dan bantal dari latex seperti terlihat pada gambar 5 berikut.



Foto 5. Toko Dunlopillo sebagai eks toko Lisa Gem Stone (Foto: Ginaya 2019)

Penutupan toko oleh-oleh Tiongkok yang berlokasi di wilayah Kabupaten Badung tersebut oleh Satpol PP tentu atas perintah dan persetujuan pejabat pimpinan daerah baik provinsi maupun kabupaten, dalam hal ini adalah Gubernur Bali dan Bupati Badung. Hal ini dilakukan karena toko oleh-oleh tersebut tidak memenuhi persyaratan perizinan yang ditentukan oleh pemerintah dan penutupan toko ini dilakukan setelah melalau proses inspeksi mendadak sebelumnya sehingga menjadi sebuah temuan. Pemilik toko tersebut tentu tidak tinggal diam melalui kemampuan daya tawarnya bersama-sama dengan *tour operator* Tiongkok untuk sepakat menghentikan membawa wisatawan Tiongkok berkunjung

ke Bali.

Menurut Nyoman Kenak salah seorang yang menangani pangsa pasar wisatawan Tiongkok di Lucky Tour Denpasar dalam sebuah wawancara pada tanggal 15 Desember 2018 menyatakan bahwa penutupan toko oleh-oleh tersebut dikarenakan permasalahan pajak, di mana para pelaku usaha toko oleh-oleh tersebut menghindar untuk membayar pajak dan barang-barang yang dijual tersebut adalah sampel saja, jika wisatawan Tiongkok membeli barang tersebut maka transaksi dilakukan di Tiongkok dan barang sudah langsung diterima di negaranya sendiri.

Penutupan toko oleh-oleh tersebut telah menimbulkan sebuah perang diskursus antara pemerintah dan *tour operator* Tiongkok sebagai suatu hal yang telah menunjukkan bekerjanya teori kuasa/pengetahuan Foucault. Pemerintah dengan otoritasnya melegitimasi kekuasaannya sebagai eksekutif berwenang untuk membongkar praktik usaha ilegal tersebut setelah melakukan berbagai pertimbangan. Dalam hal ini, pemerintah Provinsi Bali harus tegas dengan kekuasaannya sehingga praktik bisnis ilegal tersebut tidak terjadi lagi. Melalui negosiasi-negosiasi dengan pemilik toko akhirnya diambil keputusan untuk menutupnya. Di sisi lain, kebijakan yang diambil oleh pemerintah tersebut telah menimbulkan kemarahan di pihak *tour operator* yang ada di Tiongkok untuk menghentikan kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali. Pascakejadian ini telah mempengaruhi menurunnya kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali. Hal ini terlihat dengan banyaknya bus-bus pariwisata yang parkir di tempat parkir seperti di Suwung Batan Kendal, Sesetan Denpasar serta sepiunya restoran-restoran Tiongkok yang ada.

Pemerintah dalam hal ini akan sangat hati-hati melakukan tindakan penertiban terhadap para pelaku segmentasi pasar Tiongkok, mengingat pangsa pasar wisatawan Tiongkok tersebut yang sangat potensial sehingga dilakukan berbagai pertimbangan yang matang sebelum melakukan tindakan. Hal ini menunjukkan bekerjanya teori dekonstruksi dari Derrida, bahwa telah terjadi penundaan makna untuk mencari makna yang baru. Pihak

pemerintah dan para pelaku pangsa pasar wisatawan Tiongkok akan menggunakan rasionalitas berpikirnya untuk menciptakan ruang diskusi yang menurut Habermas langkah ini diambil sebagai tindakan komunikatif untuk mencari suatu solusi dari permasalahan tersebut, yaitu tindakan komunikasi harus dilakukan untuk melakukan negosiasi antara pihak pemerintah dan pengusaha biro perjalanan wisata Tiongkok.

Pemerintah tentu membuka ruang yang lebar untuk memberi kesempatan kepada pemilik toko untuk memenuhi segala perizinan yang diperlukan dan jika semuanya telah terpenuhi maka toko akan bisa beroperasi seperti biasanya kembali. Masyarakat lokal akan selalu menunggu kearifan dari para pelaku pangsa pasar wisatawan Tiongkok tersebut untuk membawa kembali para wisatawan Tiongkok untuk berkunjung ke Bali seperti apa yang dilakukan oleh perusahaan Bali Adventure yang pemiliknya warga negara Australia di era tahun 90-an yang sempat menutup usahanya hampir selama tiga bulan dan pada akhirnya beroperasi kembali seperti biasa sampai saat ini.

## 6. Simpulan

Fenomena kunjungan wisatawan Tiongkok merupakan peluang pangsa pasar yang sangat potensial bagi pengembangan pariwisata setiap negara di dunia, khususnya Indonesia yang menargetkan peningkatan kunjungan wisatawan mancanegara menjadi 20 juta pada tahun 2018 dan 2019. Hal ini memerlukan usaha keras bagi para *stakeholder* guna menarik wisatawan Tiongkok tersebut berkunjung ke Indonesia termasuk Bali yang menjadi salah satu destinasi favorit bagi wisatawan Tiongkok. Akan tetapi jumlah kunjungan wisatawan Tiongkok yang meningkat ke Bali tidak menjamin memberi kontribusi yang signifikan terhadap penerimaan devisa dari kunjungan wisatawan Tiongkok tersebut. Hal ini terjadi karena masifnya praktik bisnis ilegal yang dilakukan oleh para pelaku wisata Tiongkok seperti praktik jual beli kepala yang dapat menimbulkan kualitas pelayanan mejadi merosot tajam.

Diskursus tentang praktik “Zero Dolar Tour” telah membuat terperanjat semua kalangan dan pemerintah turun langsung mengadakan inspeksi mendadak dan akhirnya menemukan toko oleh-oleh yang menjalankan usahanya di Bali tanpa dilengkapi perizinan sesuai dengan ketentuan yang berlaku sehingga berujung pada ditutupnya toko tersebut oleh aparat pemerintah.

Tindakan yang diambil pemerintah tersebut tentu menimbulkan sebuah konsekuensi adanya penurunan jumlah kunjungan wisatawan Tiongkok ke Bali. Hal ini terjadi sejalan dengan pemikiran Foucault bahwa kekuasaan akan ada di mana-mana dan siapa yang punya pengetahuan atau menyatakan dirinya benar maka di sana kuasa (*power*) akan ditunjukkan. Derrida, pada sisi lain, memberikan pemikiran tentang penundaan makna untuk mencari makna baru dan menurut Habermas akan ada rasionalitas bagi pihak-pihak yang mempunyai kepentingan untuk menciptakan ruang diskusi guna mencari kata mufakat sebagai suatu solusi dari permasalahan yang terjadi dalam diskursus tentang pangsa pasar wisatawan Tiongkok tersebut. Pemerintah dan masyarakat tentunya tidak berharap hanya mendapatkan ampasnya saja dari kunjungan wisatawan Tiongkok yang menduduki peringkat pertama di antara kunjungan wisatawan mancanegara lainnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Agger, B., 2003. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Kreasi Wacana.
- Ardika, I Wayan. 2009. “Aspek Sosial Budaya dalam Pariwisata Berkelanjutan”. (Makalah disampaikan pada Kuliah Globalisasi dan Pariwisata Budaya Program Studi Magister (S2) Kajian Budaya Universitas Udayana).
- Arifin, Zaenal Nur. 2018. “Jual Kepala’ Terkait Kunjungan Wisatawan China Viral, Cok Ace Sebut Bukan Kapasitasnya Lakukan ini”. Online *tribun-bali.com*. <http://bali.tribunnews.com/2018/10/23/jual-kepala-terkait-kunjungan-wisatawan-china-viral-cok-ace-sebut-bukan-kapasitasnya-lakukan-ini?>

Di akses 5 Desember 2018.

Astuti, N.N.S., Ginaya, G., Sadguna, I.G.A.J., 2018. "A Hotel Front Desk Receptionist and Catur Paramita Values: A Study of Implementing Local Wisdom in Hospitality Industry". Proceeding 1<sup>st</sup> International Conference on Social Science (ICSS 2018) Atlantis Press Publisher.

Badan Pusat Statistik Provinsi Bali. 2015. "Luas Wilayah per Kabupaten di Provinsi Bali Tahun 2015" <https://bali.bps.go.id/statictable/2015/09/07/196/luas-wilayah-per-kabupaten-di-provinsi-bali-tahun-2015.html>, diakses 28 Maret 2018.

Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies, Teori dan Praktik* (terjemahan). Yogyakarta: Bentang (PT Bentang Pustaka).

Beilharz, P. and Jatmiko, S., 2002. *Teori-teori sosial: observasi kritis terhadap para filosof terkemuka*. Pustaka Pelajar. Dinas Pariwisata Provinsi Bali. 2015 "Banyaknya Wisatawan Asing dan Dalam Negeri yang Berkunjung di Daya Tarik (Objek) Wisata Utama Kabupaten Bangli Tahun 2010-2014".

Dinata, Wema Satya. 2018. "Fenomena Turis China di Bali Terbanyak Jumlahnya, Tapi Paling Sedikit Belanjanya". Online tribun-bali.com. <http://bali.tribunnews.com/2018/10/23/> diakses 5 Desember 2018.

Faizal, Mohammad. 2018. "Turis Cina Diprediksi Habiskan Miliaran Dolar Seminggu ke Depan". Online SindoNews.com. <https://ekbis.sindonews.com/read/1282648/34/> diakses 5 Desember 2018.

Ginaya, G., 2017. Pergulatan Kepentingan Antara Representatif Asing dan Pramuwisata Dalam Penanganan Wisatawan Rusia Pada Pt. Tiga Putrindo Lestari, Nusa Dua. *Sekolah Tinggi Pariwisata Triatma Jaya*, p.13.

Habermas, Jurgen 2007. *Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat* (terjemahan). Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Hardiman, F. Budi. 1993. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Kanisius.

- \_\_\_\_\_. 2009. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan, Mene-lanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Michel Foucault" dalam *Basis* edisi Konfrontasi Foucault dan Marx, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2003.
- Kristianto, Feri. 2018. "Turis China ke Bali Turun 8,37% Periode Januari-Agustus". Online bisnis-bali.com. <https://bali.bisnis.com/read/20181001/538/844172/turis-china-ke-bali-turun-837-periode-januari-agustus> diakses 8 Desember 2018.
- Majendie, Adam. 2018. "Chinese tourists are taking over the Earth, one selfie at a time". Online jakartapost.com. <https://www.thejakartapost.com/travel/2018/02/12/chinese-tourists-are-taking-over-the-earth-one-selfie-at-a-time.html> diakses 15 Desember 2018.
- Piliang, Yasraf Amir. 2004. *Dunia Yang Dilipat*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Poespowardojo, S. and Seran, A., 2016. *Diskursus Teori-Teori Kritis: Kritik Atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer*. Jakarta: Kompas.
- Putera, Andri Donnal. 2018. "Kondisi Bali Pulih, Wisatawan Mancanegara Meningkat. Online Kompas.com. <https://ekonomi.kompas.com/read/2018/04/02/150400126/kondisi-bali-pulih-wisatawan-mancanegara-meningkat> diakses 15 Desember 2018.
- Tempo. 2018. "TripAdvisor Sebut Bali Destinasi Wisata Terbaik Dunia". Online Tempo.co, Reporter: Bisnis.com, Editor: Martha Warta. <https://bisnis.tempo.co/read/1067393/tripadvisor-sebut-bali-destinasi-wisata-terbaik-dunia/full&view=ok> Diakses 18 Maret 2019.
- Yusuf, Akhyar. 2009. *Politik Pengetahuan, Episteme, dan Kematian Manusia: Refleksi Pemikiran Posmodernisme Michel Foucault*. Materi Kuliah Pascasarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan

Budaya Universitas Indonesia: tidak diterbitkan.

- \_\_\_\_\_.2012. “Peraturan Daerah Provinsi Bali No 2 Tahun 2012 tentang Kepariwisata Budaya Bali”. Online. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/22260> diakses 5 Oktober 2018.
- \_\_\_\_\_.2018. “Rombongan Wisatawan Cina di Bandara Ngurah Rai”. Online google.com <https://www.google.com/search?q=kedatangan+rombonganwisatawan+tiongkok+di+bandara+ngurah+rai+bali> diakses 31 Desember 2018.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Giliran Toko Tiongkok di Kedonganan disegel”. OnlineNusaBali.com <https://www.nusabali.com/index.php/berita/42105/> diakses 31 Desember 2018.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Tim Datang Toko Langsung Tutup”. OnlineNusaBali.com <https://www.nusabali.com/berita/40324/> diakses 31 Desember 2018.
- \_\_\_\_\_. 2018. “The unstoppable rise of the Chinese traveller- where are they going and what does it mean for overtourism? The telegraph. <https://www.telegraph.co.uk/travel/comment/rise-of-the-chinese-tourist> diakses 26 Maret 2019.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Direct foreign tourist arrival to Bali by market country in January 2018”. Dinas Pariwisata Daerah Provinsi Bali. <http://www.disparda.baliprov.go.id/id/Statistik4> diakses 26 Maret 2019.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Rata-rata lama menginap wisatawan Tiongkok di Bali Desember 2018”. Badan Statistik Provinsi Bali. [pst5100@bps.go.id](mailto:pst5100@bps.go.id) diakses 26 Maret 2019.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# Konstruksi Model Pengembangan Desa Wisata menuju Smart Eco-Tourism di Desa Pakseball, Klungkung, Bali

I W. Pantiyasa

Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional

Email: pantiyasa@stpbi.ac.id

## Abstract

### The Construction of Tourism Village Development Model towards Smart Eco-Tourism in Pakseball Village, Klungkung Regency, Bali

This article was aimed to formulate the construction of tourism village development model towards smart eco-tourism in Pakseball village, Klungkung regency, Bali. The methods of collecting data included observation, interview, documentation, and Focused Group Discussion. The data were analysed using qualitative method and SWOT analysis. The findings showed that the political will of the government in Klungkung regency and Pakseball village, as well as the participation of the local community had a great contribution to the development of the tourism village. The analysis of internal and external factors were used to formulate alternative development strategies that included conservation and revitalization of arts and culture, nature and environment conservation. Village tourism product development was conducted in a gradual and sustainable manner. Improvement of facilities and infrastructure, included HR Quality Improvement, Strengthening tourism village institutions, marketing systems, and increasing community participation.

**Keywords:** Construction Model, tourism village development, smart eco-tourism,

## Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkonstruksi model pengembangan desa wisata menuju *Smart Eco-Tourism Village* di Desa

Paksebali, Kabupaten Klungkung, Bali. Metode pengumpulan data meliputi observasi, wawancara, pencatatan dokumen, *Focused Group Discussion*, data dianalisis dengan deskriptif kualitatif dan analisis *SWOT*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *political will* pemerintah Kabupaten Klungkung, Lembaga Pemerintahan Desa, dan peran serta masyarakat merupakan modal dan pijakan besar untuk konstruksi model pengembangan desa wisata menuju *smart eco-tourism village* di Desa Paksebali. Analisis terhadap faktor internal dan eksternal dilakukan untuk merumuskan strategi alternatif pengembangan Desa Wisata Paksebali yang meliputi melakukan konservasi dan revitalisasi seni dan budaya, pelestarian alam dan lingkungan, pengembangan produk desa wisata secara bertahap dan berkelanjutan, peningkatan sarana dan prasarana, peningkatan kualitas SDM, penguatan kelembagaan desa wisata, sistem pemasaran, dan peningkatan partisipasi masyarakat.

**Kata Kunci:** konstruksi model, pengembangan desa wisata, *smart eco-tourism village*,

## 1. Pendahuluan

Pariwisata merupakan salah satu sektor yang berkembang pesat dalam lebih dari setengah abad terakhir. Dalam ungkapan Brunner (2010), kecepatan pembangunan pariwisata dinyatakan bahwa “*Over the past six decades, tourism has been one the word economy’s fastest growing sectors*. Pendapat itu sejalan dengan United Nation World Tourism Organization (UNWTO) yang mengakui bahwa sektor pariwisata adalah sektor unggulan (*tourism is leading sector*) dan merupakan salah satu kunci penting untuk pembangunan wilayah di suatu negara dan peningkatan kesejahteraan bagi masyarakat.

Sektor pariwisata merupakan penggerak perekonomian masyarakat diharapkan dapat berjalan secara berkelanjutan melalui pengembangan pariwisata kerakyatan. Untuk mewujudkan pembangunan pariwisata berkelanjutan yang berbasis kerakyatan, diperlukan upaya diversifikasi daya tarik wisata yang berorientasi

pada peningkatan kesejahteraan masyarakat, pelestarian seni budaya, dan pembangunan kepariwisataan yang ramah lingkungan. Pengembangan wisata seperti ini kini dikenal juga dengan istilah 'pariwisata pro-rakyat' (Putra dan Pitana, 2010).

Pengembangan pariwisata berbasis masyarakat semakin dianggap sebagai alternatif pariwisata yang berkelanjutan karena menekankan keterlibatan aktif masyarakat setempat dalam pengembangan pariwisata. *Community Based Tourism* (CBT) adalah pariwisata yang memperhitungkan aspek keberlanjutan lingkungan, sosial dan budaya. CBT merupakan alat bagi pembangunan komunitas dan konservasi lingkungan atau dengan kata lain CBT merupakan alat bagi pembangunan pariwisata berkelanjutan (Suansri, 2003; Putra ed. 2016). Salah satu representasi dari pembangunan pariwisata berbasis masyarakat adalah pengembangan desa wisata. Pengembangan desa wisata dewasa ini terus didorong oleh pemerintah Indonesia, termasuk juga di Bali.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi berakibat kepada cepatnya arus informasi, terjadinya inovasi baru disegala bidang, salah satu inovasi tersebut untuk lebih memajukan desa adalah dengan konsep *smart village*. Membangun desa dengan konsep *smart village* berfokus pada penerapan kecanggihan teknologi di suatu desa, dan bagaimana konsep ini mampu mengubah kondisi masyarakatnya menuju keadaan yang lebih baik dan sejahtera, menumbuhkan kesadaran di masyarakat akan pentingnya sebuah inovasi dalam usaha kecil yang berpotensi untuk menciptakan kewirausahaan, dan meningkatkan kualitas pelayanan di desa agar lebih mampu memberikan kenyamanan dan kepuasan pada masyarakat. Konsep pengembangannya menerapkan teknologi informasi dan komunikasi berbasis komunikasi desa sebagai sebuah interaksi yang kompleks di antara berbagai sistem yang ada didalamnya sehingga bermanfaat bagi warganya secara efektif serta untuk meningkatkan kualitas kehidupan, mengurangi biaya dan sumber konsumsi (Nashuilia, 2015).

Artikel ini menganalisis perkembangan desa wisata Pasek Bali, Kabupaten Klungkung. Tujuannya adalah untuk mengkonstruksi

model pengembangan desa wisata ini menuju *Smart Eco-Tourism Village*. Sebelum analisis, berikut disampaikan gambaran umum pariwisata Klungkung dan Dewa Wisata Pasekbali di antara desa wisata lainnya di daerah ini.



Foto 1. Wajah depan memasuki desa wisata Desa Wisata Pakseballi  
(Sumber: Dokumen Pribadi)

## 2. Pariwisata Klungkung dan Desa Wisata

Kabupaten Klungkung telah mengembangkan pariwisata sebagai salah satu sektor penyumbang pendapatan daerah. Daya tarik wisata yang dimiliki Kabupaten Klungkung dan cukup populer, seperti Kerta Gosa dan Taman Gili, Pura Goa Lawah, Museum Semara Jaya, Museum lukis Nyoman Gunarsa, Monumen Puputan Klungkung, Desa Kamasan, Bukit Belong, dan Pulau Nusa Penida. Menurut Kadisparda Klungkung, jumlah Kunjungan wisatawan ke berbagai daya tarik wisata di Kabupaten Klungkung tahun 2017 tercatat 378.894 orang dan target tahun 2018 adalah 487.169 wisatawan nusantara maupun mancanegara (Nusa Bali.com 2018). Promosi pariwisata terus ditingkatkan dengan mengadakan festival Klungkung dan Festival Nusa Penida yang diharapkan dapat meningkatkan wisatawan ke Kabupaten Klungkung. Upaya lain dilakukan Pemerintah Kabupaten Klungkung, yaitu menerapkan *Go Digital* bagi pariwisata dengan peluncuran aplikasi Klungkung

*Tourism*. Aplikasi destinasi pariwisata yang berbasis Android ini dibuat untuk mempromosikan daerah Klungkung.

Sejalan Program Percepatan Pengembangan desa wisata yang dilaksanakan oleh pemerintah melalui Kementerian Pariwisata bersinergi dengan Kementerian Desa Pembangunan Daerah tertinggal dan Transmigrasi untuk mewujudkan 2000 desa wisata, Pemerintah Kabupaten Klungkung telah mengeluarkan Peraturan Bupati No 2 Tahun 2017 tentang penetapan desa wisata. Terdapat 18 desa yang telah ditetapkan menjadi desa wisata seperti dalam Tabel 1

Tabel 1. Desa Wisata di Kabupaten Klungkung

No	Nama Desa Wisata	Kecamatan
1	Desa Wisata Tihingan	Banjarangkan
2	Desa Wisata, Timuhun	Banjarangkan
3	Desa Wisata Bakas	Banjarangkan
4	Desa Wisata Kamasan	Klungkung
5	Desa Wisata Tegak	Klungkung
6	Desa Wisata Gelgel	Klungkung
7	Desa Wisata Besan	Dawan
8	Desa Wisata Posinggahan	Dawan
9	Desa Wisata Pakseballi	Dawan
10	Desa wisata Jungutbatu	Nusa Penida
11	Desa Wisata Lembongan	Nusa Penida
12	Desa Wisata Ped	Nusa Penida
13	Desa Wisata Batu Kandik	Nusa Penida
14	Desa Wisata Tanglad	Nusa Penida
15	Desa Wisata Batu Nunggul	Nusa Penida
16	Desa Wisata Kelumpu	Nusa Penida
17	Desa Wisata Pejukutan	Nusa Penida
18	Desa Wisata Suana	Nusa Penida

Sumber: Perbup Klungkung No.2 tahun 2017

Pengembangan desa wisata tidaklah mudah dan memerlukan komitmen dari para pengelolanya, aparat desa dan peran serta aktif dari warga masyarakatnya. Menurut Wakil Bupati Klungkung bahwa dari 18 desa wisata yang telah terbentuk banyak yang tidak

jalan dan perlu dievaluasi. Ditegaskan oleh Kadispar Klungkung Sejumlah desa yang telah ditetapkan sebagai desa wisata itu diakui belum mengalami perkembangan. Hal itu disebabkan minimnya pengetahuan warga tentang pariwisata.

Desa Pakseballi merupakan salah satu dari 18 desa wisata dalam pengembangannya mengalami beberapa kendala, yaitu (1) masih ada banyak potensi atraksi yang memiliki daya tarik belum dikelola dengan baik, (2) kurangnya promosi sehingga kurang dikenal wisatawan, (3) kurangnya membuat terobosan-terobosan dan koordinasi dengan lembaga terkait, (4) Jumlah kunjungan wisatawan asing maupun domestik ke Desa Pakseballi belum sesuai yang diharapkan, (5) manajemen operasional desa masih belum optimal karena kualitas sumberdaya manusia yang belum kompeten, (6) Produk wisata yang telah direncanakan belum dipasarkan dan beberapa masalah lainnya.

### 3. Kerangka Teori dan Metode

Desa wisata adalah suatu bentuk integrasi antara atraksi, akomodasi dan fasilitas pendukung yang disajikan dalam struktur kehidupan masyarakat yang menyatu dengan tata cara dan tradisi yang berlaku (Nuryanti, 1993). Desa wisata juga merupakan bentuk ekowisata (*eco-tourism*). Ekowisata merupakan suatu bentuk perjalanan wisata yang bertanggung jawab ke area-area alami yang dilakukan dengan tujuan konservasi lingkungan serta melestarikan kehidupan dan menyejahterakan penduduk setempat. Ekowisata merupakan sebuah aktivitas yang ramah lingkungan dan sanggup mendukung konservasi keanekaragaman hayati (Li, 2006 dalam Baksh, dkk., 2012). Menurut GEN (2000 dalam Shodiq (2009), *eco village* adalah konsep tata ruang dan wilayah yang memperhatikan kualitas penduduk dan kualitas ekologis secara holistik karena melibatkan semua dimensi kehidupan makhluk hidup.

Konsep *Smart Village* merupakan sebuah konsep bagaimana suatu desa dapat menyelesaikan berbagai permasalahannya dengan cerdas. Komponen pendukung konsep *Smart Village* antara lain *Smart Institution, Smart Infrastructure, Smart Service Delivery,*

*Smart Technology and Innovation*, dan *Smart Societis* (Zahrotunnaili, 2018). *Smart village* bertujuan untuk mencapai kebahagiaan hidup, meningkatkan kualitas hidup, efisiensi, dan daya saing, serta memastikan pemenuhan kebutuhan dalam aspek ekonomi, sosial, dan lingkungan. Diperlukan upaya yang lebih untuk pengembangan desa mengingat kondisi lokal, ketersediaan infrastruktur yang ada, serta ketersediaan sumber daya yang ada dan program terencana serta keterlibatan lintas sektor sebagai kerja bersama untuk mewujudkan *smart village* (Yohana, 2018).

Menurut Priasukmana dan Mulyadin (2001), penetapan suatu desa dijadikan sebagai desa wisata harus memenuhi persyaratan sebagai berikut: (1) Aksesibilitasnya baik, sehingga mudah dikunjungi wisatawan. dengan menggunakan berbagai jenis alat transportasi. (2). Memiliki obyek-obyek menarik berupa alam, seni budaya, legenda, makanan lokal, dan sebagainya untuk dikembangkan sebagai obyek wisata. (3). Masyarakat dan aparat desanya menerima dan memberikan dukungan yang tinggi terhadap desa wisata serta para wisatawan yang datang ke desanya. (4). Keamanan di desa tersebut terjamin. (5). Tersedia akomodasi, telekomunikasi, dan tenaga kerja yang memadai. (6). Beriklim sejuk atau dingin. (7). Berhubungan dengan obyek wisata lain yang sudah dikenal oleh masyarakat luas.

Beberapa hasil penelitian tentang Strategi pengembangan desa wisata antara lain Joko Utomo, dkk (2017) hasil penelitiannya menyatakan strategi yang digunakan berupa klaster pengembangan desa wisata, lembaga desa wisata dan pengembangan desa wisata dengan tema desa wisata berperspektif *go green* yang unik, khas, dan sehat yang berbasis pada keunggulan hortikultura. Nalayani (2016) hasil penelitian menyebutkan bahwa rencana strategi pengembangan untuk kelompok desa wisata yang sedang berkembang adalah diversifikasi produk wisata, pengelolaan desa wisata yang lebih serius, mempertahankan budaya yang unik, peningkatan kualitas SDM, peningkatan kerjasama antar sektor pendukung pariwisata, peningkatan promosi serta pemberdayaan masyarakat dalam meningkatkan keamanan lingkungan. Sedangkan rencana

strategi pengembangan desa wisata yang belum berkembang adalah penganekaragaman atraksi wisata, pemberdayaan kelompok sadar wisata, mencari potensi yang berbeda dengan desa wisata lainnya, mengemas atraksi wisata sebagai bahan promosi, meningkatkan promosi, penyuluhan tentang desa wisata, membentuk pengelola desa wisata, pemberdayaan masyarakat dalam menciptakan keamanan lingkungan dan peningkatan sarana transportasi.

Sanjaya (2018) menyatakan bahwa strategi pengembangan pariwisata berbasis masyarakat adalah melakukan strategi pengembangan kelembagaan dan SDM, strategi promosi, strategi penguatan produk unggulan, dan strategi pengembangan daya tarik wisata berkelanjutan. Sunaryo (2013) menyatakan bahwa untuk mewujudkan pengembangan pariwisata berjalan dengan baik dan dikelola dengan baik maka hal yang paling mendasar dilakukan adalah bagaimana memfasilitasi keterlibatan yang luas dari komunitas lokal dalam proses pengembangan dan memaksimalkan nilai manfaat sosial dan ekonomi dari kegiatan pariwisata untuk masyarakat setempat.

Masyarakat lokal memiliki kedudukan yang sama pentingnya sebagai salah satu pemangku kepentingan (*stakeholder*) dalam pembangunan kepariwisataan, selain pihak pemerintah dan industri swasta. Dalam pembangunan kepariwisataan yang berbasis pada masyarakat menurut Suansri (2003) dalam Rahayu dkk (2015) menyebutkan prinsip dari *Community Based Tourism* yang harus dilakukan, yaitu (1) mengenali, mendukung, dan mempromosikan kepemilikan masyarakat dalam pariwisata; (2) melibatkan anggota masyarakat dari setiap tahap pengembangan pariwisata dalam berbagai aspeknya; (3) mempromosikan kebanggaan terhadap komunitas bersangkutan; (4) meningkatkan kualitas kehidupan; (5) menjamin keberlanjutan lingkungan; (6) melindungi ciri khas (keunikan) dan budaya masyarakat lokal; (7) mengembangkan pembelajaran lintas budaya; (8) menghormati perbedaan budaya dan martabat manusia; (9) mendistribusikan keuntungan dan manfaat yang diperoleh secara proporsional kepada anggota masyarakat; (10) memberikan kontribusi dengan persentase

tertentu dari pendapatan yang diperoleh untuk pengembangan masyarakat; dan (11) menonjolkan keaslian hubungan masyarakat dengan lingkungannya.

Penelitian ini menggunakan metode pendekatan kuantitatif dan kualitatif. Jenis data yang digunakan dalam penelitian adalah data kuantitatif berupa pemberian bobot dan rating faktor internal dan eksternal (Rangkuti, 2015) sedangkan kualitatif berupa gambaran pengelolaan Desa Pakseballi meliputi potensi desa wisata, manajemen oprasional, kondisi pemasaran, partisipasi masyarakat dalam pengembangan Desa Wisata Pakseballi.

Pengumpulan data dilakukan dengan observasi ke lapangan, wawancara dengan informan yaitu warga masyarakat dari lima Banjar/Lingkungan wilayah Desa Pakseballi masing-masing banjar 3 orang jadi jumlahnya 15 orang dan kepala lingkungan/Kelian Banjar dari lima banjar dilingkungan Desa Pakseballi berjumlah 5 orang, Pengelola Desa Wisata dan Pengurus Bumdes 5 orang, Kepala Desa dan perangkatnya 3 orang (*Purposive sumpling*, (Sugiyono 2004)) .Pengumpulan data juga dilakukan dengan studi dokumen melalui file, dokumen berupa foto kegiatan desa wisata, media on line mengenai desa wisata Pakseballi. Pada tahap berikutnya dilakukan *Focused Group discussion (FGD)* yang diadakan di Restoran Kali Unda pada tanggal 27 Juli 2018, yang dihadiri oleh Para Kepala Lingkungan/Kelian Banjar, Pengurus BUMDES, Pengelola Desa Wisata, Ketua Karang Taruna, Babin Pembina desa, Kepala Desa dan sekretaris desa, Kepala seksi desa secara keseluruhan berjumlah 30 orang . Pada FGD dilakukan untuk mendapatkan data dari kondisi internal dan eksternal Desa Wisata Pakseballi para peserta FGD disamping menyampaikan pendapat tentang kondisi internal dan eksternal dan strategi pengembangan Desa Wisata Pakseballi juga diberikan kuisioner yang berisikan pemberian bobot dan rating tentang kondisi internal dan eksternal desa wisata Pakseballi.

Teknik analisis data yang digunakan adalah deskriptif kualitatif berdasarkan panduan konsep analisis data kualitatif dari Miles dan Huberman (1992), analisis data dilakukan dengan (1) reduksi data, yaitu seleksi terhadap seluruh data yang diperoleh

baik terkait kondisi pengelolaan desa wisata, termasuk menambah data lapangan atau mencari data baru bila dianggap kurang mencukupi, (2) penyajian data terpilih yang dilakukan secara deskriptif dan naratif, dan (3) penyimpulan dari seluruh penyajian data dan analisis sebelumnya. Teknik analisis deskriptif kuantitatif dilakukan dengan analisis SWOT (*Strenght, Weaknes, Opportunity, Threat*). Dalam analisis SWOT dilakukan Analisis IFAS (*Internal Factor Analysis Strategy*) dan Analisis EFAS (*Eksternal Factor Analysis Strategy*). Pemberian bobot 1-6 dan rating 1-4 (Rangkuti, 2015) untuk mendapatkan skor dari IFAS dan EFAS sehingga mendapatkan posisi strategi Pengembangan Desa Wisata Pakseballi, selanjutnya dirumuskan strategi alternatif pengembangannya dan dibuat konstruksi model pengembangan Desa Pakseballi menuju *smart eco-tourism village*.



Foto 2. Daya Tarik Wisata Kali Unda (Sumber: Dokumen Pribadi)

#### 4. Pengelolaan Desa Wisata Pakseballi

Desa Wisata Pakseballi mulai beroperasi sebagai desa wisata tanggal 1 Januari tahun 2017. Data kunjungan wisatawan ke desa wisata Pakseballi belum tercatat dengan baik, menurut Ketua Pengelola desa wisata dan dibenarkan oleh Kepala Desa bahwa kunjungan wisatawan ke desa wisata Pakseballi berkisar 75 sampai 100 orang perharinya dan Daya tarik wisata yang menjadi sentral

kunjungan adalah tepian Sungai Unda karena daya tarik ini merupakan tempat pemberhentian terakhir dari kegiatan *rafting* yang dikelola oleh tiga perusahaan, wisatawan yang telah selesai *rafting* disiapkan makanan dan minuman di restoran yang dikelola oleh Pokdarwis, bekerja sama dengan perusahaan *rafting*. Wisatawan ini 85% wisatawan mancanegara yang berasal dari Eropa (Inggris, Jerman, Prancis, Rusia, Belgia dan lain-lain), Amerika, Jepang, dan Australia. Wisatawan yang datang ke daya tarik Sungai Unda selain tujuan *rafting* tujuan lainnya, yaitu melihat panorama Sungai Unda, swafoto, kuliner, dan menyewa *venue* untuk foto *pra wedding* didominasi (90%) oleh wisatawan domestik.

Destinasi Wisata lainnya yang ada di Desa Paksebbali belum mendapat kunjungan wisatawan maksimal. Menurut salah seorang wisatawan dari Amerika (menginap di Ubud) dia beserta keluarga tertarik mengunjungi desa wisata Paksebbali karena pemandangan alam yang indah, adanya “tirai air” di Sungai Unda, kondisi alam dan suasana alam desa yang *natural*.

Beberapa pemandu wisata mengatakan bahwa para wisatawan tertarik berkunjung ke desa wisata Paksebbali karena adanya kegiatan *rafting*, pemandangan alam yang indah, “tirai air” Sungai Unda, kondisi alam dan suasana pedesaan yang masih alami, adanya budaya yang unik dan langka dan adanya kerajinan masyarakat seperti tenun endek khas Desa Paksebbali dan melukis di atas kaca.

Potensi yang dimiliki Desa Paksebbali untuk dikembangkan menjadi desa wisata jika ditinjau dari 4 A, yaitu *attraction*, *accessibilities*, *amenities*, dan *ancillary*. Berikut dijelaskan satu per satu.

- 1) *Attraction*, atraksi wisata dari potensi alamnya, antara lain : (a) Kali Unda merupakan aliran sungai unda yang membentang luas dan dibangun bendungan dengan membentuk tirai air raksasa, selain dipakai tempat *selfie* dan foto *pra wedding* sungai unda juga dipakai sarana arung jeram. (b) Perbukitan Desa Paksebbali, merupakan deretan perbukitan yang membentang membelah Desa Paksebbali dari arah barat sampai arah timur, perbukitan ini biasanya dipakai sarana *tracking*, *selfie*, dan foto

(c) Taman Seganing, merupakan tempat air suci abadi (tirta) oleh umat hindu atau masyarakat umum dipakai tempat untuk menyucikan diri atau sebagai wisata spiritual.



Foto 3. “Tirai air “ Kali Unda sebagai Venue foto *pra wedding* dan selfie  
(Sumber: Dokumen Pribadi)

Budaya yang dimiliki merupakan atraksi wisata yang sangat menarik antara lain (a) Dewa Masraman, kegiatan ini dilakukan oleh masyarakat Desa Paksewali setiap 6 bulan sekali tepatnya pada hari raya Kuningan. (b) *Malukat geni* atau perang api, kegiatan ini dilakukan oleh masyarakat Desa Paksewali dalam hal ini pesamuan/ Banjar Puri Satria Kawan bertepatan pada hari raya *pengerupakan* sehari sebelum hari raya Nyepi dan dilakukan setiap tahun sekali. (c) Tari Lente. Tarian ini merupakan tarian sakral yang biasanya ditarikan pada saat *piodalan* di Pura Panti Timbrah tepatnya pada saat pahing *piodalan* (upacara). Tarian ini ditarikan oleh para remaja putri penduduk setempat. (d) Pementasan Tari Barong, kegiatan ini dilakukan jika ada permintaan pengunjung atau tamu yang pingin melihat pementasan ini biasanya pada saat kegiatan *prawedding* di wisata Kali Unda.

Desa Pakseballi memiliki berbagai macam kerajinan yang banyak diminati oleh tamu lokal maupun manca Negara, antara lain kerajinan tenun kain endek, prada bludru, atap alang-alang, gambelan, payung adat, lukisan kaca terbalik dan masih banyak lainnya, hal ini juga dapat menjadi atraksi wisata yang menarik.

2). *Accessibilities*. Aksesibilitas yang dimiliki desa wisata pakseballi antara lain : (a) Jalan menuju Desa Pakseballi adalah jalan utama dari kota Semara Pura menuju Kabupaten Karangasem dengan kondisi yang baik dan ditunjang dekat dengan jalan By Pass Prof. Ida Bagus Mantra sehingga sangat mudah akses dari pusat pariwisata Kuta, dan Nusa Dua, (b) Dekat dengan pusat Kota Semara Pura kurang lebih 2 Kilo meter (c) Berada pada jalur perjalanan wisata, Kertagosa dan Goa lawah dan dekat dengan destinasi wisata lainnya seperti Pura Besakih.

3). *Amenities* (Amenitas atau fasilitas). Pengembangan destinasi wisata sudah seharusnya didukung dengan fasilitas-fasilitas untuk membuat wisatawan betah, nyaman, dan aman untuk menikmati wisata di desa Pakseballi. Pengembangan dan fasilitas yang dilakukan antara lain restoran, jalur *tracking* sedang disiapkan dan dirintis jalurnya dan perencanaan akan dilakukan pengerasan sepanjang 3 km, toilet umum, tempat parkir cukup tersedia terutama dapat memanfaatkan sisi lapangan desa, sisi restoran.

4). *Ancillary services* (jasa pendukung pariwisata). Jasa pendukung lain yang tersedia berupa penyediaan penyewaan kendaraan bermotor baik roda dua maupun roda empat oleh masyarakat, jasa pencucian pakaian. Pengelolaan desa wisata Pakseballi berada dibawah Manajemen Badan Usaha Milik Desa (BUMDES) desa Pakseballi yang merupakan unit Usaha disamping unit-unit yang lainnya seperti Unit Usaha Pengelolaan Sampah. Dalam struktur organisasi tidak ada bagian pemasaran. Sumber Daya Manusia yang terlibat tidak memiliki latar belakang pendidikan dan pengalaman pariwisata. Beberapa personel pada jabatan masih rangkap, kondisi

ini mengakibatkan oprasional manajemen tidak berjalan optimal sehingga perkembangan desa wisata agak lambat.

Kondisi pemasaran Desa Wisata Paksewali dilihat dari *product*, *promotion*, *price*, *place* sebagai berikut:

1) *Product*: Desa Wisata Paksewali telah memiliki produk yang ditawarkan kepada para wisatawan atau calon pelanggan dibedakan menjadi beberapa antara lain (a) Paket 4 hari Paksewali life & spiritual; (b) Paket 5 hari Paksewali Life & Adventure; (c) Paket 5 hari Paksewali Relax & Joy full; (d) Paket 6 hari Paksewali smiling Tour; (e) Paket 3 hari Paksewali Spiritual Tour.

Jasa pemanfaatan Kali Unda sebagai lokasi dokumen *prawedding*. Dengan Pemandangan alam yang eksotik, yaitu tirai air dan batu-batu besar pasangan yang akan melakukan pernikahan dapat membuat foto *pra wedding*. Untuk pembuatan foto *pra-wedding pengelola* menyiapkan anak-anak sebagai pemain latar.

Penjualan makanan dan minuman di restoran. Restoran yang dikelola bernama Restoran Kali Unda menjual makanan dan minuman untuk melayani tamu *group Rafting*. Ada tiga perusahaan yang telah diajak bekerja sama, yaitu Sobek adventure, Bali International Rafting dan Jungle adventure. Pelayanan makanan dan minuman untuk tamu *group rafting* dilayani dengan sistem prasmanan (*buffet*), disamping melayani tamu *group* restoran Kali Unda juga melayani tamu secara *peorangan* dengan menu *alacarte*.

2) *Promotion*. Promosi yang telah dilakukan melalui website Desa Paksewali dan mengandalkan berita dari mulut ke mulut, memasang benner di objek wisata Tukad Unda. Sistem pemasaran yang dilakukan belum berjalan sesuai dengan harapan karena hambatan sumber daya manusia. Website telah dimiliki sebagai saran pemasaran belum terkelola dengan baik belum memiliki petugas khusus yang menagani. Sarana dan prasarana promosi sangat terbatas seperti belum adanya brosur, kerja sama dengan *travel agent* untuk memasarkan produk belum ada.



Foto 4. Suasana Restoran, para wisatawan menikmati makanan dan minuman setelah kegiatan rafting (Sumber: Dokumen Pribadi)

3) *Price*. Harga Produk desa wisata Pakseballi sebagai berikut (a) Harga Paket tour: masih sedang perancangan karena pengelola belum siap untuk menjalankan; (b) Harga Penyewaan lokasi *Prawedding* Rp.750.000,00 dengan fasilitas anak-anak sebagai figuran pendukung; (c) Harga tiket masuk daya tarik wisata Sungai Unda Rp.10.000,00; (d) Harga Makanan dan minuman di restoran Sungai Unda untuk paket Prasmanan (*buffet*) yang disediakan bagi peserta rafting sebesar Rp. 45.000,00/pax dan menu *alacarte* dibagi dalam kategori, yaitu kode I = Internasional, Kode D = Dometik, Kode L = Lokal

4) *Place*. Tempat untuk memasarkan produk khususnya penjualan makanan dan minuman restoran telah cukup baik, dengan pemandangan Sungai Unda, fasilitas yang tersedia, seperti toilet umum terjaga kebersihannya, tempat bersantai baik, tersedia parkir, tetapi kantor oprasional belum representatif. Akses menuju objek/daya tarik wisata cukup strategis karena dekat objek wisata terkenal Kerta Gosa Semara Pura, ada pada jalur wisata Semarapura - Karangasem.

Desa Wisata Paksewali dapat tumbuh dan mulai berkembang karena adanya partisipasi masyarakat. Bentuk partisipasi masyarakat antara lain: pada tahap perencanaan mengikuti sosialisasi pariwisata tentang rencana pengembangan desa wisata dari pemerintah Kabupaten Klungkung beserta kepala desa, mengikuti rapat tentang rencana pengelolaan desa wisata terutama diikuti oleh tokoh-tokoh dan pengurus banjar/lingkungan dan desa, memberikan informasi dan ikut mengidentifikasi potensi wisata, memberikan pendapat atau ide tentang rencana pengembangan desa wisata.

Pada tahap pembangunan sarana dan prasarana wisata warga masyarakat berperan aktif seperti terlibat bergotong royong dalam membuat dan menata jalan setapak untuk *jogging track* dan membersihkan selokan, terlibat dalam pelatihan yang dilakukan oleh pengurus pengelola desa wisata. Pada tahap pengelolaan warga masyarakat berperan aktif sebagai : juru masak, pramusaji, juru parkir sekaligus keamanan walaupun dengan imbalan yang sangat minim, bagi masyarakat terutama yang dijadikan atraksi wisata seperti para pengrajin lebih menata lingkungan usahanya supaya kelihatan lebih bersih, menarik dan nyaman bagi pengunjung, warga masyarakat melaksanakan *sapta pesona* seperti menjaga kebersihan rumah dan lingkungannya, menjaga keasrian lingkungannya, tidak membuang sampah sembarangan, bersikap ramah kepada para tamu, menjaga keamanan lingkungannya, warga masyarakat turut mempromosikan tentang desa wisata Paksewali dari mulut kemulut maupun melalui media sosial.

Bentuk partisipasi lainnya, ikut melaksanakan pengawasan terutama kepada perilaku para pengunjung terutama di tempat yang disucikan, melakukan koreksi kepada jika ditemukan penyimpangan dalam pengelolaan

## 5. Analisis IFAS dan EFAS Desa Wisata Paksewali

Berikut adalah analisis faktor internal dan eksternal. Hasil identifikasi faktor dan pemberian bobot dan rating sebagai dasar merumuskan strategi alternatif pengembangan Desa Wisata Paksewali dapat dilihat dalam Tabel 2.

Tabel 2. Rekapitulasi Penilaian bobot dan rating SWOT

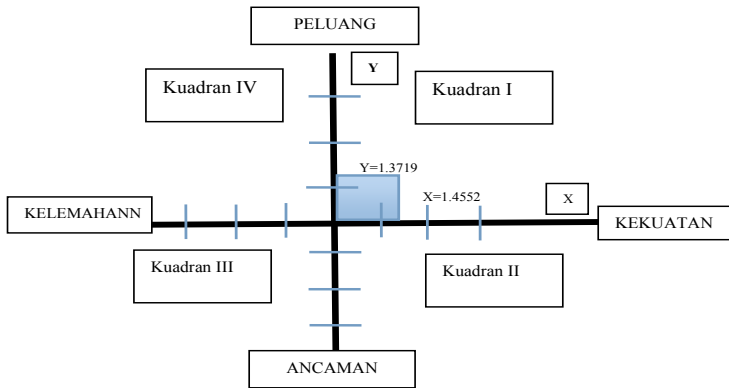
ANALISIS INTERNAL ( <i>internal Factor Analysis Strategy</i> )	Bobot	Relatif	Rating	Skor
<b>KEKUATAN (STRANGHT ( S ))</b>				
Adanya atraksi wisata alam yang menarik seperti tirai air, panorama bukit yang indah	5.6	0.0856	3.4	0.2911
Memiliki seni budaya yang langka dan unik seperti prosesi dewa mesraman, melukat geni, Tari Lente	5.5	0.0841	3.5	0.2943
Memiliki berbagai usaha kerajinan tradisional, yang telah memiliki ciri khas seperti tenun khas Desa Paksebal, melukis di atas kaca, membuat sarana upakara agama Hindu seperti melukis umbul-umbul, prada, hiasan pelinggih, perintisan pembuatan <i>virgin oil</i> .	5.3	0.0810	3.6	0.2917
Memiliki lokasi yang disucikan sebagai atraksi spiritual seperti taman seganing, pura beji untuk pembersihan diri, pura yang dapat dijadikan daya tarik wisata	4.5	0.0688	3.4	0.2339
Memiliki akses yang strategis yaitu ada pada jalur Pariwisata yang terkenal di Bali seperti Kertagosa Semar pura, Goa lawah, Candi dasa, Tirta Gangga, Karang Asem, dekat dengan Ubud, Pura Besakih	4.8	0.0734	2.4	0.1761
Fasilitas kebutuhan pariwisata telah tersedia : restoran, tempat parkir, <i>joging track</i> , toilet umum	5.1	0.0780	3.6	0.2807
Memiliki web-site sebagai media promosi	4.2	0.0642	3.7	0.2376
Memiliki produk desa wisata seperti penjualan makanan dan minuman, penyewaan lokasi foto <i>pra wedding</i> ,daya tarik wisata kali unda	5.6	0.0856	3.5	0.2997
Adanya dukungan yang besar dari masyarakat	5.5	0.0841	3	0.2523
<b>JUMLAH</b>	<b>46.1</b>	<b>0.7049</b>		<b>2.3576</b>
<b>KELEMAHAN (WEAKNESS (W))</b>				
	Bobot	Relatif	Rating	Skor
Kemampuan sumberdaya manusia dalam pengelolaan/Manajemen oprasional masih kurang dilihat dari latar belakang pendidikan dan pengalaman	2.2	0.0336	3.2	0.1076
belum jalannya usaha penjualan paket tour	1.2	0.0183	3.3	0.0606
Manajemen oprasional belum berjalan dengan baik dimana masih banyak rangkap jabatan	3.2	0.0489	2.2	0.1076
Belum memiliki tenaga pemasaran produk	1	0.0153	3	0.0459
Kurangnya mitra kerja usaha dalam memasarkan produk	2.1	0.0321	3.6	0.1156
Belum siapnya paket wisata untuk dijual, karena belum memiliki pemandu wisata ,penetapan harga	2	0.0306	3.8	0.1162
Belum memiliki sarana dan prasarana penjualan tiket masuk ke daya tarik wisata Kali Unda	1	0.0153	3.2	0.0489
Belum memiliki standar keamanan bagi para wisatawan	1	0.0153	2.3	0.0352
Belum memiliki sistem oprasional berbasis informasi teknologi (IT) seperti transaksi keuangan, sistem pemesanan	1.2	0.0183	3.4	0.0624
Adanya kebiasaan masyarakat menggunakan kali Unda (pusat lokasi daya tarik wisata) untuk mandi,mencuci, buang air besar(MCK)	2.3	0.0352	3.2	0.1125
Keterbatasan dana dalam pengelolaan Desa wisata	2.1	0.0321	2.8	0.0899
<b>JUMLAH</b>	<b>19.3</b>	<b>0.2951</b>		<b>0.9024</b>
Total bobot x skor (IFAS)	65.4	1.0000		3.2601
<b>ANALISIS EFAS (<i>Eksternal Factor Analysis Strategy</i>)</b>				
<b>KESEMPATAN /PELUANG (OPPUTUNITY (O))</b>				
	Bobot	Relatif	Rating	Skor

Dukungan dari pemerintah Kab. Klungkung sangat baik	5.8	0.1371	3.2	0.4388
Adanya regulasi yang memberi kemudahan dalam pengembangan desa wisata	4.5	0.1064	3.1	0.3298
Minat wisatawan untuk mengunjungi eko wisata, semakin meningkat baik wisatawan manca negara , domestik maupun lokal	4.4	0.1040	3.4	0.3537
Minat masyarakat untuk melakukan pra wedding berlatar belakang alam semakin meningkat	5.4	0.1277	3.5	0.4468
Sangat terbuka bantuan dari perguruan tinggi, Pemda Kabupaten Klungkung dan instansi pemerintah lainnya.	5.5	0.1300	3	0.3901
Kemajuan teknologi komunikasi	4.5	0.1064	3	0.3191
<b>JUMLAH</b>	<b>30.1</b>	<b>0.7116</b>		<b>2.2783</b>
<b>ANCAMAN (THREAT (T))</b>	<b>Bobot</b>	<b>Relatif</b>	<b>Rating</b>	<b>Skor</b>
Terjadinya Erupsi Gunung Agung, dimana aliran lahar dingin mengalir ke Kali Uda sehingga terjadi pendangkalan sehingga dapat mengganggu atraksi buatan yang tersedia dan juga mempengaruhi kedatangan wisatawan	2.2	0.0520	3.2	0.1664
Terjadinya pencemaran lingkungan Kali unda akibat akibat dari aktifitas masyarakat seperti nyuci, mandi dan ulah wisatawan yang membuang sampah sembarangan	3	0.0709	3.1	0.2199
Tuntutan kepuasan wisatawan semakin meningkat	4	0.0946	3.4	0.3215
Terjadinya perilaku wisatawan yang tidak sesuai norma adat	3	0.0709	2.8	0.1986
<b>JUMLAH</b>	<b>12.2</b>	<b>0.2884</b>		<b>0.9064</b>
Total bobot x Skor (EFAS)	42.3	1		3.1846

Sumber : data diolah peneliti (2018)

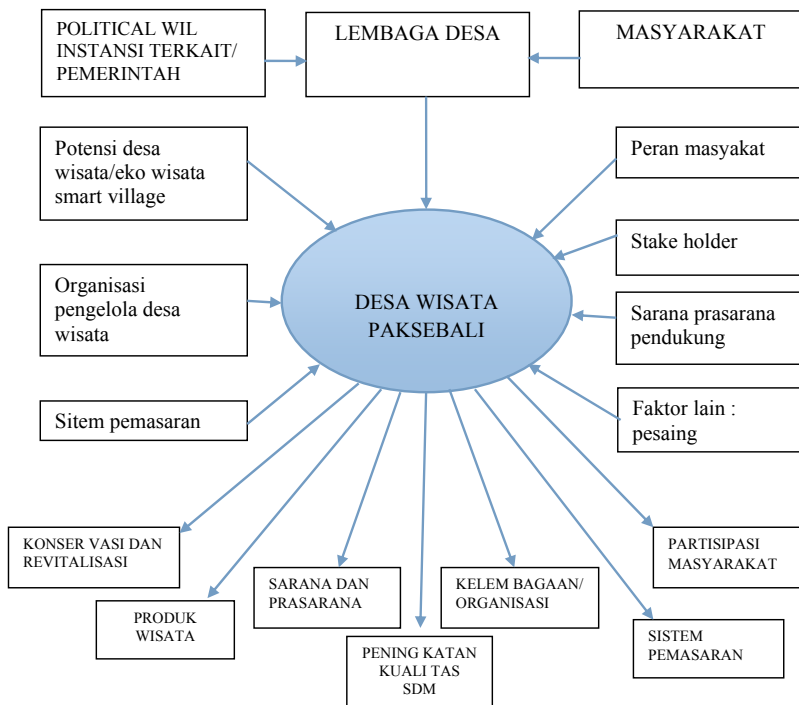
Berdasarkan Tabel 2 dapat dibuat diagram analisis SWOT Pengembangan Desa Pakseballi menuju *smart eco village destination*, dimana diketahui jumlah skor komponen *Strengths* adalah 2.3576, jumlah skor komponen *weaknesses* adalah 0.9024, jumlah skor komponen *opportunities* adalah 2.2783 jumlah skor komponen *threats* adalah 0.9064. Total Skor IFAS (jumlah skor strengths +jumlah skor weaknesses) adalah  $2.3576 + 0.9024 = 3.2601$ . Total Skor EFAS (jumlah skor *opportunities* + jumlah skor *threats*) adalah  $2.2783 + 0.9064 = 3.1846$ , dari skor-skor ini dapat dicari titik kordinat sumbu X dan Y. Titik kordinat sumbu X yaitu mengurangi skor total komponen *Strengths* (S) dengan skor komponen *weaknesses* (W) sebagai berikut :  $2.3576 - 0.9024 = 1.4552$  (positif) Titik kordinat sumbu Y yaitu mengurangi skor total komponen *opportunities* (o) dengan skor komponen *threats* (T) sebagai berikut:  $2.2783 - 0.9064 = 1.3719$  (positif) maka posisi Desa Pakseballi berada pada kuadran I yaitu *growth oriented strategy*, yaitu kondisi menguntungkan bila Desa Wisata Pakseballi

mampu memanfaatkan peluang dan kekuatan untuk tumbuh dan berkembang. Kondisi ini dapat digambarkan dalam gambar lima berikut ini :



Gambar 1. Kuadran analisis SWOT

### 6. Konstruksi Model *Smart Eco-Tourism Village*



Gambar 2. Konstruksi Model Pengembangan Desa Wisata Paksebal Menuju *Smart Eco-Tourism Village*

Berdasarkan Gambar 2, Konstruksi Model pengembangan Desa Wisata Paksebalı bahwa peranan *political will* dalam upaya mengembangkan pariwisata Kabupaten Klungkung sangat penting karena sebagai otoritas pemerintahan Kabupaten Klungkung beserta instansi terkait. Sudah tentu hal ini harus didukung oleh peran serta masyarakat dalam membuka usaha-usaha yang berkaitan dengan kepariwisataan.

Pihak pemerintah kabupaten mempunyai kewenangan dalam hal landasan hukum dan kebijakan pariwisata serta di sisi lain dukungan masyarakat merupakan modal dan pijakan yang sangat besar bagi lembaga Desa Paksebalı untuk melakukan pengembangan desa wisata, berdasarkan aspek-aspek penting desa wisata. Tahapan penting yang perlu dilakukan sesuai dengan skema di atas adalah; melakukan analisis terhadap faktor internal dan eksternal seperti telah diuraikan di atas, seperti potensi desa wisata/ ekowisata, organisasi pengelola desa wisata, sistem pemasaran, peran serta masyarakat, *stakeholder*, sarana dan prasarana pendukung, dan faktor-faktor lain. Selanjutnya disusun strategi pengembangan alternatif dalam pengembangan Desa Wisata Paksebalı menuju *smart eco-tourism village* adalah sebagai berikut.

Pertama, melakukan konservasi dan revitalisasi terhadap seni, seperti tari lente, barong, seni lukis prada, seni lukis kaca, dan lain-lain, budaya seperti prosesi dewa *mesraman*, *melukat geni*, dan upacara agama lainnya. Pelestarian alam dilakukan secara maksimal seperti menjaga kebersihan aliran Sungai Unda, pemasangan pengumuman yang tidak boleh dilakukan di tempat-tempat yang disucikan

Kedua, pengembangan produk desa wisata secara bertahap dan berkelanjutan dengan melakukan *launching* paket wisata yang telah tersusun, meningkatkan kualitas dan penambahan variasi makanan dan minuman serta layanan di restoran, mengadakan inovasi terhadap penyewaan venue *prawedding*, mempersiapkan layanan penginapan bagi calon wisatawan dengan pemanfaatan rumah penduduk, memberi pembinaan kepada para pengrajin

dalam penataan usahanya agar bersih, sehat dan rapi sehingga dapat dijadikan atraksi wisata yang menarik, membuat standar keamanan produk, menyediakan wadah bagi wisatawan untuk menyampaikan keluhan dan saran saran, menyediakan rambu-rambu untuk keselamatan wisatawan, memberikan jaminan asuransi kepada para wisatawan.

Ketiga, peningkatan sarana dan prasarana seperti penataan dan penambahan venue selfi, penataan parkir, jalan masuk, pintu masuk daya tarik Sungai Unda, perawatan *jogging track*, pemeliharaan dan pelestarian aliran Sungai Unda, pemeliharaan kebersihan toilet umum, penanganan sampah terutama sampah plastik.

Keempat, peningkatan Kualitas SDM: Mengadakan pelatihan pemandu wisata, bahasa inggris, Pelayanan/penyediaan *homestay*, tata hidang dan tata boga, melakukan study banding ke desa wisata yang telah maju.

Kelima, penguatan kelembagaan desa wisata: menambahkan bagian pemasaran dalam struktur organisasi dan merekrut tenaga yang profesional.

Keenam, membuat aplikasi berbasis *technology information* dalam pemasaran desa wisata, pemanfaatan media sosial dalam melakukan promosi, mempromosikan produk kepada calon konsumen potensial, seperti sekolah tingkat SMA, Perguruan Tinggi, instansi Pemerintah maupun swasta, melakukan kerjasama yang lebih banyak dengan pengusaha travel (*travel agent*), perusahaan *rafting*, desa wisata luar Bali, seperti Jawa, Sumatra, dan daerah lainnya kerja sama sama dengan *stakeholder* pariwisata, seperti ASITA dan HPI (Himpunan Pramuwisata Indonesia).

Ketujuh, peningkatan partisipasi masyarakat memberikan sosialisasi kepada masyarakat tentang kelestarian lingkungan, kebersihan, pencemaran lingkungan, membuat aturan/larangan tentang pembuangan sampah di lingkungan objek wisata memaksimalkan peran masyarakat dalam mengimplementasikan saptapesona, khususnya yang berhubungan dengan kepariwisataan. Kerja sama pada skema tersebut akan menjadi pendorong bagi dilakukannya percepatan bagi pembangunan desa wisata. Kerja

sama dapat dilakukan dengan berbagai pihak, baik pemerintah maupun swasta.

Aspek penting lain yang tidak dapat dipisahkan yaitu adanya daya dukungan dari; ketersediaan sarana dan prasarana, fasilitas pendukung pariwisata serta faktor pendukung lain. Sarana dan prasarana harus dilakukan pembenahan yang bersifat *tourist friendly*, serta fasilitas pendukung wisata yang spesifik, unik dan sesuai dengan model/tema desa wisata yang dikembangkan.

## 7. Simpulan

Peranan *political will* pemerintah, lembaga desa dan peran serta masyarakat merupakan modal dan pijakan yang sangat besar untuk pengembangan Desa Wisata Paksewali. Modal ini mejadi dasar untuk melakukan konservasi dan revitalisasi seni dan budaya, pelestarian alam dan lingkungan, pengembangan produk desa wisata secara bertahap dan berkelanjutan, peningkatan sarana dan prasarana, peningkatan kualitas SDM, penguatan kelembagaan desa wisata, sistem pemasaran, peningkatan partisipasi masyarakat.

Sebagai desa wisata yang terletak di lintasan jalan utama Denpasar-Karangasem, daerah Pasekbalı memiliki akses yang baik. Bersama atraksi, amenities, dan kelembagaan, desa wisata ini secara pelan dan mantap berkembang dengan partisipasi masyarakat. Perkembangannya dewasa ini dengan menjadikan potensi alam sebagai daya tarik dan mempromosikannya dengan aplikasi berpoal *smart village tourism* memungkinkan untuk mengatakan bahwa Desa Wisata Pasekbalı berkembang dengan ciri pariwisata berbasis kemasyarakatan.

## Ucapan Terima kasih

Ucapan terima kasih disampaikan kepada Kemenristekdikti yang memberikan bantuan hibah penelitian PTUPT dan Ketua Sekolah Tinggi Pariwisata Bali Internasional yang memotivasi dan memberikan dukungan terhadap terselesaikannya penelitian ini. Ucapan terima kasih juga disampaikan terhadap *Jurnal Kajian*

Bali Universitas Udayana dan dua mitra bestari yang anonim atas bantuannya dalam publikasi penelitian ini. Namun, penulis menyadari bahwa penelitian ini jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu kritik dan saran dibutuhkan demi kemajuan penelitian ini ke depannya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Baksh, R. dkk. 2012. "Community Participation in the Development of Ecotourism: A Case Study in Tambaksari Village, East Java Indonesia". *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, Vol. 2; No. 12; pp.12432-12437.
- Brunner, Edward. 2010. *New Pradigm of Tourism review of the literature from 2005 to 2009*, Scientific Research In Tourism
- Joko Utomo, Slamet., dkk . 2017. "Strategi Pengembangan desa wisata di Kecamatan Karang Ploso Kabupaten Malang", *Jurnal Neo-Bis*, Volume 11, No.2, Desember 2017, pp. 142-153.
- Miles, Matthew B. dan Michael A. Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UII Press.
- Nalayani, Ayu Hari. 2016, "Evaluasi dan Strategi Pengembangan Desa Wisata di Kabupaten Badung," *Jurnal Jumpa* Volume 02 nomer 02 Januari 2016
- Nashuilia, AP. 2015. Desa Pintar. <http://azzradesapintar.blogspot.co.id/>. Diakses tanggal 8 Maret 2017.
- Nuryanti, W. 1993. Concep, Perspective and challenges, makalah bagian dari Laporan Konferensi Internasional mengenai Pariwisata Budaya. Jogjakarta: Gadjah Mada University Press.
- NusaBali.com. 2018. "Dispar Target 487.169 Kunjungan Wisatawan", <https://www.nusabali.com/berita/23287/dispar-target-487169-kunjungan-wisatawan> Diakses 10 Januari 2018
- Pemerintah Kabupaten Klungkung. 2017. peraturan Bupati Nomer 2 Tahun 2017 tentang Penetapan Desa Wisata di Kabupaten Klungkung.

- Putra, I Nyoman Darma (ed). 2016. *Pariwisata Berbasis Masyarakat Model Bali*. Denpasar: Prasasti.
- Putra, I Nyoman Darma dan I Gde Pitana. 2010. *Pariwisata Pro-Rakyat Meretas Jalan Mengentaskan Kemiskinan di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.
- Priasukmana, S & R.M. Mulyadi. 2001. Pembangunan Desa Wisata: Pelaksanaan Undang-Undang Otonomi Daerah. *Info Sosial Ekonomi*. 2 (1): 37-44.
- Rahayu, W.P. dkk. 2003. *Klasifikasi Bahan Pangan dan Resiko Keamanannya*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Rangkuti F. 2015. *Tehnik Membedah Kasus Bisnis Analisis SWOT*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Sanjaya, Rindo Bagus. 2018. "Strategi Pengembangan Desa berbasis Masyarakat di Desa Kementul Kabupaten Semarang," *Jurnal Jumpa* Volume 05 nomer 01 Juli 2018
- Shodiq, J. 2009. "Perencanaan Kampung Berbasis Lingkungan (*Ecovillage*) di Kawasan Penyangga Taman Nasional Ujung Kulon Banten." *Skripsi*. Program Studi Arsitektur Lanskap, Fakultas Pertanian, Institut Pertanian Bogor.
- Suansri, Potjana. 2003. *Community Based Tourism Hand Book*. Thailand: Rest Project Word Tourism Organization 1999.
- Sugiyono. 2004. *Metode Penelitian bisnis*. Bandung: Alfa Beta.
- Sunaryo, B. 2013. *Kebijakan Pembangunan Destinasi Pariwisata Konsep dan Aplikasinya Indonesia*. Yogyakarta: Gava Media.
- Yohana, Sylvi Putri Ayu. 2018, Membangun Indonesia dari Pinggiran Smart Village, Pusat Kajian Desentralisasi dan Otonomi Daerah, Deputi Bidang Kajian Kebijakan, Lembaga Administrasi Negara.
- Zahrotunnaili, Ilma. 2018. "Membangun desa dengan konsep Smart Village", <https://www.kompasiana.com/ilmanaili/5be1c35043322f36bc21dd97/membangun-desa-dengan-konsep-smart-village> Akses. 30 Maret 2019.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# Reproduksi Makna dan Fungsi Turistik Praktik Ritual Perang Ketupat di Desa Kapal, Badung

I Made Sendra, Yohanes Kristianto, Saptono Nugroho

Universitas Udayana

Email: sendramade65@gmail.com

## Abstract

### Reproduction of Meanings and Touristic Functions of the *Ketupat War* Ritual in Kapal Village, Badung Regency

This article is aimed to reinterpret the ritual of *Ketupat War* based on practical consciousness into reflexive consciousness to preserve agricultural tradition in Kapal Village, Badung Regency. This consciousness could be created by deconstructing the pragmatic materialistic perspective by promoting local knowledge *Tri Hita Karana*, philosophy on the harmonious relationship among human being, human and nature, and God. This research applied a descriptive qualitative method and structuration approach from Giddens to explain the ritual *Perang Ketupat* as reflexive consciousness. The research shows that the local people at Kapal Village interpret this ritual as practical consciousness without knowing the function and the meaning of the ritual. It means that ritual is only performed annually as a routine tradition. Therefore, reflexive consciousness needs to be nurtured through constructing the community's awareness of this ritual as a tourist attraction, so that they can get the economic benefit (touristic meanings). In other words, tourism becomes a melting-pot producing space of the triple sections among nature, culture and tourism which is called Eco-Cultural Tourism Landscape (ECTL).

**Keywords:** *ketupat war*, practical consciousness, reflexive consciousness, eco-cultural tourism landscape

## Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menafsirkan kembali ritual *Perang Ketupat* berdasarkan kesadaran praktis menjadi kesadaran reflektif untuk melestarikan tradisi pertanian di Desa Kapal, Kabupaten Badung. Kesadaran ini dapat diciptakan dengan mendekonstruksi perspektif materialistis pragmatis dengan

mempromosikan perspektif pengetahuan lokal *Tri Hita Karana* yaitu falsafah yang mengacu pada hubungan harmonis antara manusia dengan sesama, dengan alam, dan dengan Tuhan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dan pendekatan strukturasi dari Giddens untuk menjelaskan ritual Perang Ketupat sebagai kesadaran refleksif di Desa Kapal. Penelitian menunjukkan bahwa masyarakat Desa Kapal menafsirkan ritual ini sebagai kesadaran praktis tanpa mengetahui fungsi dan makna ritual. Ini berarti bahwa ritual hanya dilakukan setiap tahun sebagai tradisi rutin. Oleh karena itu, kesadaran refleksif perlu dipupuk dengan membangun kesadaran masyarakat tentang ritual ini sebagai daya tarik wisata, sehingga mereka bisa mendapatkan manfaat ekonomi (makna wisata). Dengan kata lain, pariwisata menjadi ruang produksi *melting-pot* dari tiga bagian antara alam, budaya, dan pariwisata yang disebut Lansekap Pariwisata Eko-Budaya (ECTL).

**Kata kunci:** perang ketupat, kesadaran praktis, kesadaran refleksif, lanskap pariwisata eko-budaya

## 1. Latar Belakang

Perkembangan kepariwisataan Bali memiliki dampak positif dan dampak negatif. Dampak positifnya, sektor pariwisata memiliki kontribusi penting untuk pemasukan devisa negara Indonesia, khususnya Bali yang relatif tidak memiliki sumber daya alam. Sebaliknya, dampak negatif pariwisata telah mengeksploitasi sumber-sumber daya alam dan budaya secara berlebihan (Windia, 2013).

Berdasarkan Peraturan Bupati Badung Nomor 47 Tahun 2010, Desa Kapal telah ditetapkan menjadi desa wisata (Dinas Pariwisata Kabupaten Badung, 2016). Dampak dari perkembangan ekonomi dan pembangunan di Desa Kapal berakibat semakin maraknya alih fungsi lahan sawah menjadi fasilitas pariwisata, seperti *home-stay*, fasilitas publik, dan *supermarket* (Wawancara dengan Pekaseh Subak Tegan I Made Nuada tanggal 20 November 2016).

Desa Kapal semenjak ditetapkan sebagai desa wisata tidak dapat memberikan kontribusi untuk peningkatan jumlah

kunjungan wisatawan ke wilayah Kapal khususnya dan Badung pada umumnya. Hal ini disebabkan oleh *stakeholder* kepariwisataan di Desa Kapal belum bisa mengelola pariwisata secara sinergis, simultan, dan produktif sehingga memunculkan konflik kepentingan antara pandangan pragmatis materialistik (*pragmatic materialistic*), dengan pandangan menjaga keharmonisan dengan alam (*harmony with nature*).

Perang Ketupat (dalam bahasa Bali disebut dengan *Siat Ketipat*) adalah tradisi tahunan Desa Kapal untuk mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan atas segala anugerah serta memohon kesejahteraan yang dilaksanakan setahun sekali setiap *Purnamaning Sasih Kapat* (awal bulan November) (Shastri, 1963; Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia, 1954). Perang ini diawali dengan persembahyangan di Pura Desa setempat, dilanjutkan laki-perempuan saling lempar ketupat. Ritual diiringin gamelan, disaksikan warga desa, dan pengunjung, berlangsung sekita 2 jam dari pukul 14.00-16.00 (Wawancara dengan Bendesa Desa Pakraman Kapal A.A. Gede Darmayasa tanggal 20 November 2016). Tradisi ini memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang bersifat sosio-religi dapat dijadikan panutan dan pedoman untuk mengurangi keinginan mereka untuk menjual lahan sawah. Sampai sekarang, masyarakat lokal melakukan ritual ini hanya sebatas kesadaran praktis (*practical consciousness*) sebagai ritual tahunan. Warga Desa Kapal kebanyakan bertani dan tradisi ritual ini merupakan bagian dari budaya pertanian (Foto 1). Belakangan, ritual ini menarik minat wisatawan.

Studi tentang budaya pertanian dan subak serta pariwisata di Bali, telah dilakukan oleh ahli-ahli sosiologi, seperti Pitana dan Adi Putra (2013), Windia (2013), dan antropolog Yamashita (2013). Para ahli tersebut melakukan analisis berdasarkan perspektif keilmuan mereka masing-masing. Pitana dan Adi Putra (2013) menunjukkan bahwa, sektor pariwisata mempunyai hubungan mutualisme, karena sektor pariwisata menyediakan pasar untuk produk pertanian. Yamashita (2013) meneliti subak dalam konteks warisna budaya dunia, terutama setelah Bali mendapat status warisan budaya dunia

dengan ditetapkannya beberapa daerah pertanian dengan sistem subaknya secara menyeluruh *Cultural Landscape of Bali: The Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy* tahun 2012 (The Ministry of Culture and Tourism of Republic of Indonesia, The Government of Bali Province, 2011).

Sementara penelitian di atas memfokuskan kajian pada subak kaitannya dengan warisna budaya dan pariwisata, artikel ini membahas dengan menafsirkan kembali ritual Perang Ketupat berdasarkan kesadaran praktis menjadi kesadaran refleksif untuk melestarikan tradisi pertanian. Pembahasan ritual dalam konteks pariwisata budaya untuk membuka pemahaman bahwa lanskap pariwisata eko-budaya (*eco-culture*) dapat memberikan manfaat ekonomi pariwisata tanpa mengganggu jalannya ritual sesuai tata-tradisi yang ada.



Foto1. Persiapan Perang Ketupat oleh Kaum Perempuan Membawa Ketupat dan Kaum Laki-Laki Membawa Bantal (Foto: I Made Sendra)

## 2. Pendekatan Teoretis

Pendekatan strukturasi akan dipakai untuk mengkaji struktur kesadaran praktis masyarakat Kapal yang melakukan praktek ritual Perang Ketupat sebagai rutinitas yang berulang dan terpola setiap tahun. Struktur kesadaran praktis ini perlu didekonstruksi dengan cara membangun kesadaran refleksif, sehingga pelaksanaan ritual

Perang Ketupat tidak hanya dipahami dalam kerangka fungsi dan makna tradisi (budaya), tetapi juga memiliki fungsi dan makna turistik. Oleh karena itu, dipergunakan pendekatan strukturasi untuk kritisasi terhadap praktik ritual Perang Ketupat sebagai kesadaran praktis (*practical consciousness*) menuju kesadaran refleksif (*reflexive consciousness*). Dalam tataran kesadaran praktis, masyarakat Kapal memaknai ritual ini semata-mata dari sudut pandang fungsi sosial keagamaan (*socio-religi*). Dalam tataran kesadaran refleksif, pelaksanaan ritual Perang Ketupat dan hadirnya fenomena kepariwisataan di Desa Kapal dapat dimaknai sebagai peluang ekonomi.

Giddens (2010) dan Priyono (2016) menyebutkan adanya tiga gugus prinsip strukturasi, yaitu: (1) struktur penandaan atau signifikasi (*signification*) yang menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana; (2) struktur penguasaan atau dominasi (*domination*) yang menyangkut skemata penguasaan atas orang (politik) dan penguasaan atas hal/barang (ekonomi); (3) struktur pembenaran atau legitimasi (*legitimation*) yang menyangkut skemata peraturan normatif yang terungkap dalam tata hukum.

Reproduksi sosial berlangsung melalui dualitas struktur dan interaksi (praktik sosial). Terdapat tiga dimensi internal (motif) yang mendorong pelaku (*agent*) untuk melakukan reproduksi sosial, yaitu (a) motivasi tak sadar (*unconscious motives*) menyangkut keinginan atau kebutuhan yang berpotensi mengarahkan tindakan; (b) kesadaran praktis (*practical consciousness*) adalah tindakan dan praktek sosial yang berulang dan terpola sebagai gugus pengetahuan yang sudah diandaikan (*taken for granted knowledge*) yang menjadi sumber rasa aman secara ontologis (*ontological security*), dan (c) kesadaran diskursif (*discursive consciousness*) adalah kapasitas seseorang merefleksikan dan memberikan penjelasan secara eksplisit atas tindakan mereka dalam praktek social (Priyono, 2016:28-29).

### 3. Struktur Signifikasi Ritual Perang Ketupat

Struktur penandaan (signifikasi) ritual Perang Ketupat berkaitan dengan skemata simbolik dan pemaknaan. Praktik ritual

Perang Ketupat dalam struktur signifikansi diinterpretasikan sebagai sarana (medium) komunikasi spiritual antara manusia (antropos) dengan manusia sebagai pelaku (*agent*), antara manusia dengan alam (*cosmos*) dan antara manusia dengan Tuhan (*theos*) dalam budaya lokal disebut *tri hita karana* (Peter, 2014; Wiguna, 2013). Struktur penandaan tersebut meliputi skemata simbol-simbol dan pemaknaan bersifat konstruktif, etika, kognitif dan simbol ekspresif. Simbol konstruktif bersifat metafisik sebagai sarana komunikasi tentang penciptaan alam semesta (*cosmos*) melalui pemaknaan secara kiasan/alegoris (*allegory*) (Shiplely dalam Ratna, 2005:135).

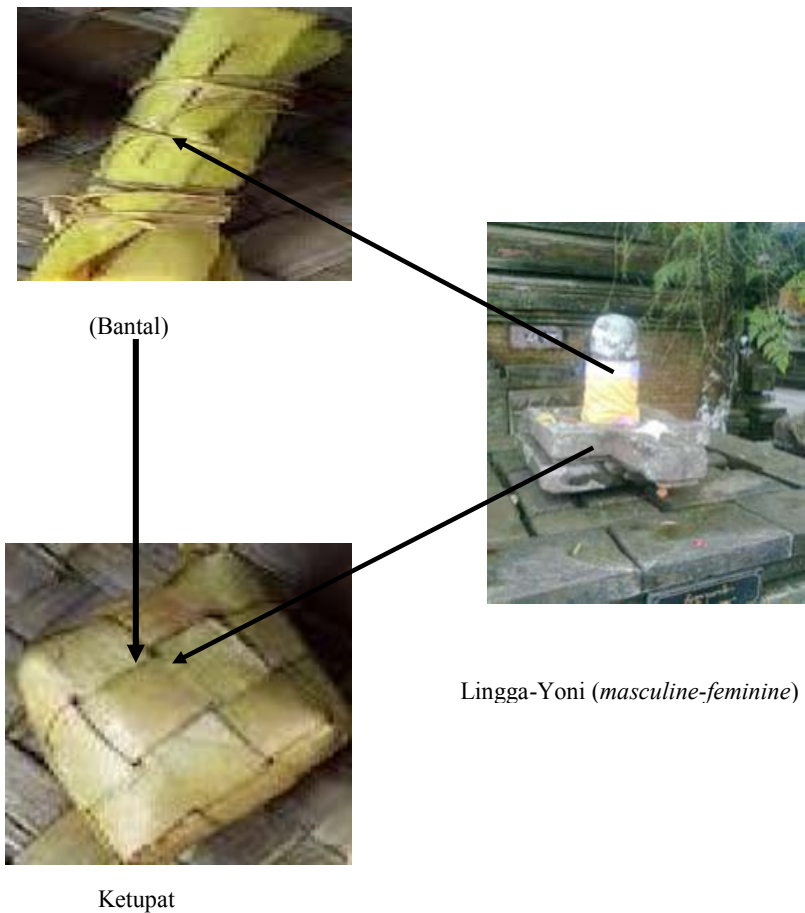
Pemaknaan secara alegoris dalam struktur signifikansi dalam bingkai interpretasi pelaku disimbolkan dengan pertemuan unsur dualitas (*rwa bhineda*), yaitu unsur *lingga* (*purusa*) sebagai unsur maskulin yang disimbolkan dengan bantal dan unsur *yoni* (*predhana*) yang disimbolkan dengan ketupat sebagai unsur feminim. Pertemuan antara *lingga* dan *yoni* yang diprosesikan dalam lemparan ketupat dan bantal akan melahirkan konsep kesuburan (fertilitas), seperti diperlihatkan dalam foto berikut ini.



Foto 2: Prosesi Berlangsungnya Ritual Perang Ketupat (Foto I Made Sendra).

Unsur *lingga* sebagai manifestasi dari dewa *Siwa Pasupati* dan unsur *yoni* sebagai manifestasi dari saktinya dewa *Siwa Pasupati* yaitu *Dewi Uma* beristana di *Pura Purusada* (Lontar Tabuh Rah Pengangon Koleksi Ketut Sudarsana Br. Basang Tamiang Kapal). Penggunaan

simbol *lingga* dan *yoni* dalam ritual ini adalah unsur pemujaan dari sekta *Siwa Pasupata* yang tinggalan artefaknya ada di *Pura Bangun Sakti* Kapal dan pemujaan terhadap Dewa Wisnu dengan saktinya Dewi Sri adalah peninggalan sekta *Wesnawa*. Sekta *Wesnawa* di Kapal memiliki ciri-ciri *Wesnawa-Siwa* dalam ikonografi Hindu berwujud *Hare Hara* (Dewa *Wisnu* dan Dewa *Siwa*), sehingga bisa dimengerti bahwa ritual ini mengandung unsur-unsur *Wesnawa* dan juga unsur *Siwa* (Goris,1974:18-22;Sastra, 2008, 234-241; wawancara dengan I Putu Anom, 31 Juli 2016). Pemaknaan simbol-simbol artefak pada ritual Perang Ketupat bisa dilihat pada gambar berikut.



Gambar 1: Bingkai Interpretasi Pemaknaan Pada Simbol-Simbol Artefak Ritual Perang Ketupat

Struktur penandaan (signifikasi) yang menyangkut skemata simbolik dan pemaknaan secara etika (makna tropologis/*tropology*) dalam bingkai interpretasi oleh pelaku berisi ajaran moral dan religi antara lain: (a) masyarakat Kapal sebagai pelaku ritual dalam struktur kesadaran reflektif diharapkan mempunyai kepedulian terhadap tanah sawah sebagai aset (modal) yang bernilai sosio-ekonomi-religi. Sebagai modal ekonomi tanah sawah menjadi faktor produksi untuk menghasilkan pangan (padi), sebagai modal sosial eksistensi sawah akan mengikat hubungan antar agen dalam wadah organisasi *subak* dan sebagai modal religi akan mengikat agen (*krama subak*) dalam berbagai aktifitas ritual yang terkait dengan siklus hidup tanaman padi, seperti ritual *Mapag Toya* (menjemput air) dan *Siat Ketupat*; (b) konsepsi kesuburan yang menggunakan pupuk organik yang berasal dari sisa-sisa pecahan tipat dan bantal dipungut oleh para petani disebarakan di kebun atau sawah untuk menambah kesuburan zat hara tanah. Konsep kesuburan ini tidak hanya terbatas pada masyarakat petani, tetapi juga mereka yang berprofesi sebagai peternak; (c) membangun kesadaran reflektif dari masyarakat untuk mempertahankan keberlanjutan (*sustainable*) tanah pekarangan dan *subak* di desa adat Kapal (Wawancara dengan Putu Alit Suarsawan, 31 Juli 2016).

#### 4. Struktur Dominasi Ritual Perang Ketupat

Struktur penguasaan (*domination*) mencakup skemata penguasaan atas orang dan hal atau barang. Masyarakat Kapal sebagai agen (pelaku) dalam ritual *Perang Ketupat* dalam struktur kesadaran spiritual mereka dilandasi oleh sistem religi yang bersumber pada (a) ajaran agama Hindhu tentang penciptaan (*utpatti*), pemeliharaan (*sthithi*) dan pengembalian ke unsur asal (*pralina*); (b) lontar *Tabuh Rah Pengangon*, Kitab *Kutara Kanda Dewa Purana Bangsul*, dan (c) cerita rakyat (*folklore*). Menurut E. Durkheim (dalam Koentjaraningrat, 2005:198-199), munculnya emosi keagamaan dari sistem religi membutuhkan suatu objek tujuan berupa anggapan umum tentang suatu peristiwa yang pernah dialami oleh masyarakat.

Struktur penguasaan (dominasi) terhadap agen terdapat

sarana antara, yaitu skemata penguasaan atas orang yang dilakukan oleh para pemuka agama dan aparat pemerintahan desa adat dan *subak*. Penguasaan atas orang oleh pemuka agama didasarkan atas sistem religi yang bersumber dari kitab *Lontar Tabuh Rah Pengangon* dan *folklore* (cerita rakyat); penguasaan atas orang oleh *Bendesa Adat* didasarkan pada *awig-awig desa* dan *perarem desa*; sedangkan penguasaan atas anggota *subak* oleh *Pekaseh* didasarkan atas *awig-awig subak*. Jadi penguasaan atas agen di desa Kapal untuk melakukan praktek ritual *Perang Ketupat* dilakukan melalui penguasaan terhadap alam kesadaran spiritual mereka tentang kosmologi penciptaan yang akan membentuk sikap dan tingkah laku keagamaan bersifat religius-magis, serta penguasaan terhadap kesadaran praktis yang menggerakkan agen untuk ikut berpartisipasi dalam ritual *Perang Ketupat*.

### 5. Struktur Legitimasi Ritual Perang Ketupat

Struktur pembenaran (legitimasi) menyangkut skemata peraturan normatif yang terungkap dalam tata-hukum. Struktur legitimasi ritual Perang Ketupat bersumber pada filosofis kehidupan masyarakat Bali yang mengatur hubungan manusia (*anthropos*)-alam (*cosmos*)-Tuhan (*theos*) yang disebut dengan *tri hita karana*. Hubungan tiga dimensi ini melahirkan pranata yang mengatur hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam semesta dan manusia dengan Tuhan. Hubungan tiga dimensi dalam kehidupan masyarakat Kapal yang bersifat sosio-agraris-religius melahirkan pranata ritual Perang Ketupat (*Siat Ketupat*). Legitimasi dalam ritual Perang Ketupat bisa dilihat dari sudut pandang keyakinan (religi), sudut pandang sosiologi dan sudut pandang kearifan terhadap lingkungan alam. Legitimasi dari sudut pandang religi bersumber dari *Lontar Tabuh Rah Pengangon* dan cerita rakyat (*folklore*). Legitimasi secara sosiologi diatur dalam *awig-awig desa* dan *awig-awig subak*.

Makna di balik struktur penandaan (signifikasi) dari penggunaan sarana (artefak) ritual, yaitu ketupat sebagai simbol *yoni* (perempuan/ibu pertiwi) mengandung nilai-nilai legitimasi

kearifan terhadap alam. Masyarakat tidak boleh menjual ketupat memiliki makna tidak boleh menjual tanah (*ibu pertiwi*). Sampai sekarang dalam struktur kesadaran praktis, masyarakat Kapal tidak berani menjual ketupat, karena mereka takut kena *sapata* (kutukan). *Sapata* (kutukan) ini merupakan bentuk sangsi yang bersifat sosial dan religi. Namun masyarakat desa Kapal, melakukan ritual ini hanya sebatas kesadaran praktis, dan masyarakat belum memiliki kesadaran refleksif untuk memahami dan menerapkan pesan moral religius yang disampaikan oleh leluhur mereka melalui simbol-simbol artefak upacara.

## 6. Dinamika Praktik Kepariwisata di Desa Kapal

Semenjak ditetapkan sebagai desa wisata tahun 2010, desa Kapal tidak bisa memberikan sumbangan yang signifikan untuk meningkatkan jumlah kunjungan wisatawan ke Kabupaten Badung. Di lain pihak perkembangan ekonomi dan demografi di desa Kapal telah berdampak terhadap peningkatan konversi lahan pertanian menjadi perumahan, *villa* di tengah sawah, *supermarket*, fasilitas umum dan lain-lain. Subak Kapal terdiri dari dua wilayah *persubakan* yaitu Subak Tegan dan Subak Babakan. Luasnya konversi lahan sawah di dua *subak* tersebut bisa dilihat dalam bagan berikut ini.

Tabel 1. Konversi Lahan Pertanian di Subak Tegan 2003-2017

No	Tahun	Luas Lahan	(%)
1	2003	183 ha	
2	2017	162 ha	-11,14
Jumlah konversi lahan		21 ha	

Sumber: Dinas Pendapatan Daerah Kabupaten Badung, 2016.

Berdasarkan Tabel 1 menunjukkan telah terjadi konversi lahan sebesar 21 ha di beberapa wilayah (*munduk*), seperti Munduk Srinadi, Munduk Uma Anyar, Munduk Pesuguhan Kelod yang lokasinya berada di wilayah Abian Base. Berikut adalah tabel konversi lahan

pertanian di Subak Babakan.

Tabel 2 Konversi Lahan Pertanian di Subak Babakan 2003-2017

No	Tahun	Luas Lahan	(%)
1	2003	57 ha	
2	2017	34 ha	-40,3
Jumlah konversi lahan		23 ha	

Sumber: Dinas Pendapatan Daerah Kabupaten Badung, 2016.

Tabel 2 menunjukkan bahwa konversi lahan di Subak Babakan lebih besar daripada di Subak Tegan. Subak Babakan terdiri atas dua wilayah (*munduk*), yaitu Munduk Babakan Kaja dan Munduk Babakan Kelod. Subak Babakan mengalami alih fungsi lahan sebesar 23 ha untuk pembangunan BTN Permata Anyar di Munduk Babakan Kelod dan BTN Anggungan di Munduk Babakan kaja. Kedua wilayah (*munduk*) ini berada di Desa Lukluk. Secara keseluruhan luas konversi lahan pertanian di Subak Tegan dan Babakan 44 ha dalam kurun waktu 13 tahun. Rata-rata per tahun terjadi alih fungsi lahan seluas 3,38 ha.

Desa Kapal semenjak ditetapkan sebagai desa wisata tidak dapat memberikan kontribusi untuk peningkatan jumlah kunjungan wisatawan ke wilayah Kapal khususnya dan Badung pada umumnya. Hal ini menunjukkan bahwa belum terdapat hubungan yang sinergis antara usaha untuk konsevasi alam, budaya dengan kehadiran sektor pariwisata di Desa Kapal. Hal ini disebabkan oleh *stakeholder* kepariwisataan di Desa Kapal belum bisa mengelola pariwisata secara simultan dan produktif, sehingga memunculkan konflik kepentingan antara pandangan pragmatis materialistik (*pragmatic materialistic*), seperti menjual lahan kepada investor dengan pandangan harmonis dengan alam (*harmony with nature*).

*Stakeholder* kepariwisataan yang berasal dari aktor lokal pernah mendirikan manajemen destinasi lokal yang diberikan nama *Kapal Village Eco Tourism*. Produk-produk yang dibuat sangat bervariasi

berbasis pada tinggalkan-tinggalkan budaya (*heritage*), alam, pertanian, kekhasan masyarakat, tradisi dan budaya. *Kapal Village Ecotourism* adalah program ekowisata yang berbasis masyarakat Bali yang dibuat untuk menciptakan cara pandang yang khas tentang kehidupan desa tradisional di Bali. Kemampuan masyarakat Bali untuk mengkombinasikan hal-hal yang bersifat modern dengan tradisional, dalam menghadapi arus globalisasi dunia yang bergerak cepat yang menawarkan pengalaman dibidang *eco-tourism* yang tidak ada di duanya. Kehidupan dan tradisi masyarakat Bali bersifat unik, tradisi dan budaya yang hidup dan berkembang dan dipelihara sebagai sebuah usaha untuk penghormatan dan pemujaan terhadap warisan leluhur (Sendra, 2010; 2016).

*Kapal Village Ecotourism* diresmikan tahun 2008 yang didirikan dan dikelola oleh masyarakat Desa Kapal, dengan dibantu secara administrasi oleh Yayasan Bali Dinamis, sebuah organisasi swadaya masyarakat yang didirikan untuk memberikan respon terhadap tantangan-tantangan secara sosial dan budaya yang dihadapi oleh Desa Kapal. Untuk pemberdayaan masyarakat lokal, *Kapal Village Ecotourism* melakukan usaha-usaha antara lain: (a) pembuatan struktur organisasi yang melibatkan *stakeholder* pariwisata di desa Kapal; (b) penyediaan sarana dan prasarana pendukung untuk menunjang kegiatan Ekowisata Desa, seperti pengorganisasian pemilik *home industry* untuk memproduksi *souvenir* khas desa Kapal dan pemanfaatan rumah/kamar masyarakat yang kosong untuk dijadikan *home stay*; pembuatan sanggar kesenian maupun kerajinan; (c) kerjasama dengan yayasan lain yang bergerak di bidang *ecotourism*, seperti Jaringan Ecowisata Desa (JED), Asosiasi Bali Desa Wisata Ecologi (Bali-Dwe) dan Bali Villa; (d) membuat jaringan promosi dengan situs [www.balidynamic.com](http://www.balidynamic.com).

## 7. Eksistensi Pariwisata di Desa Adat Kapal

Ikon Pura Purusada telah menjadi *brand image* pariwisata budaya di Desa Kapal, selain itu juga terdapat tinggalan arkeologi Pura Beji Langon, Pura Bangun Sakti, Pancoran Waringin Pitu, Gowa-Gowa Jepang serta tradisi Perang Ketupat. Berdasarkan

observasi di lapangan, jika merujuk teori siklus hidup area destinasi pariwisata, Desa Kapal berada pada tahapan *involvement* (keterlibatan) dari masyarakat lokal (*local community*). Ciri dari tahapan ini adalah terjadi kontak yang inten antara wisatawan dengan masyarakat lokal, karena wisatawan menggunakan fasilitas lokal yang tersedia. Karena jumlah yang terbatas dan frekuensi yang jarang, maka dampak sosial budaya ekonomi pada tahap ini masih sangat kecil. Dalam rentang waktu 16 tahun sejak ditetapkan sebagai desa wisata, Desa Kapal tidak mengalami perkembangan seperti yang diharapkan.

## **8. Lansekap Pariwisata Eko-Budaya sebagai Basis Praktik Pariwisata di Desa Kapal**

Wacana penyelenggaraan praktik kepariwisataan di desa Kapal yang berbasis pada konsep Lansekap Pariwisata Eko-Budaya selaras dengan prinsip kepariwisataan budaya (*cultural tourism*), namun belum berimplikasi positif terhadap pendapatan ekonomi masyarakat Kapal. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor antara lain (a) Kebijakan pembangunan kepariwisataan yang diterapkan oleh pemerintah Daerah Kabupaten Badung bersifat *top-down*, sehingga keinginan masyarakat dan aktor kepariwisataan lokal tidak terakomodasi. (b) Konsep desa wisata yang dirancang oleh pemerintah daerah yang berbasis pada kepariwisataan massal (*mass-tourism*) yang berbeda dengan konsep Bali DWE (*Bali Destinasi Wisata Ecology*) yang digagas oleh masyarakat desa Kapal. (c) Kurangnya kesadaran dan partisipasi masyarakat dalam pengembangan kepariwisataan, karena sebagian besar masyarakat sudah memiliki mata pencaharian mapan yang dapat memberikan manfaat ekonomi bagi kesejahteraan mereka. (d) Kurangnya kerja sama dengan *stakeholder kepariwisataan*, seperti *travel agents* yang akan memasok wisatawan ke Desa Kapal (Hasil wawancara dengan Putu Alit Suarsawan tanggal 3 November 2016).

Implikasinya adalah praktik kepariwisataan tidak berjalan secara produktif, sehingga tidak bisa memberikan manfaat ekonomis terhadap masyarakat lokal. Oleh karena itu, perlu dibangun

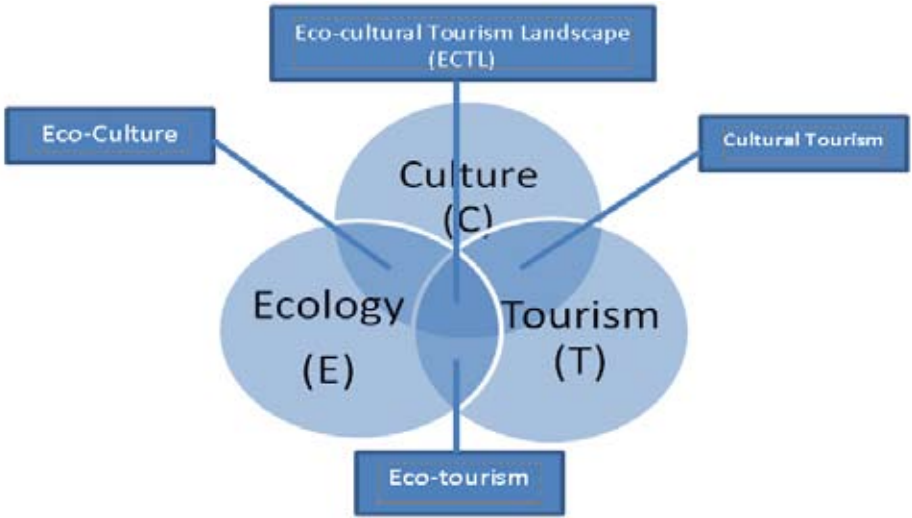
kesadaran refleksif dengan cara mengeksplorasi nilai-nilai tradisi budaya ritual Perang Ketupat. Dari hasil kajian terhadap fungsi dan makna ritual Perang Ketupat menunjukkan bahwa terdapat dua unsur yang saling berkaitan dalam pelaksanaan ritual ini, yaitu unsur ekologi (lingkungan) dan sistem religi masyarakat. Kedua elemen ini perlu didekonstruksi dengan cara derutinisasi praktik ritual Perang Ketupat tidak hanya sebagai praktik kesadaran praktis yang berulang dan terpola setiap tahunnya, tetapi juga menjadi kesadaran diskursif (*discursive consciousness*). Kesadaran diskursif adalah kapasitas atau kemampuan masyarakat untuk merefleksikan dan memberikan penjelasan secara eksplisit atas tindakan mereka dalam praktik ritual Perang Ketupat.

Akibatnya fungsi dan makna ritual praktik Perang Ketupat jika dilihat dari pengaruh ruang dan waktu sudah mengalami keusangan (*obsoleteness*). Artinya, ritual ini sebagai praktik sosio-religi, tidak lagi memadai dipakai sebagai prinsip pemaknaan dan pengorganisasian praktek budaya dalam zaman globalisasi pariwisata. Ritual ini perlu didekonstruksi untuk melahirkan makna baru, yaitu makna turistik. Oleh karena itu, perlu proses derutinisasi terhadap praktek ritual tersebut dengan cara melakukan dekonstruksi untuk membangun hubungan sinergis tiga elemen (*triplesection*), pada tiga gugus struktur, yaitu:

Pertama, reproduksi struktur penandaan pada unsur alam (ekologi) yang menyangkut skemata simbolik dan pemaknaan pada ritual Perang Ketupat. Proses dekonstruksi signifikasi pada aspek alam (ekologi) dilakukan dengan derutinisasi praktek ritual Perang Ketupat dari fungsi dan makna sosio-religi ditambahkan makna turistik, sehingga masyarakat lokal dapat mengambil manfaat secara ekonomi. Perlu dilakukan formulasi senergitas dalam suatu wadah (*melting-pot*) di antara tiga elemen sumber daya kepariwisataan di Kapal, yaitu (a) *Subak* dengan lingkungan alam persawahan (ekologi); (b) Unsur tradisi ritual Perang Ketupat yang mengandung nilai kearifan lokal (*local value*) sebagai emik; (c) Ruang pariwisata (*touristic space*) yang membawa nilai-nilai global (*global etic*) membangun korelasi harmonis dan sinergis yang

melahirkan Lansekap Pariwisata Eco-Budaya/*Eco Cultural Tourism Landscap*/ECTL. Dengan kata lain, akan terjalin hubungan yang bersifat sinergis-harmonis dan produktif dari ketiga unsur yang saling beririsan (*triple section*), seperti bagan di bawah ini:

Bagan: Lansekap Pariwisata Eko-Budaya (*Eco-Cultural-Tourism Landscape*/ECTL)



(Sumber: Diolah Dari Hasil Penelitian, 2016)

Hubungan di antara ketiga elemen tersebut di atas bisa dijelaskan sebagai berikut. Korelasi antara  $E+C = Eco-Culture$  (eko-budaya), menghasilkan praktek Ritual Perang Ketupat; Korelasi antara  $E+T = Eco-Tourism$  (pariwisata ekologi), menghasilkan praktik pariwisata *Kapal Village Eco Tourism*;  $C+T = Cultural Tourism$  (pariwisata budaya), menghasilkan praktik pariwisata budaya yang menjadikan Pura Purusada sebagai ikon. Harmonisasi tiga jenis korelasi  $(E-C) + (E-T) + (C-T) = ECTL$  (*Eco-Cultural Tourism Landscap*/Lansekap Pariwisata Eko-Budaya) sebagai basis penyelenggaraan pariwisata desa Kapal dapat memberikan pembelajaran/edukasi (*edu-tour*) tentang sejarah dan kearifan lokal kepada wisatawan minat khusus yang berkunjung ke desa adat Kapal. *Edu-tour* dapat dianggap sebagai produk yang berbasis pada ECTL untuk

dikembangkan di Desa Kapal dengan pangsa pasar wisatawan minat khusus. Adapun produk-produk yang ditawarkan, seperti *village trip, river and Beji Temple journey, trekking and bird watching, traditional clay pottery lesson, painting lesson, Balinese Dancing and instrumental lesson, cooking lesson, ancient literature* dan lain-lain (Brosur Booking Information, 2008).

Kedua, reproduksi struktur penandaan (signifikasi) pada unsur budaya (*cultural*) yang menyangkut skemata simbolik (pemaknaan), penyebutan dan wacana. Struktur penandaan pada ritual Perang Ketupat meliputi skemata simbol-simbol dan pemaknaan bersifat konstruktif, etika, kognitif dan simbol ekspresif. Simbol konstruktif bersifat metafisik sebagai sarana komunikasi tentang penciptaan alam semesta (*cosmos*) melalui pemaknaan secara alegoris (kiasan). Pemaknaan secara alegoris dalam struktur signifikasi dalam bingkai interpretasi pelaku disimbolkan dengan pertemuan unsur dualitas (*rwa bhineda*), yaitu unsur *lingga (purusa)* sebagai unsur maskulin dengan unsur *yoni (predhana)* sebagai unsur feminim yang akan melahirkan kesuburan (penciptaan).

Ketiga, reproduksi struktur penandaan (signifikasi) pada unsur pariwisata (*tourism*) yang menyangkut skemata simbolik (pemaknaan) kehadiran pariwisata di desa Kapal. Pemaknaan keberhasilan penyelenggaraan kepariwisataan tidak lagi diukur dari tolak ukur kuantitas (pertumbuhan) secara teleologis (*mass-tourism*), tetapi tolak ukur kualitas (*quality tourism*). Tolak ukur pertumbuhan telah mengakibatkan munculnya cara pandang dualisme (*binary opposition*) yang mengandaikan manusia (subjek) dan alam (objek). Pariwisata yang berkualitas mengandaikan kehadiran tubuh (*incorporeal body*) melahirkan cara pandang dualitas (*duality/rwa binedha*) yang berasumsi tubuh manusia (mikrokosmos/*buana alit*) dan tubuh alam semesta (makrokosmos/*buana agung*) sebagai entitas (kesatuan) yang saling mengandaikan. Cara pandang ini melahirkan cara berpikir dimana manusia dan alam sama-sama menjadi subyek (ekofenomenologi). Bingkai interpretasi secara ekofenomenologi memasukkan unsur empati yang melibatkan kehadiran tubuh (*incorporeal-body*), sehingga

akan melahirkan produk-produk yang ramah terhadap alam dan lingkungan, seperti *ecotourism*, *spiritual tourism*, *cultural tourism* di Desa Kapal.

## 9. Simpulan dan Saran

Pengaruh globalisasi pariwisata di Desa Kapal telah menyebabkan terjadinya pergeseran sudut pandang dari menjaga kelestarian dan keharmonisan dengan alam menjadi cara berpikir pragmatis materialistik. Perubahan ini berdampak pada maraknya alih fungsi lahan yang terjadi di Desa Kapal. Hal ini sangat bertentangan dengan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalam fungsi dan makna Ritual Perang Ketupat. Ritual ini sarat dengan ajaran moral-religius diinstitusionalisasikan dengan membangun kesadaran refleksif (*reflexive consciousness*) tidak hanya pada level masyarakat lokal (*host*), tetapi juga pada wisatawan (*guest*). Hal ini dimungkinkan karena baik masyarakat lokal maupun wisatawan memiliki *reflexive monitoring of conduct* pada taraf individual. Strukturasi dari reflektivitas ini dilembagakan menjadi reflektivitas-institusional (*institutional reflexivity*) dalam pemaknaan turistik dari ritual Perang Ketupat. Dalam hal ini pariwisata akan menjadi kualifikasi (*melting-pot*) yang dapat mempertemukan nilai-nilai *emic* lokal (*local value*) dengan *global value* yang disebut glocalisasi (*glocalization*).

Berdasarkan hasil penelitian ini, maka dapat disarankan beberapa hal, yaitu (1) perlunya pemahaman ritual Perang Ketupat sebagai media pelestarian dan pemertahanan lahan pertanian, (2) perlunya kesadaran reflektif terhadap praktik ritual Perang Ketupat sebagai daya tarik wisata, dan (3) perlunya bingkai ECTL sebagai strategi pengembangan Desa Kapal sebagai desa wisata

## DAFTAR PUSTAKA

- Koentjaraningrat. 1990. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.
- Arikunto, S. 2010. *Prosedur Penelitian: Sebuah Pendekatan Praktis*. Jakarta: Rineka Cipta.

*Awig-Awig Desa Adat Kapal*. 2007. Kecamatan Mengwi Kabupaten Badung.

*Buku Guest Comment Wisatawan yang Berkunjung Ke Kapal Village Eco-Tourism 2008*. Koleksi Pribadi Putu Alit Suarsawan. Alamat Br. Tegal Saat Kapal.

*Buku Registrasi Kunjungan Wisatawan Ke Pura Purusada 2012-2015* Koleksi Pengelola Pariwisata Pura Purusada Kapal.

Denzin Norman K. dan Yvonna S. Lincoln. 2009. *Hanbook of Qualitative Reseach*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dinas Pariwisata Kabupaten Badung. 2016. *Profil Dinas Pariwisata Kabupaten Badung Tahun 2016*. Badung: Dinas Pariwisata Kabupaten Badung.

Dinas Pendapatan Daerah Kabupaten Badung. 2016. *Selayang Pandang Persubakan di Kabupaten Badung Tahun 2015*. Badung: Pesedahan Agung Kabupaten Badung.

Giddens, Anthony. 2010. *Teori Strukturasi: Dasar-Dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Goris, R. 1974. *Sekte-Sekte di Bali*. Jakarta: Bhratara.

Khondker Habibur Haque. 2004. "Glocalization as Globalization: Evolution of Sociological Concept" in *Bangladesh e-Journal of Sociology*, Vol. 1. No. 2. July, 2004, pp.1-9.

Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi: Pokok-Pokok Etnografi Jilid I dan II*. Jakarta: P.T. Asdi Mahasatya.

Lembaga Bahasa dan Budaja Universitas Indonesia, 1954. *Prasasti Bali I*. Bandung: N.V. Masa Baru.

*Lontar Tabuh Rah Pengangon*. Ukuran Lontar 3,5 x 27 Cm. Kode Lontar 201/Sr./1390. Diterjemahkan oleh K. Sudarsana. Koleksi K. Sudarsana. Alamat Br. Basangtamiang Kapal.

Lubis, Akhyar Yusuf. 2014. *Post Modern: Teori dan Metode*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Peraturan Bupati Badung No. 47 Tahun 2010 Tentang Penetapan Kawasan Desa Wisata di Kabupaten Badung.

Peraturan Bupati Bupati Badung Nomor 7 Tahun 2005 dan Peraturan Bupati Badung No.43 Tahun 2014 Tentang Obyek dan Daya Tarik Wisata di Kabupaten Badung.

Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 2 Tahun 2012 Tentang Kepariwisataaan Budaya Bali.

Peters, Jan Hendrik dan Wisnu Wardana. 2015. *Memahami Roh Bali: Desa Adat Sebagai Ikon Tri Hita Karana (Discovering The Spirit of Bali)*. Denpasar: Udayana University Press.

Picard, Michel. 2006. *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*. (Edisi Terjemahan). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG).

Piliang, Yasraf Amir. 2004. *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.

Pitana, IGde dan IGde Setiawan Adi Putra. 2013 “Pariwisata sebagai Wahana Pelestarian Subak, dan Budaya Subak Sebagai Modal Dasar dalam Pariwisata”, dalam *Jurnal Kajian Bali*. Vol. 3. No. 2. 2013, pp. 159-180.

Priyono, B. Herry. 2016. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Ratna, Kuta. 2005. *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pusataka Pelajar.

Sendra, I Made. 2010. “Shamanisme: Sebuah Pendekatan Teologi Terhadap Sikap dan Tingkah Laku Keagamaan Masyarakat Jepang” dalam *Sphota, Jurnal Linguistik dan Sastra*. Sekolah Tinggi Bahasa Asing (STIBA) Denpasar, Volume 2. No. 3, pp 95-109.

Sendra, I Made. 2016. “Paradigma Kepariwisataaan Bali Tahun 1930-an: Studi Genealogi Kepariwisataaan Budaya” dalam *Jurnal Kajian Bali*, Volume 06, Nomor 02, Oktober, pp. 97-124.

Shastri, N.D. Pandit. 1963. *Sedjarah Bali Dwipa Djilid I*. Denpasar: Bhuwana Saraswati.

Sugiyono. 2004. *Metode Penelitian*. Bandung: CV Alfabeta.

The Ministry of Culture and Tourism of the Republic of Indonesia, 2011. *Cultural Landscape of Bali Province: Nomination for Inscription on The UNESCO World Heritage List*. Jakarta: Director of Archeological Heritage, Ministry of Culture and Tourism.

Windia, Wayan dan Wayan Alit Artha Wiguna. 2013. *Subak: Warisan Budaya Dunia*. Denpasar: Udayana University Press.

Windia, Wayan. 2013. "Penguatan Budaya Subak Melalui Pemberdayaan Petani", dalam *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 3. No. 2. 2013, pp. 137-158.

Yamashita Shinji. 2013. "The Balinese Subak as World Cultural Heritage: In the Context of Tourism", dalam *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 3. No. 2., pp. 139-168.

Yani, Dwi dan Ni Komang Erviani. 2010. *Jendela Pariwisata Indonesia: How Lucky is Bali*. Kerobokan Kuta: Wisnu Press.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# Peranan *Awig-awig* Desa Adat dalam Konservasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida

F.X. Sudaryanto<sup>1</sup>, S. Pudyatmoko<sup>2</sup>, J. Subagja<sup>3</sup>, T.S. Djohan<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Universitas Udayana

<sup>2,3,4</sup> Universitas Gadjah Mada

Email: sudaryanto@unud.ac.id

## Abstract

### The Role of Customary Village Regulation in the Conservation of Bali Starling on the Islands of Nusa Penida

Bali Starling (*Leucopsar rothschildi* Stresemann, 1912) is an endemic bird in Bali, which is categorized as critical (Critically endangered). Starting in 2006 Bali starling conservation efforts were also carried out in the Nusa Penida Islands. This study aims to study contribution of the customary village regulation (*awig-awig*) to the success of the conservation of Bali Starling in the Nusa Penida Islands. Methods used included calculation of the Bali starling population directly with concentrated methods and the *awig-awig* implementation in the community obtained using AHP (Analytical Hierarchy Process). Results of the study showed that the population of Bali Starling in 2006 was 49, while in 2015 there were 66 individuals. *Awig-awig* has been the most important alternative to protect Bali starling. The conclusion of this study is that the Bali Starling population is increasing, and the Nusa Penida Islands community has a perception, and good participation in the *awig-awig* who protect the Bali Starling.

**Keywords:** Bali starling, *leucopsar rothschildi*, Nusa Penida Islands, Bali Province, *awig-awig*

## Abstrak

Jalak Bali (*Leucopsar rothschildi* Stresemann, 1912) adalah burung endemik Pulau Bali, yang termasuk kategori kritis. Mulai tahun 2006 usaha konservasi Jalak Bali juga dilakukan di Kepulauan Nusa Penida. Penelitian ini bertujuan menganalisis

kontribusi regulasi desa adat (*awig-awig*) dalam keberhasilan konservasi jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida. Metode yang digunakan adalah penghitungan populasi jalak Bali secara langsung dengan metode terkonsentrasi dan pelaksanaan *awig-awig* di masyarakat yang diperoleh dengan menggunakan AHP (*Analytical Hierarchy Process*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa populasi Jalak Bali tahun 2006 sebanyak 49 ekor, sedangkan tahun 2015 sebanyak 66 ekor. *Awig-awig* sebagai alternatif yang terpenting untuk melindungi jalak Bali. Kesimpulan penelitian ini populasi Jalak Bali bertambah, dan masyarakat Kepulauan Nusa Penida mempunyai persepsi, dan partisipasi yang baik terhadap *awig-awig* yang melindungi Jalak Bali.

**Kata kunci:** Jalak Bali, *Leucopsar rothschildi*, Kepulauan Nusa Penida, Provinsi Bali, *awig-awig*

## 1. Pendahuluan

Jalak Bali (*Leucopsar rothschildi* Stresemann, 1912) adalah burung endemik Pulau Bali, sehingga burung tersebut secara alami hanya terdapat di Pulau Bali. Distribusi jalak Bali sampai tahun 2005 hanya ada di Taman Nasional Bali Barat (TNBB). Jalak Bali menghadapi risiko kepunahan yang sangat tinggi, karena banyak terjadi pencurian. Jalak Bali yang dicuri dari kandang penangkaran di Tegal Bunder TNBB, tahun 1993-2011 sebanyak 87 ekor (Sudaryanto, 2007; Sutito dkk. 2012). Di TNBB jalak Bali hanya berkembang-biak sekali dalam satu tahun, yaitu antara bulan Desember-Februari, dengan jumlah anak hanya 1-2 ekor.

Jumlah pencurian jalak Bali lebih banyak terjadi dibandingkan dengan menetasnya, sehingga pada tahun 2012-2014 hanya terdapat empat ekor burung tersebut di TNBB (Ardhana dan Rukmana, 2017; Sudaryanto dkk. 2018). Menurut Van Balen dkk. (2000), tahun 1960-1980 ratusan jalak Bali dijual di negara-negara Eropa. Oleh karena itu, sejak tahun 1966 jalak Bali dimasukkan ke dalam kategori kritis (*Critically endangered*) oleh IUCN *Red List of Threatened Species*. Selain itu, CITES memasukkan burung tersebut ke dalam *Appendix I*.

Jalak Bali dilindungi Pemerintah Indonesia dengan Surat Keputusan Menteri Pertanian tahun 1970, kemudian juga Peraturan Pemerintah Republik Indonesia tahun 1999 tentang Pengawetan Jenis Tumbuhan dan Satwa, dan Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia tahun 2018 (Presiden Republik Indonesia, 1999; Van Balen dkk. 2000; Sodhi dkk. 2004; Jepson dan Ladle, 2005, 2009; Sodhi dan Smith, 2007; Jepson dkk. 2008; Widodo, 2014; Jepson, 2015; Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia, 2018).

Konservasi Jalak Bali di TNBB telah dilakukan oleh Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia, *BirdLife International*, dan *American Association of Zoological Parks and Aquarias* (AAZA), sejak tahun 1987-2000. Namun, usaha tersebut tidak berhasil, dan pencurian Jalak Bali terus berlanjut (Indrawan dkk., 2007; Sudaryanto, 2007).

Luas Kawasan TNBB dengan jumlah petugas yang tidak sebanding, menyebabkan kurangnya pengamanan dan memungkinkan terjadinya pencurian Jalak Bali. Pencurian terjadi karena jalak Bali merupakan burung peliharaan yang terkenal dan harganya mahal. Pada tahun 2004, harga jalak Bali di pasar gelap Rp 40.000.000,00 (empat puluh juta rupiah) per ekor (Butchart dkk., 2006; Indrawan dkk., 2007; Sudaryanto, 2007; Sudaryanto dkk. 2015). Oleh karena itu, sejak tahun 2006 usaha konservasi jalak Bali juga dilakukan oleh FNPF di Kepulauan Nusa Penida Kabupaten Klungkung Provinsi Bali. FNPF (*Friends of the National Parks Foundation*) adalah suatu Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) lokal di Bali (Wirayudha, 2007).

Artikel ini menganalisis program konservasi jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida dengan membahas peranan regulasi desa adat (*awig-awig*) dalam program ini. Hal-hal yang diperhatikan dalam kajian adalah bagaimana populasi jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida dan bagaimana kontribusi *awig-awig* dalam konservasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida.

## 2. Metode Penelitian

Pengamatan jalak Bali menggunakan teropong binokuler (*binocular telescope*) merk Pegasus 8 x 42. Juga kamera Canon SX50HS dengan resolusi 12.1MP serta 50x *optical zoom* dan 24mm *ultra-wide angle*. Penghitungan populasi Jalak Bali dilakukan dari tahun 2006-2015 di Kepulauan Nusa Penida, yaitu di Pulau Nusa Penida dan Pulau Nusa Lembongan. Untuk menghitung populasi Jalak Bali digunakan penghitungan total dengan metode terkonsentrasi, yaitu menghitung burung tersebut pada pohon tempatnya berkumpul untuk tidur (Van Balen, 1995; Ralph dkk. 1997; Per dan Aktas, 2008).

Penelitian proses pelaksanaan *awig-awig* dilakukan di Pulau Nusa Penida dari bulan Januari 2015-Juli 2015, data diperoleh melalui observasi dan wawancara dengan *indept interview*. Jumlah responden sebanyak 95 orang, terdiri atas 65 orang kepala keluarga dan 30 orang pelajar SMP dan SMA. Dipilihnya kepala keluarga dan pelajar sebagai nara sumber, karena orang-orang tersebut dianggap mengerti masalah *awig-awig* yang melindungi Jalak Bali. Analisis data dilakukan dengan menggunakan Proses Hierarki Analitik (PHA) (*Analytic Hierarchy Process*) (Atmanti, 2008; Saaty, 2008).

## 3. Kepulauan Nusa Penida dan 'Awig-awig' Terkait Jalak Bali

Kepulauan Nusa Penida terletak 20 km ke arah tenggara dari Pulau Bali, terdiri dari tiga pulau yaitu Pulau Nusa Penida, Pulau Nusa Lembongan, dan Pulau Nusa Ceningan, dan secara administratif termasuk Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung, Provinsi Bali. Luas Pulau Nusa Penida 20.000 ha, Pulau Nusa Lembongan 1.000 ha, dan Pulau Nusa Ceningan dengan luas 290 ha. Kepulauan Nusa Penida terdiri dari 46 Desa Adat, 18 Desa Dinas, dan 79 Banjar. Jumlah penduduk Pulau Nusa Penida 59.598 orang, Pulau Nusa Lembongan 5.169 orang, dan Pulau Nusa Ceningan 1.216 orang. Di Desa Ped Pulau Nusa Penida terdapat sebuah Pura Kahyangan Jagat yaitu Pura Penataran Ped, yang dijunjung oleh sebagian besar penduduk Pulau Bali (BPS Klungkung, 2013).

Sejak tahun 2004, FNPF telah melaksanakan sosialisasi program pelepasliaran dan perlindungan burung, khususnya jalak Bali, di Kepulauan Nusa Penida. FNPF bersama-sama Lembaga Adat, yaitu Majelis Utama, Majelis Madya, Majelis Alit, Bendesa Adat se-Kepulauan Nusa Penida, dan Kelihan Banjar Adat se-Kepulauan Nusa Penida. FNPF bersama Lembaga Adat, sepakat membuat *awig-awig* tentang pelepasliaran dan perlindungan burung khususnya Jalak Bali, di setiap Desa Adat di seluruh Kepulauan Nusa Penida. Selama ini seluruh Desa Adat di Kepulauan Nusa Penida telah mempunyai *awig-awig*, tetapi tidak ada hal tentang perlindungan burung.

Pada tahun 2006, sudah semua ke-46 desa adat di Kepulauan Nusa Penida memiliki dan melaksanakan *awig-awig* yang melindungi jalak Bali. Sebagai contoh, *awig-awig* Desa Pakraman Ped (Suklaa, 1987) pada Pasal 28 dalam Bahasa Bali, mengatur tentang larangan berburu terutama jalak Bali, sebagai berikut.

*Sahanan krama desa mangda sampunang maburu, maubuan, lan ma adolan sekancan paksi, napi buin paksi jalak Bali. Pamindada: Sape sire sane ngejuk paksi, paksi nape je, napi buin paksi jalak Bali, patut keni denda 1 gantang beras, barang nike manut harga pasaran paksi, manut jenis paksi. Sapa sire sane ngeracunin utawi medilin sekancan paksi keni denda 1 karung beras. Sape sire sane numbas/pembeli/penadah paksi keni denda 1 karung beras. Sapa sire sane ngejuk lan meubuan paksi kena denda ½ karung beras.*

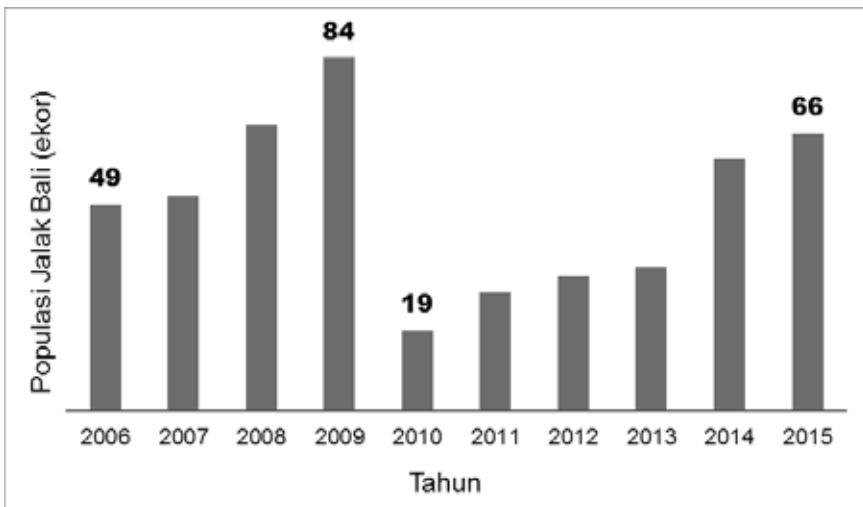
Artinya:

Setiap warga dilarang menangkap, memelihara, ataupun menjual belikan burung, terutama burung jalak Bali. Sanksinya barang siapa yang melakukan penangkapan burung (semua jenis burung) terlebih itu burung jalak Bali dikenakan denda 1 (satu) karung beras dan sejumlah uang sesuai harga burung tersebut dipasaran dan sesuai jenisnya. Barang siapa yang meracuni atau menembak burung akan dikenakan denda 1 (satu) karung beras. Siapa menjual/penjual burung akan didenda 1 (satu) karung beras. Siapa yang membeli atau penadah/pengepul burung akan didenda 2 (dua) karung beras dan bagi yang menangkap burung untuk kemudian dipelihara akan dikenakan denda ½ (setengah) karung beras.

Salah satu sanksi *awig-awig* tersebut adalah orang yang menangkap, menjual, dan menembak burung dikenai sanksi harus membayar denda kira-kira Rp. 1.000.000 (seharga 1-2 karung beras) dan uang sejumlah harga burung tersebut. Hal ini juga berlaku bagi warga pendatang yang tidak beragama Hindu. Sanksi sosialnya yakni dikucilkan tidak boleh mengikuti upacara di pura, diberlakukan bagi yang kembali melanggar *awig-awig* tersebut. Meskipun di Pulau Nusa Penida terdapat satu Desa Dinas Islam, yaitu Desa Toyapakeh, yang tidak mempunyai *awig-awig*, warga mereka mentaati *awig-awig* Desa Adat di sekitarnya. Sampai sekarang belum pernah ada warga yang melanggar *awig-awig* tersebut (Wirayudha, 2007; Sudaryanto, 2007; Sudaryanto dkk. 2018).

#### 4. Fluktuasi Jalak Bali di Nusa Penida

Populasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida dari tahun 2006-2015 berfluktuasi 19-84 ekor (Gambar 1). Pada tahun 2006 Jalak Bali yang dilepasliarkan di Kepulauan Nusa Penida jumlahnya 49 ekor.

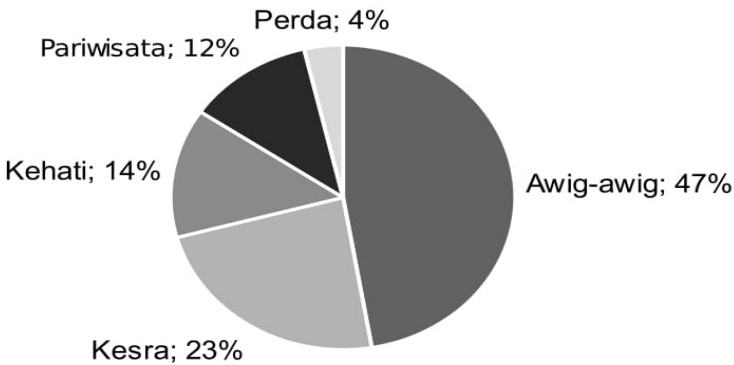


Gambar 1. Populasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida tahun 2006-2015

Populasi jalak Bali paling banyak pada tahun 2009, yaitu 84 ekor, terdiri dari burung induk 53 ekor dan burung anakan 31

ekor. Tahun 2010 populasi jalak Bali hanya 19 ekor, karena burung yang dilepaskan pada tahun 2006 sudah meninggal semua. Pada umumnya umur jalak Bali di alam sekitar lima tahun (San Diego Zoo, 2014), dan rata-rata waktu dilepaskan berumur 1-2 tahun. Bulan Januari 2015 jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida ada 66 ekor, dan merupakan burung generasi kedua atau ketiga. Pada tahun 2006 jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida hanya pada tiga lokasi, yaitu Pura Penataran Ped, Batumadeg, dan Kutampi. Pada tahun 2015 distribusi jalak Bali menjadi 12 lokasi, yaitu Pura Penataran Ped, Pura Puseh Ped, Pura Dalem Bungkut, Pura Tinggar, Klibun, Bodong, Sental Kawan, Sental Kangin, Sakti, Penida, Lembongan dan Pura Puaji di Pulau Nusa Lembongan (Sudaryanto dkk. 2018).

Di Kepulauan Nusa Penida populasi jalak Bali bertambah banyak. Sampai saat ini, tidak ada kasus pencurian ataupun gangguan terhadap jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida. Buah dan serangga makanan jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida juga tersedia sepanjang tahun sehingga burung tersebut mudah berkembang-biak.



Gambar 2. Pilihan alternatif untuk konservasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida

Hasil analisis preferensi gabungan dari 95 responden, datanya dianalisis dengan menggunakan Proses Hirarki Analitik (PHA) (*Analytic Hierarchy Process*) (Atmanti, 2008; Saaty, 2008). Hasilnya pada



Gambar 2 menunjukkan bahwa kriteria yang paling penting bagi Konservasi Jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida adalah kriteria *awig-awig* dengan nilai bobot 47,32%, kriteria Kesejahteraan masyarakat (Kesra) dengan nilai bobot 23,43%, kriteria Keanekaragaman hayati (Kehati) dengan nilai bobot 13,74%, kriteria Ekowisata dengan nilai bobot 11,89%, dan kriteria Hukum Formal (Perda) dengan nilai bobot 3,62%. Harapan masyarakat dengan adanya Jalak Bali, dapat menjadi daya tarik wisatawan ke Pulau Nusa Penida. Masyarakat Kepulauan Nusa Penida mempunyai persepsi, dan partisipasi yang baik terhadap konservasi jalak Bali. Bahkan, saat ini seluruh desa adat di Kepulauan Nusa Penida yang jumlahnya 46, sudah memiliki dan melaksanakan *awig-awig* yang melindungi jalak Bali.

Dasar untuk *awig-awig* desa adat di Kepulauan Nusa Penida adalah *awig-awig* Desa Adat Kecamatan Nusa Penida. Pada pasal 6 ayat 25 butir 4 dan 5 isinya sebagai berikut:

(4) Seluruh desa adat di wilayah Kepulauan Nusa Penida tidak dibenarkan melakukan kegiatan berburu segala hewan, seperti burung-burung dan hewan lainnya, terutama hewan yang dilindungi menurut undang-undang.

(5) Penangkapan hewan seperti burung hanya boleh dilakukan kalau ada kepentingan Upacara Agama dan untuk suatu pengobatan setelah mendapatkan izin dari ketua (*prajuru*) adat. Ketua Adat baru mengizinkan setelah mendapatkan pertimbangan seorang ahli yang membidangi (Danglod, 2002; *Awig-awig* Desa Pakraman Kecamatan Nusa Penida, 2005).

Berkaitandenganpelaksanaan*awig-awig*,sebelumpelepasliaran jalak Bali ada beberapa upacara yang harus dilakukan, yaitu upacara *atur piuning* (ritual permakluman secara agama) untuk mohon izin akan melepasliarkan jalak Bali, kemudian upacara agar burung yang dilepasliarkan dapat hidup dengan aman. Setelah itu, jalak Bali dilepasliarkan di Pura Penataran Ped Pulau Nusa Penida (Foto 1). Oleh masyarakat, jalak Bali tersebut dianggap sebagai burung kepunyaan pura (*Duwe Pura*). Masyarakat menaati *awig-awig* untuk menjaga keberadaan burung tersebut. Hal tersebut membuktikan

bahwa konservasi suatu jenis satwa di habitatnya akan berhasil jika masyarakatnya juga ikut berpartisipasi menjaga jenis yang langka tersebut (Indrawan dkk., 2007).

Pada level alternatif, masyarakat lebih percaya dan patuh terhadap *awig-awig* daripada kepada hukum formal seperti Perda (Peraturan Daerah) untuk melindungi jalak Bali. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan Kapolres Gianyar, bahwa masyarakat lebih takut kepada hukum adat dibanding hukum positif karena masyarakat masih sangat kuat memegang adat yang ada (*Tribunnews*, 2014). Hal itu terjadi karena *awig-awig* adalah patokan bertingkah laku, baik yang ditulis maupun tidak ditulis



Foto 1. Pelepasliaran Jalak Bali di Pura Penataran Ped oleh Bupati Klungkung pada tanggal 18 Oktober 2014 (Foto: Sudaryanto)

*Awig-awig* dibuat masyarakat adat di Pulau Bali secara musyawarah, berdasarkan rasa keadilan dan kepatutan yang hidup di dalam masyarakat yang bersangkutan (Sutawan, 2004; Astiti, 2007; Sudaryanto, 2007; Sudantra, 2008; Astiti dkk., 2011).

Menurut Kepala Desa Adat Ped dan Kapolsek Nusa Penida, sampai saat ini tidak ada persoalan atau kasus yang menyangkut

penangkapan dan perdagangan jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida. Pernyataan Kabeh dkk. (2014) dan Mattison (2016), bahwa di Kepulauan Nusa Penida terjadi penangkapan dan perdagangan jalak Bali tidak terbukti. Pada kenyataannya, konservasi jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida dapat berhasil karena seluruh desa adatnya mempunyai *awig-awig* yang antara lain berisi peraturan yang melindungi jalak Bali. Masyarakat yang menganggap pentingnya *awig-awig* melindungi jalak Bali sebesar 47,32%, sedangkan hukum formal hanya 3,62%.

Persepsi masyarakat Kepulauan Nusa Penida terhadap *awig-awig* dalam melindungi jalak Bali sangat positif. Persepsi positif dapat dilihat dari masyarakat Kepulauan Nusa Penida yang menganggap jalak Bali sebagai burung Pura, mereka bangga dapat melindungi burung langka yang hampir punah, dan diharapkan menjadi daya tarik wisatawan.

Di Pulau Nusa Penida terdapat satu desa Muslim, yaitu Desa Dinas Toyapakeh, jumlah penduduknya 200 KK dengan 905 jiwa. Desa tersebut tidak mempunyai *awig-awig*, tetapi warga Desa Dinas Toyapakeh mentaati *awig-awig* desa adat di sekitarnya (BPS Klungkung, 2013). Meskipun pengamat dari luar Pulau Bali khawatir *awig-awig* tidak bisa menghadapi tantangan khususnya investor pariwisata (Setiyanto, 2012; Azhar, 2013), ternyata masyarakat di Kepulauan Nusa Penida sangat mendukung pelepasliaran jalak Bali. Persepsi masyarakat terhadap *awig-awig* dalam melindungi Jalak Bali sangat positif sehingga sampai sekarang belum ada masyarakat yang melanggar *awig-awig*.

## 5. Simpulan dan Saran

Dari hasil penelitian ini dapat diambil kesimpulan sebagai berikut. Pertama, populasi jalak Bali di Kepulauan Nusa Penida bertambah banyak, tahun 2006 ada 49 ekor, dan tahun 2015 menjadi 66 ekor. Kedua, *awig-awig* beberapa desa adat Kepulauan Nusa Penida yang melarang kegiatan berburu termasuk larangan berburu jalak Bali. Larangan ini tidak saja menunjukkan perlindungan terhadap berbagai satwa termasuk jalak Bali, tetapi juga akhirnya

memberikan tampak pada semakin bertambahnya populasi jenis burung endemik Bali yang langka ini.

Disarankan Pemerintah Provinsi Bali dan Pemerintah Tingkat Kabupaten dan Kota, memasukkan perlindungan jalak Bali dalam *awig-awig* desa adat di seluruh Pulau Bali. Oleh karena, jalak Bali adalah burung endemik Pulau Bali yang termasuk kategori kritis.

### **Ucapan Terima Kasih**

Penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Universitas Udayana yang telah memberikan dana lewat Penelitian Disertasi Doktor (Baru) No:311-111/UN14.2/PNL.01.03.00/2015 dan Penelitian Unggulan Program Studi No:2029/UN14.2.8.II/LT/2018. Juga kepada FNPF dan para mahasiswa anggota Himpunan Mahasiswa Prodi Biologi FMIPA UNUD yang membantu penelitian di lapangan.

### **DAFTAR PUSTAKA**

- Ardana, IP.G., Rukmana, N. 2017. Keberadaan Jalak Bali (*Leucopsar rothschildi* Strsemann, 1911) di Taman Nasional Bali Barat. *Jurnal Symbiosis*. 5(1): 1-6.
- Astiti, T. I. P. 2007. *Awig-awig sebagai sarana pelestarian lingkungan hidup. Dalam: Kearifan lokal dalam pengelolaan lingkungan hidup*. Editor: Raka Dalem, dkk. Denpasar: Penerbit Universitas Udayana.
- Astiti, T. I. P., Windia, W., Sudantra, I K., Wijaatmaja, I G. M., Dewi. A.A.I.A.A. 2011. *Implementasi Ajaran Tri Hita Karana Dalam Awig-awig*. Denpasar: Penerbit Universitas Udayana.
- Atmanti, H. D. 2008. *Analytical hierarchy process* sebagai model yang luwes. Semarang: Prosiding INSAHPS.
- Awig-awig* Desa Pakraman Kecamatan Nusa Penida. Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. 2005.
- Azhar, M.A. 2013. Marginalisasi Masyarakat di Daerah Pariwisata.

*Jurnal Ilmiah Administrasi Publik dan Pembangunan*. 4(2): 166-176.

BPS Klungkung. 2013. *Klungkung Dalam Angka 2012 Keadaan Geografis*. ([http://www.klungkungkab.go.id/asset/file\\_bank/Klungkung%20Dalam%20Angka%202012\\_Kondisi%20Geografis.pdf](http://www.klungkungkab.go.id/asset/file_bank/Klungkung%20Dalam%20Angka%202012_Kondisi%20Geografis.pdf)). Diakses tanggal 16 Maret 2016.

Butchart, S. H. M., Stattersfield, A. J. and Collar, N. J. 2006. How many bird extinctions have we prevented? *Oryx*. 40(3):266-278.

Danglod IW. 2002. *Pararem Awig-Awig Desa Adat Lembongan*. Desa Lembongan, Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung.

Indrawan, M., Primack, R. B., Supriatna, J. 2007. *Biologi Konservasi*. Jakarta: Yayasan Obor.

Jepson, P. 2015. Saving a species threatened by trade: a network study of Bali starling *Leucopsar rothschildi* conservation. *Oryx*. 49(2): 1-9.

Jepson, P., Ladle, R.J. 2005. Bird-keeping in Indonesia: conservation impacts and the potential for substitution-based conservation responses. *Oryx*.39(4):1-6.

\_\_\_\_\_. 2009. Developing new policy instruments to regulate consumption of wild birds: socio-demographic characteristics of bird-keeping in Java and Bali. *Oryx*. 43(3): 364-374.

Jepson, P., Prana, M., Amama, F. 2008. Developing a certification system for captive-bred birds in Indonesia. *TRAFFIC Bulletin*. 22(1): 7-9.

Kabeh, IK., Sunu, IG.K.A., Sanjaya, D.B. 2014. Implementasi Awig-awig Desa Pakraman Dalam Perlindungan Burung Jalak Bali Di desa Pakraman Ped, Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. *Jurnal Jurusan Pendidikan PKn Undiksha*. 2(1):18-23.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia. 2018. *Jenis Tumbuhan dan Satwa yang Dilindungi*. Permen LHK

Nomor: P.106/MENLHK/SEKJEN/KUM.1/12/2018.

- Mattison, C.K. 2016. Conversations on Conservation. The Ethics and Issues of Bali Starling Rehabilitation on Nusa Penida. *The Flyer*. 23(4): 6-10.
- Per, E. and Aktaş, M. 2008. Breeding birds of the Inozu Valley in central Turkey. *Bird Census News*. 21(2): 44-53.
- Presiden Reublik Indonesia. 1999. *Tentang Pengawetan Jenis Tumbuhan Dan Satwa*. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia. Nomor 7 tahun 1999 ([http://www.dephut.go.id/INFORMASI/pp/7\\_99.htm](http://www.dephut.go.id/INFORMASI/pp/7_99.htm)). Diakses tanggal 1 Juni 2017.
- Ralph, C. J. R., Droege, S., Sauer, J. R. 1997. Managing and Monitoring Birds Using Point Counts: Standards and Applications. *USDA Forest Service Gen. Tech. Rep. PSW-GTR.149*: 161-181.
- Saaty, T. L. 2008. Decision making with the analytic hierarchy process. *Int. J. Services Sciences*. 1(1): 83-98.
- San Diego Zoo. 2014. Bali Myna Life Expectancy is 7,4 years. <https://animals.sandiegozoo.org/animals/bali-myna>. Diakses tanggal 20 Desember 2014.
- Setiyanto, M.A.C. 2012. Peranan Awig-awig Subak dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup. *Ar Risalah*. 10(26): 29-36.
- Sodhi, N. S., Koh, L. P., Brook, B. W., Ng, P. K. L. 2004. Southeast Asian biodiversity: an impending disaster. *TRENDS in Ecology and Evolution*. 19(12): 654-660.
- Sodhi, N.S., Smith, K.G. 2007. Conservation of tropical birds: mission possible? *J. Ornithol*. 148:305–309.
- Sudantra, I K. 2008. Pengaturan Penduduk Pemandang Dalam Awig-awig Desa Pekraman. *Jurnal Unud*. 4(1): 1-17.
- Sudaryanto. 2007. Tri Hita Karana Menyelamatkan Curik Bali. Denpasar: Prosiding Seminar Nasional Penyelamatan Curik Bali dan Habitatnya.
- Sudaryanto, Subagja, J., Pudyatmoko, S., Djohan, T.S. 2015. Behaviour Bali starling at Bali Barat National Park and Nusa

- Penida Island. *Journal Veteriner*. 16(3): 364-370.
- \_\_\_\_\_. 2018. Distribusi Jalak Bali (*Leucopsar rothschildi*) di Kepulauan Nusa Penida. *Jurnal Simbiosis*. 6 (2): 40-44.
- Suklaa, IW. 1987. *Awig-awig Desa Pakraman Ped*. Kecamatan Nusa Penida. Kabupaten Klungkung.
- Sutawan, N. 2004. *Tri Hita Karana And Subak*. In Search for Alternative Concept of Sustainable Irrigated Rice Culture. Tokyo: Proceeding Symposium International Network for Water and Ecosystem in Paddy Fields.
- Sutito, A. D., Sumampau, T., Prana, M. Et al. 2012. *Laporan Hasil Monitoring dan Evaluasi Program Konservasi Curik Bali/ Jalak Bali (Leucopsar rothschildi) Di Taman Nasional Bali Barat dan Desa Sumber Klampok*. Bogor: Asosiasi Pelestari Curik Bali.
- Tribunnews. 2014. *Awig-Awig Hukum Adat Lebih Ditakuti Warga Bali Dibanding Hukum Positif*. (<http://www.tribunnews.com/nasional/2014/03/06/hukum-adat-lebih-ditakuti-warga-bali-dibanding-hukum-positif>). Diakses tanggal 18 Desember 2014.
- Van Balen, S. 1995. *Metodologi sensus populasi Jalak Bali Leucopsar rothschildi di Taman Nasional Bali Barat*. Bogor: PHPA/BirdLife-Indonesia Programme.
- Van Balen, B., Dirgayusa, I W. A., Putra, I M. W. A., Prins, H. H. T. 2000. Status and distribution of the endemic Bali starling (*Leucopsar rothschildi*). *Oryx*. 34(3): 188-197.
- Widodo, W. 2014. Komposisi Index Nilai Penting Burung dalam kaitan studi Curik Bali (*Leucopsar rothschildi*) di Taman Nasional Bali Barat. *Zoo Indonesia*. 23(1): 21-34.
- Wirayudha, N. B. 2007. *Pelepasliaran Dan Perlindungan Burung Jalak Bali di Nusa Penida*. Nusa Penida: FNPF.

# JURNAL KAJIAN BALI

*Journal of Bali Studies*

p-ISSN 2088-4443 # e-ISSN 2580-0698  
Volume 09, Nomor 01, April 2019  
<http://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali>

---

Terakreditasi Peringkat B Berdasarkan SK Menristek Dikti  
No. 12/M/KP/II/2015 tanggal 11 Februari 2015

---



Pusat Kajian Bali dan Pusat Unggulan Pariwisata  
Universitas Udayana

# Keragaman Tanaman Obat dalam Lontar “Taru Pramana” dan Pemanfaatannya untuk Pengobatan Tradisional Bali

I Nyoman Arsana

Universitas Hindu Indonesia

E-mail: arsanacita@gmail.com

## Abstract

### Medicinal Plant Diversity in *Lontar* Manuscripts “Taru Pramana” and It Uses for Traditional Balinese Medicine

“Taru Pramana” *lontar* manuscripts contain medicinal plant diversity and it uses for traditional system of Balinese medicine. This study aims to describe medicinal plant diversity in “Taru Pramana” *lontar* manuscripts and its use for traditional system of Balinese medicine. This research uses the library method. The unit of analysis is the “Taru Pramana” *lontar* manuscript from collection of the Leiden University Library, Netherlands. The data obtained were analyzed descriptively. The ethnosystem approach is used as the main approach in this analysis, which places an emic perspective on the relationship between humans and plants. A total of 182 plant species are used in traditional Balinese medicine, mostly including family members of euphorbiaceae, moraceae, fabaceae, and zingiberaceae. The parts used were leaves, shoots, stem bark, roots, fruit, sap, tuber and used them into various forms of medicine such as *loloh*, *boreh*, *sembar*, *tutuh*, *tempel*, and *ses*. The practice of the use of medicinal plants in traditional Balinese medicine is based on a strong belief and knowledge system.

**Keywords:** *taru pramana*, medicinal plants, traditional Balinese medicine

## Abstrak

Lontar *Taru Pramana* memuat keragaman jenis tumbuhan obat dan pemanfaatannya dalam pengobatan tradisional Bali. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji keragaman jenis tumbuhan obat dalam lontar *Taru Pramana* dan pemanfaatannya dalam

pengobatan tradisional Bali. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan. Unit analisis adalah naskah lontar “Taru Pramana” koleksi Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda, dan artikel terkait yang telah diterbitkan. Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif. Pendekatan etnosistem digunakan sebagai pendekatan utama dalam analisis ini, yang menempatkan perspektif emik pada hubungan antara manusia dan tumbuhan. Sebanyak 182 spesies tumbuhan digunakan dalam pengobatan tradisional Bali, kebanyakan termasuk anggota keluarga euphorbiaceae, moraceae, fabaceae, dan zingiberaceae. Bagian tumbuhan yang banyak digunakan adalah daun, tunas, kulit batang, akar, buah, getah, maupun umbi yang diolah menjadi berbagai bentuk obat seperti *loloh*, *boreh*, *sembar*, *tutuh*, *tempel*, dan *ses*. Praktik penggunaan tanaman obat dalam pengobatan tradisional Bali didasarkan pada keyakinan yang kuat dan sistem pengetahuan.

**Kata Kunci:** taru pramana, tanaman obat, pengobatan tradisional Bali

## 1. Pendahuluan

Masyarakat Bali sudah sejak lama memanfaatkan tumbuhan untuk berbagai keperluan. Misalnya, pemanfaatan tumbuhan sebagai bahan minuman *loloh*, sebagai bahan obat untuk mencegah *diabetes*, *diuretic*, sakit kepala, nyeri ulu hati serta merangsang nafsu makan, sebagai bahan pangan serta *nutraceutical*, juga sebagai bahan bangunan tradisional Bali (Sujarwo *et al.*, 2014; Sujarwo *et al.*, 2015; Sujarwo *et al.*, 2016; Sujarwo dan Caneva, 2016; Sujarwo dan Keim, 2017). Keterkaitan tumbuhan dengan kebudayaan Bali juga telah diungkapkan oleh Leurs (2009) dan Agung (2005). Namun demikian, masih sangat sedikit penelitian yang mendokumentasi keragaman jenis tumbuhan yang tercatat dalam lontar usada *Taru Pramana* serta pemanfaatannya dalam mengobati berbagai jenis penyakit. Adiputra *et al.* (2017) secara spesifik hanya mengungkapkan toksisitas beberapa jenis tumbuhan yang mempunyai khasiat sebagai antivirus dari berbagai sumber lontar usada.

Lontar usada *Taru Pramana* memuat pengetahuan tradisional tentang keragaman jenis tumbuhan dan pemanfaatannya dalam mengobati berbagai jenis penyakit. Namun demikian belum semua tumbuhan dalam lontar usada *Taru Pramana* dapat dikenali secara pasti. Hal ini karena tumbuhan tersebut hanya dikenal dengan nama lokal atau bahkan dikenal dengan banyak nama (*dasa namaning taroe*). Oleh karena itu, penelusuran keragaman jenis tumbuhan dan pemanfaatannya dalam mengobati berbagai jenis penyakit penting untuk dilakukan.

Keragaman jenis tumbuhan obat dan pemanfaatan tersebut juga penting dilakukan sebagai implementasi pola pembangunan semesta berencana Bali yang dicanangkan oleh Gubernur Bali 2018-2023 melalui visi *nangun sat kerthi loka Bali* yakni pembangunan alam Bali, pembangunan *krama* atau manusia Bali, dan pembangunan budaya Bali. Lontar usada merupakan salah satu bagian dari budaya Bali yakni pengetahuan tentang pengobatan tradisional. Hal ini diharapkan menjadi salah satu rujukan dalam pengobatan tradisional Bali emperis, pengobatan tradisional Bali komplementer, maupun pengobatan tradisional Bali intergratif. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji keragaman jenis tumbuhan obat yang tercatat dalam lontar usada *Taru Pramana* dan pemanfaatannya dalam pengobatan tradisional Bali.

Artikel ini mengkaji keragaman jenis tumbuhan obat yang tercantum dalam lontar *Taru Pramana* dan pemanfaatannya dalam pengobatan tradisional Bali. Kajian difokuskan pada bagian tumbuhan apa saja yang lazim dipakai bahan dasar obat tradisional, serta bagaimana bagian tersebut diolah dan untuk pengobatan apa.

## 2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan. Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang menekankan pada pustaka sebagai obyek studi. Unit analisis dalam penelitian ini adalah naskah lontar *Taru Pramana* koleksi Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda. Naskah tersebut sudah dalam bentuk alih aksara dari aksara Bali ke aksara Latin. Meskipun sudah ditransliterasi ke

dalam huruf Latin, istilah ‘lontar’ tetap dipakai dalam tulisan ini sesuai dengan kebiasaan penyebutan demikian di masyarakat.

Beberapa naskah lontar yang dianalisis di antaranya; lontar asal Desa Bugbug, Kecamatan Karangasem, yang dialihaksarakan oleh I Dewa Ayu Puspita Padmi, dan diketik tanggal 31 Desember 1995 (Katalog no 24.213) seperti ditampilkan pada Foto 1; lontar milik I Ketut Sengod, Banjar Pidpid Kaler, Kecamatan Abang, Karangasem, yang diturunkan oleh Ida I Dewa Catra, dan diketik Tanggal 10 Desember 1990 (Katalog no 21.591); lontar milik Griya Bantas, Penarukan, yang diturunkan oleh A.A. Kt. Rai (Katalog no 12.999), lontar koleksi Kirtya yang diketik oleh Wajan Mendra tanggal 14 Februari 1940, dan diperiksa oleh G.Nj. Ng. Prongot (katalog no 11.230); lontar milik Wayan Catra, Pandak Gede, Kediri, Tabanan, yang diturunkan oleh A.A. Ketut Rai, dan diketik tanggal 4 September 1993 (Katalog no. 21.950), lontar koleksi Kirtya yang diketik tanggal 29 Nopember 1941 oleh I Goesti Ajoe Sosekesi, dan diperiksa oleh Poetoe Geria.

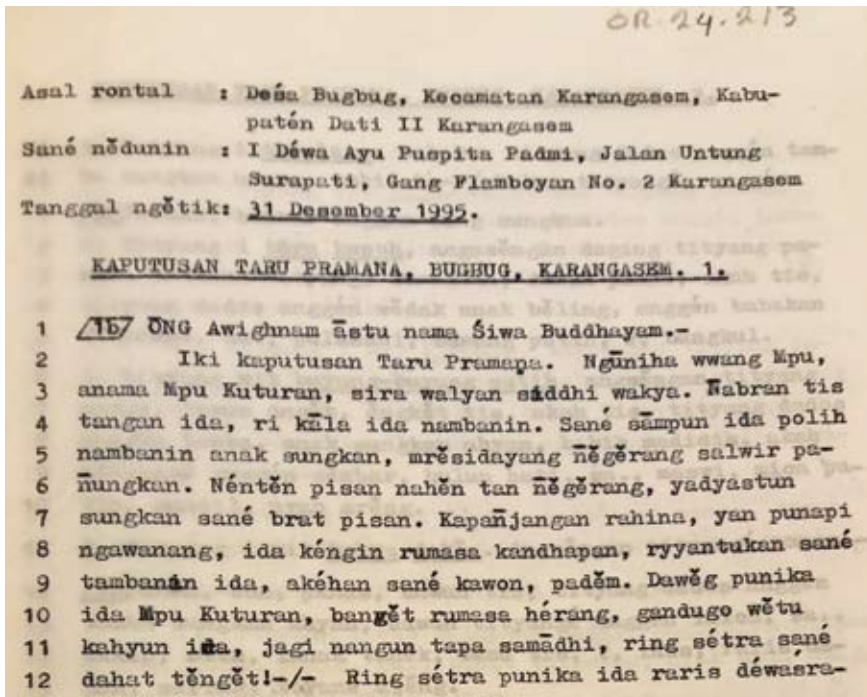


Foto 1. Alih Aksara Lontar *Taru Pramana* (katalog no 24.213)

Analisis dokumen dilakukan secara kualitatif terhadap isi naskah lontar *Taru Pramana* untuk menemukan dan mengidentifikasi jenis dan pemanfaatan tumbuhan dalam pengobatan. Data yang didapat kemudian dianalisis secara deskriptif kualitatif. Data famili tumbuhan yang dimanfaatkan, bagian yang dimanfaatkan, kegunaan dan cara penggunaan disajikan dalam bentuk tabel dan grafik. Prosentase bagian yang dimanfaatkan dan cara penggunaannya juga dihitung dengan persamaan;

$$\% \text{ bagian yang dimanfaatkan} = \frac{\text{Jumlah pemanfaatan suatu bagian tanaman}}{\text{Total pemanfaatan bagian tanaman}} \times 100\%$$

$$\% \text{ cara penggunaan} = \frac{\text{Jumlah suatu cara penggunaan}}{\text{Total cara penggunaan}} \times 100\%$$

Data jenis tumbuhan, nama daerah, famili, bagian tumbuhan dan cara pemanfaatannya dianalisis secara deskriptif. Pendekatan etnosistem digunakan sebagai pendekatan utama dalam analisis ini, yang menempatkan perspektif emik dalam hubungan antara manusia dengan tumbuhan dengan fokus pada kompleks pengetahuan, kepercayaan dan pemanfaatan, yang disebut juga sebagai kompleks *Corpus-Cosmos-Praxis* (Barrera-Bassols dan Toledo, 2005; Barrera-Bassols *et al.*, 2006). Pendekatan etnosistem merupakan pendekatan untuk mengkaji hubungan saling ketergantungan antara kelompok masyarakat tertentu (etnik) dengan tumbuhan, yang berdasarkan cara pandang masyarakat lokal (emik) terhadap pemanfaatan tumbuhan, bukan berdasarkan cara pandang masyarakat luar atau peneliti (etik).

### 3. Keragaman Tumbuhan Obat dalam Lontar Taru Pramana

Hasil penelusuran menemukan ada sebanyak 182 nama lokal tumbuhan yang disebutkan dalam lontar *Taru Pramana*, seperti disajikan pada Lampiran 1. Namun demikian, sebanyak 20 jenis belum dapat dikenali dan ditentukan nama ilmiahnya secara pasti. Beberapa jenis tumbuhan mudah dikenali dan telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Bali sehari-hari, seperti sebagai bahan bumbu, sayuran ataupun sebagai tanaman upacara agama

Hindu. Namun demikian, beberapa nama jenis tumbuhan tidak ditulis secara jelas atau kemungkinan disamakan dengan maksud tertentu, seperti *wandira* padahal yang dimaksudkan adalah beringin (*Ficus benjamina*). Bahkan ada jenis tumbuhan mempunyai nama yang benar-benar berbeda dengan yang dimaksudkan, seperti dalam lontar ditulis *kedondong*, tetapi setelah ditelusuri dari lontar *Dasanaming Taroe* (Foto 2), ternyata yang dimaksudkan bukanlah *kedondong* tetapi *kecemcem*. *Kedondong* dan *kecemcem* merupakan dua jenis tumbuhan yang berbeda walaupun keduanya termasuk dalam famili yang sama yaitu *Anacardiaceae*.

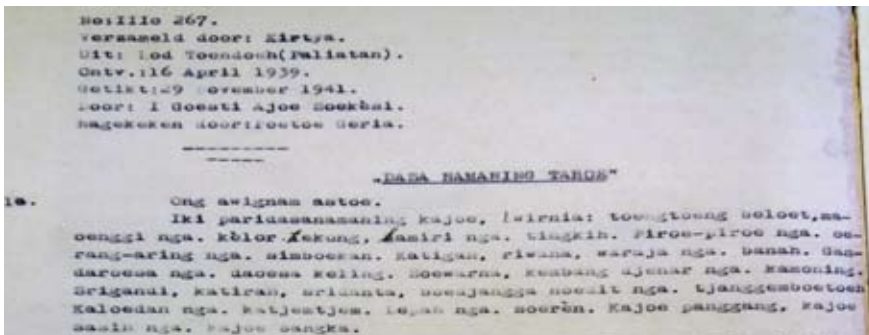
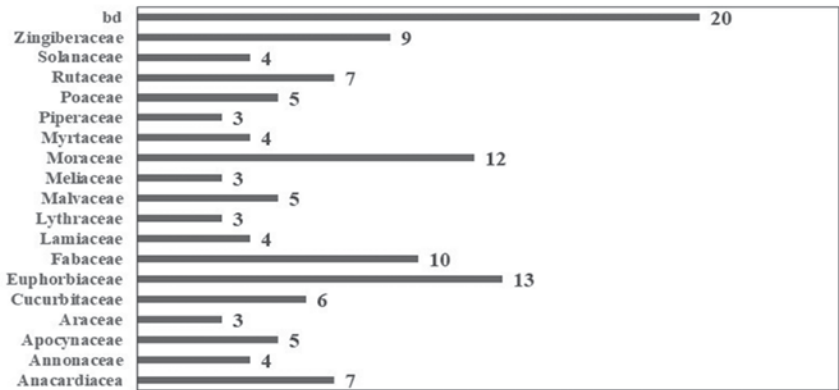


Foto 2. Alih Aksara Lontar Dasa Namaning Taroe (katalog no 9232)

Tumbuh-tumbuhan yang tercatat dalam lontar *Taru Pramana* sebagian besar termasuk anggota famili Euphorbiaceae, Moraceae, Fabaceae, dan Zingiberaceae (Gambar 1 dan Lampiran 1). Tumbuh-tumbuhan tersebut termasuk golongan tumbuhan dengan jumlah species banyak. Euphorbiaceae termasuk salah satu famili terbesar dari angiospermae, terdiri atas lebih dari 300 genus dengan 8000 species mulai dari tumbuhan berkayu besar sampai rumput yang tumbuh di tanah. Anggota famili euphorbiaceae berpotensi sebagai bahan obat untuk mengobati berbagai jenis penyakit seperti antidiare, antioksidan, antibakteri, antikanker, asma, hipoglikemik, diabetes, inflamasi, dan sebagainya (Bijekar dan Gayatri, 2014). Sementara itu, famili moraceae terdiri atas 37 genus dengan lebih dari 1000 species dan tersebar terutama di daerah tropis. Tumbuhan ini memiliki nilai ekonomi dan ekologi penting, diantaranya dari genus *artocarpus* dan *Ficus* (Zerega *et al.*, 2005; Zerega *et al.*, 2010; Clement

dan Weiblen, 2009). Fabaceae termasuk kelompok angiospermae terbesar ketiga setelah Orchidaceae and Asteraceae atau Compositae, dengan jumlah anggota mencapai 630 genus dan 18.000 species, serta memiliki nilai ekonomis tinggi (Danarto, 2013). Zingiberaceae seperti, isen, kunyit, maupun jahe (Foto 3) sangat umum bagi masyarakat Bali karena menjadi bagian dari bumbu masakan sehari hari, di samping sebagai bahan obat seperti digunakan untuk *loloh* kunyit maupun *wedang* jahe oleh kebanyakan masyarakat.



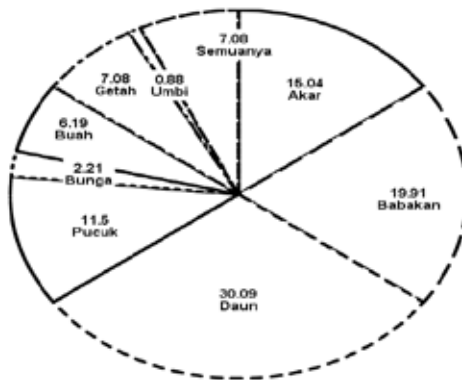
Gambar 1. Komposisi Jenis Tumbuhan yang disebutkan dalam Lontar *Taru Pramana* (bd: belum diketahui).



Foto 3. Tanaman Jahe (*Zingiber officinale* Roxb) (Foto Penulis)

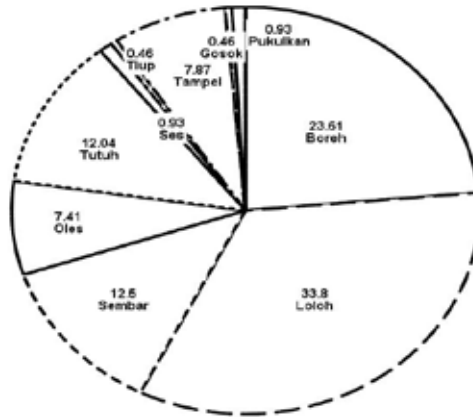
#### 4. Pemanfaatan Tumbuhan Obat dalam Lontar “Taru Pramana”

Tumbuh-tumbuhan dalam lontar *Taru Pramana* digunakan untuk mengobati berbagai macam penyakit. Bagian tumbuhan yang digunakan untuk mengobati penyakit dapat berupa akar, batang (*babakan*), daun, bunga, buah, dan getahnya. Penggunaan daun mencapai 30,09%, belum termasuk daun muda atau pucuk yang mencapai 11,5%; *babakan* atau kulit batang mencapai 19,91%; akar mencapai 15,04%; buah mencapai 6,19%; getah (7,08); umbi (0,88%); atau seluruh bagian tumbuhan (7,08%) seperti disajikan pada Gambar 2. Daun merupakan bagian tumbuhan yang relatif mudah didapatkan dan tersedia secara terus-menerus sepanjang tahun sehingga paling sering digunakan. Bahan-bahan tersebut juga tidak digunakan secara sendiri-sendiri tetapi digunakan dalam bentuk ramuan, terdiri atas berbagai jenis tumbuhan. Di samping itu, terdapat bahan lain yang ditambahkan dalam ramuan tertentu di antaranya, garam, minyak kepala, air, cuka, arak (alkohol), serta pamor. Bahan-bahan tersebut ditambahkan dengan takaran tertentu.



Gambar 2. Bagian-bagian Tumbuhan yang Digunakan dalam Pengobatan Usada *Taru Pramana*.

Tumbuhan obat dalam *Taru Pramana* dalam pemanfaatannya dibuat dalam berbagai bentuk di antaranya; (1) dalam bentuk *loloh* dengan persentase mencapai 33,8%; (2) *boreh* mencapai 23,61%; (3) *sembar* yang mencapai 12,5%; (4) *tutuh* yang mencapai 12,04%; (5) *tampel* atau tempel yang mencapai 7,87%; (6) *ses* yang mencapai 0,93%, seperti disajikan pada Gambar 3.



Gambar 3. Cara Penggunaan Tumbuhan dalam Pengobatan Usada *Taru Pramana*

*Loloh* berupa cairan sari pati pekat yang diperoleh dengan cara meremas-remas atau menggiling serta ditambahkan cairan yang telah ditentukan dan dalam penggunaannya diminum. *Boreh* yaitu ramuan yang diperoleh dengan cara menghaluskan campuran bahan-bahan dan dalam penggunaannya dicampur dengan cairan seperti air, cuka, atau arak. *Sembar* atau *simbuh* yaitu berupa ramuan yang diperoleh dengan cara mengunyah bahan-bahan sampai lumat kemudian disebarkan secara langsung pada bagian badan yang diobati. *Tutuh* atau *pepeh* yaitu ramuan yang diambil dari sari pati dengan cara memeras atau menggiling bahan-bahannya kemudian disaring untuk mendapatkan sari patinya dan dalam penggunaannya diteteskan. *Tampel* atau tempel yaitu ramuan yang diperoleh dengan cara menghaluskan campuran bahan-bahan dan dalam penggunaannya ditempelkan pada bagian yang diobati, biasanya di pusat nadi. *Ses* atau cairan pembersih luka yaitu berupa cairan yang diperoleh dengan cara merebus bahan-bahan dalam air sampai mendidih kemudian digunakan sebagai cairan pembersih setelah dingin. *Loloh* dan *boreh* sangat umum bagi masyarakat Bali, bahkan loloh telah menjadi minuman herbal yang dikonsumsi secara eksklusif untuk mencegah dan mengobati berbagai jenis penyakit (Sujarwo *et al.*, 2015). Disamping itu, terdapat juga penggunaan dengan cara menggosokkan pada bagian yang akan diobati (0,46%),

dengan membuat dalam bentuk gulungan menyerupai rokok kemudian dibakar kemudian asapnya ditiupkan ke bagian tubuh yang hendak diobati (0,46%), dengan hanya memukulkan pada bagian tubuh yang hendak diobati biasanya pada kaki (0,93%).

Tumbuh-tumbuhan dalam lontar *Taru Pramana* digunakan untuk mengobati berbagai macam penyakit. Penyakit-penyakit yang disebutkan dalam lontar *Taru Pramana* secara umum ada dua kelompok penyakit yaitu penyakit *sekala* (nyata) seperti sariawan dan patah tulang, dan penyakit *niskala* (tak nyata) seperti *kepongor* dan *bebahi*, dianggap berkaitan dengan *black magic*. Tanaman yang digunakan mengobati penyakit sekala misalnya belimbing (*Averrhoa billimbi*), seperti ditampilkan pada Foto 4. Penggunaan belimbing terlihat pada kutipan berikut “*Tityang wit balimbing, angasengan tityang dumalada, dawun tis, babakan dumalada, akah tis, dados tityang anggen tamba, batuk, asma, dekah, dawun tityange anggen sembar, sa., isen, kunyit, 3, ihis, babakan tityange anggen loloh, sa., temu tis, katumbah, 5 batu*”. Sementara itu, tanaman untuk mengobati penyakit niskala di antaranya camara (*Casuarina equisetifolia*). Penggunaan cemara terlihat pada kutipan berikut “*Tityang wit camara, angseengan tityang panes, dawun panas, akah dumalada, dados tityang anggen tamba sungkan keni guna jaran guyang, piholas, dawun tityange anggen tamba, sa., ulig, toyan ipun anggen tutuh*”. Berbagai jenis penyakit dan tumbuhan yang digunakan untuk mengobati disajikan dalam Lampiran 1.



Foto 4. Tanaman Belimbing (*Averrhoa billimbi*)(Foto Penulis).

Praktik pemanfaatan tumbuhan dalam pengobatan tradisional oleh masyarakat Bali didasarkan atas kepercayaan yang kuat (*cosmos*) terutama kepercayaan tentang sehat-sakit. Dalam kosmologi Hindu, persepsi sehat-sakit menurut orang Bali tergantung pada kesetimbangan unsur-unsur penyusun tubuh manusia sesuai konsep *Panca Maha Butha*. Konsep *Panca Maha Butha* mengajarkan bahwa tubuh manusia dibangun dari lima unsur utama yaitu; unsur *pertiwi* atau padat, unsur *apah* atau unsur cair, unsur *teja* atau panas, unsur *bayu* atau unsur udara, dan unsur *akasa* (ether) atau unsur jiwa. Setiap unsur tersebut berada dalam kondisi yang setimbang (*equilibrium*). Pergerakan kesetimbangan hanya ke unsur *teja* (panas) misalnya, menyebabkan sakit panas, sedangkan pergerakan ke unsur *apah* (air) menyebabkan sakit dingin (*nyem*), dan kesetimbangan ke unsur *teja* dan *apah* menyebabkan sakit panas-dingin (*dumalada*). Konsep tersebut menjadi inspirasi orang Bali untuk melaksanakan kehidupannya dan kesetimbangan posisi tersebut tergantung kepada kemampuan untuk memeliharanya.

Dalam sistem kosmologi, orang Bali juga mengenal konsep dualistik-dikotomi (*rwa-binedha*). Konsep tersebut mengemukakan dua posisi universal yang saling bertolak belakang satu sama lain, misalnya baik berlawanan dengan buruk, *sekala* (nyata) dengan *niskala* (tidak nyata), sehat dengan sakit. Persepsi sehat-sakit sesuai konsep *rwa-binedha*, orang Bali mengenal sakit *sekala* (naturalistik) dan sakit *niskala* (personalistik). Sakit *sekala*, gejala dan penyebabnya dapat dikenali berdasarkan prinsip-prinsip kedokteran modern. Sakit tersebut di antaranya sariawan, *tilas* (herpes), *tuju* (rematik), *lung* (patah tulang), dan sebagainya. Sedangkan sakit *niskala*, gejala-gejala sakit bisa saja terlihat atau dirasakan seperti layaknya sakit *sekala* tetapi dari hasil diagnosa berdasarkan prinsip-prinsip ilmu kedokteran modern penyebab terjadinya gejala tersebut masih sulit untuk dijelaskan secara logis. Orang Bali percaya bahwa Tuhan beserta kekuatan-kekuatan supranatural dapat menimbulkan pengaruh positif atau negatif terhadap kehidupan manusia. Sehat-sakit dipercaya ada keterkaitan dengan kekuatan-kekuatan supranatural tersebut. Tumbuh-tumbuhan digunakan sebagai bahan

obat untuk mengobati sakit *sekala* maupun *niskala* dengan disertai mantra-mantara tertentu, dan dalam praktiknya dilaksanakan oleh *balian* atau *pengusada*.

Praktik pengobatan tradisional yang memadukan unsur medis dan non medis seperti itu, juga masih dikenal pada banyak praktek kebudayaan di dunia. Misalnya, *Traditional Chinese Medicine* (TCM) yang berdasarkan pada konsep *yin-yang* dan *Wuxing* serta menggunakan berbagai macam ramuan, merupakan praktek pengobatan tradisional cina sejak ribuan tahun lalu (Yuan *et al.*, 2016). *Unani*, praktik pengobatan yunani kuno berdasarkan konsep empat elemen humoral hipocrates yaitu; darah (*dam*) yang bersifat panas dan lembab, *phlegma* (*balgham*) yang bersifat dingin dan lembab, *safra* yang bersifat panas dan kering, serta *sauda* yang bersifat dingin dan kering. Keseimbangan sifat elemen tersebut (panas, dingin, kering, lembab) maka seseorang dikatakan sehat (WHO, 2010; Abdelhamid, 2012). *Kampo*, praktek pengobatan tradisional jepang dengan memadukan pikiran dan tubuh sebagai satu kesatuan, ketidakseimbangan pikiran dan tubuh mengakibatkan sakit (Watanabe *et al.*, 2010; Yakubo *et al.*, 2014; Yuan *et al.*, 2016). Pengobatan *ayurvedic* di India dengan tiga elemen *Pitta-Kapha-Vata* (Ventegodt *et al.*, 2007). Sementara itu sistim pengobatan usada memadukan unsur-unsur medis dan non medis. Unsur medis berupa obat-obatan yang berasal dari tumbuh-tumbuhan dan material tambahan lainnya seperti alkohol (arak), sementara unsur non medis berupa doa atau *mantra*.

Pengobatan tradisional yang memadukan unsur medis dan non-medis seperti itu dikenal dengan pengobatan tradisional alternatif atau pengobatan komplementer. WHO (2013) mendefinisikan pengobatan tradisional sebagai jumlah total pengetahuan, keterampilan, dan praktik berdasarkan teori, keyakinan, dan pengalaman yang berasal dari berbagai budaya berbeda, baik yang dapat dijelaskan atau tidak, digunakan dalam pemeliharaan kesehatan serta dalam pencegahan, diagnosis, peningkatan atau pengobatan penyakit fisik dan mental. Lontar *Taru Premana* memuat pengetahuan tradisional tentang pengobatan dengan menggunakan

berbagai jenis tumbuhan sebagai bahan obat dan disertai dengan unsur non medis seperti *mantra-mantra*.

Eksistensi praktik (*praxis*) pengobatan tradisional Bali tersebut juga diperkuat dengan pengetahuan (*corpus*) orang Bali tentang tumbuhan. Pengetahuan tentang tumbuhan tercermin dari penyebutan khasiat tumbuhan yang dimanfaatkan sebagai bahan obat. Khasiat tersebut di antaranya adalah tumbuhan berkhasiat *anget* (panas), *tis* (dingin), dan berkhasiat *dumalada* (sedang). Khasiat tersebut dikaitkan dengan karakter fisik tumbuhan terutama dari getahnya. Tumbuhan yang bergetah putih kemerahan atau bergetah merah dan lengket mempunyai khasiat panas, tumbuhan yang bergetah putih kehijauan mempunyai khasiat *dumalada* (sedang), tumbuhan yang bergetah hitam kehijauan atau biru kehijauan mempunyai khasiat *tis* (dingin).

Tumbuh-tumbuhan yang dimanfaatkan sebagai bahan obat tidak terbatas hanya pada tumbuhan yang termuat dalam lontar *Taru Pramana*. Sujarwo *et al.* (2015) menemukan 51 jenis tumbuhan yang digunakan sebagai bahan lolah oleh masyarakat Bali, bahkan tumbuhan yang tidak lazim yakni lateng kidang (*Dendrocnide stimulans*) juga diketahui digunakan sebagai bahan lolah.

Walaupun pengetahuan tradisional masyarakat Bali telah mengalami erosi akibat modernisasi (Sujarwo *et al.*, 2014), tetapi praktek pemanfaatan tumbuhan dalam pengobatan tradisional masih tumbuh subur di tengah masyarakat Bali. Desa-desa tradisional (*Baliage*) masih dianggap mampu melindungi pengetahuan tersebut. Pengetahuan tradisional tersebut tersebar sebagai sebuah mosaik dan mengikuti konsep metapopulasi (Caneva *et al.*, 2017). Metapopulasi adalah sejumlah populasi yg membentuk suatu mosaik yg dinamis dan saling berhubungan melalui peristiwa migrasi maupun penyebaran pasif. Teori metapopulasi awalnya digunakan untuk menjelaskan pola hunian species pada suatu bentang alam, tetapi kemudian dapat diterapkan pada berbagai kasus (Hanski, 1998). Dalam konsep metapopulasi, sebuah populasi dapat bertindak sebagai populasi inti (*core population*) sementara populasi lainnya sebagai populasi satelit. Anggota-anggota populasi inti

dapat mengkolonisasi daerah sekitarnya melalui migrasi maupun penyebaran pasif sehingga membentuk populasi satelit. Dalam konteks pengetahuan tradisional masyarakat Bali, pengetahuan tersebut tetap lestari pada populasi masyarakat *Baliage*. Beberapa desa *Baliage* memiliki pengetahuan tradisional yang dapat tersebar dan menjadi milik desa-desa lain di sekitarnya, dianggap sebagai *core population*. Sementara itu, desa *Baliage* lainnya dianggap sebagai populasi satelit, di samping memiliki pengetahuan bersama juga memiliki pengetahuan yang tidak menjadi milik kelompok lainnya, sehingga memperkaya pengetahuan tradisional tersebut.

## 5. Simpulan

Lontar usada *Taru Premana* memuat keragaman jenis tumbuhan yang dapat dimanfaatkan sebagai bahan obat. Sebanyak 182 jenis tumbuhan tercatat dalam lontar usada *Taru Pramana*, sebagian besar termasuk anggota famili *euphorbiaceae*, *moraceae*, *fabaceae*, dan *zingiberaceae*, dan beberapa realtif sulit untuk dikenal.

Bagian tumbuhan yang dimanfaatkan sebagai bahan obat berupa daun (30,09%), pucuk (11,5%), *babakan* (19,91%), akar (15,04%), buah (6,19%), getah (7,08%), umbi (0,88%). Penggunaannya dalam bentuk *loloh* (33,8%), *boreh* (23,61%), *sembar* (12,5%), *tutuh* (12,04%), *tampel* atau tempel (7,87%), *ses* (0,93%). Pemanfaatan tumbuhan tersebut disertai unsur non medis seperti *mantra-mantra*. Pemanfaatan tersebut menggambarkan hubungan kompleks pengetahuan, kepercayaan dan pemanfaatan, yang disebut juga sebagai kompleks *Corpus-Cosmos-Praxis*. Kompleksitas tersebut menggambarkan bahwa, praktek (*praxis*) pemanfaatan tumbuhan dalam pengobatan dilandasi oleh sistim kepercayaan yang kuat (*cosmos*) dan sistim pengetahuan (*corpus*) tentang tumbuhan.

## Ucapan Terima kasih

Penulis megucapkan terima kasih kepada Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu Kementerian Agama RI yang telah mendanai kegiatan penelitian ini. Prof. Henk Schulte Nordholt yang telah membimbing dan memfasilitasi akses ke perpustakaan

Universiteit Leiden. Rektor Universitas Hindu Indonesia Denpasar yang telah memberikan izin melakukan penelitian ke Belanda.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdelhamid, Y. 2012. Unani Medical Theory in Principle, Part 2-The Vis Medicatrix Naturae. *Integrative Medicine* 11 (4): 26-33
- Adiputra, N., Aman, I.G.M., Manuaba, I.B.P. 2017. The toxicity of antiviral plants used in Balinese traditional medicine. *Bali Medical Journal* 6 (2):243-246. DOI:10.15562/bmj.v6i2.537.
- Agung, A. A. G. 2005. *Bali Endangered Paradise? Tri Hita Karana and the Conservation of the Island's Biocultural Diversity*. PhD Thesis. Leiden: Universiteit Leiden
- Barrera-Bassols, N., Toledo. V.M. 2005. Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources. *Journal of Latin American Geography* 4 (1): 9-41
- Barrera-Bassols, N., Zinck, J.A., Rans, E.V. 2006. Symbolism. Knowledge and Management of Soil and Land Resources in Indigenous Communities: Ethnopedology at Global, Regional and Local Scales. *Catena* 65: 118-137. <http://dx.doi.org/doi:10.1016/j.catena.2005.11.001>
- Bijeker, S. dan Gayatri, M.C. 2014. Etnomedicinal Properties of Euphorbiaceae Family: A Comprehensive Review. *International Journal of Phytomedicine* 6 (2): 144-156.
- Caneva, G., Traversetti, L., Sujarwo, W., Zuccarello, V. 2017. Sharing Ethnobotanical Knowledge in Traditional Villages: Evidence of Food and Nutraceutical B Core Groups in Bali, Indonesia. *Economic Botany*. 71 (4):303–313
- Clement, W.L dan Weiblen, G.D. 2009. Morphological Evolution in the Mulberry Family (Moraceae). *Systematic Botany* 34 (3): 530–552
- Danarto, S.A. 2013. Keragaman dan Potensi Koleksi Polong-Polongan (Fabaceae) di Kebun Raya Purwodadi – LIPI. *Seminar Nasional X pendidikan Biologi FKIP UNS*.
- Hanski, I. 1998. Metapopulation Dynamics. *NATURE* 396 (5): 41-49.

- Leurs, L.N. 2009. *Medicinal, Aromatic and Cosmetic (MAC) Plants for Community Health and Bio-Cultural Diversity Conservation in Bali, Indonesia*. PhD Thesis. Leiden: Universiteit Leiden.
- Sujarwo, W. dan Caneva, G. 2016. Using Quantitative indices to evaluate the cultural importance of food and nutraceutical plants: Comparative data from the island of Bali (Indonesia). *Journal of Cultural Heritage* 18 (2016):342-348 <http://dx.doi.org/10.1016/j.culher.2015.06.006>
- Sujarwo, W. dan Keim, A.P. 2017. Ethnobotanical Study of Traditional Building Materials from the Island of Bali, Indonesia. *Economic Botany*. 71(3): 224–240.
- Sujarwo, W., Arinasa, I.B.K., Salomone, F., Caneva, G., Fattorini, S. 2014. Cultural Erosion of Balinese Indigenous Knowledge of Food and Nutraceutical Plants. *Economic Botany*. 68(4):426–437
- Sujarwo, W., Keim, A.P., Savo, V., Guarrera, P.M., Caneva, G. 2015. Ethnobotanical study of Loloh: Traditional herbal drinks from Bali (Indonesia). *Journal of Ethnopharmacology*. 169 (2015): 34-48. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2015.03.079>
- Sujarwo, W., Keim, A.P., Caneva, G., Tonia, C., Nicoletti, M. 2016. Ethnobotanical uses of neem (*Acadiractha indica* A. Juss.; Meliaceae) Leaves in Bali (Indonesia) and The Indian Subcontinent in Relation with Historical Background and Phytochemical Properties. *Journal of Ethnopharmacology*. 189 (2016):186-193. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2016.05.014>
- Ventegodt, S., Thegler, Z., Andreasen, T., Struve, F., Jacobsen, S., Torp, M., Ægedius, H., Enevoldsen, L., Merrick, J. 2007. A Review and Integrative Analysis of Ancient Holistic Character Medicine Systems. *The Scientific World JOURNAL*. (2007) 7: 1821–1831. DOI 10.1100/tsw.2007.282
- Watanabe, K., Matsuura, K., Gao, P., Hottenbacher, L., Tokunaga, H., Nishimura, K., Imazu, Y., Reissenweber, H., Witt, C.M. 2010. Traditional Japanese Kampo Medicine: Clinical Research between Modernity and Traditional Medicine: The State of Research and Methodological Suggestions for the Future. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. doi:10.1093/ecam/neaq067
- World Health Organization. 2010. *Benchmarks for Training in Unani*

*Medicine.*

- World Health Organization. 2013. *Traditional Medicine Strategy: 2014-2023*
- Yakubo, S., Ito, M., Ueda, Y., Okamoto, H., Kimura, Y., Amano, Y., Togo, T., Adachi, H., Mitsuma, T., Watanabe, K. 2014. Pattern Classification in Kampo Medicine. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. <http://dx.doi.org/10.1155/2014/535146>
- Yuan, H., Ma, Q., Ye, L., Piao, G. 2016. The Traditional Medicine and Modern Medicine from Natural Products. *Molecules* 21 (559): 1-18. doi:10.3390/molecules21050559
- Zerega, N.J.C., Supardi, M.N.N., Motley, T.J. 2010. Phylogeny and Recircumscription of Artocarpeae (Moraceae) with a Focus on Artocarpus. *Systematic Botany* 35(4): 766–782. DOI 10.1600/036364410X539853
- Zerega, N.J.C., Clement, W.L., Datwayler, S.L., Weiblen, G.D. 2005. Biogeography and Divergence Times in the Mulberry Family (Moraceae). *Molecular Phylogenetic and Evolution* 37 (2005): 402-416. doi:10.1016/j.ympev.2005.07.004

## Lampiran 1. Hasil Penelusuran Jenis-Jenis Tumbuhan yang Tercatat Dalam Lontar Taru Pramana

No	Famili	Nama ilmiah	Nama lokal	Sakit yg diobati	Bagian yg digunakan	Cara pengu- naan
1	Acanthaceae	<i>Acanthus ilicifolius</i> Linn	Jeruju	tuju brahma	daun, akar	Boreh
2	Achariaceae	<i>Pangium edule</i>	Pangi	tumisinan	buah	loloh
3	Acoraceae	<i>Acorus calamus</i>	Jangu	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tam- bahan
4	Amarylli- daceae	<i>Allium cepa</i>	Bawang brahma	tumisinan	muncuk	loloh
5	Amarylli- daceae	<i>Allium sativum</i> L.	Kesuna	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tam- bahan
6	Anacardiaceae	<i>Mangifera odorata</i> Griff	Pakel	nuba beling	semua bagian	loloh
7	Anacar- diaceae	<i>Spondias pinnata</i> (L.) Kurz	Kadongdong	berung	babakan	tempel
8	Anacar- diaceae	<i>Mangifera indica</i> L.	Poh amplem	pamali	babakan	sembar
9	Anacar- diaceae	<i>Mangifera indica</i> L.	Poh gading	ngulungan beling	babakan	loloh
10	Anacar- diaceae	<i>Mangifera indica</i> L.	Poh gedang	sakit perut, keruron	babakan	Boreh
11	Anacar- diaceae	<i>Mangifera indica</i> L.	Poh weni	sakit hulu hati, ngetug, pangurus-urus weteng.	getah, semua bagian	sembar, loloh
12	Anacar- diaceae	<i>Mangifera caesia</i> Jack	Wani	curek, bongol	getah, akar, daun.	oles, tutuh kuping
13	Annonaceae	<i>Saccopetalum horsfieldii</i>	Pulet	panas beber, besch ring jeriji	pucuk, akar	tampel, boreh
14	Annonaceae	<i>Canang acodorata</i> (Lam.) Hook.f. and Thomson	Sandat	batuk, besch, keseleo	akar	loloh, oles
15	Annonaceae	<i>Annona squamosa</i> L.	Silik kaya jawa, srikaya jawa	weteng mbet tidak bisa buang air besar	daun	sembar
16	Annonaceae	<i>Annona muricata</i> L.	Srikaya, sili- kaya	ngoon	babakan	Boreh
17	Apiaceae	<i>Foeniculum vulgare</i>	Adas	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tam- bahan
18	Apiaceae	<i>Coriandrum sativum</i> L.	Ketumbah	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tam- bahan
19	Apocynaceae	<i>Plumeria rubra</i> L.	Jepun	sakit bangkyang (ping- gang)	babakan	Boreh
20	Apocynaceae	<i>Thevea peruviana</i> K. Schum	Pelet sedangan, Palit sedangan	sakit mata	daun	tutuh mata
21	Apocynaceae	<i>Sarcostemma esculentum</i>	Pepe, kapepe, bun pepe	muntah mising, ngutah bayar	daun, babakan	loloh, Boreh
22	Apocynaceae	<i>Alyxia reinwardtii</i>	Pulasahi	lelengedan	muncuk	loloh
23	Apocynaceae	<i>Alstonia scholaris</i> (L.) R. Br.	Pule, pole	panas	pucuk	loloh
24	Araceae	<i>Alocasia plumbea</i>	Keladi guak/ keladi bakti	kena upas	getah	Boreh
25	Araceae	<i>Colocasia esculenta</i> (L.) Schott	Kladi	uyang	daun, akar	Boreh
26	Araceae	<i>Amorphophallus muelleri</i>	Tiyih	entelan/entelan di telapakan batis	pucuk, umbi	tampel
27	Araliaceae	<i>Hydrocotyle sibthorpi- oides</i> Lam	Semanggi gunung	koreng, kulit gatel, kulit koreng	daun	boreh
28	Arecaceae	<i>Cocos nucifera</i> L.	Nyuh gading	panas dalam, kepongong	buah (kuwud, klungah)	minum
29	Asparagaceae	<i>Asparagus sp</i>	Crancang ka- wat, kembang kawat	sakit prana, kongkangan,brung.	daun, getah, babakan	loloh, ses
30	Asteraceae	<i>Vernonia cinerea</i> L.	Buyung-buyung, Buyung-buyung putih	ayan	akar	sembar
31	Asteraceae	<i>Blumea balsamifera</i> (L.) DC.	Sembung	panas dalam, ayan	daun, akar	loloh, boreh
32	Athyriaceae	<i>Athyrium esculentum</i>	Paku jukut	tidak mau makan	daun muda	loloh
33	Basellaceae	<i>Basella rubra</i> Linn.	Gandola, gen- dola, dangola	muntah mising, mun- tah darah	daun	loloh
34	Bignoniaceae	<i>Millingtonia hontensis</i>	Cinangga, cananggha	panas.	semua bagian	loloh

35	Bombacaceae	<i>Ceiba petandra</i>	Kutuh	rare blayuran	buah muda	loloh
36	Brassicaceae	<i>Nasturtium montanum</i> Wall	Kasawi bang	dekah, ngansur, ngangseg, nungguh.	pucuk	loloh
37	Bromeliaceae	<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr	Manas	kencing darah	buah	loloh
38	Bromeliaceae	<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr	Manas bang	menggugurkan kandung-an, sakit tulang	buah	tutuh, loloh
39	Burseraceae	<i>Canarium vulgare</i>	Kenari	punyah, pamali	akar, babakan.	loloh
40	Burseraceae	<i>Protium javanicum</i>	Tinggulun	mising	akar	loloh
41	Cactaceae	<i>cereus peruvianus</i>	Blatung gada	sakit ila	getah	Boreh
42	Cappari-daceae	<i>Crataeva nurvala</i> Buch. Ham	Tigaron	buduh	daun	tutuh mata
43	Caricaceae	<i>Carica papaya</i> L.	Gedang	gigit lebah , tawon, lipan	getah	oles
44	Casuari-naceae	<i>Casuarina equisetifolia</i>	Cemara	kena guna-guna jaran guyang	daun	tutuh mata
45	Clusiaceae	<i>Garcinia mangostana</i> L	Manggis	krambit naga, pengeses koreng	babakan, getah.	oles, ses
46	Convolvulaceae	<i>Merremia emarginata</i> HALL	Damuh-damuh	habis melahirkan	daun	boreh
47	Convolvulaceae	<i>Merremia mammosa</i>	Pancarsona	ngenyeb	daun kuning-kuning	loloh
48	Crassulaceae	<i>Kalanchoe pinnata</i> (Lam.) Pers.	Kayu urip	hamil	daun	boreh
49	Crassulaceae	<i>Crassula</i> sp	Paku lalipi	gigit kalajengking	daun	oles
50	Cucurbitaceae	<i>Benincasa hispida</i> Cogn	Balego, Baligo	siyahan (ubun-ubun belum menutup), tun-tung tangis	buah	tampel, loloh
51	Cucurbitaceae	<i>Gymnopetalum leucostictum</i>	Kamurugan, kapurugan	pengeng, puruh	daun	sembar
52	Cucurbitaceae	<i>Cucumis sativus</i> L	Ketimun gan-tung	karuron	buah	loloh
53	Cucurbitaceae	<i>Cucumis sativus</i> L	Katimun uku	hamil tiga bulan perut saki melilit-lilit	daun kuning	sembar
54	Cucurbitaceae	<i>Coccinia cordifolia</i> Gogn	Paspasan	panas-dingin, Lelengedan/step, tunggah.	akar, daun.	loloh, tutuh, Boreh
55	Cucurbitaceae	<i>Momordica charantia</i> L.	Paya puh, bun paya	limuh.	daun	loloh
56	Dioscoreaceae	<i>Dioscorea pentaphylla</i>	Gadung kasturi	dekah, asma	getah	loloh
57	Dioscoreaceae	<i>Dioscorea hispida</i>	Gadung, Sikapa, sikep, sekep	beseh, bongkek, ti-wang bojog	Pucuk, bunga, semua bagian	boreh, sembar
58	Euphorbiaceae	<i>Acalypha hispida</i>	Ikuh lutung putih	mata seputen , rabun ayam, beseh di paha dan punggung	daun muda, semua bagian.	tutuh, boreh.
59	Euphorbiaceae	<i>Antidesma bunius</i> (L.) Spreng	Burica, buni	pengeng, sakit kepala	daun	sembar
60	Euphorbiaceae	<i>Ricinus communis</i> L.	Jarak, Jarak Pagehan	bongol, anyang-anyangan	babakan, akar, daun	sembar, tutuh, loloh, boreh.
61	Euphorbiaceae	<i>Jatropha curcas</i> L	Jarak kliki, kliki kiwo, kliki kita	kencing seret, katimulan (ujung kuku bengkak)	akar, getah	loloh, boreh, oles
62	Euphorbiaceae	<i>Manihot glaziovii</i>	Ubi karet	menstruasi berkepan-jangan	daun	loloh
63	Euphorbiaceae	<i>Manihot utilissima</i>	Lambon, lambon kutuh	seluruh badan sakit	akar	Boreh
64	Euphorbiaceae	<i>Pedilanthus tithymaloides</i>	Pengeng-pengeng	pengeng, puruh	daun	tampel
65	Euphorbiaceae	<i>Codiaeum variegatum</i>	Puring	bongol, Nlu (mual)	pucuk	tiup di telinga, loloh
66	Euphorbiaceae	<i>Euphorbia tirucalli</i> L	Sambung tulang	kusta	getah	oles
67	Euphorbiaceae	<i>Alewrightes moluccanus</i> (L.) Willd	Tingkih	bayi belum lepas puser.	daging buah	oles
68	Euphorbiaceae	<i>Sauropus androgynus</i> (L.) Merr.	Kayu manis	sakit tenggorokan, gwam	daun	loloh
69	Euphorbiaceae	<i>Phyllanthus buxifolius</i>	Sisih, panyisih, panisih	kena pasangan (guna-guna)	getah	tutuh

70	Euphorbiaceae	<i>Phyllanthus acidus (L) Skeels</i>	Cermen, cereme	sariawan (jampi), besekh di jeriji	babakan	tempel
71	Fabaceae	<i>Erythrina variegata</i>	Dapdap, kayu sakti	perut masuk angin/ bengke	babakan	loloh
72	Fabaceae	<i>Inocarpus fagiferus</i>	Gatep	perut mules, mengeluarkan nanah dan darah, mejen	babakan	loloh
73	Fabaceae	<i>Phaseolus dulcis</i>	Kakara manis	sariawan (jampi)	daun, semua bagian	loloh
74	Fabaceae	<i>Acasia farneciana Wild</i>	Kyanta, kwanta	ngangseg, sesak napas	daun	sembar
75	Fabaceae	<i>Caesalpinia pulcherrima</i>	Mrak, kem-rakan	rare uyang tidak mau makan nangis sepanjang malam	bunga	tempel
76	Fabaceae	<i>Acasia robusta Willd.</i>	Pahang	bega	akar, daun	loloh
77	Fabaceae	<i>Clitoria ternatea L</i>	Teleng, teleng putih	tiwang sasab ten heling ring raga	daun	sembar
78	Fabaceae	<i>Flemingia congesta Roxb</i>	Ingan-ingan	anak-anak belum bisa bejalan	ranting	pukulkan di kaki
79	Fabaceae	<i>Abrus precatorius L</i>	Piling, piling-piling	kasatan, bedak (haus)	akar, bakaban	loloh
80	Fabaceae	<i>Albizia procera</i>	Taru buhu, taru kudu, taru buwu	tuju bang	babakan	loloh
81	Lamiaceae	<i>Ocimum basilicum L</i>	Kaliasih	mejen.	pucuk	tutuh, loloh
82	Lamiaceae	<i>Coleus scutellarioides</i>	Myana cemeng	sakit panas.	daun	loloh, Boreh
83	Lamiaceae	<i>Vitex trifolia L.</i>	Lagundi, ligundi, liligundi	panas	daun	gosok
84	Lamiaceae	<i>Vitex trifolia L.</i>	Lugundi kebo, liligundi kebo	rumpuh	daun	Boreh
85	Lauraceae	<i>Cryptocarya massoy (Oken) Kosterm.</i>	Mesui	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
86	Lythraceae	<i>Punica granatum L.</i>	Dalima putih, dalima	sakit perut, kurang darah, lesu	buah	loloh
87	Lythraceae	<i>Lagerstroemia speciosa (L.) Pers.</i>	Tangi	uyang, kelindungan	babakan, buah	Boreh, loloh, tutuh.
88	Lythraceae	<i>Sonneratia acida L</i>	Tinga-tinga	kasatan, memedak	akar	tutuh, loloh
89	Magnoliaceae	<i>Michelia champaca (L.)</i>	Cempaka kuning	tiwang	babakan	sembar
90	Magnoliaceae	<i>Manglietia glauca</i>	Kepel, Kaphal	penyeseh wong bling	babakan	oles, loloh
91	Malvaceae	<i>Gossypium hirsutum L</i>	Kapas, kapkap kapas	ngetug	pucuk	boreh
92	Malvaceae	<i>Sterculia foetida</i>	kepah, Kapahe, kepahi, kapagi, kepahagi	sakit tulang dan rumpuh, digigit ular	daun, babakan, semua bagian.	tempel, Boreh.
93	Malvaceae	<i>Bombax ceiba L</i>	Kepuh	-		
94	Malvaceae	<i>Hibiscus rosa-sinensis L.</i>	Pucuk	pengeses mau melahirkan	daun	loloh
95	Malvaceae	<i>Sida rhombifolia L.</i>	Siliguwi, slagwi	loloh bayi 5 hari	akar, daun	loloh, hwap
96	Meliaceae	<i>Toona sureni Merr.</i>	Suren	besekh, koreng	pucuk	Boreh
97	Meliaceae	<i>Dysoxylum parasiticum (Osbeck) Kosterm.</i>	Majegau, majegawu	dlu-dlu (mual-mual)	getah, akar, daun	loloh
98	Meliaceae	<i>Sandoricum koetjape (Burm.f) Merr.</i>	Sentul	mising	akar, daun, babakan	loloh, sembar
99	Menispermaceae	<i>Arcangelisia flava</i>	Bun pron, papron	rare siyahan (ubun-ubun belum menutup)	buah	tampel
100	Menispermaceae	<i>Cyclea barbata</i>	Kungkung yuyu, kangkang yuyu	dekah, sesak napas, nungguh	akar, daun, babakan	sembar
101	Moraceae	<i>Ficus anulata</i>	bunut bulu	dekah	daun	sembar
102	Moraceae	<i>Ficus pilosa</i>	bunut	asma, dekah	daun, babakan	sembar
103	Moraceae	<i>Ficus ampelas Burm.</i>	Amplas	blatukan	getah	oles
104	Moraceae	<i>Ficus religiosa</i>	Ancak	kenyel (lesu)	babakan	Boreh
105	Moraceae	<i>Ficus septica</i>	Awar-awar.	tuju brahma, ngutah mising	babakan, semua bagian	loloh
106	Moraceae	<i>ficus septica</i>	Awar-awar brahma	gigit ular	pucuk	boreh
107	Moraceae	<i>Ficus benamina</i>	Wreksa wandi-ra, wandira, Bingin	pamalinan	daun	sembar

108	Moraceae	<i>Ficus binendiski L</i>	Kalihombo	sakit gigi	getah, babakan	boreh, tampel.
109	Moraceae	<i>Ficus infectoria</i>	Kroya, kroyo, karoya	tiwang, ten eling ring raga.	akar, daun	sembar
110	Moraceae	<i>Ficus queircifolia ROXB</i>	Uyah-uyah	koreng	daun, babakan	boreh
111	Moraceae	<i>Artocarpus elasticus Reinw.ex Blume</i>	Tehep	lidah pecah-pecah	getah	oles
112	Moraceae	<i>Artocarpus heterophyllus Lam.</i>	Nangka	seneb (mual-mual)	daun muda	boreh
113	Moringaceae	<i>Moringa oleifera Lamk</i>	Kelor	sakit mata	daun	tutuh
114	Myristicaceae	<i>Myristica fragrans</i>	Phala	ngelimuh, ten uning ring dewek, Weteng sula	daun, babakan	sembar
115	Myrtaceae	<i>Syzygium aromaticum</i>	Cengkeh	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
116	Myrtaceae	<i>Syzygium cumini (L.) Skeels</i>	Juwet	korengan, sakit prana (kongkangan)	babakan	tampel
117	Myrtaceae	<i>Eugenia acuminatisima</i>	Klampwak	kurus	semuanya	loloh
118	Myrtaceae	<i>Psidium guajava</i>	Sotong	mising, jerawat	pucuk	tampel, boreh
119	Nyctaginaceae	<i>Pisonia alba</i>	Taru dagdag (kayu seche)	babyunan	babakan	Boreh
120	Oxallidaceae	<i>Averrhoa bilimbi</i>	Belimbing	batuk, asma, dekah rah lintang, sembar	daun, babakan	sembar, loloh
121	Oxallidaceae	<i>Averrhoa carambola L.</i>	Belimbing manis, belimbing besi	anak beling, Dekah	buah, babakan, daun	sembar, tutuh, loloh
122	Pandanaceae	<i>Pandanus amaryllifolius</i>	Ludak, hudan, pudak	tiwang	babakan	loloh
123	Phyllanthaceae	<i>Baccaurea racemosa (Reinw.ex Blume) Müll.Arg</i>	Kapundung	beseh	semua bagian	sembar
124	Piperaceae	<i>Piper nigrum L</i>	Mica	pengeng	daun	sembar
125	Piperaceae	<i>Piper betle L.</i>	Sedah, base	limuh, ten eling ring dewek	daun muda	loloh
126	Piperaceae	<i>Piper retrofractum, Piper longum L</i>	Tabya dakep, Tabya bun dakep	ayan	daun, semua bagian.	loloh
127	Poaceae	<i>Pinanga coronata</i>	Uduh, dudu	prana, edan (buduh)	babakan, daun	tutuh, Boreh
128	Poaceae	<i>Coix lachryma – jobi L.</i>	Jali	buta	akar, pucuk	tutuh
129	Poaceae	<i>Oryza sativa L</i>	Padi	tumisinan	buah	tutuh
130	Poaceae	<i>Saccharum officinarum L.</i>	Tebu malem	buh.	batang	tutuh, loloh
131	Poaceae	<i>Bambusa vulgaris Schrad.</i>	Tiyang ampel gading	semug, kaki besar	babakan (kerikan batang)	simbuh, Boreh
132	Portulacaceae	<i>Portulaca oleracea</i>	Kasegsegan	sula	pucuk	tutuh
133	Rosaceae	<i>Rosa chinensis</i>	Mawa	sakit sengi-sengi	akar, daun, bunga	loloh, tutuh
134	Rubiaceae	<i>Gardenia jasminoides J. Ellis</i>	Jempiring	anak-anak memengeng tidak mau makan	bunga	sembar
135	Rubiaceae	<i>Paederia foetida L.</i>	Kasimbukan	rare kena sarab	daun	tempel
136	Rutaceae	<i>Aegle marmelos</i>	Bila	beteg, biri-biri, dudu	babakan, semua bagian	Boreh
137	Rutaceae	<i>Citrus maxima (Burm.f.) Merr</i>	Juwuk	kongkangan	babakan	boreh
138	Rutaceae	<i>Citrus amblicarpa</i>	Limo	semutan	babakan	loloh
139	Rutaceae	<i>Clausena sp</i>	Padi-padi	muka begkak disertai mata merah, serta tidak mau makan	daun	sembar
140	Rutaceae	<i>Cytrus nobilis</i>	Sumaga, sumaga bali	tuju	semua bagian	boreh
141	Rutaceae	<i>Clausema sp</i>	Basa-basa, basa	mising	akar	tampel
142	Rutaceae	<i>Citrus aurantiifolia (Christm.) Swingle</i>	Juwuk lengis	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
143	Santalaceae	<i>Santalum album L.</i>	Cendana	bayi sariawan, cacar	asaban babakan,	loloh, Boreh
144	Sapindaceae	<i>Blighia sp</i>	Kaleyan, kalingleyan	mising	akar, daun, semua bagian.	loloh
145	Sapotaceae	<i>Lagerstroemia speciosa (L.) Pers.</i>	Tanjung	buh	babakan	sembar
146	Solanaceae	<i>Datura metel</i>	Kacubung	kena pasangan (guna-guna)	akar, daun.	loloh, tutuh
147	Solanaceae	<i>Solanum torvum Swartz</i>	Taru kripit	Ngoon	akar	Boreh

148	Solanaceae	<i>Solanum verbascifolium</i>	Teter, terter, katerter	sakit gigi	akar	oles, tampel
149	Solanaceae	<i>Solanum sp</i>	Tuwung	pegel, keseleo, ngoon	akar	Boreh
150	Verbenaceae	<i>Premna obtusifolia</i>	Bawang-bawang, bulun bawang	sakit perut, mejen	akar, daun	boreh, Loloh
151	Verbenaceae	<i>Lantana camara</i> Linn atau <i>L. aculeata</i> L.	Krasi	punyah	semua bagian	loloh
152	Viscaceae	<i>Viscum articulatum</i>	Kapasilan juwuk	ayan, ngutah-ngutah	akar, daun.	boreh, loloh
153	Vitaceae	<i>Cayratia trifolia</i>	galing-galing	panas, mejen	daun	Boreh
154	Zingiberaceae	<i>Amomum maximum</i>	kasa-kasa, kasa	sakit mau melahirkan	akar	loloh
155	Zingiberaceae	<i>Zingiber zerumbet</i>	Gamongan	tangan kiting	umbi	Tampel
156	Zingiberaceae	<i>Hedychium ceronaium</i>	Sempol	sakit panas, mata	akar, bunga	Boreh, tutuh
157	Zingiberaceae	<i>Alpinia galanga</i>	Isen	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
158	Zingiberaceae	<i>Zingiber officinale</i> Roxb.	Jahe	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
159	Zingiberaceae	<i>Curcuma demostica</i>	Kunyit	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
160	Zingiberaceae	<i>Curcuma purpurascens</i> Blume	Temu tis	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
161	Zingiberaceae	<i>Curcuma mangga</i> Valetton & Zijp	Temu poh	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
162	Zingiberaceae	<i>Kaempferia galanga</i> L	cekuh	Bahan tambahan	Bahan tambahan	Bahan tambahan
163	<i>bd</i>		Suri	dlu-dlu	daun, babakan	loloh
164	<i>bd</i>		Kembang kuning	nungguh	daun, pucuk	tampel, loloh
165	<i>bd</i>		Anggi, hunggi, munggi	mata buta	pucuk	oles, tutuh
166	<i>bd</i>		Bang, taru bang	sakit kulit, tilas, tumisinan	daun, pucuk	oles, tutuh
167	<i>bd</i>		Cerang, terong,	sarab, gwam	daun	Boreh, loloh.
168	<i>bd</i>		Huyut-huyut, huwut-huwut, wuk, wut-wut	sakit tulang, keseleo, patah tulang	daun	Boreh
169	<i>bd</i>		Kapoh, kakopoh, kapohpoh	Boreh anak beling	babakan	Boreh
170	<i>bd</i>		Kacahe	lelengedan	pucuk	loloh
171	<i>bd</i>		Kilap, Tilap	buh, dudus, perut kembung	daun	loloh
172	<i>bd</i>		Klenyung, kalcung, kalicung	sakit buh, beteg	daun, semua bagian	boreh
173	<i>bd</i>		Lalapiyan, kapkapan	berag	babakan, getah	loloh
174	<i>bd</i>		Lata	Uyang	babakan	Boreh
175	<i>bd</i>		Musi	tilas, tilas brahma	buah, daun	sembar
176	<i>bd</i>		Tapis-tapis	bengkak, tumbuh daging	daun	oles, Boreh
177	<i>bd</i>		Taru rata, rasa, rase	rare terus menangis	pucuk	pukulkan di kaki
178	<i>bd</i>		Taru tembaga	tilas.	daun	oles
179	<i>bd</i>		Tinanggang	panas dalam	babakan	loloh
180	<i>bd</i>		Uli, pulir	sakit hulu hati, ketug-ketug	pucuk, akar	tutuh, loloh
181	<i>bd</i>		Mas, Taru mas	mejen, sakit perut berak darah	buah	Tutuh
182	<i>bd</i>		Kanyeri, kanyeri	langu	babakan	loloh

Keterangan: *bd* (belum diketahui)