

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Modal Budaya Pariwisata Bali Pengantar Editor

Jurnal Kajian Bali edisi April 2018 ini terbit dengan tema pariwisata, tepatnya “Modal Budaya Pariwisata Bali”. Dari 12 artikel yang dimuat, ada enam artikel yang membahas berbagai aspek kepariwisataan Bali.

Keseluruhan artikel yang dimuat adalah kontribusi dari penulis yang berasal dari lima perguruan tinggi, yaitu Universitas Udayana, Sekolah Tinggi Pariwisata (STP) Nusa Dua-Bali, Universitas Hindu Indonesia (UNHI), Institut Hindu Dharma Negeri (IHDN) Denpasar, dan Universitas Pendidikan Ganesha (Undiksha) Singaraja, Bali.

Kajian-kajian mereka yang menggunakan berbagai pendekatan itu sama-sama mengakui betapa pentingnya modal budaya dalam perkembangan dan pengembangan kepariwisataan Bali. Kebudayaan tidak saja dipandang sebagai sumber daya tarik wisata, tetapi juga sebagai target untuk dilestarikan sehingga eksistensinya sebagai modal pariwisata tetap dapat dipertahankan secara berkelanjutan.

Bukan yang Pertama

Ini bukan kali pertama *Jurnal Kajian Bali* tampil dengan tema pariwisata dan budaya. Sebelumnya, *Jurnal Kajian Bali* terbit dengan tema serupa yaitu “Pariwisata Bali dan Warisan Budaya” (edisi Oktober 2013, Vol. 3, No.2). Sudah selang lima tahun edisi itu berlalu, rentang waktu yang relatif singkat untuk aktivitas riset dan publikasi.

Sebagai jurnal yang mengkhususkan diri pada publikasi kajian ilmiah dan hasil penelitian mengenai Bali, *Jurnal Kajian Bali* akan selalu hadir dengan tema yang mirip, tetapi artikel tetap diseleksi dengan pengutamaan pada kebaruan isi tulisan dan kecermatan *review* dari mitra bestari.

Selain hadir sebagai bagian dari tema, artikel-artikel kepariwisataan Bali dengan berbagai pendekatan multidisiplinernya juga hadir dalam hampir setiap edisi *Jurnal Kajian Bali*. Sebagai salah satu industri utama di Bali, kepariwisataan selalu menjadi topik hangat dalam wacana akademik dan wacana publik atau media massa. Topik-topik kepariwisataan tidak pernah habis untuk ditulis.

Topik kepariwisataan memang tak terbatas, pendekatan terhadapnya juga terbuka untuk berbagai disiplin ilmu, seperti budaya, arsitektur, bahasa, ekonomi, sosial, dan kajian budaya. *Jurnal Kajian Bali* edisi kali ini menunjukkan kajian kepariwisataan dari berbagai pendekatan, seperti sudah tampak dari judul dan juga isinya.

Keenam artikel tematik kepariwisataan adalah sebagai berikut:

- “Agen Budaya dan Pemasaran: Peran Ganda Jaringan Perguruan Spiritual dalam Promosi Wisata Spiritual di Bali” oleh I Gede Sutarya;
- “Balinese Art and Tourism Promotion: From the 1931 ‘Paris Colonial Exposition’ to the Contemporary ‘Paris Tropical Carnival’” oleh I Wayan Sukma Winarya Prabawa dan I Wayan Winaja;
- “The Legend of Balinese Goddesses”: Komodifikasi Seni Pertunjukan Hibrid dalam Pariwisata Bali” karya bersama Gede Suardana, I Nyoman Darma Putra, dan Nengah Bawa Atmadja;
- “Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa” oleh I Made Adikampana, Luh Putu Kerti Pujani, dan Saptono Nugroho;
- “Pilihan Bahasa Generasi Muda di Destinasi Wisata di Bali” oleh Ni Luh Nyoman Seri Malini, Ni Luh Putu Laksmi, dan I Ngurah Ketut Sulibra;
- “Ketahanan Budaya Masyarakat Bali Aga dalam Menciptakan Desa Wisata yang Berkelanjutan” oleh Widiastuti.

Pendekatan multidisiplin itu tidak saja menghasilkan kajian-kajian kepariwisataan, tetapi juga kajian bidang ilmu yang dijadikan

kerangka teoretik seperti ideologi, arsitektur, lingusitik, spiritual, dan komodifikasi.

Artikel Lainnya

Enam artikel lainnya bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu yang lima artikel yang berkaitan dengan budaya dan satu lainnya mengenai kajian partisipasi politik perempuan Bali di Kabupaten Jembrana.

Kajian yang berkaitan dengan kebudayaan Bali itu hadir dengan berbagai objek studi seperti tradisi masyarakat di desa Bali Aga Tenganan, pemetaan desa dengan pengukuran batas wilayah dengan teknologi modern, topik toleransi beragama di sebuah sudut urban Denpasar, topik sinkretesisme Siwa Budha, dan kajian teks sastra sebagai sumber inspirasi produk kreatif.

Kelima artikel mengenai kebudayaan dalam arti luas itu adalah sebagai berikut:

- “Penguatan Ideologi Patriarki Melalui Ritual Aci Ketiga di Desa Tenganan Dauh Tukad, Karangasem, Bali” oleh I Wayan Ardika;
- “Pemetaan Partisipasif Melalui Aplikasi GPS untuk Mitigasi Konflik Batas Wilayah: Studi Kasus di Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Bali” karya I Ketut Sardiana dan Wayan P. Windia;
- “Nyepi di Kampung Muslim Al-Amin: Leksikon Dinamika Sosial Toleransi Beragama di Denpasar, Bali” oleh I Nengah Punia, Ni Luh Nyoman Kebayantini, dan Wahyu Budi Nugroho;
- “Cerita klasik “Tantri Kamandaka” sebagai Sumber Ekonomi Kreatif” I Nyoman Suarka dan A.A. Gede Bawa;
- “Sinkretisme Siwa Budha dalam Lontar Candra Bhairawa” oleh I Made Dian Saputra dan I Nyoman Suarka.

Satu artikel mengenai partisipasi perempuan dalam partai politik hadir dengan judul “Antara Partisipasi dan Mobilisasi: Perempuan dalam Kancan Politik Praktis di Kabupaten Jembrana, Bali” karya I Nyoman Sukiada.

Apresiasi

Editor menyampaikan apresiasi kepada para kontributor atas karya yang dipublikasikan dan kerja sama yang lancar dalam proses *peer review* dan penyuntingan.

Tim editor *Jurnal Kajian Bali* juga menyampaikan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada para mitra bebestari yang telah bekerja cermat dalam memeriksa dan bekerja cerdas memberikan masukan pada artikel yang masuk. Hasil kerja kolektif ini telah membuat *Jurnal Kajian Bali* bisa tetap hadir dengan segala pencapaiannya.

Sampai saat ini, *Jurnal Kajian Bali* telah terakreditasi dengan nilai B. Perkembangan baru adalah bahwa *Jurnal Kajian Bali* sudah masuk dalam Index Sinta dengan Sinta-Score 2; H-index 5, dan Citation 102. Sebelumnya, jurnal kita ini juga sudah terindex DOAJ dan DOI (*Digital Object Identifier*) dari Crossref. Lolos dalam lembaga peng-index ini adalah pengakuan membanggakan atas jurnal kita ini.

Kepada para pembaca, kami juga menyampaikan terima kasih atas sambutannya. Semoga *Jurnal Kajian Bali* tetap bisa hadir menjadi media komunikasi keilmuan khususnya kajian Bali, serta berguna bagi peneliti dan dosen untuk membangun jenjang karier sesuai ketentuan yang berlaku.

Editor
I Nyoman Darma Putra

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Agen Budaya dan Pemasaran: Peran Ganda Jaringan Perguruan Spiritual dalam Promosi Wisata Spiritual di Bali

I Gede Sutarya

Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar

Email: sutarya@yahoo.com

Abstract

The interest of foreign tourists to the spiritual tourism to Bali provides an opportunity for the development of the Balinese spiritual network abroad. These spiritual network have a dual role, in addition to initially introduce Balinese culture, they then also promote and become travel agents. This article examines the forms of spiritual disciple networks, the process of network transformation into marketing agents and the role of agents in spreading the culture, so that foreign tourists who interested in spiritual tourism are interested to come to Bali. These research problem are examined with qualitative approach through literature study, nonparticipant observation, and in-depth interview. Data were analyzed by the approach of tourism marketing theory from Seaton (1996) and postmodern theory of Derrida. The result is that the form of spiritual disciple network is the overseas training centers, the process of transforming into a marketing agency through the spiritual group's desire to travel to Bali those are grew by spiritual teachers. The spiritual tour happened to Bali is the success of marketing agents as agents of cultural spread to the origin country of foreign tourists.

Keywords: spiritual tourism, spiritual disciple network, marketing agency, cultural deployment

Abstrak

Minat wisatawan mancanegara terhadap wisata spiritual ke Bali memberikan peluang bagi pengembangan jaringan perguruan spiritual Bali ke luar negeri. Jaringan spiritual ini memiliki peran ganda, selain awalnya memperkenalkan budaya Bali, mereka kemudian juga mempromosikan dan menjadi agen perjalanan. Artikel ini mengkaji bentuk jaringan perguruan spiritual, proses perubahan jaringan menjadi agen pemasaran, dan peranan agen dalam menyebarkan

budaya sehingga wisatawan asing yang tertarik pada pariwisata spiritual tertarik datang ke Bali. Masalah ini diteliti dengan pendekatan kualitatif melalui studi pustaka, observasi nirpartisipatif, dan wawancara mendalam. Data dianalisis dengan pendekatan teori pemasaran pariwisata dari Seaton (1996) dan teori postmodern dari Derrida. Hasilnya adalah bahwa bentuk jaringan perguruan spiritual merupakan pusat-pusat pelatihan di luar negeri, proses perubahannya menjadi agen pemasaran melalui keinginan kelompok spiritual untuk melakukan perjalanan ke Bali yang ditumbuhkan guru-guru spiritual. Terjadinya perjalanan wisata spiritual ke Bali merupakan keberhasilan agen pemasaran sebagai agen penyebaran budaya ke negara asal wisman.

Kata Kunci: pariwisata spiritual, jaringan perguruan spiritual, agen pemasaran, penyebaran budaya

1. Pendahuluan

Pada awalnya, Bali hanya diperkenalkan sebagai destinasi wisata spiritual, seperti yoga, dengan menjadikan alam dan budaya Bali sebagai daya tarik. Peran-peran guru spiritual Bali tidak muncul dalam fase awal ini. Namun, sejak tahun 1980-an diperkenalkan juga guru-guru spiritual lokal seperti I Ketut Arsana (54 tahun), pendiri Ashram Munivara di Ubud sejak tahun 1981 dan Ida Pandita Mpu Ratu Bagus (65 tahun) pendiri Ashram Ratu Bagus di Muncan, Selat, Karangasem. Setelah itu, pada tahun 2000-an muncul guru-guru spiritual lain yang juga berpraktik dalam konteks pariwisata, seperti I Made Suambara, I Ketut Liyer, dan Ni Wayan Nuriasih. Wisatawan asing yang datang kepada mereka memiliki hubungan lebih dari 'penjual' dan 'pembeli' jasa wisata spiritual, tetapi lebih khusus dalam relasi 'guru spiritual dan 'murid spiritual'.

Arsana, Ratu Bagus, dan Suambara melembagakan kegiatannya menjadi ashram, sedangkan Liyer dan Nuriasih melembagakannya menjadi pusat terapi dengan menggunakan toko kontrakan atau rumahnya sendiri. Guru-guru spiritual ini sangat aktif membangun jaringan dengan murid-muridnya untuk menyebarkan pusat kegiatannya ke luar negeri. Jaringan murid-murid ini mendatangkan 'murid-murid baru' atau wisman ke

pusat-pusat kegiatan tersebut di Bali.

Penyebaran pusat kegiatan melalui jaringan mandiri ini merupakan kekhasan pemasaran pariwisata spiritual di Bali, sebab pada beberapa kasus pemasaran pariwisata spiritual di dunia, pemasarannya difasilitasi oleh biro perjalanan. Pada kasus *ayahuascha* di Amazona, Amerika, misalnya, jaringan pemasarannya difasilitasi perusahaan perjalanan yang salah satunya adalah Blue Marpho. Perusahaan perjalanan ini yang menyediakan pramuwisata dan menghubungkan wisman dengan guru spiritual (Holman, 2011). Pada kasus di India, perusahaan-perusahaan perjalanan aktif memasarkan *condo-ashram*, yang merupakan ashram dengan fasilitas mewah untuk wisman (Carney, 2007). Pada kasus di Thailand, pengembangan meditasi menjadi pariwisata spiritual difasilitasi oleh Tourism Authority of Thailand (Schedneck, 2014).

Pemasaran pariwisata spiritual melalui usaha perjalanan ternyata tidak berfungsi dengan baik di Bali. Sebagai contoh, Empiric Spiritual Travelling menawarkan paket tour spiritual ke ashram-ashram di Bali, tetapi tidak pernah mendatangkan wisman ke ashram karena wisman yang tertarik kepada spiritual adalah wisman yang ingin berhubungan secara khusus. Karena itu, wisman yang datang ke ashram, sebagian besar berasal dari jaringan perguruan spiritual dan sebagian kecil lagi adalah wisman yang datang sendiri ke ashram karena membaca informasi di situs-situs milik ashram-ashram di Bali (Sutarya, 2016:202).

Berkaca dari kasus pemasaran pariwisata spiritual itu, maka Bali memiliki keunikan. Keunikan pemasaran pariwisata spiritual melalui jaringan perguruan spiritual ini menimbulkan pertanyaan yang menarik dikaji. Artikel ini membahas bentuk-bentuk jaringan perguruan spiritual, hubungan antara jaringan spiritual dengan pusat perguruan spiritual, dan proses perubahan jaringan perguruan spiritual ini menjadi agen perjalanan wisata spiritual ke Bali. Pertanyaan penelitian dianalisis secara kualitatif dengan pengumpulan data melalui studi pustaka, observasi nirpartisipatif, dan wawancara mendalam. Data-data yang dikumpulkan dianalisis dengan teori pemasaran pariwisata dari Seaton (1996) dan teori postmodern dari Derrida digunakan untuk melihat persoalan-persoalan pariwisata spiritual ini.

Artikel ini berasal dari hasil penelitian yang dilakukan di Ashram Munivara, Ubud, Gianyar dan Ashram Ratu Bagus, Muncan, Karangasem selama enam bulan pada Oktober 2016 – Maret 2017. Kedua ashram tersebut dipilih sebab merupakan perwakilan dari aliran yoga dan spiritual lokal (*shaking*), serta karena lokasi kedua ashram yang satunya di pusat pariwisata (Ubud) dan pinggiran pusat pariwisata (Muncan).

2. Pembahasan

Jaringan perguruan spiritual dalam pemasaran pariwisata merupakan isu baru karena umumnya dilakukan melalui sponsor, pengemasan, email, promosi penjualan, bahan bacaan, periklanan, tenaga penjualan, seminar, humas, dan pameran (Bungin, 2015:64). Pemasaran pariwisata spiritual juga sama dengan pemasaran pariwisata umumnya, misalnya promosi melalui bahan bacaan novel *Eat Pray Love* (Sutarya, 2016). Akan tetapi, pengenalan produk pariwisata spiritual dengan produk pariwisata lainnya memiliki perbedaan. Produk pariwisata spiritual perlu dialami terlebih dahulu melalui latihan pendahuluan (*introduction*) sebelum melakukan kunjungan, sedangkan produk pariwisata lainnya seperti alam dan budaya dialami setelah melakukan kunjungan (Seaton dan Bennet, 1996:22-23). Oleh karena itu, sarana pemasaran pariwisata spiritual juga harus berbeda dengan sarana pemasaran pariwisata alam dan budaya.

Norman (2012) menyebutkan produk dari pariwisata spiritual adalah *healing*, percobaan-percobaan spiritual (*experiment*), pencarian (*quest*), penyunyian diri (*retreat*), dan mengunjungi tempat-tempat spiritual. Menjalani kehidupan di ashram adalah bentuk *experiment* (percobaan). *Experiment* ini diikuti wisman apabila wisman sudah pernah mengenal kehidupan ashram tersebut sebelumnya melalui praktik-praktik spiritual yang telah dilakukan di negara asal wisman.

Percobaan-percobaan yang dilakukan wisman pada berbagai pasraman di Bali telah diteliti oleh Susanti (2009), Ariawan (2012), dan Narottama (2012). Susanti meneliti tentang Pasraman Seruling Dewata di Desa Bantas, Kecamatan Selemadeg Timur, Kabupaten Tabanan, Ariawan meneliti tentang Ashram Ratu Bagus di Desa Muncan, Kecamatan Selat, Kabupaten Karangasem dan Narottama

meneliti tentang pengalaman wisman dalam mengikuti upacara Pitra Yadnya di Desa Muncan, Kecamatan Selat, Kabupaten Karangasem. Ketiga penelitian ini telah mengungkapkan daya tarik wisman dalam mengikuti kegiatan di ashram, tetapi penelitian-penelitian itu belum mengungkapkan bagaimana wisman bisa datang ke ashram. Karena itu, artikel ini memberikan gambaran baru tentang proses calon wisman menjadi wisman yang datang ke pasraman untuk wisata minat khusus yaitu wisata spiritual. Dengan demikian, artikel ini memberikan perspektif baru tentang pemasaran pariwisata spiritual.

2.1 Jaringan Pemasaran

Wisman yang mengikuti *spiritual healing* di Bali menyatakan bahwa mereka pernah mengikuti latihan *spiritual healing* di negaranya masing-masing, seperti yoga (Sutarya 2016). Karena itu, pengenalan produk ke negara asal wisman menjadi sangat penting. Perlunya pengenalan produk ke negara asal wisman ini menunjukkan bahwa pariwisata spiritual memerlukan jaringan pemasaran yang mengenal produknya dengan baik melalui latihan pendahuluan. Latihan pendahuluan hanya bisa diberikan oleh jaringan pemasaran yang merangkap murid perguruan spiritual.

Peranan jaringan pemasaran yang merangkap murid ini tampak dari pengalaman-pengalaman yang diungkapkan wisman yang digali melalui wawancara mendalam. Anahita (56 tahun) asal Spanyol, misalnya, menyatakan menjadi pelatih *shaking* yang merupakan teknik pernapasan dengan menggerakkan atau menggetarkan sekujur tubuh di negaranya, sehingga bisa mengumpulkan peserta latihan di negara asalnya ke Ashram Ratu Bagus. Anahita dapat dikategorikan sebagai murid merangkap jaringan pemasaran pariwisata spiritual.

Anahita mengatakan dirinya adalah guru yoga yang belajar berbagai teknik. Hal ini menunjukkan bahwa Anahita adalah pelatih spiritual sebelum mengenal *shaking* sehingga lebih mudah untuk menjadi pelatih *shaking*. Pelatihan-pelatihan *shaking* ini yang membuatnya bisa mengajak wisman ke Ashram Ratu Bagus. Oleh karena itu, ada latihan pengenalan dulu sebelum wisman bersedia datang ke ashram.



Foto 1. Ratu Bagus dengan muridnya di ashram (Foto I Gede Sutarya).

Guru yoga asal Spanyol ini bercerita pada awalnya berkenalan dengan Ratu Bagus melalui internet setelah menghadapi masalah kesehatan. Setelah membaca informasi di internet, ia kemudian pergi ke Roma, Italia untuk mengikuti *shaking* bersama Ratu Bagus pada Oktober 2010. *Shaking* ini dilakukan selama 10 hari disertai dengan *retreat*. Anahita merasakan manfaat dari latihan *shaking* ini sebab ia menjadi sehat. Ia kemudian mengajak suaminya untuk mencoba *shaking* dan memperoleh manfaat kesehatan. Pada saat tes kesehatan, ia dinyatakan dokter memiliki kesehatan yang lebih baik sehingga dokter pun mengikuti latihan *shaking* sebab dokter ini melihat perkembangan kesehatan Anahita yang membaik. Karena pengalaman pribadinya itu, reputasi Anahita menjadi guru *shaking* terus membaik sehingga peserta latihan *shaking* di bawah asuhannya terus bertambah.

Setelah mendapatkan kepercayaan masyarakat, Anahita terus mengumpulkan orang-orang untuk mengikuti latihan *shaking*. Setelah para peserta ini mendapatkan manfaat *shaking*, mereka menyatakan ingin bertemu dengan guru spiritual yang bernama Ratu Bagus sebab ia selalu menceritakan bahwa Ratu Bagus adalah

sumber dari ajaran *shaking* ini. Pada Juli 2015, Anahita mengajak rombongan ke Ashram Ratu Bagus, Muncan, Karangasem. Dari 20 orang pesertanya ini, dua orang adalah dokter. Kedua dokter ini datang ke Bali setelah merasakan manfaat *shaking*.

Aysem Celikiz (56 tahun) asal Turki menyatakan pengalaman yang sama, tetapi dengan pintu masuk yang berbeda. Celikiz mengaku pada awalnya datang ke Bali untuk mencari kesehatan alternatif di Ubud tahun 2014. Ia kemudian menemukan Ashram Ratu Bagus setelah berjalan-jalan ke luar Ubud. Dia memutuskan tinggal di ashram untuk beberapa waktu sampai pada Juli 2014. Pada suatu waktu pada Juli 2014, ia menemukan kebahagiaan di ashram. Karena itu, ia berkeinginan untuk menjadi pelatih *shaking*.

Setelah setahun menjadi pelatih *shaking*, pada Juli 2015, Celikiz sudah mengajak 15 muridnya ke Ashram Ratu Bagus. Ia sendiri tinggal lebih lama dari murid-muridnya di ashram untuk memperdalam beberapa teknik *shaking*. Ia menyatakan, setelah kembali ke negaranya ia terus menjadi pelatih *shaking*. Dari beberapa peserta latihan ini, ada yang ingin datang ke Bali, sebab Ratu Bagus adalah sumber ajaran dari latihan *shaking* ini.

Taley Barber (54 tahun) asal Australia mengatakan, telah mengetahui yoga sebelum melakukan latihan di Ashram Munivara, Ubud. Dia mengatakan, banyak orang di negaranya sudah mengenal yoga dengan baik, sehingga mereka ingin mencoba melakukan latihan di Bali, terutama dengan guru lokal. Barber mengatakan “*Everyone know about yoga, so we need to try*”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa perkenalannya dengan yoga di negaranya yang membuat dia ingin latihan ke Ashram Munivara.

Perempuan yang juga pelatih yoga ini (Taley Barber) menyatakan Bali adalah tempat yang baik untuk melakukan latihan yoga, terutama Ubud. Karena itu, banyak wisman ke Ubud untuk latihan yoga. Hal itu dikarenakan lokasi dan kharisma guru yoga lokal, seperti Arsana. Keinginan untuk melakukan latihan bersama guru-guru lokal di Bali, yang membuat wisman asal Australia datang ke Ubud. Gudbjorg’osk Fridnksdottis (52 tahun) asal Islandia menyatakan, tujuh tahun sebelumnya, ia sempat tinggal di Ashram Munivara, Ubud. Latihan di ashram membuatnya ingin berkunjung kembali ke Bali bersama rekan-rekannya, sebab



Foto 2. Latihan yoga yang dilakukan instruktur lokal di Sanur (Foto I Gede Sutarya)

ashram memiliki guru yang baik. Lingkungan ashram juga sangat bagus untuk tempat latihan. Oleh karena itu, sekitar 20 temannya menyatakan ingin berlatih yoga di Ubud, Bali.

Pengalaman-pengalaman wisman ini menunjukkan bahwa bentuk pemasaran pariwisata spiritual adalah pemasaran melalui jaringan-jaringan spiritual di luar negeri, seperti praktisi yoga dan praktisi *shaking*. Praktisi ini yang menjadi pelatih pada tahap pendahuluan, sehingga bisa membawa wisman ke Bali. Bentuk pelatihan ini adalah pelatihan seperti guru dengan muridnya dan pelatihan secara bergrup yang tidak ada berperan sebagai guru. Bentuk pelatihan bergrup antarteman ini seperti berbagi pengalaman sesama penghobi.

Ratu Bagus membenarkan hal itu. Ia menyatakan, pada awalnya ia melatih wisman asal Italia tahun 1993. Wisman ini kemudian memperkenalkan *shaking* ke Italia dan negara-negara Eropa lainnya sehingga ia diundang ke Eropa untuk mengajarkan *shaking*. Undangan ini dimanfaatkan dengan baik untuk membentuk jaringan-jaringan di luar negeri sehingga ashram ini memiliki 46 jaringan murid-murid di dunia sampai tahun 2016 (Sutarya 2016:200).

Bentuk jaringan melalui murid-murid ini dibina melalui hubungan antara guru dengan murid-murid yang menjadi pelatih.

Hubungan ini dibangun melalui komunikasi yang terus-menerus dengan ashram. Komunikasi ini terbangun karena pelatih-pelatih tersebut sering berbagi pengalaman dengan Ratu Bagus. Hubungan yang terus-menerus ini yang membuat murid-murid ini berubah menjadi agen perjalanan ke Bali, sebab mereka ingin berkomunikasi secara lebih mendalam dengan Ratu Bagus.

Anahita sebagai contoh yang pada Oktober 2010 ke Roma, Italia, Ratu Bagus melatih Anahita tentang *shaking*, yang kemudian mengajak 20 murid-muridnya datang ke ashram pada Juli 2015. Murid-murid yang lainnya juga bertindak seperti itu dengan menjadi pelatih di negaranya masing-masing. Latihan-latihan ini membuat para murid tersebut ingin datang ke Bali bertemu guru secara langsung. Dengan demikian, ashram bergantung kepada murid-muridnya yang menjadi pelatih di luar negeri untuk mendatangkan wisman.

Arsana juga mengatakan sudah memiliki jaringan murid-murid di Australia, Jepang, dan Bahrain. Murid-murid ini yang menjadi pelatih-pelatih yoga yang memperkenalkan namanya. Orang-orang itu kemudian datang ke ashramnya untuk mengenal Arsana secara lebih dekat (Sutarya, 2016:206). Arsana menyatakan memberikan kebebasan kepada murid-muridnya untuk mengikuti latihannya atau menemukan cara-cara baru. Karena itu, ia tidak mengikat murid-muridnya, tetapi murid-muridnya ini biasanya memiliki kerinduan untuk bertemu kembali. Arsana dalam Sutarya (2016:206) mengatakan “Uang hanya untuk saat ini, tetapi gerakkan ini untuk jangka panjang.”

Pernyataan Arsana itu menunjukkan bahwa dia mengutamakan dalam membentuk jaringan daripada untuk mendapatkan uang sesaat. Karena itu, ia merencanakan relasi yang panjang untuk bisa saling mengunjungi antara dia dengan murid-muridnya. Ia mengaku sering melakukan kunjungan ke luar negeri, seperti ke Jepang dan Amerika. Kunjungannya ini juga diikuti kunjungan murid-muridnya ke Bali. Kunjungan murid-muridnya ini yang membuatnya bisa membangun bisnis pariwisata, seperti Hotel Retreat Om Ham.

Ratu Bagus dan Arsana membangun jaringan melalui murid-muridnya yang membuat kelompok-kelompok latihan di luar

negeri. Kedua tokoh spiritual ini belum bisa membangun ashram di luar negeri, tetapi kelompok-kelompok ini cukup efektif untuk mengisi kegiatan di ashramnya masing-masing. Ashram Ratu Bagus setiap bulan rata-rata mendatangkan 60 wisman yang berkelompok. Ashram Munivara, Ubud juga selalu penuh dengan wisman yang tinggal untuk waktu paling sedikit tiga minggu, sebab kapasitas ashramnya hanya cukup untuk 12 orang dengan empat kamar. Kalau ada wisman lagi, ia menyediakan Hotel Retreat Om Ham yang memiliki 40 kamar.

Jaringan murid-murid ini terbentuk dari kegiatan guru spiritual di ashram dan luar negeri. Murid-murid yang mendapatkan manfaat dari latihan di ashram, kemudian menjadi pelatih di negaranya masing-masing. Setelah peserta-peserta latihan tersebut mendapatkan manfaat, mereka kemudian datang ke Bali secara rombongan. Jaringan murid-murid ini kadangkala membentuk jaringan pertemanan penghobi di negaranya seperti yang dilakukan Barber dan Fridnksdottis. Kedua wisman ini berkumpul dengan teman-teman yang suka yoga di negaranya masing-masing. Mereka menceritakan pengalamannya berlatih yoga di Bali kepada teman-temannya, sehingga mereka kemudian datang ke Bali secara sendiri-sendiri. Karena itu, ada juga jaringan penghobi yang bermain pada pemasaran pariwisata spiritual ini terutama pada kasus di Ubud, sedangkan pada kasus di Muncan, jaringan murid yang menjadi pelatih lebih dominan.

Oleh karena itu, pembangunan *club-club* yoga dan jaringan perguruan spiritual merupakan potensi pasar pariwisata spiritual di Bali. Komunitas yoga di luar negeri merupakan potensi pasar bagi Ashram Munivara, Ubud yang mengembangkan yoga, sedangkan jaringan perguruan spiritual merupakan potensi pasar bagi Ashram Ratu Bagus. Potensi *club* dan jaringan perguruan spiritual ini menjadi nyata karena campur tangan murid-murid. Di *club-club* yoga, murid-murid Arsana membagi pengalaman dan pada jaringan perguruan, murid-murid Ratu Bagus membagi pengalamannya dengan menjadi pelatih *shaking*.

Pemasaran melalui pengalaman jaringan pemasaran (*marketing by experiences*) adalah bentuk pemasaran yang digunakan dalam pariwisata spiritual di Bali. *Tourism marketing mix* terdiri atas



Foto 3. Latihan Shaking di Ashram Ratu Bagus yang mendatangkan wisman karena jaringan murid-muridnya (Foto I Gede Sutarya)

empat basis, yaitu produk, *place*, *price*, dan *promotion*. Middleton menambahkan dengan *people*, *physical*, *evidence*, dan *process*. Morrison menambahkan dengan *people*, *packaging*, *programming* dan *partnership* (Seaton dan Bennet, 1996:19). Tambahan Middleton dalam bentuk proses dan tambahan Morrison dalam bentuk *partnership* menjadi menarik untuk dicermati dalam pembangunan jaringan di kedua ashram ini.

Proses dan *partnership* adalah proses pelibatan konsumen dalam pemasaran pariwisata. Konsumen pada konteks ini pengertiannya meluas kepada agen-agen yang memasarkan produk. Pada kasus pembangunan jaringan murid-murid di kedua ashram ini, pelibatan konsumen yang dalam hal ini adalah murid-murid menjadi titik fokus. Konsumen tersebut (murid-murid) merupakan pembagi pengalaman yang efektif, dengan mengajak calon konsumen untuk menikmati pengalaman tersebut. Setelah pengalaman tersebut dirasakan para calon konsumen, mereka kemudian menjadi konsumen dengan datang ke ashram.

Pada pemasaran pariwisata lainnya, pengalaman konsumen hanya diceritakan tanpa dialami calon konsumen, tetapi pada

pemasaran pariwisata spiritual, pengalaman konsumen dapat dirasakan calon konsumen melalui latihan di negaranya masing-masing. Pengalaman calon konsumen ini yang menjadikannya sebagai konsumen pariwisata spiritual. Karena itu, transformasi pengalaman dari konsumen ke calon konsumen adalah titik terpenting untuk menjangkau konsumen. Hal ini yang disebut dengan jaringan perguruan spiritual, yaitu melalui guru, murid yang menjadi pelatih, dan calon konsumen.

Pemasaran dengan jaringan perguruan spiritual ini akan lebih kuat lagi bila ashram-ashram di Bali bisa membangun ashram di luar negeri sehingga para murid yang menjadi pelatih memiliki pusat kegiatan tetap. Sampai tahun 2017 ini, ashram-ashram di Bali masih menggunakan rumah-rumah murid dan tempat-tempat umum sebagai tempat latihan di luar negeri. Dengan jaringan ini, ashram-ashram di Bali baru mampu membangun pusat-pusat spiritual berskala kecil di Bali, dengan jumlah kamar yang kurang dari 50 kamar.

2.2 Agen Penyebaran Budaya

Jaringan-jaringan pemasaran pariwisata spiritual melalui murid-murid perguruan spiritual ini membuktikan bahwa melalui pariwisata, budaya lokal disebarkan kepada wisman. Fakta ini dapat dibaca dari teori postmodernnya Derrida (Sutrisno dan Putranto, 2005:172) sebagai kritik terhadap konsep kebenaran tunggal atau universal sebagai hegemoni kebudayaan. Kebenaran pada kenyataannya adalah majemuk, sehingga teks tidak perlu harus mendapatkan makna tunggal sebab makna tunggal adalah bentuk pengistimewaan terhadap logika dan sains yang menggunakan bahasa dan matematika untuk menjelaskan sesuatu secara benar, padahal tidak ada bahasa baik tertulis maupun lisan yang secara sempurna bisa menjadi sarana untuk menjelaskan makna (Derrida dalam Agger, 2007:115).

Kritik Derrida terhadap pengungkapan makna melalui bahasa dan matematika secara logis yang dilakukan kalangan positivisme membuka ruang bagi kebebasan untuk menemukan makna dengan berbagai cara termasuk pengalaman. Pada konteks wisman belajar spiritual di Bali, pengungkapan pengetahuan lokal

oleh wisman melalui pengalaman yang terkadang tidak logis merupakan bentuk kritik dari pemaknaan tunggal. Latihan *shaking* dan yoga merupakan bentuk alternatif yang terkadang tidak logis tetapi mendapatkan tempat karena kritik Derrida. Hal itu yang menyebabkan persebaran budaya lokal ke forum-forum yang lebih luas mendapatkan tempatnya termasuk persebaran yoga ke seluruh dunia (Ramstedt, 2008) adalah bukti dari penghargaan terhadap kemejemukan ini.

Oleh karena itu, perayaan kemejemukan seperti yang dinyatakan Derrida telah membuka ruang interaksi antara wisman dengan masyarakat lokal yang lebih egaliter. Hal ini menyebabkan benturan budaya seperti yang dinyatakan Huntington (dalam Liliweri, 2014) menimbulkan bentuk peradaban dunia yang disebut *planetary phase of civilization* (tahap peradaban dunia) seperti yang dinyatakan oleh Amartya Sen. Interaksi ini merupakan cermin bahwa pariwisata merupakan jembatan bagi munculnya tahap peradaban dunia yang mana Bali telah memberikan kontribusinya secara spiritual. Karena itu, agen pemasaran pariwisata spiritual juga merupakan agen penyebaran budaya, terutama budaya spiritual sebab pengenalan pariwisata spiritual merupakan proses latihan pendahuluan seperti yang dilakukan Anahita, wisman asal Spanyol yang melakukan pengenalan *shaking* terlebih dahulu sebelum mengajak wisman ke Ashram Ratu Bagus.

Perkenalan *shaking* yang dilakukan Anahita merupakan penyebaran budaya, dengan mengajak pesertanya untuk mengikuti pola perilaku ashram seperti berpikir positif, disiplin dan jujur. Calon wisman juga diajak untuk mengucapkan salam *Om Swastyastu* dan *Gayatri Mantram*. Pelajaran ini memperkenalkan sebagian dari budaya Hindu di Bali ke luar negeri. Perkenalan budaya ini merupakan bentuk dari penyebaran budaya Bali kepada calon wisman untuk mengikuti budaya ashram. Pada kasus tujuan pariwisata yoga, wisman yang mengajak teman-temannya ke Ashram Munivara adalah guru-guru yoga. Guru-guru yoga ini adalah pelatih-pelatih calon wisman di negaranya. Pada latihan yoga tersebut, ashram diperkenalkan sebagai pusat yoga yang khusus sehingga calon wisman ini ingin berkunjung ke ashram. Guru-guru yoga ini memperkenalkan juga tradisi yoga di Bali yang

diawali dengan upacara yang berisi bunga-bunga beraneka warna. Diperkenalkan juga cara hidup sederhana dengan makanan khas Indonesia yang terdiri dari sayur dan buah-buahan.

Perkenalan pola hidup, yoga tradisi Bali, dan makanan merupakan penyebaran budaya kepada calon wisman yang bisa diterima wisman karena kritik-kritik Derrida terhadap pemaknaan tunggal. Dengan ruang perkenalan yang egaliter melalui pemaknaan yang jamak ini, calon wisman menjadi terbuka menerima budaya baru yang akan didapatkan di ashram. Sikap terbuka ini membuat wisman bisa menerima budaya ashram, seperti ikut melakukan ritual keagamaan, meditasi di gua, dan berbagai kegiatan spiritual lainnya. Pengaruh ini kemudian disebarkan lagi kepada calon wisman lainnya, sehingga agen-agen pemasaran ini juga merupakan agen-agen penyebaran budaya agar wisman tertarik datang ke Bali.

Pada konteks pariwisata spiritual ini, Bali mendapatkan keuntungan sebagai salah satu tempat orientasi nilai yang disejajarkan berdasarkan kritik postmodern. Karena itu, pariwisata spiritual mengembalikan esensi pariwisata budaya yang sesungguhnya, yaitu sebagai tempat belajar pada peradaban kuno sesuai ide grand tour yang terjadi di Eropa pada abad ke-18 (Cooper, 2012:108). Ide grand tour ini adalah mencari pusat-pusat peradaban untuk belajar, sehingga tempat-tempat yang dikunjungi dianggap sebagai tempat yang memiliki peradaban besar yang diharapkan bisa mengubah peradaban dunia.

3. Kesimpulan

Jaringan perguruan spiritual yang dibentuk oleh murid-murid yang menjadi pelatih di negara asal wisman adalah pembagi pengalaman melalui latihan-latihan kepada calon wissatawan untuk wisata spiritual ke Bali. Wisman yang dapat merasakan pengalaman yang dirasakan murid-murid tersebut kemudian menjadi konsumen yang datang ke ashram-ashram di Bali. Melalui jaringan ini, ashram-ashram di Bali mampu membangun pusat-pusat pariwisata spiritual berskala kecil dengan jumlah wisman sampai 60 orang setiap bulannya. Oleh karena itu, bentuk pemasaran pariwisata spiritual di Bali adalah melalui jaringan dengan murid-murid. Bentuk jaringan ini dibina melalui komunikasi pelajaran

spiritual. Komunikasi ini kemudian mengubah jaringan murid-murid untuk menjadi agen perjalanan ke Bali dan tenaga-tenaga yang mempromosikan Bali sebagai tujuan pariwisata spiritual.

Jaringan pemasaran ini juga menjadi agen penyebaran budaya ke daerah asal wisman, sebab mereka mengajarkan dan melatih berbagai bentuk budaya spiritual Bali ke daerah asal wisman ini. Pelajaran dan pelatihan ini mendorong penyebaran budaya Bali kepada sekelompok orang di daerah asal wisman sehingga mereka bisa menyesuaikan diri dengan budaya spiritual tempat mereka berguru di Bali. Oleh karena itu, jaringan pemasaran yang merupakan murid-murid ini merupakan agen penyebaran budaya ke daerah asal wisman, yang menempatkan Bali sebagai orientasi nilai.

Artikel ini telah mengungkapkan penggunaan jaringan perguruan spiritual dalam pemasaran pariwisata yang dibuktikan dari kedatangan jaringan ini bersama rombongan wisman ke ashram. Diungkapkan juga bahwa jaringan pemasaran ini merangkap sebagai agen penyebaran budaya ke daerah asal wisman. Akan tetapi, artikel ini belum menjelaskan tentang kepuasan wisman setelah mengikuti latihan-latihan spiritual di Bali. Karena itu, penelitian ini perlu dilanjutkan pada penelitian berikutnya, terutama tentang kepuasan wisman.

Melalui penelitian ini dapat disarankan bahwa ashram-ashram di Bali masih mengelola bisnis berskala kecil sehingga pemerintah perlu mendorongnya untuk membangun resort-resort spiritual yang mampu menampung ratusan wisman seperti yang dilakukan jaringan-jaringan ashram besar di dunia, seperti resort meditasi Osho di Pune, India. Bisnis berskala besar ini dapat dilakukan bila ashram-ashram di Bali mampu membangun cabang-cabang ashram di berbagai negara yang menjadi tempat pemasaran pariwisata spiritual yang paling potensial. Dengan dibukanya cabang-cabang ashram ini maka agen-agen penyebaran budaya Bali ke berbagai negara akan semakin banyak.

DAFTAR PUSTAKA

Agger, Ben. 2007. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

- Ariawan, Putu Alex. 2009. "Daya Tarik Utama Ashram Ratu Bagus sebagai Tujuan Pariwisata Spiritual dan Manfaatnya terhadap Wisatawan Mancanegara di Desa Muncan, Kecamatan Selat, Kabupaten Karangasem." (Tesis). Denpasar: Universitas Udayana.
- Bungin, Burhan. 2015. *Komunikasi Pariwisata: Pemasaran dan Brand Destinasi*. Jakarta: Kencana.
- Carney, Gerald T. 2007. "From Ashram to Condo." *Southeast Review of Asian Studies*. 29:137-156.
- Cooper, Chris. 2012. *Essentials of Tourism*. London: Prentice Hall.
- Gilbert, Elizabeth, 2006, *Eat Pray Love: One Woman's Search for Everything Across Italy, India, and Indonesia*. USA: Viking Penguin.
- Holman, Christine. 2011. "Surfing For A Shaman: Analyzing an Ayahuasca Website." *Annals of Tourism Research*. 38 (1): 90-109.
- Liliweri, Alo. 2014. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusa Media.
- Narottama, Nararya. 2012. "Wisata Spiritual: Studi Kasus Partisipasi Orang Asing dalam Upacara Pitra Yadnya di Desa Pakraman Muncan, Kecamatan Selat, Kabupaten Karangasem." (Tesis). Denpasar: Universitas Udayana.
- Norman, Alex. 2012. The Varieties of the Spiritual Tourist Experience. *Literature & Aesthetics*. 22 (1): 20-37.
- Ramstedt, Martin. 2008. "Hindu Bonds at Work: Spiritual and Commercial Ties between India and Bali." *The Journal of Asian Studies*. 67 (4): 1227-1250.
- Schedneck, Brook. 2014. "Meditation for Tourist in Thailand: Commodifying a Universal and National Symbol." *Journal of Contemporary Religion*. 29 (3): 436-456.
- Seaton, A.V dan M.M. Bennett. 1996. *Marketing Tourism Products; Concepts, Issues, Cases*. London: Thomson Business Press.
- Susanti, Putu Herny. 2009. "Pengembangan Pasraman Seruling Dewata sebagai Daya Tarik Wisata Spiritual di Desa Bantas, Kecamatan Selemadeg Timur, Kabupaten Tabanan." (Tesis). Denpasar: Universitas Udayana.
- Sutarya, I Gede. 2016. "Spiritual Healing dalam Pariwisata Bali: Analisis Tentang Keunikan, Pengembangan dan Kontribusi Terhadap Pariwisata Bali." (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto. 2005. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Balinese Art and Tourism Promotion: From the 1931 'Paris Colonial Exposition' to the Contemporary 'Paris Tropical Carnival'

I Wayan Sukma Winarya Prabawa¹ dan I Wayan Winaja²

¹Sekolah Tinggi Pariwisata Nusa Dua Bali,

²Universitas Hindu Indonesia

Email: sukma.winarya259@gmail.com

Abstract

The development of tourism in Bali cannot be separated from the role of artists and the community in preserving Balinese culture and tradition. This paper aims to analyze the role of artists in the preservation of Balinese culture that is associated with the promotion of Bali tourism in overseas through cultural performances which is currently known as marketing 3.0 models. Through research literatures, interviews to sample of participants and qualitative descriptive approach, this paper suggests that artists and society since the colonial era to the present day have taken an important role as tourism promotion ambassador of Bali and Indonesia, where the artists and the community have successfully presented the emotion or the spirit of Bali's tourism attractions.

Keyword: Balinese arts, tourism promotion, cultural tourism, marketing 3.0

Abstrak

Perkembangan pariwisata di Bali tidak dapat dipisahkan dari peran para seniman dan masyarakat lokal dalam melestarikan budaya dan tradisi masyarakat Bali. Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis peran seniman dalam usaha pelestarian kebudayaan Bali yang dikaitkan dengan promosi pariwisata Bali di luar negeri melalui pertunjukan kebudayaan yang saat ini kegiatan tersebut juga dikenal dengan konsep model marketing 3.0. Melalui kajian literasi, wawancara kepada sampel peserta carnival dan pendekatan deskriptif tulisan ini menyimpulkan bahwa para seniman dan masyarakat sejak zaman kolonial hingga saat ini memiliki peran penting sebagai duta promosi pariwisata

Bali dan Indonesia, di mana para seniman dan masyarakat telah berhasil menghadirkan emosi, nilai dan spirit dari daya tarik pariwisata Bali.

Kata kunci: kesenian Bali, promosi pariwisata, pariwisata budaya, marketing 3.0

1. Introduction

Cultural richness and the unique Eastern civilization of the Nusantara archipelago have been attracting much of the world's attention since the Dutch colonial period. Many artists, painters, writers also have poured their memories and impressions into a monumental art works, especially their deep impression to Bali which also popularly known as the Island of Gods. In addition to its captivating natural beauty, the uniqueness of Balinese tradition has also become a pull factor of European at that time to come or stay in the island (Picard, 2006; Hitchcock and Putra, 2007; Vickers, 2011).

Inevitable, that stories documentations and artworks created by local or international artists have promoted the image of Bali as an exotic destination with its friendly people and unique culture which worth visiting. With so many positive impressions awarded to Bali, the colonial government had started paying serious attention and foresee to its tourism potency as an industry. Gradually, the colonial government built the infrastructures to encourage and develop the tourism such as paved road, hotels and other tourist facilities (Cohen, 2010). This period can be said was the embryo of tourism development in Bali.

Most of tourists and visitors who came to Bali at that era were pulled and motivated by cultural interest (Picard, 2006). Varied cultural activities such as sacred dances have been modified into an entertainment purpose in several hotels in the city, especially in Denpasar hotels (the capital city of Bali). However, the debates over the modification of art, culture and tradition, as a kind of tourism product are still remain but one thing is for sure, the captivating of Bali as a tourist destination since the colonial era cannot be

separated with those elements as the part of the Balinese life. In other words, artists and society have played an important role since the colonial era in shaping and branding the image of Bali as cultural destination for foreigner, which indirectly promoting Bali as a tourist destination with its captivating nature, exotic culture and tradition.

Since the colonial era to the independence both governments, the colonial government and the Indonesian government, had made many efforts in promoting Bali in accordance to their own goals. This paper intends to explore cultural activities by Balinese artists and society in promoting Balinese culture and its tourism potency through cultural activities overseas. It discusses two international events of Bali promotion in Europe which are Paris Colonial Exposition in 1931 and the annual Paris Carnival.

2. The presence of Balinese Dancers in Colonial Exposition International in 1931

The promotion of Bali as tourism destination started by the Dutch colonial government in the 1910s, soon after they took a full control over the island that marked by the fall of Badung and Klungkung Kingdoms in 1906 and 1908 respectively (Picard, 1992). In this era also began the era of tourism development by the Dutch colonial government that can be seen through the establishment of the Association of Traffic Netherlands East Indies or *Vereeniging Toeristinverkeer in Nederlandsch Indie* in 1914. For the first time also they printed tourism brochures of Bali that had been officially circulated with the theme "*Mutiara Kepulauan Nusa Tenggara*" or Picturesque Dutch East Indies. According to Cohen (2010), in 1910's the Dutch colonial government, private sectors and Dutch shipping line *Koninklijke Paketvaart Maatschappij* (KPM) had eagerly promoted Bali as a tropical paradise destination, named it as the new Tahiti.

In the terms of promotion, one of the biggest milestones of Bali cultural spectacle was the Paris Colonial Exposition or also known as "*L'exposition Coloniale de Paris*" which was held in Paris in 1931. Information and stories of Balinese performances on the event in



Photo 1. The Dutch pavilion at the ECI, Paris 1931 (Photo Courtesy of Puri Ubud)

Paris are well documented in many European literatures by western authors. Bloembergen (2006), for example, mentioned the expo that was held from 6th May to 6th November 1931 in Bois de Vincennes, Paris as *Modern Colonial Fairytales Paris*, which has presented the fusion between western technology and eastern aesthetic as a flawless, rich and colorful that will never fade from mind. In this opportunity also presented 6 other European countries such as France, Denmark, Belgium, Netherland, Italy, and Portugal.

In this political occasion, each country created a national colonial pavilion that exhibited art, culture, and civilization from the respective colonies of the each country. Bloembergen (2006) claimed the purpose of this exhibition was to deliver a picture of colonial civilization of western countries in the colonial country. People said that the Dutch East Indies pavilion was one of the most interesting pavilions, grace of the artificial traditional building combined with the modern and traditional architecture from various regions in the archipelago such as Borneo, Minangkabau and *Meru* of Bali.

Some Balinese dances were performed on this exposition like *Janger*, *Baris*, *Legong*, and *Barong* dance. From the various dancers who have performed, people said that the star of the exhibition was I Ketut Mario who performed the *Kebyar duduk* dance. For sure the excitement of exhibition in the Dutch East Indies pavilion cannot be separated from the presence of 50 Balinese dancers and musicians that gained an outstanding success in Paris. Ageron (1984) stated that the exhibition was held to create the visitor's illusion of a voyage overseas.

Although the exposition raised critics and controversies in over the world, especially for those who against the colonialism, it seems the occasion has also left a positive impact on the existence of Balinese culture in the world. This opportunity indirectly became a step forward of tourism promotion through an exhibition and festival that successfully introduced the culture of Nusantara (Indonesia today) especially have open the insight of European to a remote destination with a wealth of cultures and civilizations which worth to be visited and conserved.

3. Trend of Tourism after the Independence

After gaining the independence from the Dutch colonial in 1945 and passed the struggled era in the early years of independence, the new Indonesian government began to pioneer various strategic industries to boost the national economic including developing tourism sectors. Tourism is part of the development process launched by the new order government (Vickers, 2013). According to Vickers (2013) there are four related to tourism moments between the years 1950 – 1971. In 1946 – 1949, the Dutch sought to rebuild the tourism in Bali. This also an effort to restore the imperial image from the world society after the crisis caused of Dutch military aggression. While in 1954 – 1957, Indonesians began seriously rebuilt the tourism by producing tourist guides and establishing tourism organizations (private and public) to get own benefit from tourism activities. This is in line with Wall's opinion that Bali is re-glimpsed as a tourist destination with new governments and nations since the early 1960's (Wall, 1996).

Table 1. Number of Foreign Visitor to Bali

No.	Year	Number of Visitors
1.	1966	2.150
3.	1969	10.000
4.	1970	23.000
5.	1978	133.000
6.	1981	158.000
7.	2001	1.356.774*
8.	2002	1.285.842*
7.	2003	993.185*
9.	2004	1.457.565*
10	2005	1.388.984*
11.	2014	3.766.638*
12.	2015	4.001.835*
13.	2016	4.927.937*

Source: Wall (1996) and *BPS Province Bali

Currently tourism industry in Indonesia has been transformed into one of the largest industries in the country. In 2016, recorded, tourists visiting Indonesia were 11.519.285 and Bali keep remaining as the most visited island. Moreover, the Indonesian government through the Ministry of Tourism targeted 20 million foreign tourists in 2020.

To achieve that target, various policies and marketing strategies have been made from advertising through various media, sales promotion for bridging business-to-business and also presenting a successful branding wonderful Indonesia in overseas. One important policy taken by Indonesian government was to give free visitor visa for most countries. Previous visa policy where tourists have to pay ‘Visa on Arrival’ was revoked and tourist could come without paying any visa fee. In 2016, Ministry of Tourism has allocated a fund amounting 2.950 billion rupiah for Indonesian tourism marketing activities (see Dirjen Anggaran Kemenkeu,

2016). Marketing activities indeed requires a considerable costs. Certainly, with a large amount of budget, it is expected to bring positive impact on the promotion of tourism in Indonesia, especially in increasing the number of foreign tourists visiting Indonesia.

4. Era of Globalization, Open World Society and Diaspora

Globalization has changed the face of the world. The mobility of world community, information dissemination, and economic transactions have become easier. Globalization includes many elements, they are, politics, culture, and social relations (Vizjak & Vizjak, 2015). It is more than just a global economy. As a part of the international community, Indonesia has appeared and played certain roles to support peace and prosperity in the world. This is marked by the increasing number of Indonesian youth who are actively involved in bilateral or multilateral world organization.

Among the major indicators of globalization, Burn and Novelli (2008) argues that the increasing spatial mobility of people to foreign travel, as one sign of globalization. Another phenomenon, globalization of ideas brings about improvement of environmental awareness and popularization of sustainable development (Hall and Lew, 1998). Curiosity about the customs and habits of others is a strong impetus for people to travel long distances (Spillane, 1994).

In global community, the younger generation who came from an independent country after the Second World War, must be have different understanding of colonialism compared to the generation of its predecessor. The pieces of nightmares of war during the world war and colonialism have gradually faded and turned into a historical record that has been maturely accepted and understood by a new democratic society.

There are many Indonesian who are currently living permanently or temporarily in western countries. Some of them married with Westerners, working in formal or informal sector, or studying in higher education. In many literatures studies, those who settled and married are called Diasporas. The relationship of diaspora and tourism has been widely discussed in scholarly articles. Most of the articles link the potency of diaspora to become tourists

when they return for holiday to their ancestor's origin country. While in this study, more likely to link the activities of diaspora and artists who settled temporarily or permanently in European countries in promoting the culture of Indonesia, especially Bali.

Not little numbers of the Diasporas created an association that aims to preserve and promote Indonesian culture and traditions. Some of them are Paris based organization called *Sekar Jagat Indonesia* (SJI), *Nyama Braye Bali* Berlin in Berlin, Frankfurt, and many other individual Indonesian activities and students who are actively in introducing cultural diplomacy in major cities in Europe and the world.

This fact certainly could be regarded as a positive thing by considering the current trend of tourism not only pursues to leisure activities but also towards knowledge-based (Jafari, 2000). According to UNWTO (2012) argued that the global wealth of traditions is one of the principal motivations for travel, with tourists seeking to engage with new cultures and to experience the global variety of performing arts handicrafts, rituals and cuisines. This simply proves that globalization potentially contribute positively to the preservation and the existence of Indonesian culture especially Bali which is becoming more and more popular thanks to the role of artists and Indonesian diaspora. In a broader scope, globalization and democracy has also changed the ways of view of situations. In the past, artists were brought to France to serve as a political commodity on Colonial Exposition activities under the colonial government, whereas today artists are voluntarily engaged to promote their indigenous cultures in overseas.

5. Paris Tropical Carnival as a Voluntary Space in World Cultural Tourism Window

Paris is one of the world's most visited cities in the world. As a modern city with the great history, art and culture, Paris is consistently committed to conserve their national heritage site (e.g old buildings, churches, and castle). *Parisien* or the citizens of Paris are also put a lot of interest in art, culture and performances. Every Saturday in early of July, Paris organizes a *Carnaval Tropical de Paris*

or Paris Tropical Carnival by inviting other Country to participate such as Guadalupe, Martinique, Guyana, Haiti, Brazil, Colombia, Indonesia, and India.

Titus and Anim (2012) said carnival is a street festival which brings communities together in celebration, largely on the voluntary participation – the archetypal big society showcase. In many Countries festivals are used to cultivate public awareness and express the relationship between identity as well as place (Raj and Vignali, 2010). From a cultural perspective, festivals that engage in cultural-based activities can enhance local people's pride in their culture, stimulate the arrival of international tourists and lead to an increase in the local economy (Long and Perdue, 1990).

The same thing was also conveyed by Felsentein and Fleischer (2003), they noted that festivals are increasingly viewed as a media of tourism promotion and improvement of the local economy. According to Report of Paris Mayor (*Maire de Paris*) Paris Tropical Carnival was held back in response to the expectations of many people to show and express the diversity in the city of Paris and followed by many tropical countries outside of France. Cited from press document *Carnaval Tropical de Paris 6 et 7 Juillet 2013*, Richard (2013) stated:

Le Carnavalet un grand moment d'union et de representation culturelle et sociale de la riche diversite ultra marine de la France; diversitedans la creation, diversite des langues, diversite des modes qu'ilappartient a la Republique de reconnaitre et de partager, pour rendre encore plus possible notre vivre ensemble.

The Carnival is a great moment of cultural social representation of the rich ultra-marine diversity of France; Diversity in the creation, diversity of languages, diversity of the modes that it is up to the Republic to recognize and share, to make even more possible our living together. According to Ducloux (2013).

"C'est devenu desormais une tradition, depuis 2001, le premiere samedi du moisjuillet, Paris a rendez-vous avec les tropiques. Ilpermet aux parisienneset aux parisiens de devouvrir le patrimoineculturel des territoiresd'Outre-Mer.

It has become a tradition, since 2001, the first Saturday of July, Paris has appointment with the tropics. It allows Parisians to discover the cultural heritage of overseas territories. According to Apocale (2013).

Grande fête populaire, le Carnaval Tropical de Paris accueille des groupes de l’Outre-Mer y compris ceux des territoires ne possédant pas de tradition carnavalesque, les groupes de Province et d’Île-de-France, auxquels se mêlent dans une parade colorée et sans frontière le Viêt-Nam, l’Indonésie, la Bolivie, le Brésil, l’île Maurice et la Colombie.

A popular festival, the Paris Tropical Carnival welcomes overseas groups, including those from territories without a carnival tradition, groups from the provinces of Ile-de-France, who are involved in a colorful parade and without borders Vietnam, Indonesia, Bolivia, Brazil, Mauritius, and Columbia.



Photo 2. Indonesian participant in the 2012 Paris Carnival (Photo taken by Iyan Xavier)

From year to year, the Paris Tropical Carnival is growing and receives more and more spectators, in 2009 recorded more than 100.000 spectators. In 2017, was projected no less than 200,000 spectators who were expected to celebrate the beautiful days in the joy and good-heartedness with this event now impossible to

circumvent Parisian life (see *Sortir a Paris*, 2017). The Indonesia Embassy for France and Anggora through Gustaf Sirait (2009) said the embassy would make the carnival as the annual cultural agenda as it is an event to introduce the culture and also enhance the promotion of Indonesian tourism (see Website Kementerian Luar Negeri, 2009)

Thanks to the Indonesian diaspora in Europe, Indonesian students and other Indonesian who live and work in Europe so that the annual event is always followed by Indonesian contingent featuring Indonesian traditional costumes, dance and other performing arts (see Photo 2).

Table 2. The Participant of Paris Tropical Carnival from Indonesia Contingent

No	Name	Country of Residence	Occupation
1.	Putu Aggawati	France	Entrepreneur and founder of Sekar Jakat Indonesia in Paris (SJI)
2.	Made Agus Wardana	Belgium	Employee of Indonesian Embassy for Belgium/ gamelan instructor
3.	Wayan Yuadiani Wardana	Belgium	House wife/entrepreneur
4.	Werdhi Agung	Netherland	Private employees/gamelan instructor
5.	Nyoman Suyadni Mindhoff	Germany	House wife/entrepreneur
6.	Pande Gede Sasmita	Belgium	Ph.D student
7.	Putu Hari Gunawan	France	Ph.D student
8.	I Wayan Sukma Winarya Prabawa	France	Student
9.	Adrian Sattélet	France	Student

10.	Ayu Troadec	France	House wife/member of SJI
11.	Ovi Ranteg	France	House wife/member of SJI
12.	Ayu Petite	France	House wife/member of SJI
13.	Eliza Kurnia	France	House wife/member of SJI
14.	Kadek Puspasari Moure	France	House wife/member of SJI
15.	Agustina Goussard	France	House wife/member of SJI

Source: Author

Locally, festival, carnival or similar activities have been widely held in Indonesia, especially in Bali with the aim to increase the level of direct visits of tourists to rural areas in Bali such as Tanah Lot Festivals, Kedongan Festival, etc. The Paris Carnival and the local festiviteis certainly have different purposes indeed. Performing the Indonesian delegation or group of diaspora in in Paris Carnival needs to be planned seriously as well, considering the potencies of tourism promotion abroad that can be taken at a fairly low cost. Although this event does not directly affect the level of tourist visit in a destination, but through the event which located in the middle of the world’s tourist market is certainly contribute to the promotion of Indonesian tourism, especially introducing the culture and tourism of Indonesia.

To gain the opinions of the participants, online-interviews to purposive samples were also conducted. Author sent the questions through online media to five potential respondents but only three of them who able to answers.

Table 3. Questions to Participants

Question 1	What is your motivation in participating voluntarily in Paris Tropical Carnival?
Question 2	According to your opinion, the participations of artists/diaspora/students of Indonesia in Europe on Paris Tropical Carnival would influence the promotion of tourism of Indonesia in France? If yes, please describe how it works?

Question 3 In your opinion, have the Indonesian Government through Indonesian Embassy in Paris, Tourism Ministry given an intensive support to this event? If yes, how? If no, how it should be?

Question 4 Will you recommend collaborating the participation of artists/diaspora/students of Indonesia in Europe in other tourism promotional occasion in overseas? If yes, why? If no, why?

Source: Compiled by Author

Table 4. Answer of Participants

No	Name	Answer 1	Answer 2	Answer 3	Answer 4
1	Putu Angga-wati	Value: Motive to express personal or a group values	Yes. By participating the Tropical Carnival we (artist/diaspora/students of Indonesia in Europe) can show the beauty of Indonesian culture as a sample/showcase of Indonesian tourism potencies. Therefore the future tourists will be intrigued to visit Indonesia.	Yes, we have been invited to join the Tropical Carnival.	Yes. The more participants the better promotion.
2	Werdhi Agung	Social: Motive of finding social relationship	Yes, through Carnival Tropical, people in Paris will know the culture of Indonesia.	Yes, through Carnival Tropical people in Paris will know the culture of Indonesia.	Yes, by collaborating we will get to know other cultures in the world.

3	Putu Hari Gu-nawan	Value: Motive to express personal or a group values	Yes, indeed, since several countries participate in the Carnival, thus the promotion of tourism of Indonesia will directly known by local or foreign tourist.	Yes, the govern-ments should provide and sup-port the artists to pres-ent their culture in every chance of Carnival in Paris.	Yes, indeed, sometimes we need invite the profes-sional art-ist from Indonesia to help embassy to promote Indonesia.
---	--------------------	---	---	---	--

Source: Compiled by Author

Summarizing the opinions of the selected participants, they collectively agreed that art and culture of Indonesia are potentially could be an effective tool of Indonesia tourism promotion abroad especially, in this case in Paris, France.

6. Promotion of Cultural Tourism and Implementation of Marketing 3.0

The current marketing paradigm shift has spawned marketing 3.0. Kotler, Kertajaya, and Setiawan (2010) said that Marketing 3.0 promotes the marketing aspect to human spirit by selling “value behind the value”. It more emphasis on human-centric or cultivate the consumer’s emotional/spiritual awareness of a product. In other words marketing 3.0 has appeared and transformed the marketing pattern which previously focus on product-driven (marketing 1.0) and consumers-centric (marketing 2.0).

In relation to the promotion of tourism in Bali, lately a lot of news talks about the role of Tjokorda Gede Agung Sukawati and his brother Tjokorda Gede Raka Sukawati who built tourism in Ubud since the colonial era until the present day and ultimately known as the art and cultural village. Beside their successful achievement at that era which had brought the Balinese artists to perform at the

Paris in 1931, Tjokorda Gede Agung Sukawati and his brother had opened the village to be visited by artists from abroad like Walter Spies and Rudolf Bonnet and formed the Pita Maha artist association in 1936. Tjokorda Gede Agung Sukawati's style of hospitality based on human spirit and his effort to promote arts and culture of Ubud not only made westerners felt at home in Ubud but also nurture the life of arts, culture, and tradition of the village.

What Tjokorda Gede Agung Sukawati, often known as the last king of Ubud, had done at that time is currently known as the concept of marketing 3.0. According to Suarsa (see Elinkbalinews, 2016) Tjokorda Gede Agung Sukawati was named the initiator of marketing 3.0 although the marketing theory just emerged in the 1950's. Current evidences of the marketing activities of the king are kept in Museum Marketing 3.0 in Ubud. In other words, apparently Tjokorda Gede Agung Sukawati had implemented the concept of Marketing 3.0 in 1930's. This indicates that the marketing concept used by the king in the 1930's by involving human spirit of foreigner with cultural activities have proven successful in bringing Ubud as a popular cultural village in the world.

Followed by the current generations who actively involved in Paris Tropical Carnival, it seems that the group of Indonesian who live permanently or temporarily in overseas has also taken the same action as the King had done earlier. Can be assumed, without really knowing the theoretical basis of marketing 3.0, we can say that all of the artists have formulated the new ways of tourism promotion by presenting the emotion and the spirit inside the actions.

7. Conclusion

Tourism and culture in Bali is an inseparable unity. From the colonial to the present era, art, tradition and culture are still considered as the main commodities of Bali's tourism products. This indicates that the society with the culture and traditions inherent in the individual have indirectly been the agent of the cultural preservation. This becomes noteworthy when art and culture are associated with cultural tourism, which predominantly become the tourism doctrine in Bali to date.

As part of a society whose the culture attracts much of the world's attention, the Balinese and Indonesian who live in abroad with full confidence shows its role to keep the existence, uniqueness and cultural traditions of Bali, especially in Europe. This phenomenon would need to be responded positively by the policyholder considering tourism became one of the major agenda of the current Indonesian government, and culture as well as tradition becomes one of the main products for Indonesia to attract tourists to Indonesia.

As a country that also relies on the tourism sector, it is time for the government begin to look at the potencies of diaspora or Indonesian who live abroad to take its role in promoting the tourism of Indonesia. There are numerous benefits that potentially could be obtained by this collaboration, such as maintaining positively the image of cultural tourism of Indonesia through cultural events and last but not least, cost efficiency for overseas promotion. Moreover, to maximize the advantage of these cultural occasions, Indonesia government through the Embassy also need to provide materials and non-materials support such as arranging cultural programs, prepare the tourism brochures, which necessarily require coordination between various actors such as artists, diasporas, Indonesian student, Embassies and Ministry of Tourism.

REFERENCES

- Ageron, Charles Robert. 1984. *L'Exposition Coloniale de 1931: mytherépublicainoumythe imperial?, Les Lieux de Mèmoire*. I. La République, direction de Pierre Nora, Gallimard, Paris 1984.
- Bloembergen, M. 1967. *Colonial Spectacle: the Netherland and the Dutch East Indies at the world exhibition 1980 – 1931*. (translated from the Dutch by Beverly Jackson). Singapore: Singapore University Press.
- Burn, P. & Novelli, M. 2008. *Tourism and Mobilities: Local-Global Connections*. Wallingford: CABI.
- Cohen, M.I., 2010. *Performing Otherness: Java and Bali on International*

Stages, 1905 – 1952. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Direktorat Jenderal Anggaran Kementerian Keuangan. 2016. "Kajian di Bidang Penganggaran: Efektifitas Alokasi Anggaran Kementerian Pariwisata terhadap Kunjungan Wisatawan Mancanegara dan Wisatawan Nusantara", source see

<http://www.anggaran.depkeu.go.id/content/Publikasi/Kajian%20dan%20artikel/2017%20Kajian%20Efektivitas%20Alokasi%20Anggaran%20Kementerian%20Pariwisata%20terhadap%20Kunjungan%20Wisatawan%20Mancanegara%20dan%20Wisatwan%20Nusantara1.pdf> (Accessed 12/11/2017)

Elinkbalinews.com. 2016. "Museum Marketing 3.0 di Ubud: Budaya Lokal dalam Marketing Global, source see <https://elinkbalinews.com/read/2016/05/06/201605060001/Museum-Marketing-30-di-Ubud-Budaya-Lokal-dalam-Marketing-Global.html> (Accessed 10/11/2017)

Felsenstein, D., Fleischer, A. 2003. "Local Festivals and Tourism Promotion: The Role of Public Assistance and Visitor Expenditure". *Journal of Travel Research* 41. Vol. 41, Issue: 4, 2003, pp. 385-392

Hall, M & A.A Lew. 1998. *Sustainable Tourism: a geographical perspective*. New York: Addison Wesley Longman.

Hitchcock, Michael and I Nyoman Darma Putra. *Tourism Development and Terrorism in Bali*. UK Aldershot: Ashgate.

Jafari, J. 2000. *Ensylopedia of tourism*. London: Routledge.

Long, P.T., Perdue, R.R. 1990. "The Economic Impact of Rural Festivals and Special Event: Assessing the special distribution of expenditures". *Journal of travel Research*, Vol. 26, Issue: 4, pp. 10-14.

Picard, M. 2006. *Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Raj, R., Vignali, C. 2010. "Creating Local Experiences of Cultural Tourism through Sustainable Festival". *European Journal of Tourism, Hospitality and Recreation*, Vol. 1, Issue: 1, pp. 51-67.

Spillane, J. 1994. *Pariwisata Indonesia: Siasat Ekonomi dan Rekayasa Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

- Titus A. E. & Anim, A.O. 2012. "An Assessment of Influence of Calabar Carnival on the Economy of the Residents of Calabar Metropolis, Cross River State, Nigeria". *Global Journey of Human Social Science Geography & Environmental Geo Science Journal*, Vol. 12, Issue 10, pp. 65-74.
- UNWTO. 2012. "Summary of Study on Tourism and Intangible Cultural Heritage", source see <http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/docpdf/summaryview.pdf> (Accessed 9/11/2017)
- Vickers, A. 2011 [1989]. *Bali A Paradise Created*. Singapore: Tuttle.
- Vizjak, A & Vizjak, M. 2015. "Tourism, Globalization and Sustainable Development. Management, Knowledge and Learning", *Joint International Conference. Managing Intellectual Capital and Innovation ofr Sustainable and Inclusive Society*, 27-29 May 2015, Bari, Italy, pp. 2077-2085
- Wall, G. 1996. "Perspective on tourism in selected Balinese Villages", *Annals of Tourism Research*, Vol. 23. No 1, pp. 123-137.
- Website Sortir a Paris. 2017. "Carnaval Tropical de Paris 2017 ", source see <https://www.sortiraparis.com/arts-culture/balades/articles/53919-carnaval-tropical-de-paris-2017> (Accessed 21/11/2017)
- Website Kementerian Luar Negeri. "Partisipasi Indonesia di Carnaval Tropical de Paris 2009", source see <http://www.kemlu.go.id/paris/id/berita-agenda/berita-perwakilan/Pages/Partisipasi-Indonesia-di-Carnaval-Tropical-de-Paris-2009.aspx> (Accessed 10/11/2017)

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

“The Legend of Balinese Goddesses”: Komodifikasi Seni Pertunjukan Hibrid dalam Pariwisata Bali

**Gede Suardana¹, I Nyoman Darma Putra²,
dan Nengah Bawa Atmadja³**

^{1,2} Universitas Udayana, ³ Universitas Pendidikan Ganesha
Email: gdesuardana1979@gmail.com

Abstract

This article examines the commodification of hybrid performing arts in Bali tourism, especially the “Bali Agung - The Legend of Balinese Goddesses” performed regularly at Bali Safari and Marine Park, Gianyar. Data were collected by observation techniques, interviews, and literature review, then discussed with commodity theory and cultural tourism ideology. The study shows that hybridity in this performance is evident from the blended of cultural elements of Bali, China, and Western technology. Hybrid tourism performing arts produced can be communal and institutional in ownership. The hybrid tourism performing art is communal because it is created without copyright so it belongs to the people of Bali, while the hybrid performing arts is institutional because it is created with copyright so that ownership and profit is only enjoyed by the industry that ‘recreated dan performed’ it. Although different, communal and institutional hybrid tourism performing arts have been able to become arts that give new color to the rich variety of Balinese art and culture.

Keywords: Balinese culture, tourism performing art, commodification, hybrid

Abstrak

Artikel ini mengkaji komodifikasi seni pertunjukan hibrid dalam pariwisata Bali, khususnya pertunjukan *Bali Agung – The Legend of Balinese Goddesses* yang dipentaskan secara reguler di Bali Safari and Marine Park, Gianyar. Data dikumpulkan dengan teknik observasi, wawancara, dan kajian pustaka, kemudian dibahas dengan teori komodifikasi dan ideologi pariwisata budaya. Analisis menunjukkan bahwa karakteristik hibriditasnya Bali Agung tampak dari adanya

unsur budaya Bali, Cina dan teknologi Barat. Seni pertunjukan pariwisata hibrid yang dihasilkan bersifat komunal dan institusional. Bersifat komunal karena diciptakan tanpa hak cipta sehingga dapat dijadikan komoditas pariwisata demi kesejahteraan masyarakat Bali. Bersifat institusional karena diciptakan dengan hak cipta sehingga kepemilikan dan keuntungannya hanya dinikmati oleh industri pariwisata yang ‘menciptakannya’. Meskipun berbeda, seni pertunjukan pariwisata hibrid komunal dan institusional telah menjadi seni pertunjukan yang memberikan warna baru dari beragam kekayaan seni dan budaya Bali.

Kata kunci: budaya Bali, seni pertunjukan pariwisata, komodifikasi, hibrid

1. Pendahuluan

Perkembangan pariwisata memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan seni pertunjukan di Bali baik secara langsung maupun tidak. Pertama-tama, seni pertunjukan merupakan daya tarik pariwisata, kemudian perhatian dari dunia pariwisata membuat para seniman kian bersemangat untuk menciptakan seni pertunjukan baru, baik sebagai kreasi seni untuk seni maupun untuk seni pertunjukan pariwisata (Picard 1996; Vickers 2011).

Fenomena komodifikasi kesenian Bali semakin banyak sejalan dengan perkembangan pariwisata. Dalam tingkat dasar, kesenian yang awalnya hanya memiliki nilai guna dalam konteks tradisi dan upacara tanpa unsur komersial, berkembang menjadi kesenian yang memiliki nilai tukar yang dapat mendatangkan manfaat ekonomi. Fenomena penciptaan kembali Tari Kecak secara kolaboratif oleh seniman lokal Wayan Limbak (dari Bedulu Gianyar) dengan Walter Spies (Jerman) saat dia tinggal di Ubud akhir 1920-an merupakan contoh komodifikasi seni yang berhasil. Tari Kecak yang semisakral, menjadi seni tontonan turistik yang berhasil. Tari Kecak menjadi ikon seni pertunjukan wisata yang terkenal, yang identik dan menjadi salah satu identitas kesenian Bali: lihat kecak ingat Bali, dengar Bali teringat kecak.

Kebun binatang Bali Safari and Marine Park juga memanfaatkan mitos sakral pernikahan Jayapangus dan Kang

Cing Wei sebagai bahan lakon seni pertunjukan pariwisata. Mitos yang dipercaya sebagai asal mula munculnya seni sakral *Barong Landung* dijadikan seni pertunjukan pariwisata Bali Agung – *The Legend of Balinese Goddesses* yang selanjutnya disebut 'Bali Agung.' Sama dengan Tari Kecak, seni pertunjukan ini pun merupakan hasil kolaborasi seniman Bali dan luar negeri, memasukkan ciri kesenian Bali dan unsur seni Barat, sehingga dapat dianggap sebagai seni pertunjukan hibrid. Terminologi hibrid dipakai secara luas dalam teori pascakolonial. Secara harfiah, istilah *hybrid* (diindonesiakan menjadi 'hibrid') mengacu pada karakteristik dari tumbuhan hasil persilangan pohon yang berbeda. Menurut Macey (2001: 192), dalam kritik postkolonial, istilah hibrid digunakan untuk menjelaskan kebaruan bentuk-bentuk wacana migran dan minoritas yang subur dalam periode-periode diaspora modern dan postmodern. Dalam persilangan dua unsur atau lebih, identitas tunggal yang selama ini banyak dianut bergeser menjadi identitas jamak. Dengan kata lain, identitas ganda dan dinamik merupakan ciri dari hibriditas. Ciri-ciri tersebut terdapat dalam pentas pariwisata *Bali Agung – The Legend of Balinese Goddesses*. Menariknya, seni hibrid ini diciptakan untuk seni pertunjukan pariwisata yang dipentaskan secara reguler, profesional, dan canggih seperti layaknya sebuah industri (budaya).

Artikel ini membahas komodifikasi seni pertunjukan pariwisata hibrid yang bersifat komunal dan institusional di Bali. Seni komunal maksudnya adalah seni pertunjukan pariwisata yang menjadi milik masyarakat Bali, sedangkan yang institusional adalah yang hanya dimiliki secara eksklusif oleh industri pariwisata menciptakan kembali dan mementaskannya secara reguler. Seperti dibahas di bawah, penciptaan kembali Tari Kecak menjadi tari komunal, milik masyarakat, sedangkan penciptaan secara hibrid seni pertunjukan *Bali Agung – The Legend of Balinese Goddesses* menjadi seni institusional karena 'dimiliki' oleh Bali Safari and Marine Park.

2. Metode Penelitian

Penelitian seni pertunjukan *Bali Agung – The Legend of Balinese Goddesses* selanjutnya disebut 'Bali Agung' saja menggunakan tradisi penelitian fenomenologi dan metode kualitatif. Hal ini

karena penelitian ini berfokus pada pemahaman dan penemuan konstruksi makna dari perspektif subjek atau partisipan penelitian yang diungkap dari esensi struktur pengalaman-pengalaman personal subjek tentang fenomena-fenomena (Cresswel, 1998: 51-55). Dalam hal ini adalah struktur pengalaman subjektif yang merefleksikan idea atau konsepsi subjek penelitian tentang komodifikasi seni pertunjukan pariwisata Bali Agung. Untuk maksud tersebut, peneliti mengkonstruksi logika-logika internal dan makna-makna esensial yang dipandang menonjol atau paling layak dari pendapat subjektif informan tentang berbagai fenomena komodifikasi seni pertunjukan pariwisata Bali Agung.

Penelitian dilakukan di Kebun Binatang Bali Safari and Marine Park, Kabupaten Gianyar, Bali. Penelitian ini menggunakan jenis data kualitatif, sumber data primer, dan skunder. Penulis melakukan penelitian menggunakan prinsip *purposive* dan *snowball sampling* (Patton 1982; Nasution 1998; Sukadi, 2006:94). Dalam melakukan penelitian, penulis menggunakan alat bantu untuk mengumpulkan data berupa pedoman wawancara yaitu pertanyaan terbuka. Wawancara dilakukan dengan menggunakan alat bantu, berupa kamera, alat rekam suara, dan alat rekam gambar.

Data dikumpulkan melalui wawancara dan observasi. Wawancara dan observasi dilakukan sejak bulan Oktober 2015 hingga Juli 2016 kepada seluruh narasumber. Wawancara dilakukan di lokasi pertunjukan, di rumah narasumber baik secara tatap muka langsung, maupun melalui telepon, *chatting* serta melalui surat elektronik (*email*). Data yang terkumpul dalam penelitian dianalisis dengan cara kualitatif dan interpretatif.

3. Kerangka Teori

Komodifikasi adalah proses yang erat dikaitkan dengan kapitalisme di mana objek, kualitas, dan tanda-tanda diubah menjadi komoditas. Komodifikasi adalah proses yang diasosiasikan dengan kapitalisme di mana objek, kualitas, dan tanda dijadikan sebagai komoditas yang tujuan utamanya adalah untuk dijual di pasar. Ekonomi uang yang berdasarkan spirit menciptakan keuntungan sebanyak-banyaknya mengakibatkan munculnya gejala komodifikasi di berbagai sektor kehidupan (Barker, 2005: 408;

Marx dan Simmel dalam Turner, 1992: 115-138). Bagi Adorno (1991) komodifikasi tidak saja menunjuk pada barang-barang kebutuhan konsumen, akan tetapi telah merambat pada bidang seni dan kebudayaan pada umumnya.

Dari berbagai pandangan tentang komodifikasi tersebut, Fairclough (1995: 207) membatasi teori komodifikasi sebagai berikut.

Commodification is the process whereby social domains and institutions, whose concern is not producing commodities in the narrower economic sense of goods for sale, come nevertheless to be organized and conceptualized in terms of commodity production, distribution, and consumption.

Maksud kutipan tersebut yaitu komodifikasi merupakan suatu konsep yang luas, tidak hanya menyangkut masalah produksi komoditas dalam pengertian perekonomian yang sempit tentang barang-barang yang diperjualbelikan saja, tetapi juga menyangkut bagaimana barang-barang tersebut diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi.

Sementara itu, teori ideologi pariwisata budaya terdiri dari dua bagian penting, yaitu ideologi dan pariwisata budaya. Ideologi adalah sebuah sistem nilai atau keyakinan yang diterima sebagai fakta atau kebenaran oleh kelompok tertentu (O'neil, 2001:33). Ideologi merupakan sistem berpikir, sistem kepercayaan, praktik-praktik simbolik yang berhubungan dengan tindakan sosial dan politik.

Apapun bentuk tindakan manusia, termasuk kegiatan berkesenian tidak terlepas dari superstruktur ideologi yang ada di baliknya. Superstruktur ideologi mencakup di dalamnya, nilai, norma, pengetahuan, kepercayaan, dan ideologi (Spradley 1972; Geertz, 1973, 1999; Sanderson, 1993).

Dalam masyarakat industri modern, ciri dari segala segi kehidupan diarahkan pada satu tujuan saja, yakni sistem kapitalisme (Habermas dalam Magnis-Suseno, 2005). Manusia melakukan kegiatan ekonomi secara bebas dengan sasaran mendapatkan laba yang sebanyak-banyaknya (Magnis-Suseno, 2005). Perluasan sistem ekonomi kapitalis pada masyarakat Bali secara luas memengaruhi unsur superstruktur ideologi, mencakup di dalamnya kesenian.

Dalam masyarakat kapitalis, seni diubah menjadi komoditas dan diselubungi ideologi (Eagleton dalam Atmadja, 2010: 135-36).

Sebelum kedatangan wisatawan ke Bali, kebudayaan ditanggapi sebagai “warisan” yang harus diselamatkan namun setelah itu kebudayaan menjadi komoditas (Picard, 2006: 268). Menyenggung tentang perkembangan ‘pariwisata budaya’ dan fenomena ‘budaya pariwisata’ di Bali, Picard (2015) mengatakan ibarat dua sisi dari satu koin yang artinya sebagai sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Di satu sisi, tradisi seni dan agama menjadi daya tarik wisata sehingga mengubah budaya Bali menjadi sumber pembangunan ekonomi Bali. Namun di sisi lain, invasi oleh orang asing dipandang sebagai ancaman “polusi budaya” (*frozen budaya*).

Untuk mencegah hasil yang mengerikan tersebut, pemerintah Bali pada tahun 1979 merancang doktrin “pariwisata budaya”, yang memanfaatkan budaya untuk mengembangkan pariwisata sambil menggunakan pariwisata untuk mempromosikan budaya Bali (Picard, 2015).

Dalam hal ini, budaya Bali yang bersifat sakral, yaitu Tari Sanghyang telah dikomodifikasi menjadi seni pertunjukan pariwisata Tari Kecak serta mitos sacral pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei dikomodifikasi menjadi seni pertunjukan pariwisata Bali Agung.

4. Komodifikasi Seni Pertunjukan Pariwisata

Kekayaan seni pertunjukan pariwisata memberikan dampak terhadap perkembangan pariwisata, salah satunya jumlah kunjungan wisatawan ke Bali. Perkembangannya ditandai dengan peningkatan jumlah kunjungan wisatawan mancanegara setiap tahunnya, yaitu sebanyak 2.756.579 orang pada tahun 2011 dan meningkat menjadi 4.927.937 orang di tahun 2016. Kunjungan wisatawan nusantara juga mengalami peningkatan, yaitu sebanyak 6.394.307 orang pada tahun 2014 kemudian meningkat pada tahun 2016 menjadi 7.147.100 orang (Disparda Bali, 2017). Tingginya jumlah kunjungan wisatawan tersebut tak lepas dari salah satu faktor yaitu keinginan wisatawan menikmati beragam seni pertunjukan.

Praktik komodifikasi seni dan budaya sakral menjadi sebagai produk wisata adalah sebuah keniscayaan. Komodifikasi

menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam pengembangan pariwisata Bali. Komodifikasi telah merambat pada bidang seni dan kebudayaan Bali pada umumnya. Terdapat seni pertunjukan pariwisata yang merupakan hasil komodifikasi, seperti Tari Kecak, *Barong Dance*, *Keris Dance*, dan Cak Ramayana. Seni pertunjukan pariwisata tersebut merupakan hasil komodifikasi dari seni dan budaya sakral menjadi profan yang dijual kepada wisatawan.

Komodifikasi budaya menjadi seni pertunjukan bagi wisatawan tak hanya terjadi di Bali. Kondisi serupa juga terjadi di industri pariwisata Asia Tenggara. Kekayaan dan keanekaragaman budaya menjadi salah satu daya tarik wisata yang menjadi pilar utama kesuksesan pariwisata di ASEAN dan Asia. Seperti halnya dengan tradisi budaya Bali, di mana tari-tarian sakral dipentaskan di pura sebagai persembahan kepada para dewa. Kawasan wisata di ASEAN, misalnya Thailand dan Vietnam juga terjadi aktivitas komodifikasi seni dan budaya menjadi produk wisata. Komodifikasi seni dan budaya oleh industri pariwisata di Thailand berhasil menarik wisatawan dengan jumlah mencapai 29,88 juta orang pada tahun 2015 (Aninda dan Riza, 2016).

5. Tari Kecak sebagai Seni Pertunjukan Pariwisata Hibrid Komunal

Bali memiliki aneka ragam ritual agama dan tradisi budaya yang bersifat sakral (*wali*), tontotan (*bebali*), dan tontotan untuk pariwisata (*balih-balihan*). Seni *wali* dan *bebali* meliputi jenis-jenis kesenian yang memiliki nilai-nilai religius, disakralkan. Pementasannya berkaitan pada waktu dan tempat serta upacara. Sedangkan seni *balih-balihan* meliputi kesenian yang lebih menonjolkan nilai-nilai hiburan dan estetis di mana seni pertunjukannya lebih bersifat sekuler. *Balih-balihan* dipentaskan kapan dan di mana saja tanpa ada batasan waktu, tempat dan peristiwa yang mengikat.

Berbagai jenis seni pertunjukan ini mengalami perubahan dalam kurun waktu yang cukup panjang. Perubahannya dari isi, bentuk, dan tata pementasannya. Hal ini terjadi karena para seniman dan praktisi seni pertunjukan Bali secara sadar dan kreatif memasukkan ide-ide baru ke dalam kesenian tersebut.

Perkembangan pariwisata kemudian memberikan pengaruh

terhadap fungsi dan pementasan tari sakral. Diawali dengan kedatangan wisatawan ke Bali yang memberikan pengaruh besar terhadap perubahan tari sakral menjadi tontotan. Misalnya, Tari Kecak yang terinspirasi tari sakral, yaitu Tari Sanghyang. Tari Kecak diciptakan dari kolaborasi antara seniman Bali Wayan Limbak bersama pelukis Jerman Walter Spies. Tari Kecak kemudian dipopulerkan ke dunia pariwisata oleh Limbak dan Spies.

Perkembangan pariwisata berdampak pada seni pertunjukan di Bali. Sebelum pariwisata masuk ke Bali, Tari Sanghyang sakral dipentaskan pada waktu dan tempat tertentu pada sebuah upacara agama (*piodalan*). Tari Sanghyang dikreasikan menjadi seni pertunjukan Tari Kecak disajikan untuk wisatawan. Pementasannya bisa dilakukan di mana dan kapan saja tanpa terikat upacara keagamaan.

Tari Kecak semakin populer sebagai seni pertunjukan. Banyak muncul kelompok seni (*sekaa*) yang mementaskan Tari Kecak untuk wisatawan. (Putra (2015) menyebutkan sejalan dengan perkembangan pariwisata, panggung-panggung pementasan Tari Kecak dan Tari Barong bermunculan, seperti di Ubud, Peliatan, Singapadu, Batubulan, dan Tanjung Bungkak (populer tahun 1980-an). Art Centre, Denpasar, yang dibangun tahun 1970-an pernah menjadi panggung tetap pertunjukan Tari Kecak setiap malam, terutama disajikan bagi wisatawan yang menginap di sekitar Sanur. Saat ini, Tari Kecak pementasannya secara rutin dilakukan di pelataran Pura Uluwatu.

Tari Kecak telah menjadi seni pertunjukan pariwisata komunal karena dapat dipentaskan oleh masyarakat Bali. Lokasi pementasannya dilakukan di manapun sesuai dengan kelompok seni (*sekaa*). Tari Kecak berkembang populer sebagai seni pertunjukan pariwisata yang dikelola dan dipentaskan secara tradisional oleh masyarakat Bali.

Pertunjukan Tari Kecak dipanggung tradisional tidak mampu bertahan dalam waktu lama bahkan memprihatinkan. Meskipun pasang surut, Tari Kecak tetap menjadi ikon pertunjukan pariwisata Bali yang digemari wisatawan. Pertunjukan yang paling terkenal dan sangat diminati wisatawan adalah Tari Kecak yang dipentaskan di Pura Uluwatu. Namun, jika diamati dengan saksama, pang-



Foto 1. Pementasan Tari Kecak Massal menjelang matahari tenggelam.
(Foto Made Nagi)

gung-pangung pertunjukan itu tidak mencerminkan kemajuan sel-
era modern dan selaras dengan kemajuan pariwisata Bali.

6. Komodifikasi Seni Pertunjukan Pariwisata Bali Agung

Komodifikasi mitos pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei diawali dengan tahap produksi, yang meliputi proses produksi hingga terbentuknya pertunjukan. Kemudian dilanjutkan dengan proses distribusi produk hingga sampai ke wisatawan (konsumen), hingga dapat dinikmati (konsumsi) oleh wisatawan.

Tahap produksi diawali dengan pemilihan mitos sakral pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei sebagai inti cerita pertunjukan. Mitos ini dijadikan sebagai inti cerita pertunjukan karena memiliki daya tarik bagi wisatawan. Daya tariknya yaitu mitos ini mengisahkan keagungan raja yang pernah berkuasa di Bali, akulturasi budaya Bali dan Cina, pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei. Pernikahan itu berlangsung tragis. Jayapangus dan Kang Cing Wei dibunuh oleh Dewi Danu. Setelah meninggal Jayapangus dan Kang Cing Wei dipercaya sebagai perwujudan *Barong Landung*.

Sebagai tradisi sakral (otentik), masyarakat Bali meyakini *Barong Landung* dalam perwujudan *Jro Gede* yang berbadan besar



Foto2. Tradisi sakral *Barong Landung* pada acara melasti. *Barong Landung* terdiri atas dua patung, yaitu *Jro Gede* sebagai perwujudan Jayapangus (kiri) dan *Jro Luh* sebagai perwujudan Kang Cing Wei (kanan). *Barong Landung* merupakan salah satu budaya otentik (*street culture*) yang ada di Bali (Foto Made Nagi)

dan kulit hitam sebagai Jayapangus dan *Jro Luh* yang berkulit putih dan mata sipit sebagai Kang Cing Wei. *Barong Landung* dipentaskan pada waktu dan tempat tertentu yang bersifat sakral. *Barong Landung* dipentaskan *ngelawang* pada Hari Raya Galungan dengan cara diarak keliling desa sebagai fungsi penolak bala. Masyarakat *pe-nyungsung* mementaskan *Barong Landung* yang berfungsi sebagai *pratima* di dalam areal pura pada saat piodalan, atau disucikan ke pantai pada saat upacara *melasti* menjelang Hari Raya Nyepi.

Seni pertunjukan Bali Agung diproduksi melalui kolaborasi antara seniman Bali Made Sidia dan seniman asal Australia Peter J Wilson. Dalam proses produksi terjadi negosiasi ide dan gagasan antara Sidia dengan Peter J. Wilson. Mereka bernegosiasi ide dan gagasan dalam menentukan karakter tokoh utama, yaitu Jayapangus, Kang Cing Wei, dan Dewi Danu. Negosiasi tersebut menghasilkan modifikasi tokoh Jayapangus dan Kang Cing Wei dari sosok sakral, yaitu berwujud sebagai *Jro Gede* dan *Jro Luh* menjadi profan yang berwujud manusia yang bisa jatuh cinta. Tokoh Dewi

Danu dimodifikasi dari tokoh sakral yang merupakan simbol dewi kesuburan yang berstana di Pura Batur menjadi profan sebagai dewi cantik yang ditampilkan agak sensual. Ketiga tokoh tersebut dimodifikasi tidak hanya karakter tetapi juga kostumnya perpaduan antara kostum khas Bali seperti gelungan yang dipadukan dengan gaun modern. Modifikasi juga terjadi dalam menentukan kostum pemain, properti, tata cahaya, tata panggung, dan tata musik dalam pementasan.

Kolaborasi seniman Bali dan Barat dalam melakukan komodifikasi seni sakral menjadi profan lebih dominan bernuansa modern, canggih, dan kolosal daripada tradisional. Hal ini menunjukkan bahwa proses negosiasi ide dan gagasan tersebut didominasi oleh seniman Barat Peter J. Wilson. Modifikasi terhadap mitos pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei dari sakral menjadi profan kemudian diproduksi menggunakan unsur teknologi modern agar pertunjukan Bali Agung memiliki nilai estetika tinggi sehingga memberikan kepuasan bagi wisatawan.

Seni pertunjukan Bali Agung sebagai *staged culture* dipentaskan dalam panggung yang modern, canggih, dan kolosal. Bali Agung dipentaskan setiap hari kecuali hari senin serta tidak ada ritual khusus sebelum melakukan pementasan layaknya *Barong Landung* yang bersifat sakral.

7. Bali Agung sebagai Seni Pertunjukan Pariwisata Hibrid Institusional

Sejak populernya Tari Kecak sebagai seni pertunjukan pariwisata, belum ada seni pertunjukan yang mampu menjadi daya tarik bagi wisatawan. Putra (2015) mengatakan bahwa dalam hampir setengah abad perkembangan pariwisata, belum juga ada panggung pertunjukan Bali yang maju, nyaman, dan inovatif, yang bisa dijadikan sebagai arena untuk pementasan kesenian yang *'touristic'*.

Sangat berbeda jika melihat pertunjukan untuk wisatawan di perkampungan budaya Cina di ShenZhen atau kota lain di Cina, yang terdapat pementasan kesenian khas Cina yang spektakuler, kolosal, dan inovatif. Gedung pertunjukannya besar dengan AC yang nyaman. Atau, panggung terbuka yang sejuk dan jauh dari

bising, membuat suguhan seni turistik mereka sungguh luar biasa. Estetika tari dan inovasi tata panggung memberikan perpaduan yang mengagumkan. Ribuan turis tiap hari mengalir ke Perkampungan Budaya Cina di ZhenSen untuk menikmati pertunjukan dan keindahan taman-taman di sekitarnya. Seni pertunjukan itu menghasilkan devisa yang sangat besar. Yang lebih penting adalah bahwa wisatawan merasa puas menikmati pertunjukan otentik rakyat Cina dalam suasana modern (Putra, 2015).

Perkembangan mulai mengindikasikan bahwa masa depan seni pertunjukan pariwisata di Bali tampaknya akan benar-benar suram. Hampir tidak ada panggung kesenian yang representatif di Bali di luar Art Centre yang sudah lapuk. Tidak ada gedung pertunjukan yang bisa menjadi penyaluran bakat, pentas seni bermutu, atau sajian berkualitas untuk wisatawan. Hal ini tampak dari tidak adanya seni pertunjukan bermutu dan profesional yang dipentaskan kelompok seni seperti di kawasan Batubulan atau kabupaten di Bali.

Pada tahun 2010, perkembangan seni pertunjukan pariwisata kembali menemukan kemajuan. Muncul seni pertunjukan pariwisata Bali Agung yang digagas *Bali Safari and Marine Park*. Bali Agung tampaknya sukses meniru *stage culture* ala Cina dengan suguhan pentas kesenian Bali perpaduan tradisi dan kontemporer modern, tata lampu yang canggih, tata panggung yang modern, tata busana yang eksotik, dan tata suara yang memukau. Ratusan penari dilibatkan dalam pementasan seni pertunjukan pariwisata Bali Agung yang kolosal ini. Satwa seperti gajah, macan, dan unta juga dilibatkan dalam pertunjukan yang berintikan kisah legenda Jayapangus dan istrinya putri Cina Kang Cing Wie.

Sejak dipentaskan, seni pertunjukan pariwisata Bali Agung telah mampu menarik hampir mencapai ratusan ribu penonton. Pada saat musim liburan ramai (*high season*), jumlah penonton bisa memenuhi seluruh tempat duduk bahkan meluber di tangga dari 1.200 kursi yang tersedia. Pada saat kondisi kunjungan wisatawan sepi (*low season*) penonton sebanyak 400-500 orang tetap datang untuk menyaksikan pertunjukan. Jumlah penonton rata-rata setiap hari mencapai 450 orang sejak dipentaskan mulai tahun 2010 hingga 2017.



Foto 3. Seni Pertunjukan *Bali Agung* – *The Legend of Balinese Goddesses* mengisahkan pernikahan Raja Bali Jayapangus dan Putri asal Cina Kang Cing Wei. Bali Agung merupakan komodifikasi dari tradisi sakral *Barong Landung* (Foto Bali Safari and Marine Park).

Seni pertunjukan Bali Agung dijual menggunakan tiket terusan dalam satu paket wisata lainnya setiap sekali kunjungan ke *Bali Safari and Marine Park* dengan nilai bervariasi dari Rp456.000 hingga Rp2.100.000 per sekali kunjungan. Selain wisatawan, seni pertunjukan Bali Agung juga disaksikan tokoh-tokoh terkenal, seperti presiden, pembalap MotoGP, para delegasi konferensi dari luar negeri yang bersidang di Bali. Kondisi ini menunjukkan seni pertunjukan Bali Agung mendapatkan respon baik dari wisatawan.

Pementasan seni pertunjukan pariwisata Bali Agung yang dijual kepada wisatawan memberikan dampak ekonomi kepada ratusan seniman Bali yang terlibat, mulai dari pemain utama, pemain figuran, pemain gamelan, penjaga satwa, hingga pengelola panggung pertunjukan. Mereka mendapatkan kesejahteraan dari aktivitas seni pertunjukan berupa honor. Besaran honor bervariasi, seperti pemain utama pemeran Jayapangus, yaitu Wayan Sira mendapatkan honor setiap kali tampil sebanyak Rp150.000 atau dalam sebulan rata-rata mencapai Rp2.500.000. Secara umum, honor sebagai pemeran utama sebesar 150.000, sementara honor pemain figuran berkisar dari Rp120.000, Rp90.000, hingga Rp30.000.

Seni pertunjukan Bali Agung jika mampu bertahan dalam waktu yang lama maka akan dapat menarik jutaan wisatawan domestik dan internasional berkunjung ke untuk menyaksikan pariwisata ini. Saat ini, seni pertunjukan Bali Agung disaksikan wisatawan nusantara dan mancanegara, misalnya Asia Tenggara, Cina, Eropa, dan Amerika. Wisatawan tersebut adalah target pasar dari pentas seni. Apabila potensi tersebut tidak dimanfaatkan dengan munculnya pementasan pariwisata di gedung yang nyaman dan inovatif maka akan lepas kandas.

Jika pementasan kesenian untuk wisatawan bisa dilaksanakan secara reguler dan berkualitas, jelas aktivitas seni itu akan memberikan keuntungan ekonomi yang potensial untuk meningkatkan kesejahteraan seniman atau masyarakat pada umumnya. Pementasan itu akan mendongkrak citra Bali sebagai pulau kesenian yang kaya akan tidak saja budaya sakral (*street culture*) tetapi juga seni pertunjukan pariwisata (*staged culture*).

Bali Agung menjadi pionir pengelolaan satu seni pertunjukan pariwisata secara profesional. Bali Agung memiliki standar operasional pertunjukan bertaraf internasional. Pihak pengelola menerapkan aturan sangat ketat untuk menjaga kualitas pertunjukan. Aturan juga diterapkan dengan baik bertujuan untuk menjaga keselamatan para pemain dari kecelakaan. Baik kecelakaan akibat kesalahan personal ataupun kesalahan teknis, hingga menjaga keselamatan pemain dari amukan satwa liar yang terlibat dalam pertunjukan. Aktivitas tersebut mampu menjaga kualitas pertunjukan Bali Agung selama tujuh tahun sejak tahun 2010 hingga 2017. Pihak *Bali Safari and Marine Park* melakukan promosi terus-menerus untuk memperkenalkan seni pertunjukan Bali Agung kepada wisatawan yang datang ke Bali. Upaya ini efektif untuk menarik minat wisatawan mancanegara menyaksikan Bali Agung.

Seni pertunjukan pariwisata Bali Agung merupakan komodifikasi dari budaya sakral *Barong Landung*. Komodifikasi Bali Agung memadukan kekayaan budaya Bali, Cina dengan teknologi modern. Pertunjukannya menjadi sangat megah, kolosal, dan spektakuler karena ditunjang dengan tata cahaya, tata musik, dan tata panggung berkelas internasional. Bali Agung memberikan

harapan akan munculnya seni pertunjukan pariwisata yang dikelola secara modern, ditampilkan pada panggung yang nyaman dan modern pada masa mendatang.

Bali Agung tampaknya berhasil menjadi ikon seni pertunjukan pariwisata hibrid serta warna baru tujuan wisata, dari beragam wisata yang telah ada di Bali. Bali Agung telah menjadi salah satu seni pertunjukan pariwisata yang bersifat institusional karena hanya bisa dipentaskan oleh *Bali Safari and Marine Park* di gedung pertunjukan *Bali Theatre*.

8. Seni Pertunjukan Hibrid sebagai Warna Baru Keragaman Budaya Bali

Pada era 1970-an, Bali memiliki seni pertunjukan pariwisata hibrid, yaitu Tari Kecak. Tari ini tercipta dari kolaborasi dua seniman, yaitu seniman Bali Wayan Limbak dan Seniman asal Jerman Walter Spies. Sedangkan pada era pariwisata modern, Bali memiliki seni pertunjukan pariwisata hibrid yang bersumber dari budaya sakral, yaitu mitos Jayapangus dan Kang Cing Wei. Seni pertunjukan pariwisata Bali Agung digarap oleh kolaborasi seniman Bali I Made Sidia dengan seniman Barat Peter J. Wilson.

Persamaan dari kolaborasi seniman ini adalah menggunakan budaya sakral yang memiliki nilai magis menjadi seni pertunjukan yang memiliki daya tarik bagi wisatawan. Kolaborasi seniman ini mengambil inti cerita dari budaya sakral kemudian dikombinasikan dengan nilai estika pertunjukan Bali dan Barat.

Perbedaanya adalah Tari Kecak berhasil menjadi seni pertunjukan yang seolah telah menjadi milik bersama masyarakat Bali sebagai seni pertunjukan pariwisata. Tari Kecak mampu memberikan kesejahteraan ekonomi bagi masyarakat Bali. Sedangkan, seni pertunjukan Bali Agung menjadi hak eksklusif *Bali Safari and Marine Park*. Pertunjukan Bali Agung hanya dipentaskan di *Bali Theatre* yang berlokasi di *Bali Safari and Marine Park*. Meskipun seni pertunjukan pariwisata Bali Agung menjadi hak milik *Bali Safari and Marine Park*, namun mampu memberikan manfaat bagi seni pertunjukan pariwisata di Bali.

Tercipta seni pertunjukan pariwisata hibrid yang kolosal hasil kolaborasi antara seniman Bali dan Barat. Pada awal perkembangan

pariwisata terdapat seni pertunjukan yang diciptakan dari kolaborasi antara seniman Bali dan Barat. Misalnya, Tari Kecak yang merupakan seni pertunjukan hibrid yang tercipta dari hasil kolaborasi antara seniman Bali Wayan Limbak bekerja sama dengan pelukis Jerman Walter Spies. Tari Kecak diciptakan berdasarkan tradisi Tari Sanghyang dan bagian-bagian kisah Ramayana. Tari Kecak dipentaskan di panggung yang tradisional.

Namun, seni pertunjukan pariwisata Bali Agung merupakan seni pertunjukan hibrid yang berbeda meskipun juga tercipta dari kolaborasi seniman Bali dan Barat. Bali Agung merupakan seni pertunjukan pariwisata hibrid yang tercipta dari hasil kolaborasi antara seniman Bali I Made Sidia dengan seniman Barat Peter J. Wilson. Kolaborasi kedua seniman ini berhasil menciptakan seni pertunjukan modern, canggih, dan kolosal yang inti ceritanya bersumber dari mitos pernikahan Jayapangus dan Kang Cing Wei.

Terciptanya seni pertunjukan pariwisata hibrid sebagai sebuah kenyataan bahwa pariwisata terbukti dapat memberikan arena kolaborasi kreativitas antara seniman Bali dan Barat untuk menciptakan seni pertunjukan. Kolaborasi ini berhasil menciptakan seni pertunjukan hibrid Tari Kecak pada awal berkembangnya pariwisata serta seni pertunjukan hibrid Bali Agung pada tahun 2010. Namun, perbedaannya adalah Tari Kecak merupakan seni pertunjukan hibrid yang diciptakan tanpa hak cipta (*copyright*) serta telah menjadi seni komunal milik masyarakat Bali sedangkan Bali Agung adalah seni pertunjukan hibrid yang memiliki hak cipta serta kepemilikan institusional oleh *Bali Safari and Marine Park*. Meskipun berbeda, kedua seni pertunjukan pariwisata hibrid ini memberikan warna baru dari keragaman seni dan budaya yang telah dimiliki Bali.

9. Simpulan

Berdasarkan pembahasan, maka dapat disampaikan simpulan yaitu komodifikasi seni dan budaya Bali telah menjadi bagian dari pariwisata. Tari Kecak dan Bali Agung merupakan salah satu proses komodifikasi terhadap seni dan budaya Bali yang sakral menjadi seni pertunjukan pariwisata hibrid. Tari Kecak menjadi pionir seni pertunjukan pariwisata hibrid yang bersifat komunal, di mana

menjadi komoditas pariwisata oleh seluruh masyarakat Bali yang dipentaskan di panggung pertunjukan tradisional. Sedangkan Bali Agung menjadi pionir dalam pengembangan seni pertunjukan pariwisata hibrid bersifat institusional yang modern, canggih, kolosal, dan spektakuler. Di mana pementasannya dilakukan di gedung pertunjukan yang canggih, modern, dan nyaman. Kedua seni pertunjukan pariwisata hibrid, yaitu Tari Kecak dan Bali Agung, tampaknya berhasil menjadi warna baru dalam keragaman seni dan budaya yang ada di Bali.

Komodifikasi seni pertunjukan Bali Agung dalam industri pariwisata tidak hanya menyebabkan seni dan budaya Bali yang bersifat otentik memiliki nilai jual bagi industri pariwisata. Terciptanya seni pertunjukan pariwisata hibrid sebagai sebuah kenyataan bahwa pariwisata terbukti dapat memberikan arena kolaborasi kreativitas antara seniman Bali dan Barat.

Sejarahinya tercipta seni pertunjukan hibrid Tari Kecak pada awal pariwisata berkembang serta seni pertunjukan hibrid Bali Agung pada tahun 2010. Namun, perbedaannya adalah Tari Kecak merupakan seni pertunjukan hibrid yang diciptakan tanpa hak cipta (*copyright*) serta telah menjadi seni komunal milik masyarakat Bali sedangkan Bali Agung adalah seni pertunjukan hibrid yang memiliki hak cipta serta kepemilikan institusional oleh *Bali Safari and Marine Park*.

DAFTAR PUSTAKA

- Aninda, D. dan Riza, A.R. 2016. *Pariwisata dan Komodifikasi Budaya di Asia Tenggara*. (Serial Online). (Dilihat pada 5 November 2017). Sumber: URL: <http://pssat.ugm.ac.id/id/2016/07/19/1332/>
- Adorno, T.W. 1991. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2010. *Komodifikasi Tubuh Perempuan Jaged "Ngebor" Bali*. Denpasar: Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana dan Pustaka Larasan.
- Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies, Teori dan Praktik*. Yogyakarta: PT Bentang Pustaka.
- Creswell, J.W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing*

- among Five Tradisions*. New Dehli: SAGE Publications.
- Fairclough, Norman. 1995. *Discourse and Social Change*. Cambride: Polity Press.
- Geertz, C. 1973. *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Macey, David. 2001. *The Penguin Dictionary of Critical Theory*. Victoria, Australia: Penguin Books.
- Magnis-Suseno. F. 2005. *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nasution, S. 1998. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Nawawi, Hadari. H, H.Mimi Martini. 1994. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- O'neil, W.F. 2001. *Ideologi-ideologi Pendidikan*. (Omi Intan Naomi, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Patton, M.Q. 1982. *Qualitative Evaluation Methods*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Picard, Michel. 2006. *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*. Cetakan Pertama. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Picard, Michel. 2015. *"Pariwisata Budaya" dan "Budaya Pariwisata" seperti Dua Sisi dari Satu Koin*. (Serial Online), (Diakses pada 2 Juni 2017). Sumber: URL: <http://tourism.pps.unud.ac.id/one-hour-with-michel-picard-the-author-of-bali-cultural-tourism-and-touristic-culture.html>.
- Putra, I Nyoman Darma. 2015. 'Street Culture' dan 'Staged Culture' di Bali. *Focus Group Discussion (FGD): Peningkatan Kapasitas Pengelolaan Wisata Tradisi dan Seni Budaya, dilaksanakan Kementerian Pariwisata Republik Indonesia, Deputy Bidang Pengembangan Destinasi dan Industri Pariwisata, Asisten Deputy Pengembangan Destinasi Wisata*. Denpasar, 12 Agustus 2015.
- Spradley, J.P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Wisnton.
- Sukadi. 2006. "Pendidikan IPS sebagai Rekontruksi Pengalaman Budaya Berbasis Ideologi Tri Hita Karana. Studi Etnografi tentang Pengaruh Masyarakat terhadap Program Pendidikan IPS pada SMU Negeri 1 Ubud, Bali" (*disertasi*). Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia.
- Turner, Bryan S. 1992. *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa

**I Made Adikampana, Luh Putu Kerti Pujani,
dan Saptono Nugroho**

Universitas Udayana

Email: adikampana@unud.ac.id

Abstract

This article examines the local community participation in the Candidasa tourism area, Karangasem, Bali. The objectives are to identify the capital exchange practice of local communities with the tourism industry and then determine the type of local communities' participation in the development of Candidasa tourism area. The community based tourism approach adopted to understand the phenomenon of local community participation. Based on observations and interviews can be addressed that the communities surrounding the Candidasa relatively have an exhaustive capital. However, the comprehensiveness of such capital is not accompanied by the proper capital exchange strategies by indigenous village institution as a representation of local communities. The local communities only get relief materials from tourism as a result of the capital exchange. Accordance with the practice of capital exchange, it can be said that this type of local community participation is included in the participation for material incentives. This type of community participation is still relatively limited, so it necessary to improve the their involvement into tourism development in Candidasa.

Keywords: participation, local community, capital exchange, material incentives, Candidasa

Abstrak

Artikel ini membahas partisipasi masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa, Karangasem, Bali. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi praktik pertukaran modal antara masyarakat lokal dengan industri pariwisata dan kemudian menentukan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Pendekatan pariwisata berbasis masyarakat

lokal digunakan untuk memahami fenomena partisipasi masyarakat lokal. Berdasarkan observasi dan wawancara dapat dinyatakan bahwa masyarakat sekitar kawasan relatif memiliki modal yang lengkap. Namun, kelengkapan modal tersebut belum disertai dengan strategi pertukaran modal yang tepat terutama oleh desa adat sebagai representasi masyarakat lokal. Masyarakat lokal hanya mendapatkan bantuan material sebagai hasil pertukaran modal tersebut. Berdasarkan praktik pertukaran modal yang terjadi, dapat dikatakan bahwa jenis partisipasi masyarakat lokal di kawasan ini termasuk dalam partisipasi untuk material insentif. Jenis partisipasi masyarakat ini tergolong rendah sehingga perlu ditingkatkan keterlibatan masyarakat lokal dalam pengembangan pariwisata di Kawasan Pariwisata Candidasa.

Kata kunci: Partisipasi, masyarakat lokal, pertukaran modal, material insentif, Candidasa

1. Pendahuluan

Pariwisata merupakan instrumen yang mampu mengoptimalkan kualitas jasa lingkungan, kualitas pengalaman bagi pengunjung, dan kualitas hidup masyarakat lokal (Choi dan Turk 2011; Liu 2003). Demikian pula dengan pariwisata di Kawasan Candidasa, Kabupaten Karangasem, Provinsi Bali. Pariwisata di kawasan ini juga dikembangkan dengan tujuan untuk memberikan kepuasan kunjungan bagi wisatawan, menjaga kualitas lingkungan, dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat lokal. Dapat disebutkan bahwa keberadaan Kawasan Pariwisata Candidasa merupakan alat strategis yang mampu memadukan antara upaya perlindungan alam dan budaya dengan pembangunan sosial ekonomi masyarakat terutama di wilayah perdesaan yang biasanya berada di sekitar destinasi pariwisata berbasis alam dan budaya.

Selain itu pengembangan pariwisata sangat relevan dalam konteks pembangunan sosial ekonomi masyarakat perdesaan (WTO 2002 dalam ESCAP 2003) karena pertama; produk pariwisata hanya dapat dikonsumsi di destinasi pariwisata, sehingga akan meningkatkan peluang masyarakat untuk menjual barang dan jasa lainnya (diversifikasi ekonomi masyarakat). Kedua; pembatasan

akses sektor tradisional terhadap pasar internasional, tidak berlaku dalam transaksi pariwisata. Ketiga; sumber daya alam dan budaya adalah potensi pariwisata dan merupakan aset yang dimiliki oleh masyarakat, ini berarti masyarakat harus dilibatkan di setiap proses pengembangan pariwisata. Keempat; pariwisata merupakan sektor ekonomi padat karya. Dan kelima; pariwisata memberikan peluang bagi masyarakat untuk berpartisipasi, karena sektor pariwisata memiliki kaitan yang luas dengan sektor-sektor lainnya.

Namun kenyataannya, masyarakat perdesaan di sekitar Kawasan Pariwisata Candidasa terutama di Desa Manggis hanya sebatas menjadi objek pariwisata. Keadaan ini disebabkan oleh masih minimnya partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Masyarakat lokal belum berdaya untuk menangkap berbagai macam manfaat pariwisata yang tercipta dari tukar-menukar modal (kapital) dalam kegiatan pariwisata. Karena pada dasarnya, partisipasi masyarakat lokal dalam pariwisata akan muncul jika terdapat pertukaran modal yang dimiliki masyarakat lokal dengan para pelaku pariwisata lainnya (Bramwell dan Lane 2000; George et al. 2009).

Berdasarkan kondisi tersebut, tulisan ini ditujukan untuk memahami praktik pertukaran modal dan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Pemahaman tentang pertukaran modal dan jenis partisipasi masyarakat dapat memberikan arahan guna mengoptimalkan partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa.

Tulisan tentang partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini merupakan cara untuk mengungkap fenomena secara lebih mendalam berdasarkan pemahaman dan pengalaman masyarakat lokal. Teknik pengumpulan data melalui observasi dan wawancara. Wawancara dilakukan terhadap informan terpilih karena pengetahuan dan ketokohnya. Keseluruhan informan terdiri dari unsur pemimpin desa adat dan desa dinas, serta masyarakat yang tinggal menetap di sekitar hotel resort. Informasi yang digali terkait dengan perspektif

masing-masing informan terhadap partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Informasi yang terkumpul selanjutnya ditafsirkan dan disajikan sesuai dengan sebenarnya secara deskriptif.

2. Modal

Sesuai pemikiran Bourdieu (dalam Fashri, 2014), modal dapat dikatakan sebagai suatu kekuatan yang spesifik yang beroperasi di dalam ranah. Ranah adalah hubungan yang terstruktur dan mengatur posisi individu maupun kelompok dalam ruang sosial. Setiap ranah menuntut individu maupun kelompok untuk memiliki modal atau sumber daya agar dapat bertahan dalam hidup bermasyarakat atau relasi sosial. Dengan kata lain, modal dapat menentukan posisi dan status individu atau kelompok dalam masyarakat. Representasi individu maupun kelompok dalam relasi sosial terbangun dari adanya praktik pertukaran antar modal.

Masih menurut Bourdieu (dalam Fashri, 2014), modal dapat digolongkan menjadi empat jenis, yaitu pertama; modal ekonomi mencakup alat-alat produksi, materi, dan uang yang dengan mudah digunakan dengan segala tujuan serta diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Kedua; modal budaya adalah keseluruhan kualifikasi intelektual yang bisa diproduksi, baik melalui pendidikan formal maupun warisan keluarga. Termasuk modal budaya antara lain, kemampuan menampilkan diri di depan publik, pemilikan benda budaya bernilai tinggi, pengetahuan dan keahlian tertentu dari hasil pendidikan, dan sertifikat.

Ketiga; modal sosial menunjuk pada jaringan sosial yang dimiliki pelaku, baik individu maupun kelompok dalam hubungannya dengan pelaku atau pihak lain yang memiliki kuasa. Keempat; segala bentuk prestise, status, otoritas, dan legitimasi yang terakumulasi sebagai bentuk modal simbolik. Berbagai jenis modal tersebut dapat dipertukarkan satu dengan yang lainnya. Semakin besar individu atau kelompok dapat mengakumulasi modal tertentu, maka semakin besar pula peluang untuk mengkonversi modal tersebut. Prinsip hierarki dan diferensiasi masyarakat tergantung pada jumlah modal yang diakumulasi.

Makin besar jumlah modal yang dikuasai dapat menunjukkan dominasi (kekuasaan dan hirarki tertinggi) dalam masyarakat.

3. Partisipasi Masyarakat dalam Pariwisata

Partisipasi masyarakat dalam pembangunan dan pengelolaan pariwisata sedikitnya dapat dilakukan dengan dua cara, yakni partisipasi dalam pengambilan keputusan dan partisipasi dalam pembagian manfaat pariwisata (Garrod et al. 2001; Timothy dan Boyd 2003). Partisipasi dalam pengambilan keputusan berarti masyarakat mempunyai kesempatan untuk menyuarakan harapan, keinginan dan kekhawatirannya terhadap pengembangan pariwisata, yang selanjutnya dapat dijadikan masukan dalam proses perencanaan pariwisata. Sedangkan mengambil peran dalam pembagian manfaat pariwisata mengandung maksud bahwa masyarakat harusnya mempunyai kesempatan untuk memperoleh keuntungan finansial dari sektor pariwisata dan keterkaitan dengan sektor-sektor lainnya (*backward and forward linkages*).

Semakin tinggi tingkat partisipasi masyarakat, maka semakin besar pula penerimaan masyarakat terhadap industri pariwisata. Menurut Murphy (1985) pariwisata merupakan “*community industry*” sehingga keberlanjutan pembangunan pariwisata sangat tergantung dan ditentukan oleh penerimaan, dukungan, dan toleransi masyarakat terhadap pariwisata. Berkaitan dengan hal tersebut, tingkat partisipasi masyarakat menurut Pretty (dalam Mowforth dan Munt, 1998) dapat dibedakan menjadi tujuh jenis, yaitu :

- a. partisipasi manipulatif; hanya pretensi, walaupun ada keterwakilan masyarakat dalam suatu lembaga resmi, namun wakil masyarakat tersebut tidak melalui proses pemilihan dan tidak mempunyai kuasa.
- b. partisipasi pasif; masyarakat hanya diinformasikan tentang apa yang sudah diputuskan atau kegiatan yang sudah berlangsung melalui pengumuman sepihak oleh pihak eksternal.
- c. partisipasi melalui konsultasi; masyarakat berpartisipasi melalui konsultasi atau dengan menjawab pertanyaan yang diajukan oleh pihak eksternal. Perumusan masalah, peoses pengumpulan informasi, analisis, dan pengambilan

- keputusan ditentukan sepenuhnya oleh pihak eksternal,
- d. partisipasi untuk material insentif; masyarakat berkontribusi dengan memberikan sumber daya yang dimilikinya dan kemudian mendapat kompensasi material berupa makanan dan minuman, pekerjaan, uang, dan insentif materi lainnya. Masyarakat tidak mendapatkan pembelajaran dari pemanfaatan sumber daya yang dimilikinya tersebut.
 - e. partisipasi fungsional; partisipasi masyarakat dipandang sebagai alat untuk mencapai tujuan pihak eksternal. Pihak eksternal menginisiasi keterlibatan masyarakat dengan membentuk kelompok untuk menentukan tujuan dan terlibat secara interaktif dalam pengambilan keputusan. Akan tetapi partisipasi tersebut muncul hanya setelah adanya keputusan dari pihak eksternal dengan maksud untuk efektifitas dan efisiensi program. Dapat disebutkan, terdapat kooptasi dalam jenis partisipasi ini untuk kepentingan pihak eksternal.
 - f. partisipasi interaktif; masyarakat terlibat dalam melakukan analisis bersama dengan banyak pihak termasuk pihak eksternal, menyusun rencana aksi dalam rangka merumuskan program, dan penguatan berbagai institusi lokal. Partisipasi merupakan hak masyarakat, bukan hanya dipandang sebagai sarana untuk mencapai tujuan. Memanfaatkan metode interdisiplin untuk memahami bermacam perspektif melalui pendekatan pembelajaran terstruktur dan sistematis. Masyarakat memegang peranan penting dalam pengambilan keputusan dan pengalokasian sumber daya, sehingga masyarakat mampu mengelola struktur dan praktik.
 - g. mobilisasi sendiri; masyarakat berpartisipasi dengan cara mengambil inisiatif sendiri/independen dari pihak eksternal untuk melakukan perubahan sistem. Masyarakat membangun jaringan dengan pihak eksternal untuk mengakumulasi sumber daya dan mendapatkan dukungan teknis yang dibutuhkan, namun masyarakat tetap memegang kendali atas pemanfaatan sumber daya. Partisipasi jenis ini dapat berkembang apabila ada kerangka dukungan terhadap perubahan sistem tersebut dari pemerintah dan lembaga



Foto 1. Pesona Kawasan Candidasa dari udara (Foto Ary Bestari, 2016)

swadaya masyarakat (LSM). Mobilisasi sendiri mampu menciptakan peluang bagi masyarakat secara kolektif untuk mendapatkan manfaat dan kuasa dari suatu kegiatan.

4. Pertukaran modal di Kawasan Pariwisata Candidasa

Modal merupakan sebuah kekuatan spesifik yang beroperasi dalam ranah. Setiap ranah memiliki tuntutan kepada setiap individu atau kelompok yang berada di dalamnya untuk memiliki modal agar dapat hidup sejahtera dan bertahan di dalamnya. Dengan kata lain modal merupakan sumber daya atau aset yang dimiliki individu atau kelompok untuk menentukan posisi dan statusnya dalam masyarakat.

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara yang dilakukan di Desa Manggis, diketahui terdapat empat jenis modal dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa. Keempat modal tersebut, yaitu modal ekonomi, modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik. Semakin lengkap modal yang dimiliki oleh individu atau kelompok, maka relatif dominan posisinya dalam struktur ranah. Demikian juga dalam ranah pariwisata, posisi individu atau kelompok yang dalam hal ini disebut pelaku atau pemangku kepentingan pariwisata, akan ditentukan oleh seberapa lengkap modal

yang dimilikinya. Dengan pemahaman modal tersebut, kemudian dianalisis posisi para pemangku kepentingan dalam kegiatan pariwisata yang berada di Kawasan Pariwisata Candidasa.

Desa Manggis terletak di dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Di wilayah administrasi Desa Manggis tersedia beragam komponen produk pariwisata, baik berupa atraksi, amenitas, aksesibilitas, dan akomodasi. Salah satu komponen produk yang memiliki posisi kuat dalam ranah pariwisata adalah akomodasi. Kuatnya posisi akomodasi ditunjukkan oleh besarnya dampak yang ditimbulkan dan mayoritas pembelanjaan wisatawan terserap untuk pembelian komponen produk pariwisata ini. Di Desa Manggis terdapat dua hotel resort, yaitu Amankila dan Alila. Keberadaan kedua resort ini dan juga produk pariwisata lainnya semestinya mampu membangkitkan manfaat sosial ekonomi bagi masyarakat Desa Manggis.



Foto 2. Salah seorang pekerja di usaha pariwisata di Candidasa

Desa Manggis memiliki keunikan dalam pengambilan posisi dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa. Peran desa adat yang wilayahnya (*wawengkon*) dibangun produk pariwisata cukup dominan dalam pengambilan keputusan dan memiliki kekuasaan relatif absolut untuk mengontrol pariwisata. Selama ini di Desa Manggis, wilayah desa adat yang dimanfaatkan untuk pengembangan produk pariwisata berada di Desa Adat Manggis dan Desa Adat Buitan.

Kedua desa adat tersebut dapat disebutkan memiliki peluang untuk mengakumulasi keempat jenis modal yang ada, termasuk modal yang dibawa oleh ranah pariwisata. Bentuk nyata upaya desa adat mengakumulasi modal adalah dengan adanya kesepakatan atau *pararem* dengan industri pariwisata, terutama dengan kedua hotel resort tersebut. Beberapa kesepakatan yang lahir sejak kedua hotel resort ini dibangun dan beroperasi sejak tahun 1992 sampai sekarang, antara lain berupa :

- a. adanya bantuan setiap tahun berupa 100 Kg beras bagi desa adat. Bantuan ini telah dikonversi ke dalam bentuk uang sesuai dengan harga beras yang berlaku saat itu.
- b. donasi (*punia*) pada waktu berlangsungnya upacara keagamaan (*piodalan*) di ketiga pura (*Tri Khayangan*) dalam desa adat. Selain itu, masyarakat juga boleh mengajukan permohonan dana untuk setiap perayaan hari raya keagamaan.
- c. 60% pekerja hotel resort berasal dari desa adat. Di samping itu, khusus untuk masyarakat desa adat yang tempat tinggalnya berbatasan langsung dengan hotel resort, pihak manajemen hotel juga wajib menyediakan pekerjaan yang jumlahnya dua orang untuk setiap sertifikat tanah yang digunakan sebagai tempat tinggal tersebut.
- d. disediakan beasiswa bagi masyarakat desa adat usia pendidikan dasar, yang jumlah siswa dan besarnya ditentukan secara kondisional.
- e. bantuan pengembangan prasarana dan sarana desa.
- f. wisatawan diperbolehkan mengunjungi desa adat untuk menikmati dan mendapatkan pengalaman kehidupan perdesaan.

- g. dan pihak desa adat mempunyai kewajiban untuk menjaga kenyamanan dan keamanan wisatawan dan usaha pariwisata yang berlokasi di wilayahnya.

Kesemua kesepakatan ini merupakan wujud pertukaran modal yang selama ini berlangsung. Desa adat yang relatif kuat memiliki akumulasi ketiga jenis modal yaitu modal budaya, sosial, dan simbolik berupaya untuk melakukan pertukaran dengan industri pariwisata yang lebih memiliki modal ekonomi. Diharapkan dengan adanya pertukaran modal tersebut dapat memberikan keuntungan bagi semua pihak yang berkepentingan.

Sifat modal yang dapat dipertukarkan memungkinkan setiap individu atau kelompok tetap eksis dalam ruang pariwisata. Dari kepemilikan modal yang ada, dapat diketahui pihak mana yang mempunyai kemampuan untuk melakukan dominasi. Namun sesuai dengan kesepakatan dalam mempertukarkan modal atau lebih tepat jika disebut dengan transaksi modal, cenderung lebih menguntungkan pemilik modal ekonomi. Hal ini disebabkan modal ekonomi yang dipertukarkan berupa bantuan materi ke desa adat secara nominal relatif kecil jika dibandingkan dengan nilai produk hotel resort, padahal kedua hotel resort tersebut telah mendapatkan modal-modal lainnya yang dimiliki oleh masyarakat lokal.

Ironisnya masyarakat lokal merasa cukup dan menerima saja praktik transaksi modal ini, meskipun telah berlangsung relatif lama, yaitu dari tahun 1992. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa strategi masyarakat lokal yang memberikan kuasa kepada desa adat untuk mengakumulasi modal atau berpartisipasi dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa, dinilai masih belum tepat.

5. Jenis partisipasi masyarakat lokal di Candidasa

Apabila dikaitkan antara praktik transaksi modal yang terjadi dengan tujuh jenis atau tipe partisipasi masyarakat dalam pengembangan pariwisata, dapat disebutkan bahwa partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata

Candidasa termasuk dalam partisipasi untuk material insentif. Beberapa indikator yang menjustifikasi jenis partisipasi masyarakat lokal tersebut adalah:

- a. masyarakat Desa Manggis yang direpresentasikan oleh desa adat berpartisipasi hanya untuk mendapatkan bantuan materi dari industri pariwisata. Bantuan tersebut relatif kecil dan selama ini lebih banyak digunakan untuk upacara atau kegiatan keagamaan lainnya.
- b. tenaga kerja lokal yang terserap, sebagian besar berada pada kelas pekerja dibandingkan dengan yang berposisi sebagai pengambil keputusan (manajerial).
- c. minimnya transfer ilmu pengetahuan dan teknologi (ipteks) bagi masyarakat lokal. Padahal alih ipteks lebih mampu memberdayakan dan mendorong partisipasi masyarakat dibandingkan dengan hanya memberikan bantuan material saja.
- d. belum muncul inisiatif atau kreativitas masyarakat lokal untuk mensuplai kebutuhan industri pariwisata dan bahkan menciptakan produk pariwisata baru yang berbasis masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa. Masyarakat belum memandang pariwisata yang berkembang di wilayahnya sebagai alternatif memperoleh modal ekonomi guna melengkapi atau mengakumulasi modal yang selama ini dimilikinya.

Partisipasi untuk material insentif menunjukkan adanya ketidakmerataan dan keterbatasan masyarakat lokal untuk berpartisipasi dalam kegiatan pariwisata. Masyarakat Desa Manggis merupakan bagian dari komunitas desa adat dapat dimaknai dalam dua perspektif. Makna positifnya, masyarakat lokal memiliki posisi tawar yang tinggi, bersatu dalam komunitas desa adat ketika berhadapan dengan kekuatan eksternal yaitu industri pariwisata. Makna negatif, ketika kekuatan lokal lewat representasinya kurang mampu mengoptimalkan posisi tawar sehingga akses masyarakat lokal terhadap berbagai manfaat sosial ekonomi yang tercipta dari keberadaan Kawasan Pariwisata Candidasa masih sangat terbatas.

6. Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa

Berdasarkan temuan tentang praktik pertukaran atau transaksi modal dan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam Kawasan Pariwisata Candidasa, diperoleh fakta bahwa tingkat partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan pariwisata dapat dinyatakan relatif rendah. Hal ini disebabkan masyarakat lokal yang direpresentasikan oleh desa adat belum memiliki kesadaran dalam mengoptimalisasi modal yang dimilikinya. Modal yang dalam konteks ini diartikan sebagai instrumen yang dimiliki oleh individu atau kelompok untuk memperoleh posisi dalam ranah pariwisata.

Dengan menggunakan konsep modal dalam menentukan posisi dan status sosial dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa, masyarakat lokal yang direpresentasikan oleh desa adat belum dapat mengidentifikasi modal yang dimiliki dan menggunakannya sebagai strategi untuk mendapatkan modal lainnya. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, terdapat empat jenis modal, yang masing-masing melekat pada individu atau kelompok dengan variasi tertentu. Variasi ini menunjukkan individu atau kelompok dapat memiliki beberapa jenis modal atau hanya satu jenis modal. Tidak mungkin individu atau kelompok tidak memiliki modal sama sekali karena itu berarti tidak ada keterlibatan atau interaksi dalam suatu kegiatan tertentu.

Terkait dengan Desa Manggis, ditemukan pola bahwa terdapat sebaran modal dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Sebaran modal yang ada dapat dijelaskan sebagai berikut :

- a. masyarakat Desa Manggis yang diwakili oleh desa adat relatif memiliki modal yang lengkap, yaitu modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik, sedangkan
- b. industri pariwisata yaitu Amankila dan Alila cenderung lebih mempunyai modal ekonomi.

Seharusnya dengan memiliki modal yang lebih banyak, masyarakat Desa Manggis lebih memiliki posisi tawar atau dapat

dikatakan dominan, dibandingkan dengan industri pariwisata. Akan tetapi, keunggulan jumlah modal yang dimiliki tidak diimbangi dengan strategi yang dipakai dalam mengakumulasi atau mendapatkan modal lainnya. Dengan sifat modal yang dapat dipertukarkan, seharusnya dengan adanya pariwisata, masyarakat Desa Manggis akan mendapatkan kesempatan melengkapi jenis modal yang ditawarkan dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa, yaitu modal ekonomi. Dengan kata lain, masyarakat Desa Manggis semestinya mendapatkan manfaat sosial ekonomi pariwisata yang terbangkitkan dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Namun, yang terjadi justru sebaliknya, industri pariwisata yang cenderung berhasil mengakumulasi ketiga modal lain yang dimiliki masyarakat lokal secara lebih optimal.

Kekurang optimalan desa adat untuk mengakumulasi modal ekonomi disebabkan oleh pemikiran yang digunakan sebagai pertimbangan dalam interaksi dengan pariwisata masih menggunakan logika adat. Hal ini menjadi problematis ketika diterapkan dalam ranah pariwisata yang modern. Sebagai sebuah industri, pariwisata lebih berorientasi kepada keuntungan ekonomi. Logika adat dalam konteks ini adalah cara pandang tradisional dalam pengembangan dan pengelolaan pariwisata. Industri pariwisata masih dipandang sebagai tamu (*tamiu*) yang hanya dikenakan iuran (*peturunan*) dan donasi (*punia*) berdasarkan kesepakatan (*pararem*), dan bukan sebagai bagian desa adat.

Desa adat di Bali berfungsi untuk menjaga keharmonisan ruang berdasarkan falsafah Tri Hita Karana, yaitu harmonis dalam dimensi *parahyangan*, *pawongan*, dan *palemahan*. Semua desa adat di Bali memiliki *Tri Khayangan* atau Pura Khayangan Tiga yang merupakan tempat pemujaan Sang Hyang Widhi Wasa atau Tuhan dalam tiga manifestasi-Nya. Keberadaan Pura Khayangan Tiga adalah wujud keharmonisan dalam konteks relasi spiritual yang bersifat sakral (*sacred*) atau disebut dengan dimensi *parahyangan*. Dalam dimensi *pawongan*, keharmonisan diwujudkan dalam tata hubungan antara sesama anggota masyarakat adat (*krama*) dan juga dengan tamu. Sedangkan harmonisasi di dimensi *palemahan* adalah

tata ruang atau kelola lingkungan yang sesuai dengan fungsinya. Baik dimensi *pawongan* dan *palemahan* cenderung dikaitkan dengan keduniawian (*profane*) Keharmonisan secara vertikal maupun horizontal diyakini mampu menjaga dan meningkatkan kualitas lingkungan dan kualitas hidup masyarakat lokal terutama yang berada dalam wilayah desa adat tersebut.

Tamu dalam logika adat dipandang sebagai pendatang yang memanfaatkan ruang desa adat. Ini berarti industri pariwisata dengan sistemnya telah memasuki dimensi *pawongan* dan *palemahan* desa adat sehingga yang dibebankan khususnya terhadap industri pariwisata hanyalah iuran dan donasi berdasarkan kesepakatan. Demikian juga dengan Desa Adat Manggis dan Desa Adat Buitan yang wilayahnya terdapat produk pariwisata, logika adat ini juga digunakan sehingga yang terjadi adalah relatif tidak adanya manfaat atau kontribusi pariwisata yang berarti secara sosial ekonomi yang diperoleh masyarakat lokal. Kekeliruan menempatkan logika ini tentu saja menjadikan modal yang telah masyarakat lokal miliki relatif tidak bertambah dan cenderung mengalami stagnasi. Pada akhirnya keberadaan pengembangan pariwisata dalam wilayah masyarakat di Desa Manggis dapat dikatakan belum memberikan manfaat yang berarti.

Masuknya pariwisata sejatinya merupakan peluang kerja dan usaha sebagai alternatif ekonomi masyarakat lokal selain kegiatan ekonomi primer. Yang dibutuhkan oleh desa adat adalah kontekstualisasi dan penajaman logika adat. Falsafah *Tri Hita Karana* perlu lebih dioperasionalisasikan secara lebih merata pada ketiga dimensinya. Desa adat tidak hanya berfokus pada satu dimensi saja yaitu *parahyangan*, tetapi juga pada kedua dimensi lainnya yaitu *pawongan* dan *palemahan* sebagai dimensi yang berinteraksi langsung dengan sistem pariwisata. Pariwisata sebagai industri dengan logika modern yang menyertainya, perlu dihadapi dengan strategi yang tepat oleh desa adat. Dengan kata lain, logika adat yang selama ini terkesan hanya menitikberatkan pada dimensi vertikal atau *parahyangan*, mulai diperluas dan memberi perhatian yang seimbang pada dimensi horisontalnya,

baik *pawongan* maupun *palemahan* sehingga pariwisata juga mempunyai tanggung jawab dalam menjaga tata hubungan dan tata ruang desa adat. Strategi yang diperlukan adalah dengan revitalisasi atau membentuk lembaga yang mewadahi semua kepentingan yang ada pada ranah pariwisata. Desa adat yang dasarnya merupakan lembaga berorientasi pada adat sebaiknya tidak berhubungan dan berhadapan langsung dengan pariwisata yang bersifat profan. Hal ini dimaksudkan agar desa adat tidak terjebak dalam pragmatisme dan terjaga kewibawaannya. Lembaga yang terbentuk akan menjadi penghubung antara masyarakat lokal secara kolektif dengan industri pariwisata, sehingga masing-masing pemangku kepentingan akan terakomodasi dan terjadi hubungan yang produktif untuk menciptakan suatu keharmonisan vertikal dan horisontal dalam masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa.

7. Simpulan

Modal masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa relatif lengkap, namun kelengkapan modal tersebut tidak disertai dengan strategi pertukaran modal yang tepat. Kekuatan modal yang dimiliki masyarakat lokal tidak mampu mengoptimalkan posisi tawar dengan industri pariwisata. Sebagai kompensasi pertukaran modal selama ini, masyarakat di sekitar Kawasan Pariwisata Candidasa hanya mendapatkan bantuan material tiap tahunnya sesuai dengan kesepakatan antara desa adat dengan industri pariwisata. Dapat dikatakan bahwa jenis partisipasi masih terbatas dan dapat digolongkan ke dalam partisipasi untuk material insentif. Semestinya masyarakat lokal mempunyai kesadaran dan kreativitas untuk menangkap berbagai manfaat yang dibangkitkan oleh pariwisata sesuai dengan modal yang dimiliki agar dapat berpartisipasi lebih aktif dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa.

Desa adat yang merupakan representasi masyarakat lokal menggunakan logika adat sebagai dasar pertimbangan dalam membuat kesepakatan dalam ranah pariwisata. Logika adat dalam

konteks ini cenderung berorientasi pada hubungan vertikal dan memandang pariwisata sebagai tamu dan bukan sebagai bagian desa adat yang harus bertanggung jawab juga terhadap berbagai dimensi dalam masyarakat. Pilihan menempatkan logika ini tentu saja menjadikan modal yang telah masyarakat lokal miliki relatif tidak bertambah dan cenderung mengalami stagnasi. Pada akhirnya keberadaan pengembangan pariwisata dalam wilayah masyarakat lokal dapat dikatakan belum memberikan manfaat yang berarti. Desa adat merupakan lembaga yang 'disakralkan' oleh masyarakatnya, jadi sebaiknya desa adat tidak berhubungan dan berhadapan langsung dengan pariwisata yang bersifat profan. Hal ini dimaksudkan agar desa adat terjaga kewibawaannya dan tidak terjebak dalam pragmatisme yang hanya menguntungkan individu atau kelompok tertentu.

Mengikuti pembahasan yang telah dideskripsikan sebelumnya, maka dapat dirumuskan arahan pengembangan pariwisata berbasis masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa sebagai berikut :

- a. Mengurangi keterlibatan desa adat dalam ranah pariwisata dengan memberikan kesempatan kepada lembaga bentukan yang mewadahi berbagai kepentingan pariwisata, terutama kepentingan masyarakat lokal. Lembaga ini akan mempunyai posisi strategis untuk mengakomodasi keterlibatan masyarakat lokal dalam pengembangan kawasan pariwisata.
- b. Menciptakan produk pariwisata berbasis masyarakat lokal dalam kawasan pariwisata. Produk pariwisata berjenis ini mampu memberikan peluang bagi tumbuh kembangnya partisipasi masyarakat lokal baik dalam pengambilan keputusan maupun pembagian manfaat pariwisata.
- c. Membangun kemitraan dengan dengan segenap pelaku usaha pariwisata, terutama dengan pihak penyedia layanan akomodasi, sehingga wisatawan yang menginap dapat diprogramkan juga untuk menikmati produk pariwisata yang dicipta oleh masyarakat lokal.

- d. Memastikan kehadiran pemerintah daerah untuk meningkatkan kesadaran pariwisata masyarakat lokal dan memfasilitasi hubungan kerjasama yang saling menguntungkan dengan berbagai pelaku usaha pariwisata.
- e. Memerlukan kajian lebih lanjut mengenai bentukan lembaga yang tepat untuk menghubungkan kepentingan masyarakat lokal dengan industri pariwisata dalam suatu kawasan pariwisata. Selain itu juga dibutuhkan penelitian terapan tentang produk pariwisata berbasis masyarakat lokal dalam suatu kawasan pariwisata.

DAFTAR PUSTAKA

- Bramwell, Bill dan B. Lane. 2000. "Collaboration and Partnerships in Tourism Planning", dalam B. Bramwell dan B. Lane (eds). *Tourism Collaboration and Partnerships; Politics, Practice and Sustainability*. UK: Channel View Publications.
- Choi, H.C., dan E.S. Turk. 2011. "Sustainability Indicators for Managing Community Tourism", dalam M. Budruk and R. Phillips (eds). *Quality-of-Life Community Indicators for Parks, Recreation and Tourism Management*. New York: Springer.
- Economic and Social Commission for Asia and the Pasific (ESCAP). 2003. *Poverty Alleviation through Sustainable Tourism Development*. New York: United Nations.
- Fashri, Fauzi. 2104. *Pierre Bourdieu; Menyingkap Kuasa Simbol*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Garrod, Brian, J.C. Wilson dan D.B. Bruce. 2001. *Planning for Marine Ecotourism in the EU Atlantic Area: Good Practice Guidelines*. Bristol: Project Report University of the West of England.
- George, E. Wanda, H. Mair dan D.G. Reid. 2009. *Rural Tourism Development Localism and Cultural Change*. UK: Channel View Publications.
- Liu, Zhenhua. 2003. "Sustainable Tourism Development: A Critique", *Journal of Sustainable Tourism*. 11(6): 459-475.

- Murphy, Peter E. 1985. *Tourism A Community Approach*. New York: Methuen.
- Mowforth, Martin and I. Munt. 1998. *Tourism and Sustainability; New Tourism in the Third World*. New York: Routledge.
- Timothy, Dallen J. and S.W. Boyd. 2003. *Heritage Tourism*. England: Pearson Education.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa

**I Made Adikampana, Luh Putu Kerti Pujani,
dan Saptono Nugroho**

Universitas Udayana

Email: adikampana@unud.ac.id

Abstract

This article examines the local community participation in the Candidasa tourism area, Karangasem, Bali. The objectives are to identify the capital exchange practice of local communities with the tourism industry and then determine the type of local communities' participation in the development of Candidasa tourism area. The community based tourism approach adopted to understand the phenomenon of local community participation. Based on observations and interviews can be addressed that the communities surrounding the Candidasa relatively have an exhaustive capital. However, the comprehensiveness of such capital is not accompanied by the proper capital exchange strategies by indigenous village institution as a representation of local communities. The local communities only get relief materials from tourism as a result of the capital exchange. Accordance with the practice of capital exchange, it can be said that this type of local community participation is included in the participation for material incentives. This type of community participation is still relatively limited, so it necessary to improve the their involvement into tourism development in Candidasa.

Keywords: participation, local community, capital exchange, material incentives, Candidasa

Abstrak

Artikel ini membahas partisipasi masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa, Karangasem, Bali. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi praktik pertukaran modal antara masyarakat lokal dengan industri pariwisata dan kemudian menentukan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Pendekatan pariwisata berbasis masyarakat

lokal digunakan untuk memahami fenomena partisipasi masyarakat lokal. Berdasarkan observasi dan wawancara dapat dinyatakan bahwa masyarakat sekitar kawasan relatif memiliki modal yang lengkap. Namun, kelengkapan modal tersebut belum disertai dengan strategi pertukaran modal yang tepat terutama oleh desa adat sebagai representasi masyarakat lokal. Masyarakat lokal hanya mendapatkan bantuan material sebagai hasil pertukaran modal tersebut. Berdasarkan praktik pertukaran modal yang terjadi, dapat dikatakan bahwa jenis partisipasi masyarakat lokal di kawasan ini termasuk dalam partisipasi untuk material insentif. Jenis partisipasi masyarakat ini tergolong rendah sehingga perlu ditingkatkan keterlibatan masyarakat lokal dalam pengembangan pariwisata di Kawasan Pariwisata Candidasa.

Kata kunci: Partisipasi, masyarakat lokal, pertukaran modal, material insentif, Candidasa

1. Pendahuluan

Pariwisata merupakan instrumen yang mampu mengoptimalkan kualitas jasa lingkungan, kualitas pengalaman bagi pengunjung, dan kualitas hidup masyarakat lokal (Choi dan Turk 2011; Liu 2003). Demikian pula dengan pariwisata di Kawasan Candidasa, Kabupaten Karangasem, Provinsi Bali. Pariwisata di kawasan ini juga dikembangkan dengan tujuan untuk memberikan kepuasan kunjungan bagi wisatawan, menjaga kualitas lingkungan, dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat lokal. Dapat disebutkan bahwa keberadaan Kawasan Pariwisata Candidasa merupakan alat strategis yang mampu memadukan antara upaya perlindungan alam dan budaya dengan pembangunan sosial ekonomi masyarakat terutama di wilayah perdesaan yang biasanya berada di sekitar destinasi pariwisata berbasis alam dan budaya.

Selain itu pengembangan pariwisata sangat relevan dalam konteks pembangunan sosial ekonomi masyarakat perdesaan (WTO 2002 dalam ESCAP 2003) karena pertama; produk pariwisata hanya dapat dikonsumsi di destinasi pariwisata, sehingga akan meningkatkan peluang masyarakat untuk menjual barang dan jasa lainnya (diversifikasi ekonomi masyarakat). Kedua; pembatasan

akses sektor tradisional terhadap pasar internasional, tidak berlaku dalam transaksi pariwisata. Ketiga; sumber daya alam dan budaya adalah potensi pariwisata dan merupakan aset yang dimiliki oleh masyarakat, ini berarti masyarakat harus dilibatkan di setiap proses pengembangan pariwisata. Keempat; pariwisata merupakan sektor ekonomi padat karya. Dan kelima; pariwisata memberikan peluang bagi masyarakat untuk berpartisipasi, karena sektor pariwisata memiliki kaitan yang luas dengan sektor-sektor lainnya.

Namun kenyataannya, masyarakat perdesaan di sekitar Kawasan Pariwisata Candidasa terutama di Desa Manggis hanya sebatas menjadi objek pariwisata. Keadaan ini disebabkan oleh masih minimnya partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Masyarakat lokal belum berdaya untuk menangkap berbagai macam manfaat pariwisata yang tercipta dari tukar-menukar modal (kapital) dalam kegiatan pariwisata. Karena pada dasarnya, partisipasi masyarakat lokal dalam pariwisata akan muncul jika terdapat pertukaran modal yang dimiliki masyarakat lokal dengan para pelaku pariwisata lainnya (Bramwell dan Lane 2000; George et al. 2009).

Berdasarkan kondisi tersebut, tulisan ini ditujukan untuk memahami praktik pertukaran modal dan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Pemahaman tentang pertukaran modal dan jenis partisipasi masyarakat dapat memberikan arahan guna mengoptimalkan partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa.

Tulisan tentang partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini merupakan cara untuk mengungkap fenomena secara lebih mendalam berdasarkan pemahaman dan pengalaman masyarakat lokal. Teknik pengumpulan data melalui observasi dan wawancara. Wawancara dilakukan terhadap informan terpilih karena pengetahuan dan ketokohnya. Keseluruhan informan terdiri dari unsur pemimpin desa adat dan desa dinas, serta masyarakat yang tinggal menetap di sekitar hotel resort. Informasi yang digali terkait dengan perspektif

masing-masing informan terhadap partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa. Informasi yang terkumpul selanjutnya ditafsirkan dan disajikan sesuai dengan sebenarnya secara deskriptif.

2. Modal

Sesuai pemikiran Bourdieu (dalam Fashri, 2014), modal dapat dikatakan sebagai suatu kekuatan yang spesifik yang beroperasi di dalam ranah. Ranah adalah hubungan yang terstruktur dan mengatur posisi individu maupun kelompok dalam ruang sosial. Setiap ranah menuntut individu maupun kelompok untuk memiliki modal atau sumber daya agar dapat bertahan dalam hidup bermasyarakat atau relasi sosial. Dengan kata lain, modal dapat menentukan posisi dan status individu atau kelompok dalam masyarakat. Representasi individu maupun kelompok dalam relasi sosial terbangun dari adanya praktik pertukaran antar modal.

Masih menurut Bourdieu (dalam Fashri, 2014), modal dapat digolongkan menjadi empat jenis, yaitu pertama; modal ekonomi mencakup alat-alat produksi, materi, dan uang yang dengan mudah digunakan dengan segala tujuan serta diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Kedua; modal budaya adalah keseluruhan kualifikasi intelektual yang bisa diproduksi, baik melalui pendidikan formal maupun warisan keluarga. Termasuk modal budaya antara lain, kemampuan menampilkan diri di depan publik, pemilikan benda budaya bernilai tinggi, pengetahuan dan keahlian tertentu dari hasil pendidikan, dan sertifikat.

Ketiga; modal sosial menunjuk pada jaringan sosial yang dimiliki pelaku, baik individu maupun kelompok dalam hubungannya dengan pelaku atau pihak lain yang memiliki kuasa. Keempat; segala bentuk prestise, status, otoritas, dan legitimasi yang terakumulasi sebagai bentuk modal simbolik. Berbagai jenis modal tersebut dapat dipertukarkan satu dengan yang lainnya. Semakin besar individu atau kelompok dapat mengakumulasi modal tertentu, maka semakin besar pula peluang untuk mengkonversi modal tersebut. Prinsip hierarki dan diferensiasi masyarakat tergantung pada jumlah modal yang diakumulasi.

Makin besar jumlah modal yang dikuasai dapat menunjukkan dominasi (kekuasaan dan hirarki tertinggi) dalam masyarakat.

3. Partisipasi Masyarakat dalam Pariwisata

Partisipasi masyarakat dalam pembangunan dan pengelolaan pariwisata sedikitnya dapat dilakukan dengan dua cara, yakni partisipasi dalam pengambilan keputusan dan partisipasi dalam pembagian manfaat pariwisata (Garrod et al. 2001; Timothy dan Boyd 2003). Partisipasi dalam pengambilan keputusan berarti masyarakat mempunyai kesempatan untuk menyuarakan harapan, keinginan dan kekhawatirannya terhadap pengembangan pariwisata, yang selanjutnya dapat dijadikan masukan dalam proses perencanaan pariwisata. Sedangkan mengambil peran dalam pembagian manfaat pariwisata mengandung maksud bahwa masyarakat harusnya mempunyai kesempatan untuk memperoleh keuntungan finansial dari sektor pariwisata dan keterkaitan dengan sektor-sektor lainnya (*backward and forward linkages*).

Semakin tinggi tingkat partisipasi masyarakat, maka semakin besar pula penerimaan masyarakat terhadap industri pariwisata. Menurut Murphy (1985) pariwisata merupakan “*community industry*” sehingga keberlanjutan pembangunan pariwisata sangat tergantung dan ditentukan oleh penerimaan, dukungan, dan toleransi masyarakat terhadap pariwisata. Berkaitan dengan hal tersebut, tingkat partisipasi masyarakat menurut Pretty (dalam Mowforth dan Munt, 1998) dapat dibedakan menjadi tujuh jenis, yaitu :

- a. partisipasi manipulatif; hanya pretensi, walaupun ada keterwakilan masyarakat dalam suatu lembaga resmi, namun wakil masyarakat tersebut tidak melalui proses pemilihan dan tidak mempunyai kuasa.
- b. partisipasi pasif; masyarakat hanya diinformasikan tentang apa yang sudah diputuskan atau kegiatan yang sudah berlangsung melalui pengumuman sepihak oleh pihak eksternal.
- c. partisipasi melalui konsultasi; masyarakat berpartisipasi melalui konsultasi atau dengan menjawab pertanyaan yang diajukan oleh pihak eksternal. Perumusan masalah, peoses pengumpulan informasi, analisis, dan pengambilan

- keputusan ditentukan sepenuhnya oleh pihak eksternal,
- d. partisipasi untuk material insentif; masyarakat berkontribusi dengan memberikan sumber daya yang dimilikinya dan kemudian mendapat kompensasi material berupa makanan dan minuman, pekerjaan, uang, dan insentif materi lainnya. Masyarakat tidak mendapatkan pembelajaran dari pemanfaatan sumber daya yang dimilikinya tersebut.
 - e. partisipasi fungsional; partisipasi masyarakat dipandang sebagai alat untuk mencapai tujuan pihak eksternal. Pihak eksternal menginisiasi keterlibatan masyarakat dengan membentuk kelompok untuk menentukan tujuan dan terlibat secara interaktif dalam pengambilan keputusan. Akan tetapi partisipasi tersebut muncul hanya setelah adanya keputusan dari pihak eksternal dengan maksud untuk efektifitas dan efisiensi program. Dapat disebutkan, terdapat kooptasi dalam jenis partisipasi ini untuk kepentingan pihak eksternal.
 - f. partisipasi interaktif; masyarakat terlibat dalam melakukan analisis bersama dengan banyak pihak termasuk pihak eksternal, menyusun rencana aksi dalam rangka merumuskan program, dan penguatan berbagai institusi lokal. Partisipasi merupakan hak masyarakat, bukan hanya dipandang sebagai sarana untuk mencapai tujuan. Memanfaatkan metode interdisiplin untuk memahami bermacam perspektif melalui pendekatan pembelajaran terstruktur dan sistematis. Masyarakat memegang peranan penting dalam pengambilan keputusan dan pengalokasian sumber daya, sehingga masyarakat mampu mengelola struktur dan praktik.
 - g. mobilisasi sendiri; masyarakat berpartisipasi dengan cara mengambil inisiatif sendiri/independen dari pihak eksternal untuk melakukan perubahan sistem. Masyarakat membangun jaringan dengan pihak eksternal untuk mengakumulasi sumber daya dan mendapatkan dukungan teknis yang dibutuhkan, namun masyarakat tetap memegang kendali atas pemanfaatan sumber daya. Partisipasi jenis ini dapat berkembang apabila ada kerangka dukungan terhadap perubahan sistem tersebut dari pemerintah dan lembaga



Foto 1. Pesona Kawasan Candidasa dari udara (Foto Ary Bestari, 2016)

swadaya masyarakat (LSM). Mobilisasi sendiri mampu menciptakan peluang bagi masyarakat secara kolektif untuk mendapatkan manfaat dan kuasa dari suatu kegiatan.

4. Pertukaran modal di Kawasan Pariwisata Candidasa

Modal merupakan sebuah kekuatan spesifik yang beroperasi dalam ranah. Setiap ranah memiliki tuntutan kepada setiap individu atau kelompok yang berada di dalamnya untuk memiliki modal agar dapat hidup sejahtera dan bertahan di dalamnya. Dengan kata lain modal merupakan sumber daya atau aset yang dimiliki individu atau kelompok untuk menentukan posisi dan statusnya dalam masyarakat.

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara yang dilakukan di Desa Manggis, diketahui terdapat empat jenis modal dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa. Keempat modal tersebut, yaitu modal ekonomi, modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik. Semakin lengkap modal yang dimiliki oleh individu atau kelompok, maka relatif dominan posisinya dalam struktur ranah. Demikian juga dalam ranah pariwisata, posisi individu atau kelompok yang dalam hal ini disebut pelaku atau pemangku kepentingan pariwisata, akan ditentukan oleh seberapa lengkap modal

yang dimilikinya. Dengan pemahaman modal tersebut, kemudian dianalisis posisi para pemangku kepentingan dalam kegiatan pariwisata yang berada di Kawasan Pariwisata Candidasa.

Desa Manggis terletak di dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Di wilayah administrasi Desa Manggis tersedia beragam komponen produk pariwisata, baik berupa atraksi, amenitas, aksesibilitas, dan akomodasi. Salah satu komponen produk yang memiliki posisi kuat dalam ranah pariwisata adalah akomodasi. Kuatnya posisi akomodasi ditunjukkan oleh besarnya dampak yang ditimbulkan dan mayoritas pembelanjaan wisatawan terserap untuk pembelian komponen produk pariwisata ini. Di Desa Manggis terdapat dua hotel resort, yaitu Amankila dan Alila. Keberadaan kedua resort ini dan juga produk pariwisata lainnya semestinya mampu membangkitkan manfaat sosial ekonomi bagi masyarakat Desa Manggis.



Foto 2. Salah seorang pekerja di usaha pariwisata di Candidasa

Desa Manggis memiliki keunikan dalam pengambilan posisi dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa. Peran desa adat yang wilayahnya (*wawengkon*) dibangun produk pariwisata cukup dominan dalam pengambilan keputusan dan memiliki kekuasaan relatif absolut untuk mengontrol pariwisata. Selama ini di Desa Manggis, wilayah desa adat yang dimanfaatkan untuk pengembangan produk pariwisata berada di Desa Adat Manggis dan Desa Adat Buitan.

Kedua desa adat tersebut dapat disebutkan memiliki peluang untuk mengakumulasi keempat jenis modal yang ada, termasuk modal yang dibawa oleh ranah pariwisata. Bentuk nyata upaya desa adat mengakumulasi modal adalah dengan adanya kesepakatan atau *pararem* dengan industri pariwisata, terutama dengan kedua hotel resort tersebut. Beberapa kesepakatan yang lahir sejak kedua hotel resort ini dibangun dan beroperasi sejak tahun 1992 sampai sekarang, antara lain berupa :

- a. adanya bantuan setiap tahun berupa 100 Kg beras bagi desa adat. Bantuan ini telah dikonversi ke dalam bentuk uang sesuai dengan harga beras yang berlaku saat itu.
- b. donasi (*punia*) pada waktu berlangsungnya upacara keagamaan (*piodalan*) di ketiga pura (*Tri Khayangan*) dalam desa adat. Selain itu, masyarakat juga boleh mengajukan permohonan dana untuk setiap perayaan hari raya keagamaan.
- c. 60% pekerja hotel resort berasal dari desa adat. Di samping itu, khusus untuk masyarakat desa adat yang tempat tinggalnya berbatasan langsung dengan hotel resort, pihak manajemen hotel juga wajib menyediakan pekerjaan yang jumlahnya dua orang untuk setiap sertifikat tanah yang digunakan sebagai tempat tinggal tersebut.
- d. disediakan beasiswa bagi masyarakat desa adat usia pendidikan dasar, yang jumlah siswa dan besarnya ditentukan secara kondisional.
- e. bantuan pengembangan prasarana dan sarana desa.
- f. wisatawan diperbolehkan mengunjungi desa adat untuk menikmati dan mendapatkan pengalaman kehidupan perdesaan.

- g. dan pihak desa adat mempunyai kewajiban untuk menjaga kenyamanan dan keamanan wisatawan dan usaha pariwisata yang berlokasi di wilayahnya.

Kesemua kesepakatan ini merupakan wujud pertukaran modal yang selama ini berlangsung. Desa adat yang relatif kuat memiliki akumulasi ketiga jenis modal yaitu modal budaya, sosial, dan simbolik berupaya untuk melakukan pertukaran dengan industri pariwisata yang lebih memiliki modal ekonomi. Diharapkan dengan adanya pertukaran modal tersebut dapat memberikan keuntungan bagi semua pihak yang berkepentingan.

Sifat modal yang dapat dipertukarkan memungkinkan setiap individu atau kelompok tetap eksis dalam ruang pariwisata. Dari kepemilikan modal yang ada, dapat diketahui pihak mana yang mempunyai kemampuan untuk melakukan dominasi. Namun sesuai dengan kesepakatan dalam mempertukarkan modal atau lebih tepat jika disebut dengan transaksi modal, cenderung lebih menguntungkan pemilik modal ekonomi. Hal ini disebabkan modal ekonomi yang dipertukarkan berupa bantuan materi ke desa adat secara nominal relatif kecil jika dibandingkan dengan nilai produk hotel resort, padahal kedua hotel resort tersebut telah mendapatkan modal-modal lainnya yang dimiliki oleh masyarakat lokal.

Ironisnya masyarakat lokal merasa cukup dan menerima saja praktik transaksi modal ini, meskipun telah berlangsung relatif lama, yaitu dari tahun 1992. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa strategi masyarakat lokal yang memberikan kuasa kepada desa adat untuk mengakumulasi modal atau berpartisipasi dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa, dinilai masih belum tepat.

5. Jenis partisipasi masyarakat lokal di Candidasa

Apabila dikaitkan antara praktik transaksi modal yang terjadi dengan tujuh jenis atau tipe partisipasi masyarakat dalam pengembangan pariwisata, dapat disebutkan bahwa partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata

Candidasa termasuk dalam partisipasi untuk material insentif. Beberapa indikator yang menjustifikasi jenis partisipasi masyarakat lokal tersebut adalah:

- a. masyarakat Desa Manggis yang direpresentasikan oleh desa adat berpartisipasi hanya untuk mendapatkan bantuan materi dari industri pariwisata. Bantuan tersebut relatif kecil dan selama ini lebih banyak digunakan untuk upacara atau kegiatan keagamaan lainnya.
- b. tenaga kerja lokal yang terserap, sebagian besar berada pada kelas pekerja dibandingkan dengan yang berposisi sebagai pengambil keputusan (manajerial).
- c. minimnya transfer ilmu pengetahuan dan teknologi (ipteks) bagi masyarakat lokal. Padahal alih ipteks lebih mampu memberdayakan dan mendorong partisipasi masyarakat dibandingkan dengan hanya memberikan bantuan material saja.
- d. belum muncul inisiatif atau kreativitas masyarakat lokal untuk mensuplai kebutuhan industri pariwisata dan bahkan menciptakan produk pariwisata baru yang berbasis masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa. Masyarakat belum memandang pariwisata yang berkembang di wilayahnya sebagai alternatif memperoleh modal ekonomi guna melengkapi atau mengakumulasi modal yang selama ini dimilikinya.

Partisipasi untuk material insentif menunjukkan adanya ketidakmerataan dan keterbatasan masyarakat lokal untuk berpartisipasi dalam kegiatan pariwisata. Masyarakat Desa Manggis merupakan bagian dari komunitas desa adat dapat dimaknai dalam dua perspektif. Makna positifnya, masyarakat lokal memiliki posisi tawar yang tinggi, bersatu dalam komunitas desa adat ketika berhadapan dengan kekuatan eksternal yaitu industri pariwisata. Makna negatif, ketika kekuatan lokal lewat representasinya kurang mampu mengoptimalkan posisi tawar sehingga akses masyarakat lokal terhadap berbagai manfaat sosial ekonomi yang tercipta dari keberadaan Kawasan Pariwisata Candidasa masih sangat terbatas.

6. Partisipasi Masyarakat Lokal dalam Pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa

Berdasarkan temuan tentang praktik pertukaran atau transaksi modal dan jenis partisipasi masyarakat lokal dalam Kawasan Pariwisata Candidasa, diperoleh fakta bahwa tingkat partisipasi masyarakat lokal dalam pengembangan pariwisata dapat dinyatakan relatif rendah. Hal ini disebabkan masyarakat lokal yang direpresentasikan oleh desa adat belum memiliki kesadaran dalam mengoptimalisasi modal yang dimilikinya. Modal yang dalam konteks ini diartikan sebagai instrumen yang dimiliki oleh individu atau kelompok untuk memperoleh posisi dalam ranah pariwisata.

Dengan menggunakan konsep modal dalam menentukan posisi dan status sosial dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa, masyarakat lokal yang direpresentasikan oleh desa adat belum dapat mengidentifikasi modal yang dimiliki dan menggunakannya sebagai strategi untuk mendapatkan modal lainnya. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, terdapat empat jenis modal, yang masing-masing melekat pada individu atau kelompok dengan variasi tertentu. Variasi ini menunjukkan individu atau kelompok dapat memiliki beberapa jenis modal atau hanya satu jenis modal. Tidak mungkin individu atau kelompok tidak memiliki modal sama sekali karena itu berarti tidak ada keterlibatan atau interaksi dalam suatu kegiatan tertentu.

Terkait dengan Desa Manggis, ditemukan pola bahwa terdapat sebaran modal dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Sebaran modal yang ada dapat dijelaskan sebagai berikut :

- a. masyarakat Desa Manggis yang diwakili oleh desa adat relatif memiliki modal yang lengkap, yaitu modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik, sedangkan
- b. industri pariwisata yaitu Amankila dan Alila cenderung lebih mempunyai modal ekonomi.

Seharusnya dengan memiliki modal yang lebih banyak, masyarakat Desa Manggis lebih memiliki posisi tawar atau dapat

dikatakan dominan, dibandingkan dengan industri pariwisata. Akan tetapi, keunggulan jumlah modal yang dimiliki tidak diimbangi dengan strategi yang dipakai dalam mengakumulasi atau mendapatkan modal lainnya. Dengan sifat modal yang dapat dipertukarkan, seharusnya dengan adanya pariwisata, masyarakat Desa Manggis akan mendapatkan kesempatan melengkapi jenis modal yang ditawarkan dalam ranah pariwisata di Kawasan Candidasa, yaitu modal ekonomi. Dengan kata lain, masyarakat Desa Manggis semestinya mendapatkan manfaat sosial ekonomi pariwisata yang terbangkitkan dalam Kawasan Pariwisata Candidasa. Namun, yang terjadi justru sebaliknya, industri pariwisatalah yang cenderung berhasil mengakumulasi ketiga modal lain yang dimiliki masyarakat lokal secara lebih optimal.

Kekurang optimalan desa adat untuk mengakumulasi modal ekonomi disebabkan oleh pemikiran yang digunakan sebagai pertimbangan dalam interaksi dengan pariwisata masih menggunakan logika adat. Hal ini menjadi problematis ketika diterapkan dalam ranah pariwisata yang modern. Sebagai sebuah industri, pariwisata lebih berorientasi kepada keuntungan ekonomi. Logika adat dalam konteks ini adalah cara pandang tradisional dalam pengembangan dan pengelolaan pariwisata. Industri pariwisata masih dipandang sebagai tamu (*tamiu*) yang hanya dikenakan iuran (*peturunan*) dan donasi (*punia*) berdasarkan kesepakatan (*pararem*), dan bukan sebagai bagian desa adat.

Desa adat di Bali berfungsi untuk menjaga keharmonisan ruang berdasarkan falsafah Tri Hita Karana, yaitu harmonis dalam dimensi *parahyangan*, *pawongan*, dan *palemahan*. Semua desa adat di Bali memiliki *Tri Khayangan* atau Pura Khayangan Tiga yang merupakan tempat pemujaan Sang Hyang Widhi Wasa atau Tuhan dalam tiga manifestasi-Nya. Keberadaan Pura Khayangan Tiga adalah wujud keharmonisan dalam konteks relasi spiritual yang bersifat sakral (*sacred*) atau disebut dengan dimensi *parahyangan*. Dalam dimensi *pawongan*, keharmonisan diwujudkan dalam tata hubungan antara sesama anggota masyarakat adat (*krama*) dan juga dengan tamu. Sedangkan harmonisasi di dimensi *palemahan* adalah

tata ruang atau kelola lingkungan yang sesuai dengan fungsinya. Baik dimensi *pawongan* dan *palemahan* cenderung dikaitkan dengan keduniawian (*profane*) Keharmonisan secara vertikal maupun horizontal diyakini mampu menjaga dan meningkatkan kualitas lingkungan dan kualitas hidup masyarakat lokal terutama yang berada dalam wilayah desa adat tersebut.

Tamu dalam logika adat dipandang sebagai pendatang yang memanfaatkan ruang desa adat. Ini berarti industri pariwisata dengan sistemnya telah memasuki dimensi *pawongan* dan *palemahan* desa adat sehingga yang dibebankan khususnya terhadap industri pariwisata hanyalah iuran dan donasi berdasarkan kesepakatan. Demikian juga dengan Desa Adat Manggis dan Desa Adat Buitan yang wilayahnya terdapat produk pariwisata, logika adat ini juga digunakan sehingga yang terjadi adalah relatif tidak adanya manfaat atau kontribusi pariwisata yang berarti secara sosial ekonomi yang diperoleh masyarakat lokal. Kekeliruan menempatkan logika ini tentu saja menjadikan modal yang telah masyarakat lokal miliki relatif tidak bertambah dan cenderung mengalami stagnasi. Pada akhirnya keberadaan pengembangan pariwisata dalam wilayah masyarakat di Desa Manggis dapat dikatakan belum memberikan manfaat yang berarti.

Masuknya pariwisata sejatinya merupakan peluang kerja dan usaha sebagai alternatif ekonomi masyarakat lokal selain kegiatan ekonomi primer. Yang dibutuhkan oleh desa adat adalah kontekstualisasi dan penajaman logika adat. Falsafah *Tri Hita Karana* perlu lebih dioperasionalisasikan secara lebih merata pada ketiga dimensinya. Desa adat tidak hanya berfokus pada satu dimensi saja yaitu *parahyangan*, tetapi juga pada kedua dimensi lainnya yaitu *pawongan* dan *palemahan* sebagai dimensi yang berinteraksi langsung dengan sistem pariwisata. Pariwisata sebagai industri dengan logika modern yang menyertainya, perlu dihadapi dengan strategi yang tepat oleh desa adat. Dengan kata lain, logika adat yang selama ini terkesan hanya menitikberatkan pada dimensi vertikal atau *parahyangan*, mulai diperluas dan memberi perhatian yang seimbang pada dimensi horisontalnya,

baik *pawongan* maupun *palemahan* sehingga pariwisata juga mempunyai tanggung jawab dalam menjaga tata hubungan dan tata ruang desa adat. Strategi yang diperlukan adalah dengan revitalisasi atau membentuk lembaga yang mewadahi semua kepentingan yang ada pada ranah pariwisata. Desa adat yang dasarnya merupakan lembaga berorientasi pada adat sebaiknya tidak berhubungan dan berhadapan langsung dengan pariwisata yang bersifat profan. Hal ini dimaksudkan agar desa adat tidak terjebak dalam pragmatisme dan terjaga kewibawaannya. Lembaga yang terbentuk akan menjadi penghubung antara masyarakat lokal secara kolektif dengan industri pariwisata, sehingga masing-masing pemangku kepentingan akan terakomodasi dan terjadi hubungan yang produktif untuk menciptakan suatu keharmonisan vertikal dan horisontal dalam masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa.

7. Simpulan

Modal masyarakat lokal dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa relatif lengkap, namun kelengkapan modal tersebut tidak disertai dengan strategi pertukaran modal yang tepat. Kekuatan modal yang dimiliki masyarakat lokal tidak mampu mengoptimalkan posisi tawar dengan industri pariwisata. Sebagai kompensasi pertukaran modal selama ini, masyarakat di sekitar Kawasan Pariwisata Candidasa hanya mendapatkan bantuan material tiap tahunnya sesuai dengan kesepakatan antara desa adat dengan industri pariwisata. Dapat dikatakan bahwa jenis partisipasi masih terbatas dan dapat digolongkan ke dalam partisipasi untuk material insentif. Semestinya masyarakat lokal mempunyai kesadaran dan kreativitas untuk menangkap berbagai manfaat yang dibangkitkan oleh pariwisata sesuai dengan modal yang dimiliki agar dapat berpartisipasi lebih aktif dalam pengembangan Kawasan Pariwisata Candidasa.

Desa adat yang merupakan representasi masyarakat lokal menggunakan logika adat sebagai dasar pertimbangan dalam membuat kesepakatan dalam ranah pariwisata. Logika adat dalam

konteks ini cenderung berorientasi pada hubungan vertikal dan memandang pariwisata sebagai tamu dan bukan sebagai bagian desa adat yang harus bertanggung jawab juga terhadap berbagai dimensi dalam masyarakat. Pilihan menempatkan logika ini tentu saja menjadikan modal yang telah masyarakat lokal miliki relatif tidak bertambah dan cenderung mengalami stagnasi. Pada akhirnya keberadaan pengembangan pariwisata dalam wilayah masyarakat lokal dapat dikatakan belum memberikan manfaat yang berarti. Desa adat merupakan lembaga yang 'disakralkan' oleh masyarakatnya, jadi sebaiknya desa adat tidak berhubungan dan berhadapan langsung dengan pariwisata yang bersifat profan. Hal ini dimaksudkan agar desa adat terjaga kewibawaannya dan tidak terjebak dalam pragmatisme yang hanya menguntungkan individu atau kelompok tertentu.

Mengikuti pembahasan yang telah dideskripsikan sebelumnya, maka dapat dirumuskan arahan pengembangan pariwisata berbasis masyarakat lokal di Kawasan Pariwisata Candidasa sebagai berikut :

- a. Mengurangi keterlibatan desa adat dalam ranah pariwisata dengan memberikan kesempatan kepada lembaga bentukan yang mewadahi berbagai kepentingan pariwisata, terutama kepentingan masyarakat lokal. Lembaga ini akan mempunyai posisi strategis untuk mengakomodasi keterlibatan masyarakat lokal dalam pengembangan kawasan pariwisata.
- b. Menciptakan produk pariwisata berbasis masyarakat lokal dalam kawasan pariwisata. Produk pariwisata berjenis ini mampu memberikan peluang bagi tumbuh kembangnya partisipasi masyarakat lokal baik dalam pengambilan keputusan maupun pembagian manfaat pariwisata.
- c. Membangun kemitraan dengan dengan segenap pelaku usaha pariwisata, terutama dengan pihak penyedia layanan akomodasi, sehingga wisatawan yang menginap dapat diprogramkan juga untuk menikmati produk pariwisata yang dicipta oleh masyarakat lokal.

- d. Memastikan kehadiran pemerintah daerah untuk meningkatkan kesadaran pariwisata masyarakat lokal dan memfasilitasi hubungan kerjasama yang saling menguntungkan dengan berbagai pelaku usaha pariwisata.
- e. Memerlukan kajian lebih lanjut mengenai bentukan lembaga yang tepat untuk menghubungkan kepentingan masyarakat lokal dengan industri pariwisata dalam suatu kawasan pariwisata. Selain itu juga dibutuhkan penelitian terapan tentang produk pariwisata berbasis masyarakat lokal dalam suatu kawasan pariwisata.

DAFTAR PUSTAKA

- Bramwell, Bill dan B. Lane. 2000. "Collaboration and Partnerships in Tourism Planning", dalam B. Bramwell dan B. Lane (eds). *Tourism Collaboration and Partnerships; Politics, Practice and Sustainability*. UK: Channel View Publications.
- Choi, H.C., dan E.S. Turk. 2011. "Sustainability Indicators for Managing Community Tourism", dalam M. Budruk and R. Phillips (eds). *Quality-of-Life Community Indicators for Parks, Recreation and Tourism Management*. New York: Springer.
- Economic and Social Commission for Asia and the Pasific (ESCAP). 2003. *Poverty Alleviation through Sustainable Tourism Development*. New York: United Nations.
- Fashri, Fauzi. 2104. *Pierre Bourdieu; Menyingkap Kuasa Simbol*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Garrod, Brian, J.C. Wilson dan D.B. Bruce. 2001. *Planning for Marine Ecotourism in the EU Atlantic Area: Good Practice Guidelines*. Bristol: Project Report University of the West of England.
- George, E. Wanda, H. Mair dan D.G. Reid. 2009. *Rural Tourism Development Localism and Cultural Change*. UK: Channel View Publications.
- Liu, Zhenhua. 2003. "Sustainable Tourism Development: A Critique", *Journal of Sustainable Tourism*. 11(6): 459-475.

- Murphy, Peter E. 1985. *Tourism A Community Approach*. New York: Methuen.
- Mowforth, Martin and I. Munt. 1998. *Tourism and Sustainability; New Tourism in the Third World*. New York: Routledge.
- Timothy, Dallen J. and S.W. Boyd. 2003. *Heritage Tourism*. England: Pearson Education.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Pilihan Bahasa Generasi Muda di Destinasi Wisata di Bali

Ni Luh Nyoman Seri Malini, Ni Luh Putu Laksmi,
dan I Ngurah Ketut Sulibra
Universitas Udayana
Email: seri.malini@unud.ac.id

Abstract

Bali is one of the tourist destinations in Indonesia. Among areas that are frequently visited by the tourists are, Kuta, Sanur, and Ubud. For that reasons, many people in the regions participate in the tourism activities. It cannot be denied that many languages are involved in the areas so that the society of the parts becomes bilinguals or even multilingual. Based on such linguistic situation, this study aims at finding language use and choice in family, neighbor, education and religion domains. The data were in the form of spoken data collected from young people at different tourist destinations such as Sanur, Kuta, and Ubud. A qualitative method applied in this study. In spite of the facts, the result of the research shows that the Balinese language is still preferred as the means of communication among the young people both in a family, neighbor, and religious domains.

Keywords: young generation, language choice, domain, the tourist destination

Abstrak

Bali adalah salah satu tujuan wisata di Indonesia. Daerah yang sering dikunjungi oleh wisatawan antara lain Kuta, Sanur, dan Ubud. Karena jumlah kunjungan wisata yang tinggi, maka banyak warga daerah tersebut terlibat dalam berbagai kegiatan pariwisata. Keterlibatan mereka dalam berbagai aktivitas kepariwisataan menyebabkan kontak bahasa yang tinggi baik dengan wisatawan mancanegara maupun dengan pekerja pariwisata yang berasal dari berbagai wilayah di Indonesia. Hal tersebut menyebabkan masyarakat di wilayah tersebut menjadi bilingual atau bahkan multilingual. Berdasarkan fenomena linguistik seperti di atas, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan penggunaan dan pilihan bahasa dalam ranah keluarga,

tetangga, pendidikan, dan agama. Yang dikumpulkan adalah data lisan yang diproduksi oleh generasi muda di ketiga daerah wisata tersebut. Metode pengumpulan dan analisis data menggunakan metode kualitatif. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa bahasa Bali lebih disukai sebagai sarana komunikasi di antara kaum muda baik di keluarga, tetangga, maupun domain agama.

Kata kunci: generasi muda, pilihan bahasa, domain, tujuan wisata.

1. Pendahuluan

Situasi kebahasaan pada komunitas tutur yang dwibahasawan atau multibahasawan menimbulkan kemungkinan pilihan bahasa bagi masing-masing komunitas tutur. Sebagai konsekuensi pilihan bahasa tersebut adalah pola penggunaan bahasa. Pola penggunaan bahasa yang mantap menyebabkan adanya kebertahanan bahasa (*language maintenance*), sedangkan pola yang goyah menyebabkan pergeseran bahasa (*language shift*). Wujud pemertahanan bahasa dapat dilihat dari kenyataan bahwa bahasa tersebut masih dipilih dan dipakai pada ranah – ranah penggunaan bahasa oleh para penuturnya. Indikator utama sebagai penanda pemertahanan atau pergeseran bahasa adalah ranah penggunaan bahasa (Fishman 1972)

Bahasa Bali adalah salah satu bahasa yang digunakan sebagai bahasa ibu oleh masyarakat Bali dan juga merupakan salah satu elemen budaya Bali. Bahasa Bali terkategori sebagai bahasa yang aman karena memiliki penutur di atas dua juta, memiliki tradisi tulis yang kuat dan memiliki peranan sebagai pendukung kebudayaan daerah (Alwi 2001). Seiring dengan kemajuan pariwisata saat ini, tidak hanya destinasi wisata dan penunjang pariwisata yang berkembang di Bali, tetapi juga masyarakat Bali menunjukkan interaksi yang meningkat dengan pariwisata, sehingga profesi masyarakat terkait pengadaan barang dan jasa di bidang pariwisata pun meningkat. Hal tersebut berdampak pada interaksi verbal antara masyarakat Bali-khususnya generasi muda dengan wisatawan, sehingga mereka pada akhirnya cenderung menjadi

bilingual bahkan multilingual. Mengingat kondisi tersebut, timbul pertanyaan sejauh manakah kebertahanan generasi muda terhadap Bahasa Bali sebagai bahasa ibunya.

Berdasarkan permasalahan tersebut berikut ini dikaji kebertahanan generasi muda terhadap BB sebagai bahasa ibu melalui pilihan bahasa pada ranah keluarga, ketetanggaan, dan ranah agama.

Generasi muda usia 17 sampai 30 tahun yang dijadikan responden adalah pelajar, mahasiswa dan mereka yang bekerja terkait pariwisata serta berdomisili di daerah-daerah destinasi wisata internasional di Bali, seperti di Sanur (Kota Denpasar), di Kuta (Kabupaten Badung), dan di Ubud (Kabupaten Gianyar). Mereka dipilih sebagai responden karena generasi muda sangat rentan terhadap perubahan dan sangat dinamis. Mereka dijadikan responden untuk mengetahui pilihan bahasa mereka terhadap bahasa ibu- Bahasa Bali dalam berkomunikasi, karena semakin tinggi pilihan terhadap Bahasa Bali mencerminkan tidak hanya semakin bertahan Bahasa Bali tersebut tetapi juga semakin tinggi harapan untuk melestarikan Bahasa Bali dengan cara mewariskan kepada generasi berikutnya atau kepada anak-anak mereka di kemudian hari.

Untuk daerah Ubud, responden berasal dari dua desa yakni Desa Padang Tegal Tengah dan Desa Sambahan. Untuk Desa Sanur data diambil dari Dusun Sanur Kauh. Sedangkan untuk daerah Kuta responden di ambil dari Dusun Abianbase dan dari Ungasan. Pemilihan lokasi karena daerah tersebut adalah destinasi wisata internasional yang mana terjadi kontak bahasa yang tinggi antara wisatawan dan masyarakat lokal.

2. Konsep dan Kajian Pustaka

Dalam masyarakat multibahasa tersedia berbagai kode, baik berupa bahasa, dialek, variasi, dan gaya untuk digunakan dalam interaksi sosial. Dengan tersedianya kode-kode itu, anggota masyarakat akan memilih kode yang tersedia sesuai dengan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Dalam interaksi sehari-hari, anggota masyarakat secara konstan mengubah variasi penggunaan

bahasanya.

Pemilihan bahasa menurut Fasold (1984:180) tidak sesederhana yang kita bayangkan, yakni memilih sebuah bahasa secara keseluruhan (*whole language*) dalam suatu peristiwa komunikasi. Kita membayangkan seseorang yang menguasai dua bahasa atau lebih harus memilih bahasa mana yang akan ia gunakan. Misalnya, seseorang yang menguasai bahasa Jawa dan bahasa Indonesia harus memilih salah satu di antara kedua bahasa itu ketika berbicara kepada orang lain dalam peristiwa komunikasi.

Dalam pemilihan bahasa terdapat tiga kategori pilihan (Wardough, 2006:86,102). Pertama, dengan memilih satu variasi dari bahasa yang sama (*intra language variation*). Apabila seorang penutur bahasa Jawa berbicara kepada orang lain dengan menggunakan bahasa Jawa kromo, misalnya, maka ia telah melakukan pilihan bahasa kategori pertama ini. Kedua, dengan melakukan alih kode (*code switching*), artinya menggunakan satu bahasa pada satu keperluan dan menggunakan bahasa yang lain pada keperluan lain dalam satu peristiwa komunikasi. Ketiga, dengan melakukan campur kode (*code mixing*) artinya menggunakan satu bahasa tertentuyang bercampur dengan serpihan-serpihan dari bahasa lain.

Pilihan bahasa dalam interaksi sosial masyarakat dwibahasa/multibahasa disebabkan oleh berbagai faktor sosial dan budaya. Evin-Tripp (1972) mengidentifikasikan empat faktor utama sebagai penanda pilihan bahasa penutur dalam interaksi sosial, yaitu (1) latar (waktu dan tempat) dan situasi, (2) partisipan dalam interaksi, (3) topik percakapan, dan (4) fungsi interaksi.

Faktor pertama dapat berupa hal-hal seperti saat makan pagi di lingkungan keluarga, rapat di kelurahan, selamat kelahiran pada sebuah keluarga, kuliah, dan tawar menawar barang di pasar. Faktor kedua mencakup hal-hal seperti usia, jenis kelamin, pekerjaan, status sosial ekonomi, dan perannya dalam hubungan dengan mitra tutur. Hubungan dengan mitra tutur dapat berupa hubungan akrab dan berjarak.

Faktor ketiga dapat berupa topik tentang pekerjaan, keberhasilan anak, peristiwa-peristiwa aktual, dan topik harga

barang di pasar. Faktor keempat berupa hal-hal seperti penawaran informasi, permohonan, kebiasaan rutin (salam, meminta maaf, atau mengucapkan terima kasih).

Senada dengan Evin-Tripp (1972), Grosjean (1982: 136) berpendapat tentang faktor-faktor yang berpengaruh dalam pilihan bahasa. Menurut Grosjean terdapat empat faktor yang mempengaruhi pilihan bahasa dalam interaksi sosial, yaitu (1) partisipan, (2) situasi, (3) isi wacana, dan (4) fungsi interaksi.

Faktor situasi mengacu pada (1) lokasi atau latar, (2) kehadiran pembicara monolingual, (3) tingkat formalitas, dan (4) tingkat keakraban. Faktor isi mengisi wacana mengacu pada (1) topik pembicaraan, dan (2) tipe kosakata. Faktor fungsi interaksi mencakupi aspek (1) menaikkan status, (2) penciptaan jarak sosial, (3) melarang masuk/ mengeluarkan seseorang dari pembicaraan, dan (4) memerintah atau meminta.

Dari paparan berbagai faktor di atas, yang perlu diperhatikan adalah bahwa tidak terdapat faktor tunggal yang dapat mempengaruhi pilihan bahasa seseorang. Yang menjadi pertanyaan adalah apakah faktor-faktor itu memiliki kedudukan yang sama pentingnya. Kajian penelitian pemilihan bahasa yang pernah dilakukan terdahulu diketahui bahwa umumnya beberapa faktor menduduki kedudukan yang lebih penting daripada faktor lain, misalnya di Oberwart, wilayah bagian dari Austria (Holmes, 2001:53), Gal (1982) menemukan bukti bahwa karakteristik penutur dan mitra tutur menduduki faktor yang penentu pilihan bahasa dalam masyarakat tersebut. Sedangkan faktor topik dan latar merupakan faktor yang kurang penting dibandingkan faktor partisipan.

Berbeda dengan Gal, Rubin (1982) menemukan faktor penentu yang terpenting adalah lokasi tempat berlangsungnya peristiwa tutur. Dalam penelitiannya tentang pilihan bahasa Guarani dan Spanyol di Paraguay Rubin menyimpulkan bahwa lokasi interaksi yaitu (1) desa, (2) sekolah, dan (3) tempat umum sangat menentukan pilihan bahasa masyarakat. Di desa pembicara akan memilih bahasa Guarani, di sekolah akan memilih bahasa Spanyol, dan di tempat umum memilih bahasa Spanyol.

3. Jenis dan Sumber Data Penelitian

Penelitian kualitatif ini menggunakan metode observasi partisipatif, metode wawancara dan metode *survey*. Jenis data dalam penelitian ini adalah data lisan. Data primer penelitian ini yaitu kata – kata, kalimat – kalimat, atau wacana yang dituturkan antar generasi muda Bali dalam ranah keluarga, ketetanggaaan, pendidikan dan agama. Data yang diambil dari responden berupa data lisan berupa teks pada kehidupan sosial generasi muda Bali. Data sekunder penelitian ini adalah hasil survei sosiolinguistik dan informasi mengenai situasi kebahasaan, kebudayaan dan tradisi masyarakat Bali.

Responden dalam penelitian tahun pertama ini adalah generasi muda Bali yang berjumlah 81 orang yang berasal dari ketiga lokasi, seperti Sanur, Kuta, dan Ubud. Lokasi tersebut dipilih karena sangat terkenal sebagai kawasan wisata tidak hanya di Bali, dan di Indonesia bahkan di mancanegara. Generasi muda diwilayah tersebut akan selalu berkontak dengan turis domestik dan mancanegara.

Untuk daerah Ubud, responden berjumlah 16 orang dari desa Desa Padang Tegal Tengah dan Desa Sambahan. Responden dari Desa Sambahan berjumlah 12 orang. Untuk daerah Sanur, di Desa Banjar Daging Peken terdapat 15 sampel dan Desa Sanur Kangan terdapat 13 sampel. Sedangkan untuk daerah Kuta berjumlah 14 orang dari Desa Abianbase, Kerobokan Kaja sebanyak 5 orang dan 6 orang dari Ungasan. Jumlah total responden 81 orang terdiri dari 58% pelajar, 30% mahasiswa, dan 12 % sebagai pekerja di sektor pariwisata. Di samping itu responden tersebut rata-rata memiliki orang tua yang berkecimpung di dunia pariwisata, seperti memiliki *art shop, gallery*, atau penyedia layanan pariwisata lainnya.

Data dalam penelitian ini berupa kata, kalimat dan wacana yang dituturkan oleh generasi muda pada ranah keluarga, ketetanggaaan, pendidikan dan ranah agama. Data dikumpulkan menggunakan instrumen utama-peneliti sendiri (*human instrument*) dan instrumen tambahan-kuesioner untuk memperoleh data linguistik terkait pilihan bahasa.

Setelah data terkumpul dianalisis menggunakan teknik secara

kualitatif dan kuantitatif. Analisis data secara kuantitatif digunakan untuk menentukan jumlah persentase pemilih terhadap bahasa-bahasa yang digunakan dalam berkomunikasi, yaitu BB, BI, B Ing, serta BB dan BI di dukung oleh data kualitatif berupa ujaran ujaran yang digunakan oleh responden. Teori pilihan bahasa yang diusulkan oleh Wardough (2016) menjadi pijakan dalam menganalisis data.

4. Hasil dan Pembahasan

Berdasarkan hasil penelitian ditemukan pilihan bahasa dan pemakaiannya yang dapat diuraikan sebagaimana berikut.

(1) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya pada Ranah Keluarga

(a) Kemampuan Berbahasa Generasi Muda secara Umum

Generasi muda di wilayah Kuta, sebagai daerah wisata yang paling banyak dikunjungi wisatawan dari manca negara, yang menggunakan B1-Bahasa Bali (BB) sebanyak 16 responden (64%) dan menggunakan BI sebanyak 9 responden (36%) (Diagram 1). Dari sekian bahasa yang digunakan, 22 responden (88%) masih menguasai B1-BB dan 3 responden (12%) sedikit menguasai B1 mereka. Semua responden, 25 responden (96%), masih menggunakan B1 mereka untuk berkomunikasi, dan (4%) jarang menggunakan B1.

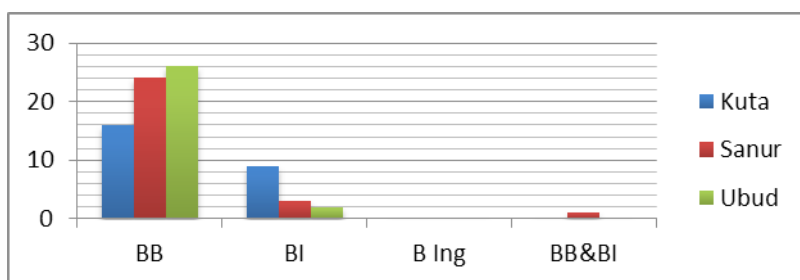


Diagram 1 Bahasa ibu responden

Dari 25 responden, 22 responden (88%) memperoleh B1 dari lingkungan sekitar rumah, dan 3 responden (12%) melalui lingkungan masyarakat yang lebih luas (Diagram 2).

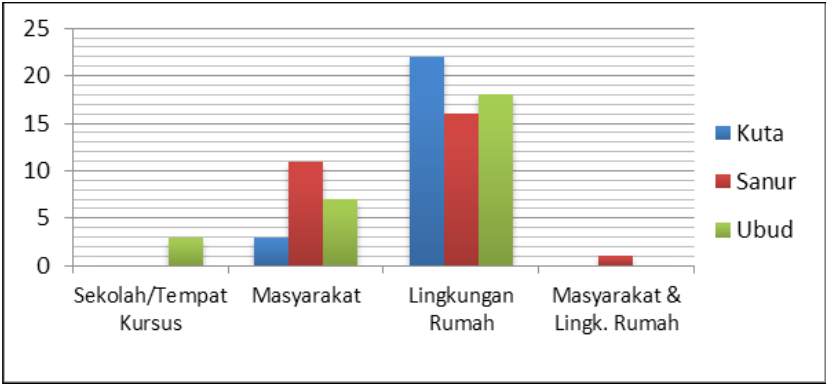


Diagram 2. Tempat memperoleh bahasa ibu

Melihat penggunaan BB sebagai B1 oleh generasi muda di wilayah Kuta dan pernyataan masih menguasai serta masih menggunakan BB dalam komunikasi dapat dikorelasikan dengan hasil bahwa 15 responden (60%) mampu menggunakan BB dalam bercakap-cakap, 3 responden (12%) sangat mampu menggunakan BB, dan hanya 7 responden (28%) memahami ujaran BB secara pasif.

Walaupun mereka memiliki kemampuan dan pemahaman yang berbeda terhadap BB tetapi semua responden, 25 responden (100%), mengatakan bahwa mampu berbahasa Bali sangat perlu (Diagram 3).

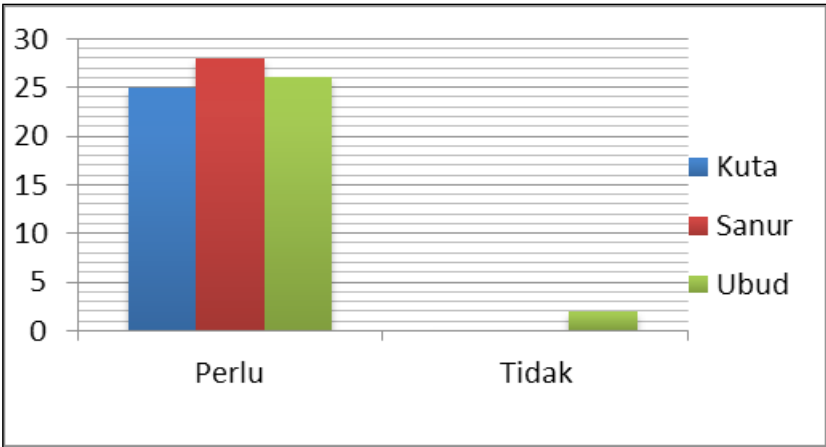


Diagram 3. Perlu tidaknya bahasa Bali

Sebanyak 15 responden (60%) mampu bicara sedikit dan mampu memahami ujaran Bahasa Inggris (B. Ing), 9 responden (36%) mampu bercakap-cakap menggunakan B. Ing dan 1 responden (4%) sangat mampu berbicara B. Ing. Mereka mampu menggunakan karena 20 responden (80%) memperoleh bahasa tersebut di sekolah/di tempat kursus, 1 responden (4%) memperoleh di masyarakat, 1 responden (4%) memperoleh di lingkungan rumah dan 3 responden (12%) memperoleh dari ketiga tempat tersebut (Diagram 3), dan mereka mengatakan bahwa memahami B. Ing tersebut sangat perlu mengingat mereka tinggal di daerah pariwisata.

(b) Pilihan bahasa dan pemakaiannya pada ranah keluarga di wilayah Kuta

Seperti yang disebutkan pada pembicaraan sebelumnya bahwa sebagian besar generasi muda di Kuta masih menggunakan BB sebagai alat komunikasi. Pernyataan tersebut tampak pada pilihan bahasa yang digunakan dalam setiap ranah. Dalam Ranah keluarga pilihan bahasa dibagi lagi berdasarkan topik yaitu topik berkisar pada pembicaraan rumah tangga dan topik kedinasan, serta situasi santai, serius dan situasi emosional. Komunikasi yang dilakukan oleh generasi muda di Kuta pada ranah keluarga berlangsung dengan ayah, dengan ibu, saudara, keluarga lain, dan pembantu.

Dari hasil tabulasi diperoleh hasil bahwa komunikasi dengan semua pelibat kecuali dengan pembantu pada semua ranah, generasi muda di Kuta menggunakan BB dengan persentase tertinggi, kemudian menggunakan BI dan pemakaian BB dan BI menduduki persentase terendah.

Pada ranah keluarga dengan topik rumah tangga pilihan jatuh pada BB ketika berkomunikasi dengan ayah, 18 responden (72%), dengan ibu 16 responden (64%), dengan saudara kandung 13 responden (52%), dan keluarga lain 15 responden (60%). Ketika berkomunikasi dengan pembantu, mereka memilih BI 7 responden (28%), kemudian menggunakan BB 4 responden (16%) dan BB & BI 1 responden (4%).

Pada topik kedinasan pilihan bahasa dengan menggunakan BB 15 responden (60%) ketika berkomunikasi dengan ayah, dengan ibu 15 responden (60%), dengan saudara 12 responden (48%), dan dengan keluarga lain 12 responden (48%). Sementara pilihan bahasa kedua setelah BB adalah BI kemudian persentase terkecil jatuh pada pilihan bahasa BB dan BI ketika berkomunikasi dengan semua pelibat, namun ketika dengan pembantu BI memiliki persentase tertinggi yaitu 7 responden (28%) kemudian disusul dengan BB 4 responden (16%) dan BB & BI 1 responden (4%).

Ketika bersantai di rumah komunikasi menggunakan BB menduduki persentase tertinggi yaitu 18 responden (72%) jika berkomunikasi dengan ayah, 16 responden (64%) dengan ibu, 14 responden (56%) dengan saudara, dan 14 responden (56%) dengan keluarga lain. Pilihan bahasa berikutnya adalah pada BI, kemudian disusul dengan BB dan BI dengan persentase terkecil, kecuali ketika berkomunikasi dengan pembantu mereka cenderung menggunakan BI 7 responden (28%), BB 4 responden (16%) dan BI 1 responden (4%).

Generasi muda di Kuta ketika membicarakan hal-hal yang sifatnya serius lebih sering menggunakan BB. 18 responden (72%) dengan ayah, 15 responden (60%) dengan ibu, 14 responden (56%) dengan saudara, 13 responden (52%) dengan keluarga lain, namun cenderung memilih BI (28%) dengan pembantu. Ketika situasi bicara berlangsung emosional mereka memilih BB 18 responden (72%) dengan ayah dan 17 responden (68%) dengan ibu, kemudian dengan saudara 15 responden (60%) dan keluarga lain 14 responden (56%). Selanjutnya mereka menggunakan BI dan pilihan bahasa campuran BI dan BI memiliki persentase terkecil.

Secara keseluruhan, dalam ranah keluarga untuk daerah Kuta, responden menggunakan BB untuk berbicara dengan ayah (71%), dengan ibu (66%), dengan saudara (55%), dengan keluarga lain (55%), dan dengan pembantu (35%) (Diagram 4).

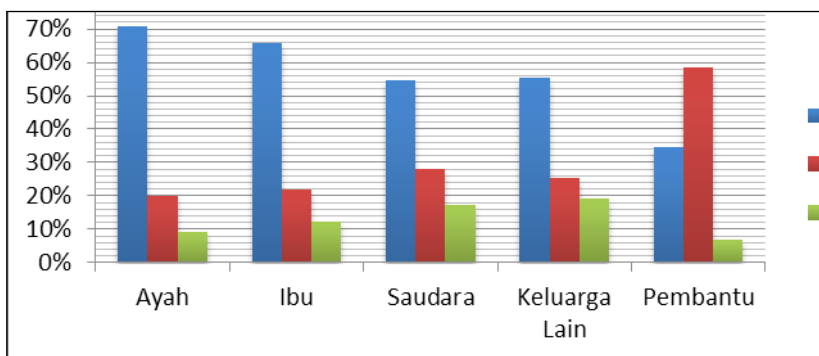


Diagram 4. Penggunaan bahasa pada ranah keluarga di wilayah Kuta

Data kuantitatif tersebut didukung oleh percakapan yang dilakukan oleh anak-anak di lingkungan keluarga pada saat santai sebagai berikut.

- Made : *Mang, beliang jep yang sampo*
(Mang, tolong belikan saya shampoo)
- Komang : *Aduh yang kal melajah mbok. Bek san PR e*
(Aduh, saya mau belajar kak. Banyak sekali PRnya)
- Made : *Beh kejep gen ... sing dadi orin ngujiang*
(Ya sebentar saja, tidak bisa di suruh apa apa)
- Komang : *Sing je keto...saja ne yang liu tugas. Mejalan jek pedidi.*
(Bukan begitu, bener banyak tugas. Beli saja sendiri)

Dari percakapan antara kakak (Made) dengan adik (Komang) terlihat mereka menggunakan bahasa Bali dalam berkomunikasi dalam ranah informal. Mereka menggunakan bahasa Bali *kepara* (biasa) dan ada penggunaan campur kode bahasa Indonesia seperti kata *PR* dan *tugas*.

(c) *Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya pada Ranah Keluarga di Wilayah Sanur*

Secara umum gambaran pilihan dan pemakaian bahasa pada ranah keluarga di wilayah Sanur tergambar pada diagram 5. Di wilayah Sanur, generasi muda yang menggunakan B1-BB

sebanyak 24 responden (86%), dan menggunakan BI sebanyak 3 responden (11%) dan 24 responden (86%) mengatakan masih menguasai B1 mereka (86%), dan hanya 4 responden (14%) mengatakan masih menguasai sedikit B1 tersebut. Dari sekian bahasa yang digunakan 24 responden (86%) masih menggunakan B1 tersebut, dan 4 responden (14%) jarang menggunakannya dalam komunikasi. Dalam hal kemampuan berkomunikasi menggunakan BB, 14 responden (50%) mampu bercakap – cakap menggunakan BB, 9 responden (32%) sangat mampu menggunakan BB, 3 responden (11%) mampu memahami ujaran BB, dalam arti bahwa mereka memahami BB secara pasif, dan 2 responden (7%) yang hanya mampu memahami ujaran tetapi tidak mampu berbicara. 11 responden (39%) memperoleh B1 mereka melalui komunikasi dengan masyarakat luas, 16 responden (57%) melalui lingkungan rumah, dan melalui kedua tempat tersebut sebanyak 1 responden (4%).

Generasi muda yang tinggal di wilayah Sanur-sebagai salah satu tujuan wisata, yang hanya mampu berkomunikasi sedikit menggunakan B. Ing sebanyak 13 responden (46%), sama sekali tidak mampu menggunakan B. Ing 1 responden (4%), yang mampu memahami ujaran B. Ing 10 responden (36%), dan yang mampu bercakap-cakap hanya 4 responden (14%) (diagram 2.1.2). Sebanyak 21 responden (75%) mampu menggunakan B. Ing karena mereka mengikuti kursus atau memperolehnya di sekolah, 2 responden (7%) memperoleh dari masyarakat, 3 responden (11%) memperoleh B. Ing di lingkungan rumah mereka.

Sama halnya dengan generasi muda di wilayah Kuta, generasi muda di Sanur masih menggunakan BB sebagai alat komunikasi. Pernyataan tersebut tampak pada pilihan bahasa yang digunakan dalam setiap ranah. Ranah-ranah yang dikaji adalah ranah keluarga, ketetanggaaan, pendidikan, dan ranah agama. Ranah keluarga dibagi lagi berdasarkan topik yaitu topik berkisar pada pembicaraan rumah tangga dan topik kedinasan, serta situasi santai, serius dan situasi emosional. Komunikasi yang dilakukan oleh generasi muda di Sanur pada ranah keluarga berlangsung dengan ayah, dengan ibu, saudara, keluarga lain, dan pembantu.

Komunikasi pada ranah agama difokuskan pada kegiatan yang berlangsung di rumah dan di pura.

Dari hasil tabulasi diperoleh hasil bahwa komunikasi dengan semua pelibat generasi muda di Sanur menggunakan BB dengan persentase tertinggi, kemudian menggunakan BI dan pemakaian BB dan BI menduduki persentase terendah.

Pada ranah keluarga dengan topik rumah tangga pilihan jatuh pada BB ketika berkomunikasi dengan ayah, ibu dan saudara sebanyak 23 responden (82%), dan keluarga lain 14 responden (50%). Ketika berkomunikasi dengan pembantu, sebanyak 11 responden (39%) memilih BB.

Pada topik kedinasan pilihan bahasa dengan menggunakan BB 13 responden (46%) ketika berkomunikasi dengan ayah, dengan ibu 14 responden (50%), dengan saudara 13 responden (46%), dan dengan keluarga lain 9 responden (32%). Ketika dengan pembantu 8 responden (29%) menggunakan BI dan kemudian dengan BB 9 responden (32%).

Ketika bersantai di rumah komunikasi menggunakan BB menduduki persentase tertinggi yaitu 24 responden (86%) jika berkomunikasi dengan ayah, 25 responden (89%) dengan ibu, 21 responden (75%) dengan saudara, dan 15 responden (54%) dengan keluarga lain. Pilihan bahasa berikutnya adalah pada BI, kemudian disusul dengan BB dan BI dengan persentase terkecil, termasuk ketika berkomunikasi dengan pembantu, sebanyak 14 responden (50%), cenderung menggunakan BB.

Generasi muda di Sanur ketika membicarakan hal-hal yang sifatnya serius lebih sering menggunakan BB 19 responden (68%) dengan ayah, 20 responden (71%) dengan ibu, 19 responden (68%) dengan saudara, 14 responden (50%) dengan keluarga lain, 14 responden (50%) dengan pembantu. Ketika situasi bicara berlangsung emosional, 24 responden (86%) memilih menggunakan BB dengan ayah, ibu dan saudara, dan keluarga lain 18 responden (64%). Selanjutnya mereka menggunakan BI dan pilihan bahasa campuran BI dan BI memiliki persentase terkecil.

Secara keseluruhan, dalam ranah keluarga untuk daerah Sanur, responden menggunakan BB untuk berbicara dengan ayah

(78%), dengan ibu (80%), dengan saudara (76%), dengan keluarga lain (55%), dan dengan pembantu (75%) (Diagram 5).

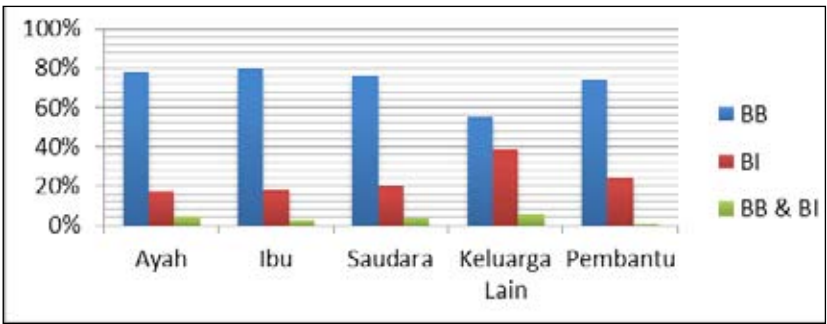


Diagram 5. Penggunaan bahasa pada ranah keluarga di wilayah Sanur

(d) *Pilihan bahasa dan pemakaiannya pada ranah keluarga di wilayah Ubud*

Hasil obeservasi di Ubud sebagaimana yang terlihat dalam diagram 6 menunjukkan bahwa generasi muda yang menggunakan B1-BB sebanyak 26 responden (93%), menggunakan BI sebanyak 2 responden (7%), dan semua, 28 responden (100%), mengatakan masih menguasai B1 mereka dan masih menggunakan BB tersebut untuk berkomunikasi. Dalam hal kemampuan berkomunikasi menggunakan BB, 8 responden (29%) mampu bercakap-cakap menggunakan BB, dan 20 responden (71%) lainnya sangat mampu menggunakan BB. Terdapat 3 responden (11%) memperoleh B1 mereka melalui komunikasi dengan masyarakat luas, 21 responden (75%) melalui lingkungan rumah,dan melalui kedua tempat tersebut sebanyak 4 responden (14%).

Generasi muda yang tinggal di wilayah Ubud sebagai salah satu tujuan wisata, yang hanya mampu berkomunikasi sedikit menggunakan B. Ing sebanyak 10 responden (36%), yang hanya mampu memahami ujaran B. Ing 3 responden (11%), yang mampu bercakap-cakap 11 responden (39%), dan hanya 4 responden (14%) sangat mampu menggunakan B. Ing. Sebanyak 23 responden (82%) mampu menggunakan B. Ing karena mereka mengikuti kursus atau memperolehnya di sekolah, dan 5 responden (18%) memperoleh B. Ing di lingkungan rumah mereka.

Seperti yang disebutkan pada pembicaraan sebelumnya bahwa sebagian besar generasi muda di Ubud masih menggunakan BB sebagai alat komunikasi. Pernyataan tersebut tampak pada pilihan bahasa yang digunakan dalam setiap ranah. Ranah-ranah yang dikaji adalah ranah keluarga, ketetanggaandan ranah Agama. Ranah keluarga dibagi lagi berdasarkan topik yaitu topik berkisar pada pembicaraan rumah tangga dan topik kedinasan, serta situasi santai, serius dan situasi emosional. Komunikasi yang dilakukan oleh generasi muda di Ubud pada ranah keluarga berlangsung dengan ayah, dengan ibu, saudara, keluarga lain, dan pembantu.

Dari hasil tabulasi diperoleh hasil bahwa komunikasi dengan semua pelibat kecuali dengan pembant pada semua ranah, generasi muda di Ubud menggunakan BB dengan persentase tertinggi, kemudian menggunakan BI dan pemakaian BB dan BI menduduki persentase terendah.

Pada ranah keluarga dengan topik rumah tangga pilihan jatuh pada BB ketika berkomunikasi dengan ayah, ibu dan saudara sebanyak 26 responden (93%), dan keluarga lain 25 responden (89%). Ketika berkomunikasi dengan pembantu, sebanyak 2 responden (7%) memilih BB.

Pada topik kedinasan pilihan bahasa dengan menggunakan BB 22 responden (79%) ketika berkomunikasi dengan ayah dan ibu, dengan saudara 20 responden (71%), dan dengan keluarga lain 18 responden (64%). Ketika dengan pembantu 1 responden (4%) menggunakan BI dan kemudian dengan BB 2 responden (7%).

Ketika bersantai di rumah komunikasi menggunakan BB menduduki persentase tertinggi yaitu 26 responden (93%) jika berkomunikasi dengan ayah, ibu dan saudara, dan 25 responden (89%) dengan keluarga lain. Pilihan bahasa berikutnya adalah pada BI, kemudian disusul dengan BB&BI dengan persentase terkecil, termasuk ketika berkomunikasi dengan pembantu, sebanyak 2 responden (7%), cenderung menggunakan BB.

Generasi muda di Ubud ketika membicarakan hal-hal yang sifatnya serius lebih sering menggunakan BB. 25 responden (89%) dengan ayah, ibu dan saudara, 22 responden (79%) dengan keluarga lain, 2 responden (7%) dengan pembantu. Ketika situasi bicara

berlangsung emosional,24 responden (86%) memilih menggunakan BBdengan ayah, 25 responden (89) dengan ibu dan 26 responden (93%) saudara, dan keluarga lain 25 responden (89%). Selanjutnya mereka menggunakan BI dan pilihan bahasa campuran BI&BI memiliki persentase terkecil.

Secara keseluruhan, dalam ranah keluarga untuk daerah Sanur, responden menggunakan BB untuk berbicara dengan ayah (89%), dengan ibu (89%), dengan saudara (89%), dengan keluarga lain (83%), dan dengan pembantu (67%) (Diagram 6).

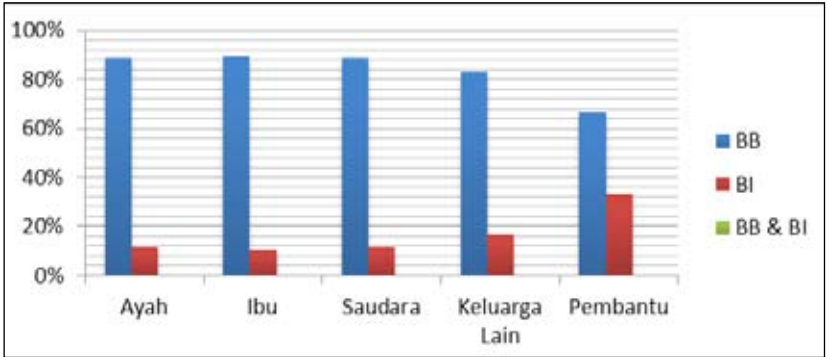


Diagram 6. Penggunaan bahasa pada ranah keluarga di Ubud

(2) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya di Ranah Ketetanggaan

(a) Pilihan bahasa dan Pemakaiannya di Ranah Ketetanggaan di Wilayah Kuta

Mengingat Kuta adalah daerah yang sangat heterogen, banyak warga yang berasal dari kelompok etnik dan berbagai negara berdomisili di sana sehingga banyak bahsa yng terlibat dalam berkomunikasi. Oleh karena itu, generasi muda Kuta dalam ranah ketetanggaan menggunakan BI dengan persentase tertinggi, 14 responden (56%), kemudian BB 4 responden (24%), dan BB&BI 5 responden (20%).

(b) Pilihan bahasa dan pemakaiannya di ranah ketetanggaan di Wilayah Sanur

Mengingat Sanur adalah daerah yang sangat heterogen, banyak warga yang berasal dari kelompok etnik dan berbagai

negara berdomisili di sana sehingga banyak bahasa yng terlibat dalam berkomunikasi. Selain berinteraksi dengan bahasa Inggris, di daerah Sanur juga berdomisili warga Jepang Jerman, Italia dan Perancis meskipun jumlahnya tidak banyak. Generasi muda belajar bahasa asing lain tersebut kepada para turis tersebut. Namun demikian, karena prosentase penggunaan bahasa tersebut sangat kecil, maka dapat disimpulkan generasi muda Sanur dalam ranah ketetangaan menggunakan BB dengan persentase tertinggi, 16 responden (57%), kemudian BI 8 responden (29%) dan BB&BI 4 responden (14%).

(c) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya di Ranah Ketetangaan Ubud

Mengingat Ubud adalah daerah yang sangat heterogen, banyak warga yang berasal dari kelompok etnik dan berbagai negara berdomisili di sana sehingga banyak bahasa yang terlibat dalam berkomunikasi. Namun demikian generasi muda Ubud dalam ranah ketetangaan menggunakan BB dengan persentase 27 responden (96%) dan BB dan BI 1 responden (4%) (Diagram 7).

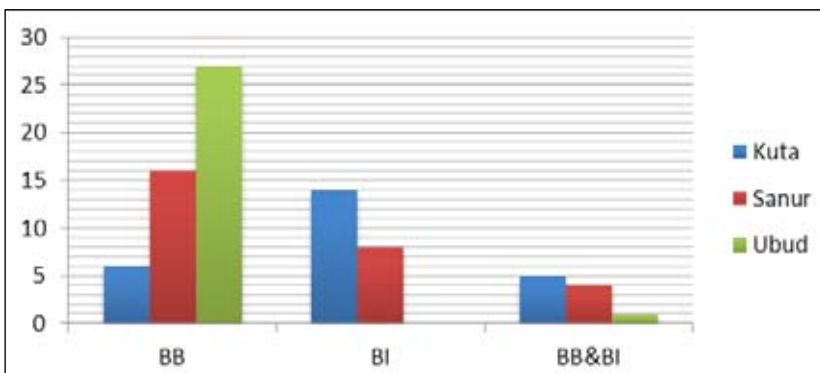


Diagram 7. Bahasa saat berbincang-bincang di sekitar lingkungan rumah.

Pada ranah ketetangaan semua daerah penelitian menggunakan bahasa campuran, bahasa Indonesia dan bahasa Bali sebagaimana contoh percakapan responden di daerah Sanur sebagai berikut.

- Wayan : Ke ndak makan Max?
(Kamu tidak makan Max?)
- Max : Makanlah...Ku laper kali...Ke, mau ke Warung Pojok?
(Ya, makan. Aku lapar sekali. Kamu mau ke Warung Pojok)
- Wayan : Betulnya Ku med ke..tapi ndak apalah..Yuk..nae..
(sebetulnya aku bosan. Tapi tidak apa- apa. Ayo berangkat..)

Dari percakapan diatas terlihat percakapan antara Wayan (pemuda Sanur) dan temannya Max (dari Flores) bercakap cakap menggunakan bahasa Indonesia khas anak muda bercampur dengan kosa kata bahasa Bali. Kata *Ke* adalah bahasa Bali berasal dari kata *Awake* (Kamu). Kata ini lumrah diucapkan oleh anak muda di khususnya di daerah Denpasar sebagai ungkapan keakraban. Wayan juga menggunakan kata bahasa Bali seperti kata med 'bosan' dan *nae* sebagai kata penegas.

(3) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya pada Ranah Keagamaan

(a) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya pada Ranah Keagamaan di Wilayah Kuta

Komunikasi yang berkenaan dengan ranah agama baik yang berlangsung di rumah maupun di pura, pilihan terhadap BB menduduki frekuensi tertinggi. Pilihan terhadap BB ini dilakukan jika berkomunikasi dengan ayah, yaitu (76%) ketika di rumah dan (80%) ketika di pura. Persentase berikutnya ketika berkomunikasi berturut-turut dengan ibu, saudara, dan keluarga masing-masing untuk di rumah dan di pura. Pilihan terhadap BI tetap menduduki pilihan tertinggi jika berkomunikasi dengan pembantu baik untuk di rumah dan di pura.

(b) Pilihan bahasa dan pemakaiannya pada ranah keagamaan di Wilayah Sanur

Komunikasi yang berkenaan dengan ranah agama baik yang berlangsung di rumah maupun di pura, pilihan terhadap

BB menduduki fungsi tertinggi. Pilihan tertinggi ini dilakukan jika berkomunikasi di rumah dengan ayah, ibu, dan saudara (100%), dengan keluarga lain (82%) dan pembantu (50%). Ketika di pura persentase tertinggi ketika berkomunikasi dengan ayah dan ibumasing-masing (96%) dengan saudara (89%) menggunakan BB. Mereka menggunakan BB (75%) ketika berkomunikasi dengan keluarga dan (50%) dengan pembantu.

(c) Pilihan Bahasa dan Pemakaiannya pada Ranah Keagamaan di Wilayah Ubud

Komunikasi yang berkenaan dengan ranah agama baik yang berlangsung di rumah maupun di pura, pilihan terhadap BB menduduki fungsi tertinggi. Pilihan tertinggi ini dilakukan jika berkomunikasi di rumah dengan ayah, ibu, dan saudara (93%). Ketika di pura persentase ketika berkomunikasi dengan ayah dan ibu pada pilihan BB (89%), dengan saudara (93%) menggunakan BB, dan menggunakan BB (89%) ketika berkomunikasi dengan keluarga (diagram 8).

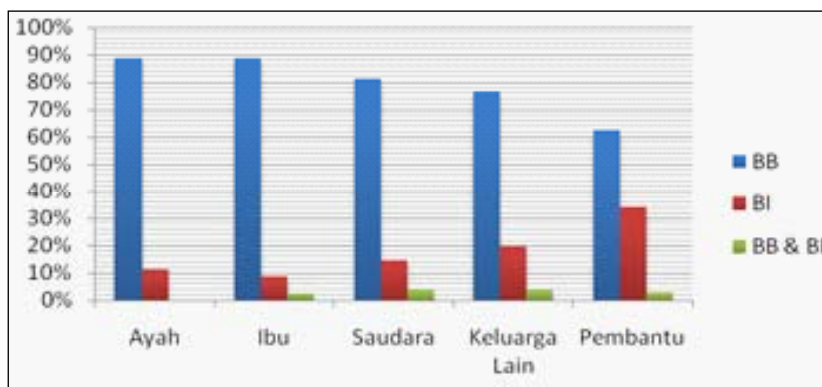


Diagram 8. Bahasa saat upacara keagamaan di Pura untuk wilayah Kuta, Sanur, dan Ubud.

Pada ranah keagamaan, seluruh wilayah penelitian menggunakan bahasa Bali. Sebagai contoh adalah percakapan responden di daerah Ubud pada saat ada upacara piodalan di Pura Desa.

Putu : *Om Swastiastu*
(Om Swastiastu)

Nyoman : *Swastiastu...Ye, Putu... Pidan mulih Tu?*
(Swastiastu, e..Putu. Kapan pulang Tu?)

Putu : *Mare san teke..Sing ngayah di Pura Man?*
(Baru saja datang. Tidak *ngayah* (membantu) di Pura, Man?)

Nyoman : *Bi sanjane mekemit, benjep kal mebakti..*
(Tadi malam *mekemit* , nanti mau sembahyang)

Putu : *Nah yen keto..yang maluan ke Pura nah..*
(Oo..kalau begitu saya duluan ke Pura ya?0

Nyoman : *Nah..me bo malunan.*
(Ya, silahkan duluan)

Pada percakapan di atas terlihat Putu dan Nyoman menggunakan bahasa Bali dan menggunakan istilah istilah khas yang biasa digunakan dalam acara keagamaan seperti kata *ngayah* yang artinya membantu persiapan dan pelaksanaan upacara dan kata *mekemit* yang artinya menghabiskan malam di Pura dengan tujuan menjaga keamanan pelaksanaan upacara di malam hari.

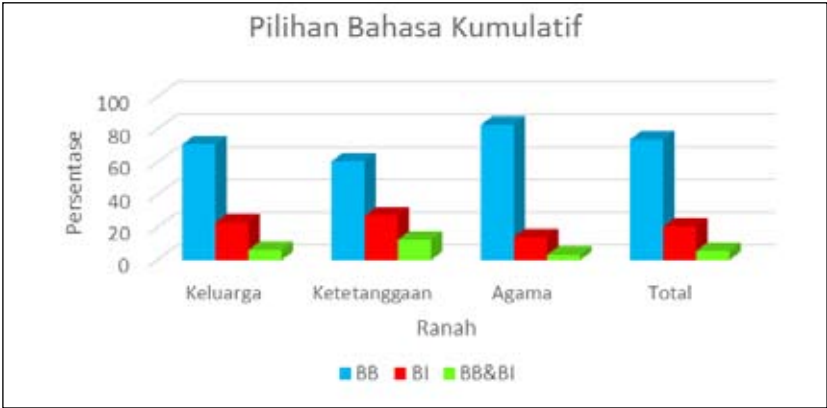


Diagram 9. Pilihan bahasa kumulatif

Secara kumulatif generasi muda di ketiga destinasi wisata seperti Kuta, Sanur, dan Ubud, cenderung memilih BB dengan persentase tertinggi (73.8%), disusul dengan pilihan BI (20.7%),

dan pilihan BB dan BI (5.5%).

Demikian halnya pada ranah keluarga pilihan terhadap BB (70.8%), BI (23.1%), BB & BI (6.1%), pada ranah ketetanggaan pilihan BB (60.5%), BI (27.2%), BB & BI (12.3%), dan pada ranah Agama pilihan BB (82.7%), BI (14.2%), dan BB & BI (3.1%) (Diagram 9).

5. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa pada semua ranah-keluarga, ketetanggaan, dan ranah keluarga generasi muda memilih BB dengan persentase tertinggi (73.8%) dibandingkan BB dan BB & BI, karena 81.48% generasi muda di wilayah Kuta, Sanur, dan Ubud memiliki B1-BB. Mereka juga mengatakan bahwa mereka masih mampu menggunakan BB dalam kehidupan sehari-hari. Mereka mampu berbahasa Bali karena mereka memperoleh bahasa tersebut di lingkungan rumah mereka. Selain mampu memahami dan menggunakan BIng, mereka juga mampu bercakap-cakap dengan BB karena sebagian besar dari mereka berpendapat bahwa BB sangat diperlukan, walaupun mereka tinggal dan hidup di daerah tujuan wisata.

Kemampuan mereka menggunakan BB tercermin pada pemakaian BB antar pelibut di wilayah masing-masing di Kuta, di Sanur, dan di Ubud dengan persentase tertinggi baik pada ranah keluarga, ranah ketetanggaan, maupun pada ranah agama. Hal ini berarti bahwa terjadi pemertahanan BB oleh generasi muda di wilayah Kuta, Sanur, dan Ubud.

DAFTAR PUSTAKA

- Adisaputera, Abdurrahman. 2010. "Kebertahanan Bahasa Melayu Langkat: Studi terhadap Komunitas Remaja di Stabat Kabupaten Langkat" (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana
- Bawa, I.W. 1983. "Bahasa Bali di Daerah Propinsi Bali: Sebuah Analisis Geografi Dialek" (Disertasi Doktor). Jakarta: Universitas Indonesia

- Ervin-Tripp, S. 1972, 'Sociolinguistic rules of address', in Pride, J. And Holmes, J. (eds.), *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin, pp. 225--41. *References*
- Ervin-Tripp, S. 1979, 'How to make and to understand a request', in Parret, H. and Sbisà, M. (eds.) *Possibilities and Limitations of Pragmatics: Proceedings of the Conference on Pragmatics, Urbino 1979*. Amsterdam: Benjamins, pp. 195--210.
- Fasold, R. 1984. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Basil Blackwell
- Fishman, J. A. (ed). 1968. *Readings in the Sociology of Language*. The Hague; Mouton
- Grosjean, F. 1982. *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*. England: Harvard University Press.
- Holmes, J. 2001. *An Introduction to Sociolinguistics*. New York: Longman Publishing.
- Parwati, Sang Ayu Putu Eny. 2011. "Kebertahanan Bahasa Bali Komunitas Remaja Kuta, Badung". Thesis. Denpasar: Universitas Udayana.
- Showalter, C.J. 1991. "Getting what you asked for: A study of sociolinguistics survey questionnaires". Dalam Kindel, Gloria E (ed). 1991. *Proceedings of the Summer Institute of Linguistics International Language Assessment Conference, Horsleys Green, 23-31 May 1989*. Dallas; SIL, Paper 20.
- Suhardi, Basuki. 1996. *Sikap Bahasa: Suatu Telaah Eksploratif atas Sekelompok Sarjana dan Mahasiswa di Jakarta*. Depok: Fakultas Sastra
- Sumarsono. 1993. *Pemertahanan Bahasa Melayu Loloan di Bali*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa
- Suteja, I Nyoman. 2007. "Sikap Bahasa Kalangan Mahasiswa Etnis Bali Terhadap Pemakaian Bahasa Bali". (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Wardhaugh, R. 2006. *An Introduction to Sociolinguistics*. New York: Basil Blackwell
- Wijaya, P. 1999. "Bali" dalam Supartha, I.W. (ed). *Bali dan Masa Depan*. Hal 183-198. Denpasar: PT Bali Post.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Ketahanan Budaya Masyarakat Bali Aga dalam Menciptakan Desa Wisata yang Berkelanjutan

Widiastuti

Universitas Udayana

Email: wiwiedwidiastuti@yahoo.fr

Abstract

This article aims to determine the level of cultural resilience in the Bali Aga villages. The level of resilience is measured from the level of morphological changes of the village and the building on site. The study focuses on the development of the village and building morphology on site, resilience level, and factors that shape resilience. The approach used is descriptive qualitative with research locus is in four villages includes Tenganan Pegringsingan Village, Bugbug Village (Regency of Karangasem), Penglipuran Village, and Bayung Gede Village (Regency of Bangli). The result is Tenganan Pegringsingan Village has a very high cultural resilience, Penglipuran Village has high level of cultural resilience, Village Bayung Gede has a low level of cultural resilience, and the lowest level of cultural resilience is Bugbug Village. The most influential factor on the level of cultural resilience is the internal factors, especially the ability to integrate the traditional management model (social, economic, and culture) and modern management model (tourism). Managing the uniqueness of village assets proves to be an important factor in creating a sustainable tourism village which is shown by the high number of tourist visits continuously.

Key words: level of cultural resilience, morphological and building change, Bali Aga village

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengetahui tingkat ketahanan budaya pada desa-desa Bali Aga. Tingkat ketahanan diukur dari tingkat perubahan morfologi desa dan bangunan dalam pekarangan. Kajian akan difokuskan pada perkembangan morfologi desa dan bangunan dalam pekarangan, tingkat ketahanan, dan faktor-faktor yang membentuk ketahanan. Pendekatan yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan lokus penelitian adalah empat desa termasuk Desa

Tenganan Pegringsingan dan Desa Bugbug (Kabupaten Karangasem) serta Desa Penglipuran dan Desa Bayung Gede (Kabupaten Bangli). Hasilnya adalah Desa Tenganan Pegringsingan memiliki ketahanan budayanya sangat tinggi, Desa Penglipuran tingkat ketahanan budayanya tinggi, Desa Bayung Gede tingkat ketahanan budayanya rendah, dan yang paling rendah tingkat ketahanan budayanya adalah Desa Bugbug. Faktor yang paling berpengaruh pada tingkat ketahanan budaya adalah faktor internal terutama kemampuan mengintegrasikan model pengelolaan tradisional (sosial, ekonomi, budaya) dan model pengelolaan modern (pariwisata). Kemampuan mengelola keunikan asset desa terbukti menjadi faktor penting menciptakan desa wisata yang berkelanjutan yang ditunjukkan dengan tingginya kunjungan wisatawan secara terus menerus.

Kata Kunci: tingkat ketahanan budaya, perubahan morfologi, Desa Bali Aga.

1. Pendahuluan

Ketahanan budaya mengandung arti ketangguhan dan keuletan suatu budaya dari hambatan, tantangan, ancaman, dan gangguan baik yang berasal dari luar maupun dalam yang membahayakan identitas budaya tersebut. Menurut Tirtosudarmo (2012) ketahanan budaya adalah kemampuan suatu bangsa untuk bertahan terhadap “ancaman”, “serangan”, atau “tantangan” yang umumnya datang dari luar. Ketahanan budaya yang lemah, dapat menjadi sasaran dari aneka ‘pencaplokan budaya’ dan ‘pencurian simbol’ oleh kekuatan asing (Piliang, 2006). Menurut Makmur (1995) ketahanan budaya adalah suatu proses perwujudan kesadaran kolektif yang tersusun dalam masyarakat untuk meneguhkan, menyerap, dan mengubahsuaikan berbagai pengaruh dari budaya lain melalui proses belajar kebudayaan, yaitu enkulturasi, sosialisasi, dan internalisasi yang disandarkan pada pengalaman sejarah yang sama.

Istilah ketahanan budaya pada awalnya digunakan di dunia psikologi pada sekitar tahun 1950-an (Petzold dan Muller, 2002) untuk menggambarkan kemampuan toleransi anak-anak dan kualitas yang memungkinkan orang untuk tetap seimbang secara psikologis dan sehat secara mental dalam kasus keadaan dan krisis

negatif. Kemudian penggunaannya berkembang utamanya dalam ilmu ekologi dan perencanaan kota (Ozel dan Mecca, 2014). Menurut Meike Schalk (2014) ketahanan budaya adalah kemampuan suatu sistem untuk beradaptasi. Dari berbagai pendekatan tersebut dapat disimpulkan bahwa ketahanan budaya khususnya dalam terminologi konservasi warisan budaya adalah kemampuan suatu sistem untuk menyerap perubahan dengan mempertahankan karakteristiknya dan menyesuaikannya dengan kondisi yang baru setelah perubahan tersebut.

Bali dikenal karakteristik uniknya berupa keindahan alam yang dipadukan dengan keunikan budaya yang mengundang banyak wisatawan untuk mengunjunginya. Salah satu keunikan Bali adalah keberagaman budaya yang lahir dari keberagaman masyarakatnya. Masyarakat Bali secara tradisonal terdiri dari dua kelompok besar, yaitu Bali Mula atau Bali Aga dan Bali Dataran. Menurut Nur'Aini (2013) Bali Aga adalah salah satu sub suku bangsa Bali yang menganggap mereka sebagai penduduk Bali yang asli. Bali *Aga* disebut dengan Bali pegunungan. Penduduk Bali *Aga* sering juga disebut dengan “*Wong Bali Mula*” yaitu orang – orang Bali asli (*Bali Mula*), yang mendiami Pulau Bali ini mendahului penduduk Bali Pedataran.

Masyarakat Bali Aga sering disebut juga masyarakat asli Bali yang belum terpengaruh oleh masa Hindu Majapahit. Perbedaan utama yang paling menonjol adalah tidak ada stratifikasi sosial pada masyarakatnya yang menyebabkan bentuk desa Bali Aga berbeda dengan desa Bali lainnya. Pada umumnya desa-desa Bali Aga terletak di pegunungan. Untuk mengatur lingkungan binaannya, masyarakat Bali Aga menggunakan konsep *hulu-teben*. Konsep ini menggunakan gunung sebagai orientasi utama untuk menentukan tingkat kesucian wilayah. Konsep ini membagi desa menjadi tiga bagian yaitu *hulu-tengah-teben*. Berdasarkan zonasi tersebut maka ditentukan penempatan fasilitas-fasilitas desa. Di zona *hulu* ditempatkan tempat suci (Pura Desa), di *tengah* ditempatkan permukiman dan fasilitasnya, di *teben* ditempatkan kuburan dan Pura Dalem. Transformasi dari konsep tersebut bisa berbeda-beda disesuaikan dengan kondisi alam setempat sehingga

masing-masing desa memiliki keunikan tersendiri.

Selain morfologi desa yang unik, perwujudan bangunan juga berbeda satu dengan yang lain. Sekalipun pada umumnya masyarakat Bali Aga tinggal di pegunungan, namun perwujudan bangunannya tidaklah sama. Masing-masing memiliki konsep yang berbeda satu dengan lainnya. Keunikan-keunikan inilah yang membuat desa-desa Bali Aga menjadi menarik untuk dikunjungi wisatawan. Namun dengan berjalannya waktu terjadi perubahan-perubahan fisik. Perubahan-perubahan ini perlahan atau cepat mempengaruhi juga morfologi desa dan tampilan arsitektur bangunan. Pada akhirnya juga mengurangi atau bahkan bisa menghilangkan keunikan desa tersebut. Akibatnya adalah kunjungan wisatawan menurun terus karena tidak ada lagi daya tarik wisata di desa tersebut.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji ketahanan budaya masyarakat Bali Aga menghadapi perubahan-perubahan baik dari faktor internal maupun dari faktor eksternal. Pengenalan terhadap faktor-faktor pembentuk morfologi desa seperti nilai lokal dan struktur pemerintahan desa menjadi kajian utama dalam penelitian ini. Peningkatan kunjungan wisatawan menjadi tolok ukur bahwa perkembangan desa yang baik bukan hanya bisa menjadikan penduduknya makmur juga dijadikan indikator eksistensi pariwisata yang berkelanjutan.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Sampel dipilih secara sengaja (*purposive*) dengan mengambil dua desa masing-masing di Kabupaten Bangli dan Karangasem. Keduanya memiliki karakter yang sama yaitu berdekatan dan memiliki peluang yang sama untuk bertahan atau berubah. Di Karangasem Desa yang diteliti adalah Desa Bug Bug dan Tenganan. Di Kabupaten Bangli dipilih Desa Penglipuran dan Bayung Gede. Pengumpulan data dilakukan melalui studi lapangan untuk memperoleh data kondisi eksisting fisik desa, teknik wawancara untuk memperoleh data historis morfologis fisik desa sebelumnya, Analisis terhadap ketahanan budaya dilakukan dengan pendekatan deskriptif dengan membandingkan kondisi fisik eksisting dengan penelusuran historis morfologis. Penyajian hasil penelitian diuraikan secara

deskriptif dengan menguraikan tingkat ketahanan dengan skala sangat tinggi, tinggi, lemah dan sangat lemah. Kriteria penentuan ketahanan adalah pada tingkat perubahan morfologi dan bentuk bangunan. Semakin tinggi tingkat perubahan, semakin lemah ketahanan budayanya. Tingkat ketahanan diukur dari tingkat perubahan fisik elemen-elemen inti budaya pembentuk desa, yaitu *patwongan*, *palemahan*, dan *parahyangan*.

2. Perkembangan Budaya dan Morfologi Desa dan Hunian

Kota yang tangguh sebagai sebuah sistem sosiobudaya adalah yang mempunyai kapasitas dan kemandirian untuk mengelola dan memperbaiki diri menghadapi perubahan. Fitur utama untuk mencapai hal tersebut adalah “kesederhanaan” baik dalam masalah lingkungan, ekonomi, maupun sosial budaya (Ozel dan Mecca, 2014). Kesederhanaan tersebut lebih mudah dicapai dengan penggunaan “modularitas” karena memiliki kapasitas adaptasi yang lebih besar daripada sistem yang nonmoduler. Prinsip desain umum perencanaan kota yang tangguh adalah (Langeveld, 2013; Abhas *et al.*, 2013): sistem moduler, fleksibel, dan sederhana; ketersediaan sumberdaya terbarukan secara lokal; sistem yang beragam dan berulang; sistem yang mengantisipasi benturan dan masa depan yang dinamis, memiliki pengetahuan yang memperkuat ketahanan; dan memiliki daya tahan.

Arsitektur tradisional sebagai bagian dari arsitektur vernakuler dibangun berdasarkan kebutuhan yang spesifik, mengakomodasi nilai, dan cara hidup budaya yang menghasilkannya (Oliver, 1997). Bentuk dan ciri arsitektur yang berbeda menunjukkan penyesuaian dengan iklim setempat, bahan lokal, dan budaya hidup yang berbeda. Setelah generasi demi generasi, arsitektur tradisional bertahan dengan penyesuaian terhadap faktor lingkungan dan kebutuhan hidup masa kini.

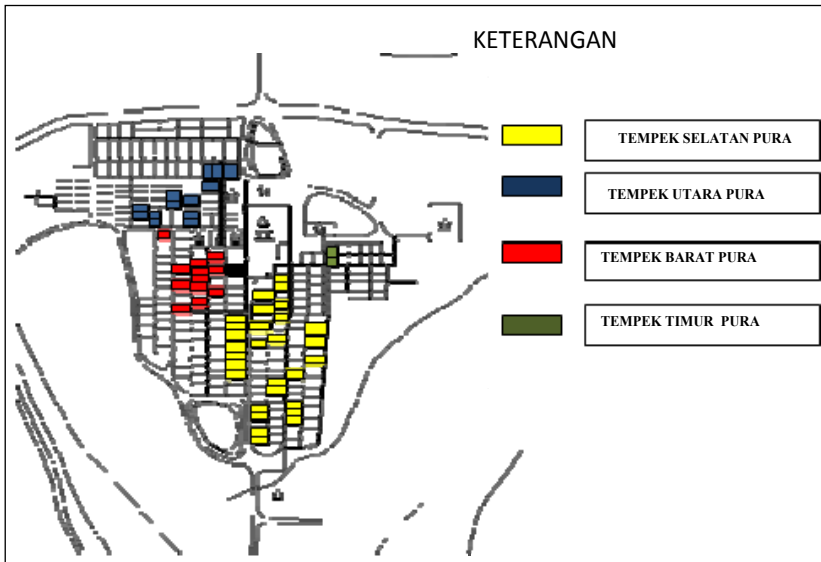
Arsitektur tradisional masyarakat Bali Aga memiliki faktor pembentuk sesuai dengan teori Olivier tersebut di atas. Generasi demi generasi yang tinggal di dalamnya melakukan perubahan sesuai dengan kondisi lingkungan dan kebutuhan hidup mereka. Perubahan-perubahan menjadi berbeda karena faktor-faktor tersebut.

A. Desa Bayung Gede

Desa Bayung Gede terletak di Kabupaten Bangli. Secara administratif, Desa Bayung Gede termasuk ke dalam wilayah Kecamatan Kintamani Kabupaten Bangli atau kira-kira 50 kilometer dari Kota Denpasar. Desa ini memiliki budaya yang unik berkaitan dengan larangan poligami, prosesi pernikahan dan pemakaman yang keseluruhannya menggambarkan perbedaannya dengan masyarakat Bali Dataran.

Pola desa membentuk pola linier yang berorientasi pada Gunung Batur (lihat Gambar 1). Sesuai dengan konsep *hulu-teben*, maka arah yang paling suci adalah arah ke Gunung Batur. Konsekuensinya, di arah tersebut diletakkan Pura Puseh. Pola tersebut mengikuti pembagian sebagai berikut:

1. *Ulu*: terdiri dari jaringan pura: (Pura Bale Agung, Pura Puseh, Pura Pasek Gelgel, Pura Penyimpenan, Pura Panti Kayu Selem, Pura Ibu, Pura Tangkas, Pura Puseh Pingit, Pura Pelampuan, Pura Dalem),
2. *Tengah* merupakan kawasan perumahan yang terdiri dari 301 unit rumah,
3. *Teben* merupakan kuburan.



Gambar 1. Pola Desa Bayung Gede. Sumber: Yudha Manik, 2007

Unit pekarangan terdiri dari Paon, Jineng, Merajan, dan Bale Pepingitan (Gambar 2). Karakter awal perumahan Desa Bayung Gede adalah bambu. Material ini digunakan pada bagian dinding dan atap bangunan. Karakter ini sangat sesuai dengan iklim Desa Bayung Gede yang sejuk dan cenderung lembab.



Gambar 2. Tipologi Tata Ruang dan Tata angunan pada Hunian Awal
Sumber: Observasi Lapang, 2017

Pariwisata memasuki desa ini sekitar tahun 1990-an. Berkat keunikannya bukan hanya wisatawan saja yang berkunjung, namun peneliti asing seperti Thomas A. Reuters juga banyak yang

mengambil keunikan desa ini sebagai objek penelitian. Namun pariwisata bukanlah sektor yang memberi pendapatan penting bagi masyarakat. Mata pencaharian yang membuat masyarakat Bayung Gede makmur adalah pertanian, perkebunan. Desa ini dikenal penghasil jeruk, kopi, aneka jenis sayuran, jagung serta padi gaga. Berkat Sektor ini penduduk desa ini makmur secara ekonomi.

Kemakmuran ini mendorong masyarakat untuk membangun rumahnya sesuai dengan kemampuan ekonominya. Sebagian besar rumah di desa ini telah berubah (lihat Gambar 3.). Minimal berubah materialnya. Dari bambu menjadi batu. Lebih banyak berubah total baik material maupun gaya bangunan. Perubahan ini merubah secara total karakter fisik desa ini.



Gambar 3. Perubahan gaya dan material bangunan di Bayung Gede
Sumber: Observasi Lapangan, 2017

Usaha pengendalian fisik tidak dilakukan oleh pengelola desa. Pengelola desa secara tradisional dilakukan oleh Desa adat dengan sistem kepemimpinan yang disebut *Ulu-Apad* yang maksudnya adalah keanggotaan kepemimpinan berdasarkan urutan keluarga paling senior atau nomor urut perkawinan. Berdasarkan urutan tersebut dipilih 16 pemimpin yang disebut *Paduluan Saih Nem Belas*. Pemerintahan adat dilaksanakan oleh seorang *Kelian* Desa Pakraman (dulu *Kelian* Desa Adat) yang dipilih setiap lima tahun oleh sekitar 544 kepala keluarga. Dalam melaksanakan tugasnya *Kelian* Desa dibantu oleh para *prajuru* desa dengan berpegang kepada adat-istiadat yang telah diwarisi selama ini.

Sesungguhnya usaha untuk mengendalikan pertumbuhan desa pernah dilakukan melalui pengendalian jumlah penduduk. Hanya anak bungsu yang sudah berkeluarga yang boleh tinggal di desa ini. Anak-anak yang lain tinggal di luar desa. Dengan demikian

kepadatan penduduk bisa dikendalikan. Pemerintah Kabupaten Bangli juga sudah mengalokasikan dana untuk melestarikan karakter lokal desa ini, namun perubahan dalam pekarangan tak bisa dihentikan.

Demikian juga dengan aktifitas kepariwisataan. Awalnya tidak ada pengelolaan khusus. Baru pada 12 Juni 2017 dibentuk Pokdarwis. Namun karena pembentukannya berasal dari perintah bupati, maka pengelolaannya tetap tidak efektif. Belum ada usaha yang memadai untuk mempertahankan karakter lokal. Hilangnya keunikan desa ini membuat sektor pariwisata semakin tidak berkembang. Jumlah kedatangan wisatawan semakin rendah. Hal itu tidak terlepas dari sikap internal masyarakat yang merasa tidak membutuhkan pariwisata karena dengan pendapatan dari perkebunan dan pertanian, semua kebutuhan mereka terpenuhi. Kesadaran untuk menjaga kelestarian warisan budaya perlu dikembangkan agar nilai budaya masih bisa dikenal oleh generasi berikutnya.

B. Desa Penglipuran

Desa Penglipuran terletak di Kelurahan Kubu, Kabupaten Bangli. Dari penelusuran historis (wawancara dengan Klian Desa Pekraman Bayung Gede dan Penglipuran, 2017) desa ini tidak terpisahkan dengan sejarah Desa Bayung Gede. Penduduk Desa Penglipuran saat ini adalah keturunan dari Bayung Gede. Oleh karena itu, hampir semua norma budaya yang ada di Penglipuran berasal dari Bayung Gede seperti larangan poligami, prosesi perkawinan, dan kematian. Dalam beberapa kegiatan sosial agama pun keterlibatan kedua masyarakat tersebut masih terlihat baik di Desa Bayung Gede maupun Desa penglipuran.

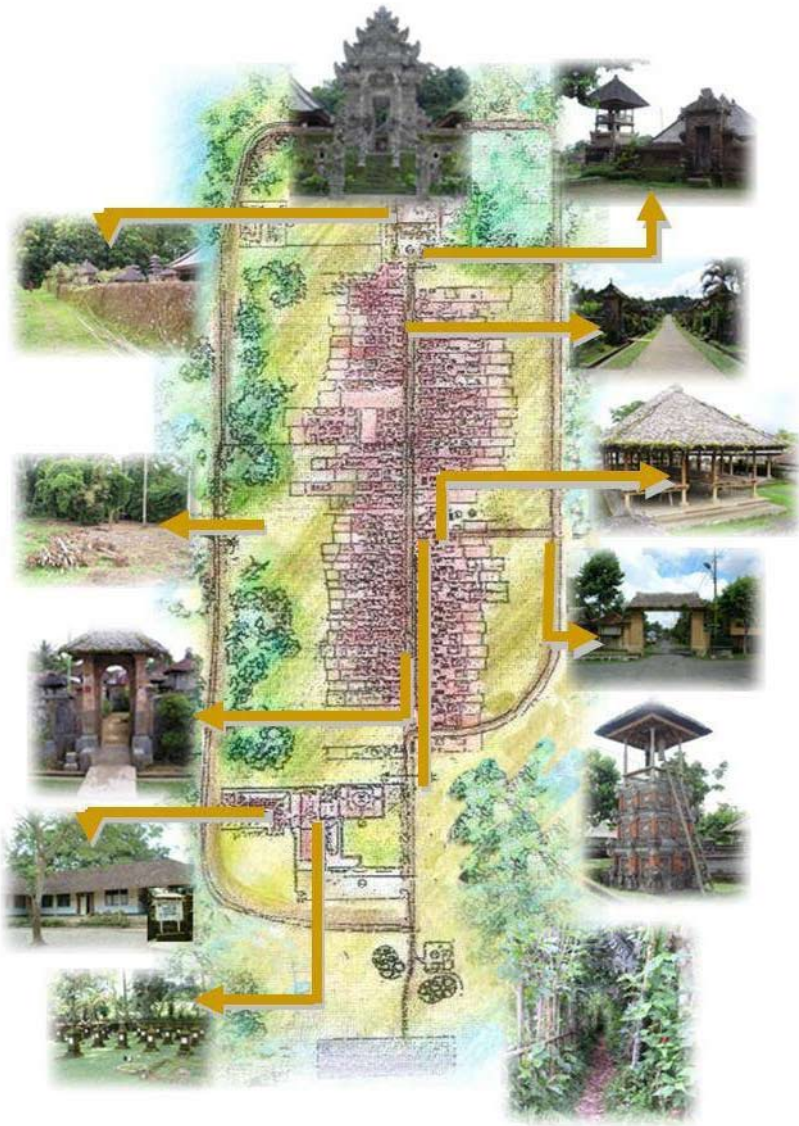
Struktur kepemimpinan masyarakat Desa penglipuran juga masih menggunakan sistem yang ada di Desa Bayung Gede dengan beberapa penyesuaian. Seperti juga desa Bayung Gede, Desa Penglipuran memiliki sistem kepengurusan *ulu apad* dalam pemerintahannya. Secara rinci lembaga sosial Desa Penglipuran terbagi menjadi dua yaitu lembaga Desa Pekraman Penglipuran dan lembaga Dinas Lingkungan Desa Penglipuran. Desa

Pekraman mengatur urusan adat dan ritual, sedang Desa Dinas mengatur urusan administrasi. *Kelian* desa dinas adalah warga desa pekraman. Dengan demikian bila terjadi permasalahan yang berkaitan dengan administrasi, pertimbangan- pertimbangan adat tidak akan ditinggalkan.

Konsep *Hulu-Teben* di desa ini ditransformasikan dalam pola tata ruang desa. Pada bagian *hulu* diletakkan Pura Puseh. Bagian tengah diletakkan permukiman dan fasilitas umum. Di bagian *Teben* diletakkan kuburan dan Pura Dalem (lihat gambar 4). Pengaturan ini bertahan sampai sekarang. Berkat keunikan fisiknya yang terpelihara dengan baik desa ini selalu dikunjungi wisatawan. Setiap hari rata-rata 400 wisatawan mengunjungi desa ini.

Terpeliharanya tatanan lingkungan desa ini tak terlepas dari kuatnya masyarakat menjaga kelestarian warisan budaya nenek moyangnya. Hal itu tidak terlepas dari terintegrasinya sistem pengelolaan baik adat maupun administrasi yang saling mendukung. Termasuk di dalamnya pengelolaan pariwisata. Desa adat telah membentuk yayasan yang mengelola kepariwisataan di Desa Penglipuran. Pengurus yayasan adalah warga Desa Adat Penglipuran. Dalam pengelolaan itu, setiap pengunjung membayar Rp.15.000 untuk wisatawan domestik dan Rp. 30.000 untuk wisatawan asing. Selain itu masih ditawarkan paket-paket wisata serta penginapan milik warga yang ada dipekarangan. Semua dikelola oleh yayasan milik desa. Hasil dari pengelolaan dibagi antara pemkab, desa, dan pengelola. Pemkab Bangli memperoleh 60% dari uang tiket, desa 20%, dan yayasan 20%. Bagian untuk yayasan digunakan untuk operasional baik gaji pegawai maupun keperluan lainnya. Seluruh anggota yayasan adalah warga desa Penglipuran. Selain dari tiket, pengelola juga memperoleh dana dari pengelolaan kamar-kamar penginapan warga. Keseluruhan digunakan untuk pembangunan dan kesejahteraan warga desa tersebut.

Untuk menjaga kelestarian lingkungan, pengelola secara terintegrasi mengendalikan pembangunan dengan aturan dasar sebagai berikut:



Gambar 4. Pola tata ruang Desa Pekraman Penglipuran
Sumber: Acwin, 2012

1. Warga tidak boleh mengubah 3 elemen bangunan adat, yaitu Bale Adat, Dapur, dan Pagar dengan *Kori*. Bangunan yang lain boleh disesuaikan dengan kebutuhan masing-masing Warga.

2. Tidak boleh membawa kendaraan ke pekarangan utama desa. Akses ke dalam pekarangan hanya melalui bagian belakang pekarangan

Dengan pengaturan tersebut bila dilihat di koridor utama desa, terlihat desa ini sangat bersih dan rapi, bahkan mendapat penghargaan desa terbersih di dunia. Bagaian yang membuat rapi adalah keseragaman pintu masuk (*pemedal*) dengan pagarnya serta lansekap di depan pagar (Gambar 5). Masuk pekarangan masih terdapat bangunan tradisonal yag dilestarikan yaitu *paon* (dapur) dan Bale Adat.





Gambar 5. Koridor utama Desa, Pintu masuk pekarangan, Bale Adat, dan Dapur. Sumber: Observasi Lapang, 2017

Pariwisata di desa ini bagaikan gula yang mengundang semut-semut untuk menikmatinya. Hampir semua anggota (*krama*) di desa ini ingin tinggal di dalam desa dan turut menikmati berkah pariwisata. Desa adat juga tidak melakukan pengendalian jumlah penduduk seperti yang dilakukan di Desa Bayung Gede. Akibatnya di balik kerapian desa di koridor utama, di bagian belakang pekarangan terlihat sangat padat dan kumuh (lihat Gambar 6).

Dalam pekarangan, semua anggota keluarga saling berlomba untuk membangun rumahnya masing-masing.



Gambar 6. Wajah dalam pekarangan di Desa Penglipuran.

Sumber: Observasi Lapang, 2017

C. Desa Tenganan Pegringsingan

Desa Adat Tenganan Pegringsingan terletak di Kecamatan Manggis, Kabupaten Karangasem. Luas lahan sekitar 917 ha wilayahnya, di mana 66,41% merupakan tanah tegalan yang sekaligus berfungsi sebagai hutan, 25,73 persen lahan persawahan, dan 7,86 persen merupakan wilayah pemukiman.

Masyarakat Desa Tenganan Pegringsingan menganggap diri mereka berbeda dengan masyarakat Bali pada umumnya. Mereka menganggap bukan keturunan Jawa, melainkan Hindu India. Hal itu bisa dilihat dari berbedanya upacara keagamaan mereka. Masyarakat desa ini tidak mengenal pembakaran mayat. Orang meninggal dikuburkan. Mereka juga tidak mengenal kasta, mengakui kesamaan kedudukan laki-laki dan kaum perempuan dalam beberapa posisi dan dalam struktur sosial.

Struktur pemerintahan Desa Tenganan Pegringsingan dipimpin oleh *Klian Arep* yang dibantu oleh *Penyarikan*, *Juru Raksa*, dan *Saya*. Di atas *Klian Arep* terdapat *Klian Lingsir* yang merupakan warga tertua di desa ini. Pengurus ini mengelola seluruh aset desa dan mengawasi terlaksananya peraturan desa termasuk sanksinya (wawancara dengan Bapak Ir. I Nengah Sadri, masyarakat Tenganan, 2017). Peraturan umum yang pada akhirnya menjaga keunikan lingkungan desa ini adalah:

- 1) Pola hunian masyarakat Tenganan diatur dalam beberapa pola sesuai dengan jumlah keluarga penghuninya, bagian tersebut antara lain pola hunian tapak memanjang, pola hunian tapak kecil, pola hunian tapak besar, dan pola hunian *Bale Agung*.
- 2) Model rumah terdiri dari rumah asli dimana merupakan bentuk dan pola rumah yang memang tradisi masyarakat setempat, rumah pengembang 1 tetap mengikuti pola rumah perubahan terjadi pada jenis atap, rumah pengembang 2 pola rumah tetap perubahan terdapat material yang dipakai untuk tempelan rumah.
- 3) Aturan mengenai kepemilikan tanah pekarangan. Seluruh pekarangan adalah milik desa, *krama* desa dilarang menjual tanah milik desa kepada warga diluar *krama* desa.
- 4) Warga yang telah menikah akan menempati karang desa, dan dapat meminta kepada petinggi desa.
- 5) Apabila masyarakat desa Tenganan yang tidak memiliki keturunan maka *karang desa* setelah mereka meninggal akan dikembalikan ke desa serta pengabenan akan dibiayai oleh desa.
- 6) Seluruh *krama* desa wajib mengikuti kegiatan yang ada di desa Tenganan.
- 7) Tidak boleh menebang pohon dengan sekehendak hati dan tidak boleh menebang pohon yang masih hidup. Pelanggaran terhadap aturan ini akan dikenakan sanksi berupa denda uang sebesar 400 kepeng, dan kayu yang ditebang di sita oleh Desa Adat Tenganan Pegringsingan.
- 8) Pohon boleh ditebang untuk keperluan bangunan atau untuk kayu api setelah pohon tersebut mati.
- 9) Untuk pohon yang sudah mati, jika ingin dipotong harus dilaporkan kepada desa adat untuk kemudian diperiksa kebenarannya,
- 10) Jenis pepohonan yang dilarang untuk ditebang misalnya kemiri, tehep, durian, cempaka, enau, pangi, dan nangka, dilarang ditebang jika pepohonan tersebut masih hidup.
- 11) Dengan alasan tertentu, misalnya karena menghalangi

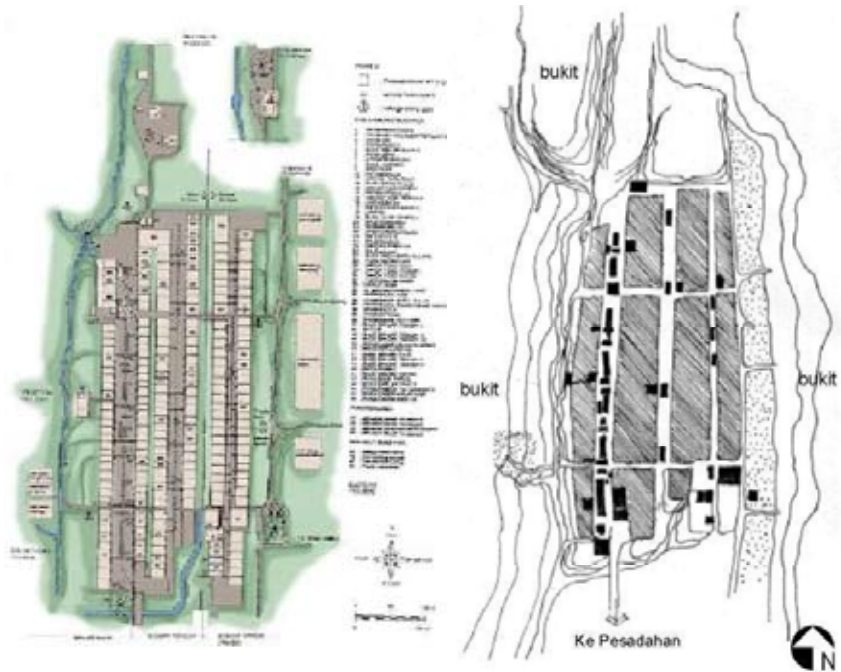
tumbuhnya pohon lain, pohon-pohon yang terlarang tersebut boleh ditebang setelah mendapat izin dari krama adat,

- 12) Penebangan pohon yang masih hidup pada tanah sendiri boleh dilakukan untuk keperluan bahan bangunan bagi keluarga yang baru menikah. Penebangan boleh dilakukan dengan persetujuan desa adat,
- 13) Penebangan pohon untuk keperluan desa seperti untuk memperbaiki pura boleh dilakukan dengan pertimbangan krama adat tanpa mempertimbangkan kondisi tumbuhan dan kepemilikannya.

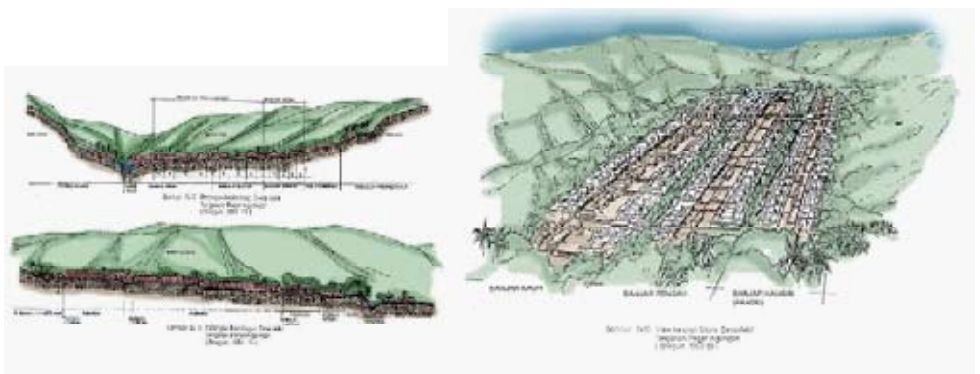
Selain mengelola aset desa, pengurus desa juga mengelola pendapatan dari hasil donasi wisatawan yang berkunjung ke desa ini. Proses penerimaan wisatawan lokal maupun mancanegara yaitu dengan adanya loket donasi yang merupakan tempat donasi atau sumbangan seadanya untuk masuk ke Tenganan. Sebelum menuju loket donasi terdapat jalan masuk dan tempat parkir yang besar yang dilewati dan museum foto-foto tentang Desa Tenganan. Dari hasil wawancara donasi yang diberikan wisatawan sangat beragam mulai dari Rp5.000 sampai Rp50.000 bahkan lebih. Namun, ada juga yang tidak memberikan donasi. Rata-rata per bulan desa memperoleh dana sekitar Rp800.000 dari donasi wisatawan. Uang itu digunakan untuk keperluan desa terutama yang berkaitan dengan pemeliharaan sarana dan prasarana desa. Melalui pengaturan tradisional tersebut bukan hanya nilai-nilai lokal saja yang dilestarikan, namun seluruh bentuk lingkungan binaan desa ini terjaga dengan baik.

Seperti juga masyarakat Bali Aga lainnya, pola pengaturan ruang desa ini menggunakan konsep *hulu-teben* (hulu-hilir) sebagai pusat orientasi. Permukiman membentuk pola linier dengan fasilitas umum terletak di pusat desa. Perumahannya berderet di kiri kanan *core* tengah. Banjar Pande ada pada *core* yang paling timur, dengan perumahan yang ada 2 deret pula menghadap dan mengapit *core* dari utara ke selatan. Pada *core* terdapat beberapa

bangunan fasilitas umum untuk keperluan kegiatan masyarakat di Banjar Pande. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada gambar 7,8,9, 10, dan 11 di bawah ini:

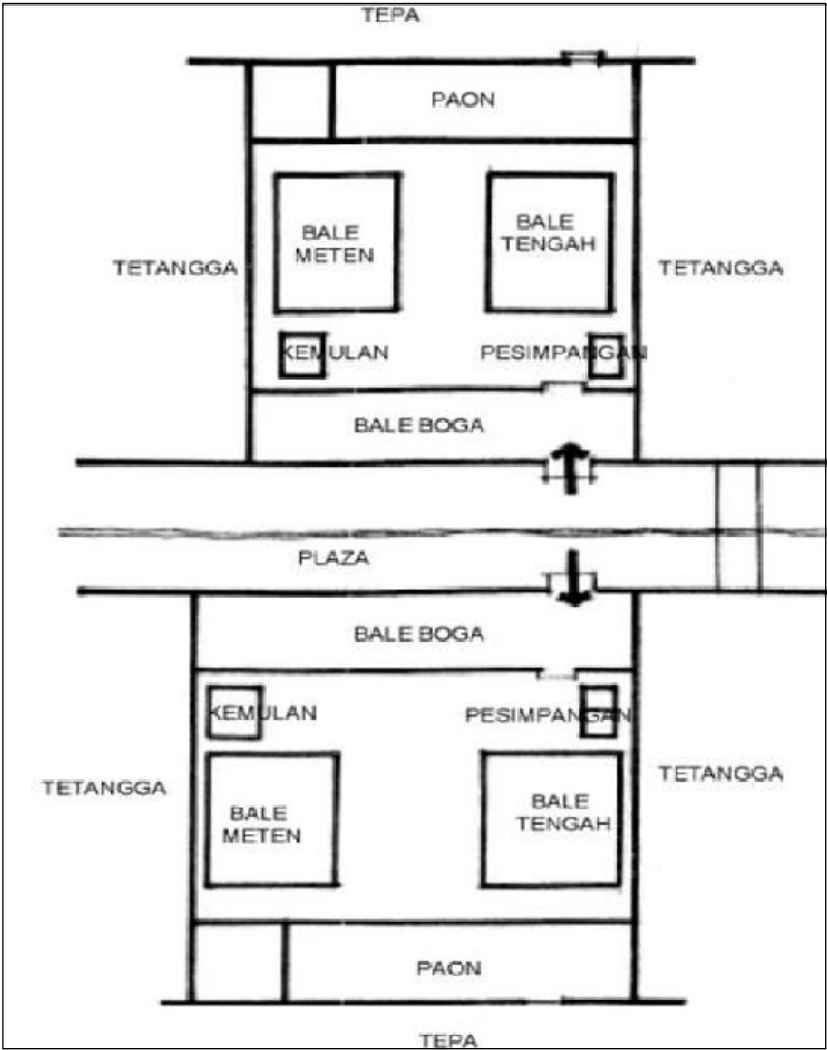


Gambar. 7. Pola Desa Tenganan Pegringsingan



Gambar 8. Perspektif dan Potongan Tenganan Pegringsingan

Pengaturan yang dilakukan secara terintegrasi antara aktivitas tradisional (budaya, agama) dan modern (administrasi, kepariwisataan) telah mampu melestarikan seluruh nilai-nilai budaya yang diwariskan nenek moyang ke generasi berikutnya. Melalui sistem pengelolaan tersebut keunikan desa ini tetap menjadi daya tarik wisata yang pada akhirnya memberikan nilai lebih pada kehidupan sehari-hari masyarakat setempat baik sosial, ekonomi, maupun budaya.



Gambar 9. Skematik denah rumah di Tenganan Pegringsingan



Gambar 10. Variasi Bale Buga yang merupakan gerbang pekarangan
Sumber: Survei lapang, Agustus 2017



Gambar 11. Sarana dan prasarana lingkungan
Sumber: Survei lapang, Agustus 2017

D. Desa Bugbug

Desa Bugbug merupakan sebuah desa yang terletak kurang lebih 76 kilometer di sebelah timur Kota Denpasar, dan sekitar 8 kilometer ke arah barat dari Pusat Kota Karangasem. Secara Administratif, Desa Bugbug termasuk ke dalam kecamatan Karangasem, Kabupaten Karangasem dengan luas wilayah yang mencapai 815 Ha. Desa ini terletak sangat dekat dengan Desa Tenganan Pegringsingan, sekitar 10 km.

Sistem pemerintahan desa ini sangat spesifik berkaitan dengan historis pembentukan desanya. Desa Bugbug ditemukan berawal dari suatu kisah pengembaraan keturunan bangsa Austronesia yang telah menyebar dan mendiami seluruh wilayah Pulau Bali (*Bniwa ing Bangsul*), dengan pola hidup mereka yang masih berkelompok-kelompok dan berpindah-pindah dengan Jero mekel. Jero mekel sebagai pemimpin-pemimpin kelompok. Kelompok inilah membuat pra-desa pertama di daerah

persubakan Lumpadang (*kaswakan bhunghlunan*), yang selanjutnya kemudian membangun Desa Bugbug, dengan menyebut dirinya sebagai Ki Taruna Bali Mula atau orang Bali Mula. Kelompok ini kemudian disebut sebagai *krama desa ngarep*. *Krama desa ngarep* inilah yang merupakan penduduk asli Desa Bugbug, yang pola kemasyarakatannya belum tertata, kebiasaan hidup mereka masih berpindah-pindah. Mengenai jumlah penduduk (*krama desa*) ketika itu baru berjumlah 120 Kepala Keluarga yang diberi sebutan *gebogan agung satus duwangdasa*, yang terbagi menjadi beberapa kelompok gebogan yang mendiami gubuk-gubuk pada pra-desa di sekitar Bukit Gumang tersebut, antara lain: gebogan satus, gebogan satak, gebogan samas, dan gebogan domas, dan terbagi menjadi empat kelompok, yaitu;

- a) Kelompok *gebogansabuni, tegakin, dan malegok*.
- b) Kelompok *gebogan belong, dan lumpadangan*.
- c) Kelompok *gebogan gantalan, mel pahang, dan pangiyu*.
- d) Kelompok gebogan goreng, lebah kangin, delod poh, dan segayas.

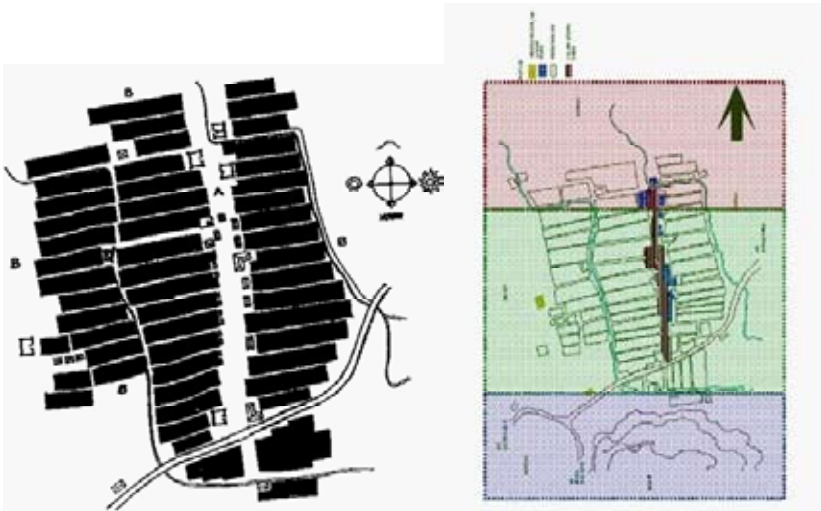
Setiap gebogan-gebogan itu mempunyai 8 (delapan) pemimpin yang disebut *i luput*, dan 112 lagi yang merupakan *krama pengayah* (pembantu) yang disebut *krama i satus roras*. Inilah yang menjadi cikal bakal sebagai awal mula berdirinya Desa Bugbug yang dikenal sebagai *krama desa ngarep* dengan mendapatkan bukti tanah sawah *winih* sebagai tanah *ayahan* desa, yang digunakan untuk kesejahteraan serta biaya-biaya upacara/upakara keagamaan, seperti untuk kepentingan *panghaci-haci mapahayu kahyangan-kahyangan bhatara* di Banyu Wka dan desa (*pasuci bhumi*) di wilayah Desa Pakraman Bugbug, guna mempertahankan kelestarian tata agama, adat-istiadat dan budaya yang telah diwarisi sejak dahulu sampai kelak kemudian hari. Jumlah dari gebogan-gebogan tersebut tidak bertambah, namun anggota dalam masing-masing gebogan terus berkembang. Pengendalian jumlah penghuni dalam satu pekarangan tidak dilakukan sehingga kepadatan dalam satu pekarangan sangat tinggi.

Penataan spasial permukiman desa Bugbug mengikuti konsep *hulu-teben* sebagaimana yang berlaku pada masyarakat Bali Aga lainnya. Jumlah rumah adat yang masih tradisional baik ba-

han maupun pola tradisional di Desa Bugbug $\pm 25\%$, yang menggunakan pola tradisional $\pm 50\%$, sedangkan sisanya telah berubah baik bahan maupun pola tata letak bangunan sebanyak $\pm 25\%$.

Desa adat Bugbug menunjukkan pola spasial linier di mana pada pola linear konsep Sanga Mandala tidak begitu berperan. Orientasi kosmologis lebih didominasi oleh sumbu *kaja-kelod* (utara-selatan) dan sumbu *kangin-kauh* (timur-barat). Pada bagian ujung utara perumahan (*kaja*) diperuntukan untuk Pura (Pura Bale Agung dan Pura Puseh). Sedang di ujung selatan (*kelod*) diperuntukan untuk Pura Dalem (kematian) dan kuburan desa. Di antara kedua daerah tersebut terletak perumahan penduduk dan fasilitas umum (*bale banjar* dan pasar). Pola linear pada umumnya terdapat pada perumahan di daerah pegunungan, daerah dataran di Bali, dimana untuk mengatasi geografis yang berlereng diatasi dengan terasering.

Masyarakat Desa Bugbug yang memiliki bentuk struktur organisasi yang horizontal tanpa adanya perbedaan kasta, penataan lingkungannya tampak ditekankan pada nilai pemerataan dengan penekanan utama dalam wujud keseimbangan pencapaian dari wilayah hunian. Hal ini terlihat dari adanya plaza (*core*) yang berada di tengah desa dan membelah antara bagian Utara dan Selatan Desa (lihat gambar 12).



Gambar 12. Pola Desa Bugbug dan zonasi

Saat ini selain organisasi tradisional dan dinas, terdapat organisasi pengelola pariwisata yang diinisiasi oleh pemerintah kabupaten dan tidak merupakan satu bagian integral dengan desa adat. Terlebih objek pariwisata yang dikelola lebih banyak di luar wilayah desa adat karena daya tariknya adalah pantai. Model pengelolaan Desa Bugbug tersebut setidaknya memberi peranan terhadap tingkat perubahan fisik desa.

Pada awalnya kendaraan tidak diijinkan untuk memasuki *core* utama desa. Material pada jalan *core* dan seluruh jalur sirkulasi dalam desa terbuat dari batu. Pada tahun 90-an pembatas yang menghambat kendaraan untuk masuk ke plaza dibongkar dan kendaraan diizinkan memasuki jalur-jalur sirkulasi desa. Maka material jalan diganti dengan aspal. Mulai saat itu perubahan fisik desa tidak terbendung lagi. Sepanjang jalur sirkulasi berkembang fungsi-fungsi komersial yang merubah bentuk fisik bangunan (lihat Gambar 13). Desa Bugbug kehilangan keunikannya. Konsekuensinya adalah daya tariknya hilang sehingga tidak menarik lagi bagi wisatawan.



Gambar 13. Wilayah utama (*core*) yang telah berubah menjadi jalur sirkulasi kendaraan. Sumber: Survei Lapang, Agustus 2017

3. Tingkat Ketahanan Budaya Masyarakat Bali Aga

Perubahan adalah suatu kepastian. Namun, perubahan bisa dikendalikan untuk tujuan yang baik. Keempat desa yang distudi memiliki kemiripan pada morfologi desa yang menggunakan sistem moduler yang disesuaikan dengan aturan lokal. Dengan sistem ini pada dasarnya desa Bali Aga merupakan desa yang tangguh, relatif bertahan menghadapi (Ozel dan Mecca, 2014). Namun, sistem tersebut juga memiliki kapasitas adaptasi yang lebih besar daripada sistem yang non-moduler sehingga tanpa pengendalian yang ketat perubahan bisa terjadi (Langeveld, 2013; Abhas *et al.*, 2013).

Bagi masyarakat Bali baik Bali dataran maupun Bali Aga hal-hal yang sifatnya ritual patut dipertahankan, bahkan ditingkatkan. Demikian juga pada desa yang diteliti, semua mempertahankan nilai-nilai lokal baik yang bersifat religius maupun sosial, sebarang perubahan karakter penduduknya (ekonomi, pendidikan, demografi, dan lainnya). Namun, tidak demikian dengan perubahan fisik. Semua memiliki preferensi yang berbeda-beda. Hasil penelitian pada 4 desa Bali Aga terhadap perkembangan dan proses perubahan fisik desa, menunjukkan fakta-fakta sebagai berikut:

1. Terdapat desa yang bertahan secara utuh, baik fisik maupun nonfisik (ritual, sosial). Terdapat perubahan namun sangat kecil. Masuk kelompok ini adalah Desa Tenganan Pegringsingan
2. Terdapat desa dengan perubahan sangat sedikit namun berpotensi besar berubah jika dibiarkan. Masuk kelompok ini adalah Desa Penglipuran. Sebagian desa terkonservasi dengan baik, namun bila tidak ada pengendalian jumlah penduduk akan menimbulkan masalah kepadatan dan kekumuhan di masa yang akan datang.
3. Terdapat desa dengan perubahan yang sangat besar sehingga kehilangan karakteristik lokalnya. Kelompok ini adalah Desa Bayung Gede dan Desa Bugbug. Dari ke-3 kelompok

di atas, terdapat desa yang relatif bertahan (Tenganan Pegringsingan), relatif bertahan dengan sedikit perubahan (Penglipuran), morfologi desa tetap namun bangunan dalam pekarangan banyak yang berubah (Bayung Gede), dan desa dengan perubahan yang sangat besar (Bugbug). Berdasarkan tingkat perubahan tersebut maka dapat ditentukan tingkat ketahanan budaya masing-masing desa sebagai berikut (lihat Tabel 1).

Tabel 1. Tingkat Ketahanan Budaya

Desa/Elemen	Morfologi desa	Bangunan hunian	Tingkat Ketahanan
Tenganan Pegringsingan	Tetap	Berubah sedikit	Sangat Tinggi
Bug Bug	Berubah	Berubah banyak	Sangat Rendah
Penglipuran	Tetap	Berubah sebagian	Tinggi
Bayung Gede	Tetap	Berubah banyak	Rendah

Tingkat ketahanan di atas sesuai dengan pendapat Oliver (1997) yang menyatakan bahwa arsitektur tradisional sebagai bagian dari arsitektur vernakuler dibangun berdasarkan kebutuhan yang spesifik, mengakomodasi nilai, dan cara hidup budaya yang menghasilkannya. Perubahan tersebut mengakomodasi nilai dan cara hidup generasi saat ini. Perbedaan tingkat perubahan memang tergantung dengan faktor pendorong perubahan. Faktor-faktor penyebab perubahan bisa dilihat dari faktor internal dan eksternal. Faktor eksternal bisa terletak pada kebijakan pemerintah, masalah politik, bencana alam, aksesibilitas yang rendah. Namun bila masalah tersebut ada, tentu akan menimpa semua desa yang

berada di kabupaten yang sama. Letak geografis antara desa Penglipuran dan Bayung Gede relatif dekat. Demikian juga antara Desa Tenganan Pegringsingan dan Bugbug juga sangat dekat. Namun tingkat perubahannya berbeda.

Dengan demikian faktor utama perubahan adalah faktor internal. Faktor ini merupakan faktor yang memperlemah tingkat ketahanan budaya. Faktor ini bisa berupa tingkat pendidikan, ekonomi, potensi alam dan budaya. Dari keempat faktor internal tersebut, keempat desa memiliki kekuatan yang hampir sama karena potensi yang dimiliki hampir sama. Perbedaan yang menyebabkan berbedanya tingkat ketahanan adalah sistem pengelolaan. Terbaik dari sistem pengelolaan desa baik sosial, budaya, ekonomi maupun pariwisata adalah Desa Tenganan Pegringsingan. Keberhasilan desa ini mempertahankan budayanya adalah berkat pengelolaan yang terintegrasi antara kehidupan tradisional dan modern. Hampir semua sumberdaya baik alam maupun manusia dikelola dengan sangat baik. Hasilnya adalah lingkungan binaan yang merupakan transformasi dari sistem budaya terkonservasi dengan sangat baik. Demikian juga penduduknya yang makmur secara ekonomi, berpendidikan tinggi, dan terlibat secara bersama dalam semua kegiatan desa. Pengelolaan yang sangat baik juga dimiliki oleh Desa Penglipuran. Namun, perlu dilakukan pengendalian jumlah penduduk agar tidak terjadi kepadatan yang akan menimbulkan kekumuhan.

Rendahnya ketahanan budaya yang dicerminkan dari tingginya tingkat perubahan fisik desa pada Desa Bayung Gede dan Desa Bugbug merupakan kegagalan pengelolaan. Pengelola tidak memiliki konsep yang jelas untuk mempertahankan asset budayanya yang berupa lingkungan binaan (bentuk fisik desa dan perumahan yang unik) sekaligus meningkatkan kesejahteraan warganya. Kegagalan juga disebabkan rendahnya pengetahuan tentang pentingnya konservasi dan pentingnya menjaga keunikan local. Hal itu sesuai dengan hasil penelitian Ozel dan Mecca, S. (2014) bahwa pemahaman yang lebih baik tentang pengetahuan

asli dan prinsip ketahanannya dalam dimensi yang berbeda seperti masalah lingkungan, sosio-ekonomi dan sosial budaya dapat meningkatkan tingkat ketahanan budaya. Demikian juga sebaliknya. Kegagalan tersebut menyebabkan sektor pariwisata tidak berkembang di dua desa tersebut. Rendahnya kunjungan wisatawan merupakan indikator dari rendahnya daya tarik yang dimiliki desa tersebut.

Kunci dari tingginya tingkat ketahanan budaya pada masyarakat Bali Aga adalah pada kemampuan mengendalikan baik pengendalian fisik (lingkungan alam, lingkungan binaan) maupun sumber daya manusia sehingga keunikan lokal tetap terjaga. Kemampuan mengendalikan terdapat pada para pengelola desa yang piawai mengemas potensi-potensi yang dimiliki desa menjadi produk yang dapat ditawarkan sehingga menarik wisatawan untuk selalu mengunjungi desa tersebut. Kemampuan mengelola tersebut pada akhirnya bukan hanya melestarikan warisan budaya lokal namun juga meningkatkan kesejahteraan warga desa.

4. Simpulan

Terdapat empat kelompok karakter ketahanan budaya masyarakat Bali Aga, yaitu sangat tinggi, tinggi, rendah, dan sangat rendah. Pengelompokan tersebut dibuat berdasarkan karakter tingkat perubahan morfologi desa dan bangunan dalam pekarangan. Desa dengan tingkat ketahanan budayanya tinggi mampu mengendalikan perubahan begitu sebaliknya.

Berdasarkan karakter tersebut Desa Tenganan Pegringsingan merupakan desa dengan ketahanan budaya yang sangat tinggi, Desa Penglipuran menjadi desa dengan ketahanan budaya yang tinggi, Desa Bayung Gede ketahanan budayanya rendah, dan Desa Bugbug ketahanan budayanya sangat rendah.

Faktor yang paling berperan dalam ketahanan budaya adalah faktor internal. Kepiawaian pengelola desa untuk mengendalikan perubahan dan mengelola semua potensi yang dimiliki desa untuk melestarikan keunikan desa merupakan faktor yang paling

penting. Melalui konservasi keunikan desa pariwisata akan terus berkelanjutan melalui peningkatan kunjungan wisatawan ke desa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abhas, K. Jha, Todd. W. Miner, Zuzana. Z. Geddes. 2013. *Building Urban Resilience: Principles, Tools and Practice*. Washington: The World Bank
- Dwijendra, Acwin. 2009. *Arsitektur Kebudayaan Bali Aga*. Denpasar: Udayana University Press.
- Langeveld, M. 2013. *The Resilient Design Principles*. The Resilient Design Institute (Online) Available: <<http://www.resilientdesign.org/?s=resilient+design+principles&x=0&y=0>> accessed Desember 2017
- Manik, Yudha. 2007. *Pengaruh Demografi, Gaya Hidup, dan Aktivitas terhadap Transformasi Tipe Morfologi Hunian Tradisional di Desa Bayung Gede, Bali*. Tesis Program Studi Perumahan dan Permukiman, Institut Teknologi Bandung
- Makmur, Ade K. 1995. *Orang Betawi di Jakarta: Kajian Konsep Ruang Ketahanan Budaya*. Tesis. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Meike Schalk. 2014. *The Architecture of Metabolism. Inventing a Culture of Resilience*. Open access Journal: *Journal of Arts*. Vol 3. 13 June 2014.
- Mitchell, B., B. Setiawan dan Dwita Hadi Rahmi. 2003. *Pengelolaan Sumberdaya dan Lingkungan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Oliver, P. 1997. *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World: Cultures and Habitats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozel L. B. Dipasquale, Mecca, S. 2014. *Resilience and Intangible Heritage of Vernacular Architecture, Proceeding of International*

conference on Vernacular heritage, sustainability, and eastern architecture, Valencia, Spain.

- Petzold, H.G. & Muller, L. 2002. *Resilienz und protektive Faktoren im Alter und ihre Bedeutung für den Social Support und die Psychotherapie bei älteren Menschen* (Resilience and protective factors at the age and its importance for the social support and psychotherapy in the elderly). Dusseldorf: FPI-publication.
- Piliang, Yasraf Amir. 2006. *Dunia yang Dilipat, Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Penguatan Ideologi Patriarki melalui Ritual *Aci Ketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad, Karangasem, Bali

I Wayan Ardika

Universitas Udayana

Email: ardika52@yahoo.co.id

Abstract

The villagers of Tenganan Dauh Tukad, Karangasem, Bali conducted *aci ketiga* or ceremony that occur in May every year. The ceremony mainly conducted by the traditional gentlemen youth organization called *sekaa Teruna*. During this ceremony the young ladies group or *Sekaa daha* are not involved. This article explores the ideology why the ceremony were only conducted by *sekaa teruna* without involving *sekaa daha*? What is the meaning of *aci ketiga* for *sekaa teruna* or youth organization Data are collected using observation, deep interview, and library studies. Data were analyzed through interpretative qualitatively. Theories of power and knowledge, ideology and semiotic were applied in this research. The result indicate that saya play dominant roles in *aci ketiga* ceremony. He has to plan, act, and manage and responsibility the success of the ceremony. *Aci ketiga* ceremony can be seen as a media to preserve and practice as well as strenghterning the patriarchy ideology at the village of Tenganan Dauh Tukad.

Key words: *aci ketiga*, *sekaa teruna*, ideology, cultural patriarchy

Abstrak

Masyarakat Desa Tenganan Dauh Tukad, Karangasem, Bali, melaksanakan ritual *aci ketiga* atau upacara yang biasanya jatuh bulan Mei. Upacara tersebut sepenuhnya dilaksanakan oleh *Sekaa Teruna* (organisasi tradisional pemuda) tanpa melibatkan organisasi remaja putri (*sekaa daha*) di desa tersebut. Artikel ini mengkaji ideologi apakah yang melandasi pelaksanaan *aci ketiga* yang hanya dilaksanakan oleh *sekaa teruna*, tanpa melibatkan *sekaa daha* atau remaja putri. Apakah makna pelaksanaan *aci ketiga* bagi *sekaa teruna*. Data dikumpulkan dengan teknik observasi,

wawancara, dan studi dokumen yang terkait dengan pelaksanaan upacara *aci ketiga*. Teori yang digunakan dalam kajian ini adalah relasi kuasa, teori ideologi, dan semiotika. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *saya* atau ketua *sekaa teruna* berperan sangat dominan dalam pelaksanaan *aci ketiga*. Seorang *saya* (anggota pemuda paling tua) bertugas merencanakan, melaksanakan, dan bertanggungjawab terhadap kesuksesan upacara tersebut. Pelaksanaan upacara *aci ketiga* dapat dipandang sebagai pelatihan bagi *sekaa teruna* dan sekaligus sebagai pelestarian serta penguatan ideologi patriarki di Desa Tenganan Dauh Tukad.

Kata kunci: *aci ketiga*, *sekaa teruna*, ideologi, dan budaya patriarki

1. Pendahuluan

Desa Adat Tenganan Dauh Tukad di Kecamatan Manggis, Karangasem, Bali, merupakan salah satu desa Bali Aga yang memiliki tradisi atau warisan budaya yang sangat unik. Salah satu warisan budaya tersebut adalah upacara *aci ketiga*. Upacara *aci ketiga* dilaksanakan pada bulan atau *sasih* ke-tiga menurut kalender setempat yang jatuh sekitar bulan Mei. Perlu diketahui bahwa *Sasih Kasa* atau bulan pertama dalam sistem kalender desa Tenganan Dauh Tukad dimulai sekitar bulan Maret.

Aci ketiga adalah upacara yang dilakukan di Pura Bale Agung desa setempat. Upacara ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab *sekaa teruna* (organisasi tradisional pemuda) setempat. Ketua *sekaa teruna* (perkumpulan tradisional pemuda) disebut *saya* adalah pemuda yang paling senior atau tertua yang tercatat sebagai anggota organisasi tersebut. Seseorang yang paling tua dalam *sekaa teruna* secara otomatis menjadi *saya*. Seorang *saya* bertugas sebagai pimpinan dan sekaligus pembantu umum *sekaa teruna* untuk mempersiapkan upacara *aci ketiga* di Pura Bale Agung. *Saya* bertugas memberitahu *roban* atau ibu-ibu anggota *sekaa teruna* untuk mempersiapkan perlengkapan atau sesajen yang diperlukan dalam upacara di Pura Bale Agung. Seorang *saya* juga bertugas memimpin anggota *sekaa teruna* untuk *ngalang* atau mencari bahan-bahan seperti buah kelapa, pisang, pinang dan keperluan upacara

lainnya di ladang/kebun milik masyarakat Desa Tenganan Dauh Tukad.

Pada saat *aci ketiga* juga dilakukan *masabatan biu* atau saling lempar pisang di antara anggota *sekaa teruna* dengan *saya* yang akan mengakhiri masa jabatannya, untuk selanjutnya digantikan oleh *panampih* atau wakil *saya*. Pejabat *saya* yang digantikan berpeluang menjadi *kliang* atau pimpinan desa Adat Tenganan Dauh Tukad. Upacara *masabatan biu* dilakukan setiap tahun sebagai rangkaian ritual *aci ketiga* yang menjadi penanda pergantian *saya* dan mempromosi *panampih* untuk menduduki jabatan *saya* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Dengan kata lain, *aci ketiga* dapat dimaknai sebagai fase peralihan bagi seorang *saya* dari masa remaja menuju dewasa (*brahmacari* menuju *grehasta*).

Setelah upacara *masabatan biu* berakhir, dilanjutkan dengan *magibung* atau makan bersama di Pura Bale Agung. *Sekaa teruna* bertindak selaku tuan rumah dan mengundang anak-anak dan remaja yang menjadi calon *sekaa teruna* (*srepaa*). *Sekaa daha* (perkumpulan remaja putri) desa setempat tidak diundang untuk *magibung* dan tidak dilibatkan pada upacara *aci ketiga* tersebut. *Srepaa* (calon *sekaa teruna*) akan dilantik menjadi anggota *sekaa teruna* pada upacara *Sambah* pada bulan kelima menurut kalender setempat yang jatuh sekitar bulan Juli.

Upacara *aci ketiga* ditutup pada sore hari dengan acara *nyubak* dan melakukan persembahyangan bersama. Upacara *nyubak* dilakukan dengan menghaturkan sesajen yang telah disiapkan oleh *roban* untuk dibawa keliling mengitari Pura Bale Agung sebanyak tiga kali. Upacara yang unik ini sepenuhnya dilakukan oleh *sekaa teruna* atau organisasi tradisional pemuda setempat dan tidak melibatkan *sekaa daha* atau perkumpulan remaja putri desa tersebut.

Artikel ini secara umum bertujuan untuk memahami prosesi, ideologi dan makna yang melandasi praktik budaya upacara *aci ketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Pengumpulan data yang terkait dengan praktik upacara tersebut dilakukan dengan teknik observasi, wawancara dan studi dokumen. Teori yang digunakan adalah teori relasi kuasa dan pengetahuan, ideologi, dan semiotika.

2. Prosesi Upacara *Aci Ketiga*

Aci ketiga adalah upacara yang dilaksanakan pada bulan ketiga menurut kalender atau penanggalan Desa Tenganan Dauh Tukad yang jatuh pada tanggal 12 Mei 2017 yang lalu, dan bertempat di Pura Bale Agung. Upacara *aci ketiga* dilaksanakan setiap tahun oleh masyarakat Tenganan Dauh Tukad. Rangkaian upacara telah dilakukan oleh masyarakat Desa Tenganan Dauh Tukad sebelum upacara *aci ketiga* yakni upacara pada bulan pertama atau *kasa* dan bulan kedua (*karo*) menurut sistem kalender setempat. Secara keseluruhan penduduk Desa Tenganan Dauh Tukad melaksanakan 52 kali upacara dalam setahun.

Puncak upacara *aci ketiga* dilaksanakan pada hari Jumat (*Sukra Paing Pahang*) tanggal 12 Mei 2017 di Bale Agung dengan rangkaian acara sebagai berikut.

2.1 Membuat Jajan *Cacalan*

Menjelang upacara *aci ketiga*, saya memberitahu *roban* (ibu-ibu yang putra-putranya menjadi anggota *sekaa teruna*) untuk membuat jajan *cacalan* yang dimanfaatkan sebagai gantung-gantungan untuk dipasang di Pura Bale Agung. Ibu-ibu membuat jajan *cacalan* dari tepung beras. Jajan *cacalan* yang dibuat oleh *roban* berbentuk kambing, ayam, manusia dan lain-lain (lihat Foto 1). Jajan *cacalan* tersebut selanjutnya digoreng agar dapat tahan lama.



Foto 1. *Roban* atau ibu-ibu *Sekaa Teruna* sedang membuat jajan *cacalan* untuk keperluan upacara (Foto-foto I Wayan Ardika).

Bentuk jajan yang paling dominan dibuat oleh *roban* adalah kambing. Mengapa jajan berbentuk kambing yang paling banyak dibuat oleh ibu-ibu? Berbagai jawaban disampaikan oleh ibu-ibu di antaranya kambing paling disukai, dianggap hewan yang asli di Desa Tenganan Dauh Tukad. Dalam realita saat ini kambing tidak dipelihara oleh masyarakat Tenganan Dauh Tukad. Belum ada jawaban yang pasti mengapa jajan dalam bentuk kambing sangat dominan di antara hewan yang dibuat. Berikut berbagai bentuk jajan yang dibuat oleh para ibu-ibu atau *roban* (Foto 2)



Foto 2. Bentuk Jajan yang dibuat oleh *Roban*

2.2 *Ngantung*

Setelah jajan disiapkan, tahap berikutnya adalah *ngantung*, yakni kegiatan menggantung jajan cacalan yang telah digoreng di Pura Bale Agung. Kegiatan ini dilakukan oleh *sekaa teruna*. Foto 3 menunjukkan jajan cacalan yang dipasang di bagian hulu atau *luan* di sisi utara Bale Agung, dan gantung-gantungan yang dipasang pada bagian samping Bale Agung.



Foto 3. Hiasan dan *gantung-gantungan* jajan di pura Bale Agung, desa Tenganan Dauh Tukad.

Menurut keterangan informan bahwa *gantung-gantungan* tersebut dianalogikan dan berfungsi sebagai mainan untuk anak-anak yang berusia tiga bulan. Lebih lanjut dikatakan bahwa *aci ketiga* adalah peringatan tiga bulanan bayi (simbol Dewa Indra) yang menjadi fokus pemujaan masyarakat desa Tenganan Dauh Tukad.

2.3 *Ngalang*

Ngalang berasal dari kata *galang* yang mendapat prefik N- (Ng). Kata *galang* dalam bahasa Bali artinya terang. Dalam konteks upacara *aci ketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad, kata *ngalang* dimaknai sebagai kegiatan *sekaa teruna* yang secara terang-terangan atau tanpa meminta izin untuk memetik buah kelapa, pisang, pinang, dan bahan lain-lain untuk upacara di kebun milik warga. Pemilik kebun tidak ada yang melarang atau menghalangi kegiatan *sekaa teruna* tersebut. Warga atau pemilik kebun dengan tulus ikhlas mengizinkan *sekaa teruna* untuk mencari bahan upacara yang diperlukan di kebun mereka. Foto 4 menunjukkan kelapa dan pisang yang diperoleh oleh *sekaa teruna* sebagai hasil *ngalang* dan dikumpulkan di sekitar Bale Agung.



Foto 4. Kelapa dan pisang hasil *Ngalang* yang dilakukan oleh *Sekaa Teruna*.

Kegiatan *ngalang* dilakukan dua kali oleh *sekaa teruna*, yakni sehari sebelum upacara *aci ketiga* (tanggal 11 Mei 2017) dan pagi hari sebelum upacara *masabatan biu* atau saat puncak acara *aci ketiga* (tanggal 12 Mei 2017).

2.4 *Nglawang* atau *Malawang*

Sehari sebelum upacara (Kamis, 11 Mei 2017) *aci ketiga*, *sekaa teruna* melaksanakan kegiatan *nglawang* atau *malawang*. Kedua kata ini mempunyai arti yang berbeda, namun tujuannya hampir sama. *nglawang* dalam Kamus Bali-Indonesia Beraksara Latin dan Bali (2014: 399) berarti berkeliling dari rumah ke rumah dari desa ke desa untuk mempertunjukkan tari “barong” dengan tidak diupah. Kata *malawang* dalam kamus yang sama berarti berpintu. *Malawang* dapat diartikan sebagai kegiatan dari rumah ke rumah penduduk (*door to door*) untuk meminta donasi guna keperluan upacara *aci ketiga*.

Menurut keterangan informan bahwa pada saat *nglawang* dan/atau *malawang*, *sekaa teruna* melakukan kegiatan dari pagi hingga sore di Banjar Kaja dan Kelod Desa Tenganan Dauh Tukad untuk meminta donasi/*dana punia* kepada warga (Wawancara 12 Mei 2017). Dana yang terkumpul dimasukkan ke dalam lubang pada pikulan bambu (lihat Foto 5). Hasil *nglawang* dan *malawang* digunakan untuk biaya upacara *aci ketiga*.



Foto 5. Pikulan dari bambu tempat menyimpan uang hasil *Ngalawang* dan/atau *Malawang*

2.5 *Masabatan Biu*

Acara yang paling menarik perhatian masyarakat dalam rangkaian upacara *aci ketiga* adalah *masabatan biu* atau saling lempar pisang di antara *saya* dengan anggota *sekaa teruna* lainnya. Upacara ini dilaksanakan pada hari Jumat tanggal 12 Mei 2017, dan persiapannya dimulai pada pukul 09.00 Wita.

Sekaa teruna berkumpul di Pura Dalem Majapahit menunggu kedatangan *saya* dan *panampih* dari Pura Dalem Setra. Mereka bersiap-siap dengan membawa pikulan yang berisi 20 buah kelapa dan pisang. Beban yang dibawa oleh masing-masing *sekaa teruna* untuk *masabatan biu* cukup berat, terutama bagi anggota baru atau yang paling yunior yang lazim disebut *sekaa teruna anyar*.

Kelapa dan pisang yang diperoleh dari hasil *ngalang* sebagian digunakan oleh *sekaa teruna* untuk *masabatan biu* atau saling lempar pisang, dan sebagian lagi dipersembahkan untuk sesajen dan biaya upacara *aci ketiga* (lihat Foto 4). Pada saat acara *masabatan biu* atau saling lempar pisang di antara *sekaa teruna* dan *saya* diawasi oleh *pecalang* dan pengawas dari masyarakat agar tidak terjadi balas dendam dan hal-hal yang tidak diinginkan.

Panampih atau wakil *saya* juga dilempari pisang oleh anggota *sekaa teruna* lainnya. *Panampih* secara otomatis akan menggantikan *saya*, sedangkan *saya* punya peluang menjadi *kliang banjar*/Desa Adat Tenganan Dauh Tukad, namun tidak secara otomatis.

Menarik untuk dicatat pada saat acara *masabatan biu* bahwa setiap anggota *sekaa teruna* memikul 20 buah/butir kelapa dan pisang dari Pura Dalem Majapahit sampai ke Pura Bale Agung. Dua puluh buah kelapa dan pisang adalah beban yang cukup berat bagi anggota *sekaa teruna anyar*/baru yang paling muda atau paling yunior. Tidak jarang bahwa buah kelapa ataupun pisang yang dipikul oleh *sekaa teruna anyar* tersebut terjatuh. Bila ada buah kelapa yang jatuh dari pikulan salah seorang *sekaa teruna* maka yang bersangkutan dikenai denda Rp10.000 setiap buah kelapa yang terjatuh. Dalam konteks ini tampaknya berlaku ketentuan disiplin dan hukuman (*discipline and punishment*). Foucault (1977) berargumentasi bahwa disiplin menciptakan kepatuhan, sebagai suatu sikap yang sangat ideal untuk kemajuan ekonomi, politik, dan peperangan di era industrialisasi. Anggota *sekaa teruna* harus disiplin untuk menghindari hukuman.



Foto 6. *Panampih* (Wakil Ketua) dan *Saya* (Ketua *Sekaa Teruna*) serta anggota *Sekaa Teruna* foto bersama

2.6 Mebat

Dalam rangkaian upacara *aci ketiga*, *sekaa teruna* juga mempersiapkan olahan daging babi yang digunakan sebagai kelengkapan sesajen untuk upacara, dan hidangan pada acara makan bersama atau *magibung*. Persiapan olahan daging babi dilakukan oleh *sekaa teruna* dan dibantu oleh lima orang pengurus atau pimpinan Desa Adat Tenganan Dauh Tukad, serta para penyakap tegalan atau lahan kering milik *sekaa teruna* tersebut (lihat Foto 7).



Foto 7. Mempersiapkan olahan babi untuk upacara dan *magibung*

Berbagai jenis olahan telah disiapkan untuk upacara dan acara makan bersama atau *magibung*. Olahan tersebut meliputi lawar merah dan putih, sate, dan serapah (lihat Foto 8).



Foto 8. Jenis olahan yang dipersiapkan untuk upacara dan *magibung*.

2.7 *Magibung*

Setelah selesai acara *masabatan biu*, semua anggota masyarakat termasuk ibu-ibu (*Roban*), anak-anak calon anggota *sekaa teruna*, *sekaa gambang*, *pecalang*, pejabat desa adat, tamu, dan *sekaa teruna* sebagai tuan rumah makan bersama atau *magibung*. Pada Foto 9 tampak *roban* atau para ibu sedang makan bersama (*magibung*).



Foto 9. *Roban* atau para ibu sedang makan bersama (*magibung*)

Magibung atau makan bersama di antara anggota *sekaa teruna* merepresentasikan adanya kebersamaan dan kesetaraan (*equality*) di antara mereka. Ketegangan yang terjadi pada saat acara *masabatan biu* sirna dan tidak ada rasa bermusuhan atau dendam di antara anggota *sekaa teruna*. Mereka merasa sama sebagai saudara satu dengan yang lainnya. Foto 10 menunjukkan *sekaa teruna* saat *magibung*.



Foto 10. *Sekaa teruna magibung*

Istilah *srepaa* dapat diartikan sebagai calon *sekaa teruna*. Para *srepaa* bertugas membantu *sekaa teruna* pada saat *magibung* ataupun setelah selesai acara *magibung*. *Srepaa* atau calon anggota *sekaa teruna* akan dilantik menjadi anggota organisasi tradisional pemuda tersebut pada saat upacara *Sambah* yang dilaksanakan pada tanggal 11 Juli 2017 tahun lalu.

Upacara *aci ketiga* dapat dianggap sebagai proses internalisasi atau pembelajaran bagi *srepaa* untuk memahami kegiatan, tugas dan tanggung jawab anggota *sekaa teruna* pada saat pelaksanaan *aci ketiga*.

Partisipasi *srepaa* dalam kegiatan upacara *aci ketiga* dapat dipandang sebagai ajang pelatihan dan sekaligus pelestarian tradisi upacara *aci ketiga*. *Srepaa* sebagai calon *sekaa eruna* diharapkan dapat melestarikan dan melanjutkan tradisi atau warisan budaya *aci ketiga* tersebut. Beberapa *srepaa* tampak pada Foto 11 yang berpartisipasi pada acara *aci ketiga* pada tanggal 12 Mei 2017 yang lalu.



Foto 11. *Srepaa* tampak *magibung* dan berdialog satu sama lainnya

Upacara *aci ketiga* juga melibatkan anak-anak laki-laki warga Desa Tenganan Dauh Tukad. Mereka diundang oleh *sekaa teruna* untuk hadir pada acara tersebut. Anak-anak laki-laki itu merupakan calon *srepaa* dan *sekaa teruna* di masa depan. Proses internalisasi tentang *aci ketiga* yang menjadi tanggung jawab *sekaa teruna* telah dilakukan sejak dini. Keterlibatan anak-anak laki-laki pada usia dini dalam upacara *aci ketiga* ini dapat menjadi habitus atau kebiasaan bagi mereka. Habitus adalah konsep yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu. Habitus dipahami sebagai seperangkat nilai-nilai, praktik-praktik, dan kecenderungan-kecenderungan batin yang *distrukturkan* atau *menstrukturkan* (Barker, 2014: 115). Makanan yang disuguhkan kepada anak-anak laki-laki pada saat *magibung* ialah kue pisang urap dengan kelapa parut dan jajanan Bali lainnya. Hal ini dapat dilihat pada Foto 12



Foto 12. Anak-anak juga *magibung* jajanan pisang yang diurap dengan kelapa parut dan jajanan Bali lainnya.

Dalam konteks upacara *aci ketiga* tidak melibatkan remaja dan anak-anak perempuan atau wanita. Eksistensi perempuan atau

wanita menjadi subordinat atau kelompok yang termarginalkan dalam konteks *aci ketiga* di desa Tenganan Dauh Tukad. Dalam perspektif feminisme, perempuan di sini belum mendapat kesempatan di semua ranah kehidupan (Barker, 2014:98-99). Perempuan di desa Tenganan Dauh Tukad tidak memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki pada ritual *aci ketiga*. Perempuan di Tenganan Dauh Tukad dapat dikatakan belum memiliki kesetaraan atau kesamaan dengan kaum laki-laki (baca *sekaa teruna*), terutama dalam kaitannya dengan upacara *aci ketiga*.

Fenomena keberadaan *sekaa daha* di Tenganan Dauh Tukad berbeda dengan keadaan di Tenganan Pagringsingan (Covarrubias, 1956: 21). Di Tenganan Pagringsingan terdapat empat (4) *sekaa teruna* dan tiga (3) *sekaa daha*. *Sekaa teruna* di Tenganan Pagringsingan terdiri atas *sekaa teruna nyoman*, *sekaa teruna temu kaja*, *sekaa teruna temu tengah*, dan *sekaa teruna temu kelod*. *Sekaa teruna nyoman* di Tenganan Pagringsingan dianggap paling senior dan memberikan bimbingan, tuntunan, dan pelatihan kepada ketiga *sekaa teruna* lainnya.

Sekaa daha di Tenganan Pagringsingan terdiri atas *sekaa daha nyoman*, *sekaa daha tengah*, dan *sekaa daha wayah*. Berdasarkan sebutannya *nyoman*, *tengah*, dan *wayah* mengindikasikan pembagian kelompok sosial berdasarkan umur, namun dalam kenyataannya *sekaa daha nyoman* yang membimbing *sekaa daha* lainnya.

Sekaa daha dan *sekaa teruna* di Desa Tenganan Pagringsingan bertugas pada saat upacara *usaba*. *Sekaa daha* menari rejang dan *sekaa teruna* menari *mabuang*. Partisipasi *sekaa daha* dan *sekaa teruna* pada saat upacara *usaba kelima* diberikan *leluputan* atau kompensasi oleh desa berupa padi dan uang yang disimpan oleh masing-masing bendahara organisasi pemuda dan pemuda di desa Tenganan Pagringsingan (Korn, 1960: 312-313).

2.8 *Sekaa Gambang*

Keberadaan *Sekaa Gambang* di Desa Tenganan Dauh Tukad dapat dikatakan cukup penting dalam kaitannya dengan upacara *aci ketiga*. *Gambang* adalah jenis musik atau *gamelan* Bali yang sebagian besar bilah atau daun gamelannya dibuat dari bambu.

Hanya satu perangkat gamelan gambang tersebut bilahnya dibuat dari besi. Menurut informan bahwa pemilihan *sekaa gambang* di Desa Tenganan Dauh Tukad dilakukan dengan cara ditunjuk atau dipilih oleh masyarakat (Wawancara 12 Mei 2017).

Berdasarkan observasi bahwa anggota *sekaa gambang* yang jumlahnya lima orang ternyata umurnya bervariasi. Tiga orang anggota *sekaa gambang* umurnya relatif muda (di bawah 50 tahun), dan dua orang sudah senior atau cukup tua umurnya di atas 65 tahun (lihat Foto 13). Fenomena ini mengindikasikan adanya kaderisasi atau peremajaan Sekaa Gambang tersebut. Perlu dicatat bahwa Gambang adalah satu-satunya jenis musik atau *gamelan* Bali yang menyertai pelaksanaan upacara *aci ketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Dapat diduga bahwa Gambang adalah musik yang cukup disakralkan di Desa Tenganan Dauh Tukad.



Foto 13. Sekaa Gambang

2.9 Upacara Masubakan

Selain membuat jajan cacalan, *roban* juga mempersiapkan sesajen yang akan dipersembahkan pada saat sembahyang bersama di sore hari pada puncak upacara *aci ketiga*, yang tahun lalu jatuh pada tanggal 12 Mei 2017. Menurut Bapak Bendesa Adat Desa Tenganan Dauh Tukad bahwa sesajen tersebut dijunjung oleh *roban* atau ibu-ibu, dan mereka mengelilingi pura Bale Agung sebanyak tiga kali. Sesajen yang dipersiapkan oleh *roban* dapat dilihat pada Foto nomor 14 di bawah ini.



Foto 14. Sesajian yang disiapkan oleh *Roban* untuk persembahyangan bersama di pura Bale Agung

Roban juga bertugas menanak nasi yang dibutuhkan untuk kegiatan *magibung* setelah berakhirnya acara *masabatan biu*. Terlihat pada Foto 14 di ujung kanan, seorang ibu anggota *roban* menyerahkan nasi dan *tuak* atau nira kepada petugas yang menerimanya di Bale Agung.

3. Pembahasan

3.1 Ideologi di Balik Upacara *Aci Ketiga*

Berdasarkan paparan tentang prosesi pelaksanaan *aci ketiga* di depan dapat dipahami bahwa *saya* dan *sekaa teruna* berperan penting untuk menyukseskan upacara tersebut. *Saya* mengawali kegiatan *aci ketiga* dengan menginformasikan kepada *roban* atau perkumpulan ibu-ibu dari *sekaa teruna* untuk membuat jajan cacalan yang diperlukan untuk *gantung-gantungan*.

Sekaa teruna juga melaksanakan *ngantung*, *ngalang*, *mebat*, *nglawang* atau *malawang*, *masabatan biu*, *magibung*, *masubakan* dan persembahyangan bersama sebagai rangkaian akhir upacara *aci ketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Rangkaian upacara *aci ketiga* sepenuhnya menjadi tanggung jawab *sekaa teruna*, yang dibantu oleh *roban*, *sekaa gambang*, *penyakap*, dan pejabat desa Adat Tenganan Dauh Tukad. Peran orang tua laki-laki *sekaa teruna* tidak tampak dalam rangkaian upacara *aci ketiga* ini. Fenomena ini menimbulkan pertanyaan, ideologi apakah yang melatari pelaksanaan upacara *aci ketiga* tersebut? Mengapa *sekaa teruna* berperan penting dan bertanggung jawab terhadap pelaksanaan upacara *aci ketiga*?

Ideologi adalah sekumpulan gagasan yang menjadi panduan bagi kelompok manusia dalam bertindak laku untuk mencapai

tujuan tertentu (Takwin, 2003: 7). Lebih lanjut para ahli menyatakan bahwa ideologi dan kepentingan sangat menentukan pikiran, sikap, dan tindakan manusia (Thompson, 2007; Althusser, 2008).

Karl Marx (dalam Barker, 2008: 137-140) menyatakan bahwa ide-ide dominan dalam masyarakat apapun adalah ide-ide dari kelas berkuasa. Selain itu, ia juga mengingatkan bahwa hal yang dianggap karakter sejati dari relasi-relasi sosial dalam kapitalisme pada kenyataannya adalah mistifikasi pasar. Selanjutnya Gramsci menyatakan bahwa ideologi adalah ide-ide, gugus makna, dan praktik yang mendukung kekuasaan kelas sosial tertentu, meskipun diklaim sebagai dalil-dalil kebenaran yang berlaku universal. Ideologi dimengerti sebagai pengalaman yang dihayati maupun seperangkat ide-ide sistematis yang berperan mengorganisasi dan mengikat blok antarunsur sosial yang beraneka ragam. Lebih lanjut Foucault menyatakan bahwa konsep ideologi pada dasarnya dalam relasi-relasi kekuasaan dan pengetahuan. Ideologi bisa dipahami sebagai upaya untuk menetapkan makna (*to fix meaning*) demi tujuan yang spesifik.

Dalam konteks upacara *aci ketiga*, salah satu ideologi yang melandasinya adalah dalam relasi kuasa dan pengetahuan. Sebagaimana telah diuraikan di depan bahwa *saya* sebagai ketua *sekaa teruna* memegang peranan yang sangat penting. *Saya* sebagai orang yang paling senior dalam keanggotaan *sekaa teruna* memiliki pengalaman dan pengetahuan yang paling mumpuni. Pengetahuan dan kekuasaan seorang *saya* sangat menentukan prosesi dan pelaksanaan upacara *aci ketiga*. Upacara *aci ketiga* yang dilaksanakan setiap tahun akan memberikan pengalaman dan sekaligus pengetahuan kepada seluruh anggota *sekaa teruna*. Pada suatu saat nantinya setiap anggota *sekaa teruna* berpeluang menjadi *saya*, yang pemilihannya didasarkan pada senioritas keanggotaan organisasi sosial tersebut (*sistem ulu apad*). Para calon anggota *sekaa teruna* atau *srepaa* mulai dilibatkan sebagai pembantu pada upacara *aci ketiga*, sehingga mereka mendapat pengalaman dan sekaligus pengetahuan dalam kegiatan tersebut.

Upacara *aci ketiga* adalah waktu pergantian *saya* oleh *panampih* atau wakil *saya*. *Panampih* akan ditetapkan/dilantik sebagai *saya*

pada upacara *acikelima* atau upacara *Sambah*. Selama setahun yang bersangkutan menjabat sebagai *saya* atau ketua *sekaa teruna* sampai dengan upacara *aciketiga* tahun berikutnya, yang jatuh sekitar bulan Mei 2018. Seperti dikemukakan oleh Leach (dalam Rapaport, 1974: 179) bahwa ritual dapat dipandang sebagai ekspresi status individu dalam sistem struktural pada saat tertentu. Upacara *aciketiga* dapat dipandang sebagai peralihan status *saya* dan *panampih*, yang masing-masing berakhir sebagai ketua dan yang lain menjabat sebagai ketua baru *sekaa teruna*.

Peran *bendesa* dan prajuru Desa Adat Tenganan Dauh Tukad juga sangat sentral dalam setiap pergantian *saya* pada upacara *aciketiga*. *Bendesa* adat berperan untuk menjaga atau melestarikan keberlanjutan tradisi *aciketiga* dan *masabatan biu* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Seorang *saya* adalah calon atau kader yang diharapkan nantinya menjadi pemimpin tradisional di Desa Tenganan Dauh Tukad untuk melestarikan tradisi yang diwariskan oleh leluhur mereka. Dalam konteks ini, ideologi pelestarian dan keberlanjutan tradisi tampaknya melandasi pelaksanaan upacara *aciketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad.

Bila dicermati secara keseluruhan, rangkaian upacara *aciketiga* yang dilaksanakan oleh *sekaa teruna* tampaknya dilandasi oleh ideologi patriarki atau maskulinisme. *Sekaa teruna* sebagai organisasi pemuda telah dilatih dan ditempa sedemikian rupa untuk menjadi calon-calon pemimpin di masa depan di Desa Tenganan Dauh Tukad.. Realita ini berbeda dengan keberadaan *sekaa daha* di Desa Tenganan Pagringsingan. Di Desa Tenganan Pagringsingan keberadaan dan kedudukan *sekaa teruna* dan *sekaa daha* dapat dikatakan setara, karena kedua kelompok ini berperan pada saat upacara *Sambah*. Ide patriarki merujuk pada tatanan sosial bahwa terjadi dominasi laki-laki terhadap perempuan secara sistematis dan terus menerus yang tersebar dipelbagai institusi sosial dan praktik (Barker, 2008: 202). Pada Foto 15 tampak perempuan atau para remaja putri menunggu pelaksanaan acara *masabatan biu*. Mereka hanya sebagai penonton atau kelompok marginal pada acara tersebut.



Foto 15. Perempuan atau para pemuda tampak sebagai penonton menunggu acara *masabatan biu*

Menarik untuk dipertanyakan, ideologi apakah yang melandasi kegiatan *ngalang* yang dilakukan oleh *sekaa teruna*, Mengapa pemilik kebun/ladang dengan tulus-iklas mengizinkan mencari bahan upacara di lahan mereka. Ideologi yang melandasi sikap masyarakat Tenganan Dauh Tukad, tampaknya secara filosofis dapat dikaitkan dengan kepercayaan bahwa tanah adalah milik *Ida Bhatara* atau Tuhan Yang Maha Esa. Ada ungkapan sebagai berikut: “*Wong desa angertanin gumin Ida Batara*”. Artinya orang desa mengerjakan dan mengelola tanah/lahan milik *Ida Bhatara*/Tuhan (Kraus, 2001:17). Dalam kaitannya dengan kehidupan keagamaan, masyarakat Hindu di Bali memiliki tanggung jawab untuk melaksanakan upacara dan memelihara pura, serta melakukan penghormatan dan pemujaan terhadap roh leluhur dan *Ida Sanghyang Widi*/Tuhan Yang Maha Esa. Ideologi yang melandasi karakter kehidupan keagamaan tersebut adalah kepercayaan bahwa tanah adalah milik *Ida Sanghyang Widi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa. Liefrinck menemukan konsep/ideologi ini yang tersurat pada *awig-awig* desa adat di Bali (Ardika, 2012, ix. dalam Goris, 2012). Ideologi dan sifat tersebut melandasi kegiatan *ngalang* yang dilakukan oleh *sekaa teruna* di desa Tenganan Dauh Tukad, sehingga masyarakat dengan tulus ikhlas mengizinkan buah kelapa, pisang, pinang dan bahan lain untuk keperluan upacara *aci ketiga*. Mereka percaya bahwa tanah/kebun mereka adalah milik dewa/Tuhan, dan mereka hanya mengerjakan dan mengelolanya saja, sehingga

hasilnya sangat wajar dipersembahkan kepada pemiliknya yakni para dewa/Tuhan Yang Maha Esa. Kegiatan *ngalang* dapat pula dimaknai sebagai hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan lingkungannya, dan sesama manusia, yang dalam hal ini di antara anggota *sekaa teruna* dan masyarakat Desa Tenganan Dauh Tukad secara keseluruhan.

Acara yang paling menarik pada upacara *aci ketiga* adalah *masabatan biu*. Anggota *sekaa teruna* saling lempar pisang, dan mereka juga melempari *saya* dan *panampih*, yang notabena ketua dan wakil ketua organisasi tersebut. Dengan kata lain, *masabatan biu* merepresentasikan adanya konflik atau “peperangan” yang harus dihadapi oleh anggota *sekaa teruna*, *saya* dan *panampih*. Pelaksanaan *masabatan biu* diawasi oleh *pacalang* dan tokoh masyarakat agar konflik tidak berkelanjutan.

Masabatan biu dalam kehidupan bermasyarakat khususnya di antara *sekaa teruna*, *saya* dan *panampih* di Desa Tenganan Dauh Tukad merepresentasikan ideologi peperangan atau konflik. *Saya*, *panampih*, dan *sekaa teruna* harus mampu menghadapi semua tantangan dalam hidup ini. Seorang pemimpin seperti *saya* harus memiliki kekuatan atau power untuk menghadapi tantangan. *Masabatan biu* dalam pemikiran Rapaport (1974) dapat dikaitkan dengan fase peralihan dari masa remaja ke masa dewasa bagi seorang *saya*. Pada suku Maring di New Guinea masa peralihan pemuda atau laki-laki ditandai dengan tarian perang-perangan.

Setelah selesai acara *masabatan biu* yang berlangsung sekitar 20 menit, *sekaa teruna*, *pecalang*, *prajuru* desa, dan tokoh masyarakat beristirahat sebentar di Pura Bale Agung. Setelah “peperangan” atau “konflik” yang direpresentasikan dengan saling melempar pisang (*masabatan biu*), berakhir, dilanjutkan dengan *magibung* atau makan bersama (lihat Foto 9-12). *Magibung* dalam konteks ini dapat dikatakan sebagai media untuk meredam konflik terutama di antara *sekaa teruna* dengan *saya* dan *panampih*. di Desa Tenganan Dauh Tukad. Esensi *magibung* atau makan bersama adalah kesetaraan. Tidak ada yang merasa lebih tinggi status/kedudukan dan perannya di antara mereka yang *magibung*. Hidangan berupa nasi dan olahan daging (*sate*, *lawar*, dan *tum*) disantap bersama

tanpa memandang perbedaan umur, status dan jabatan seseorang. Ideologi kebersamaan dan kesetaraan tampaknya melatari kegiatan *magibung* tersebut.

3.2 Makna Upacara Aci Ketiga

Upacara *aci ketiga* tampaknya memiliki sejumlah makna. Setiap tindakan mempunyai arti atau makna. Makna tercermin dalam sikap, kepercayaan, tujuan, pembenaran, dan alasan yang digunakan seseorang dalam bertindak (Barker, 2008: 168).

Semua yang hadir dalam kehidupan dilihat sebagai tanda, yakni sesuatu yang harus diberi makna. Objek dalam kebudayaan dipandang sebagai serangkaian tanda bermakna. Dalam analisis kebudayaan diperlukan semacam metafora bahasa untuk melihat kebudayaan sebagai fenomena bahasa. Makna dianggap tidak pernah stabil, final atau selesai, tetapi selalu dalam proses menjadi dalam konstelasi permainan penanda yang tanpa akhir (Piliang, 2012: 346-347).

Dalam penelitian semiotika, Barthes (dalam Piliang, 2012: 352) mengemukakan adanya tingkatan tanda yang menghasilkan makna yang bertingkat-tingkat pula. Ada dua tingkatan pertandaan yaitu denotasi dan konotasi. Denotasi adalah hubungan antara panada dan petanda yang menghasilkan makna eksplisit, langsung dan pasti. Denotasi adalah tingkatan pertanda yang paling konvensional di masyarakat yaitu elemen-elemen tanda yang maknanya cenderung disepakati secara sosial.

Di sisi lain, konotasi adalah tingkat pertanda yang menjelaskan hubungan antara penanda dan petanda, yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung dan tidak pasti (terbuka terhadap berbagai kemungkinan tafsiran). Makna konotatif menciptakan makna lapis kedua, yang terbentuk sebagai hubungan penanda dan aspek psikologis, seperti perasaan, emosi atau keyakinan.

Penelitian semiotik pada pokoknya cenderung menggunakan dimensi metodologi dengan paradigma kualitatif. Metode yang menggolongkan data atas data auditif, tekstual, dan audiovisual.

Dalam kajian semiotik, data yang dijadikan objek analisis pada umumnya teks, baik sebagai perwakilan pengalaman maupun sebagai objek kajian (Hoed, 2008: 7).

Upacara *aci ketiga* sepenuhnya menjadi tanggung jawab *sekaa teruna* di Desa Tenganan Dauh Tukad. Dalam konteks ini, upacara *aci ketiga* dapat dimaknai sebagai penguatan dan pelestarian budaya patriarki. *Saya* dan para anggota *sekaa teruna* adalah calon-calon pemimpin dan kepala rumah tangga di masa depan. Mereka sejak dini atau usia muda telah dilatih dan diberi tanggung jawab untuk melaksanakan upacara *aci ketiga* di Pura Bale Agung. Makna patriarki ini juga dikuatkan dengan tidak dilibatkannya perempuan/pemudi atau *sekaa daha* dalam kegiatan *aci ketiga*, dan mereka hanya sebagai penonton saja (lihat Foto 15).

Budaya patriarki secara historis berasal dari hukum Yunani dan Romawi di mana kepala rumah tangga laki-laki memiliki kekuasaan hukum dan ekonomi yang mutlak atas anggota keluarga laki-laki dan perempuan yang menjadi tanggungannya, termasuk budak laki-laki dan perempuan yang dimilikinya (Mosse, 1996: 64).

Konsep patriarki belakangan ini digunakan di seluruh dunia untuk menggambarkan dominasi laki-laki atas perempuan dan anak-anak di dalam keluarga, dan kini berlanjut dalam semua lingkup kemasyarakatan lainnya. Patriarki adalah konsep bahwa laki-laki memegang kekuasaan atas semua peran penting dalam masyarakat, pemerintah, militer, pendidikan, dan lain-lain (Baker, 2014:202; Sendratri, 2016: 51)/.

Pandangan ini berpengaruh penting ketika membicarakan mengapa peran gender tradisional sukar berubah. Ini merupakan ciri pokok masyarakat yang terorganisir sepanjang garis patriarkal di mana ada ketidaksetaraan (*unequal*) hubungan gender antara laki-laki dan perempuan (Mosse, 1996: 65)

Masabatan biu sebagai salah satu rangkaian upacara *aci ketiga* merepresentasikan bahwa seorang pemimpin dalam hal ini *saya* dan *sekaa teruna* lainnya harus memiliki kekuatan fisik (*power*). Kekuatan fisik adalah salah satu aspek yang harus dimiliki oleh

seorang pemimpin. Dalam pemikiran Foucault (2002) seorang pemimpin harus mempunyai kekuatan (*power*) dan pengetahuan (*knowledge*). Dengan kata lain bahwa kekuatan fisik dan pengetahuan merupakan sumber kekuasaan. Mereka yang memiliki kekuatan fisik dan pengetahuanlah yang menjadi penguasa. Seorang *saya* dengan pengalaman dan kesenioritasannya dianggap memiliki pengetahuan (*knowledge*) dan kekuasaan (*power*), demikian pula yang diharapkan pada anggota *sekaa teruna* lainnya.



Foto 16. *Sekaa Teruna Masabat Biu*

Fenomena yang menarik pada acara *magibung* bahwa pemuda atau *sekaa daha* tidak diundang dan dilibatkan, kecuali *roban* atau para ibu *sekaa teruna*. *Roban* dilibatkan pada saat *magibung* karena perannya yang sangat penting, dan sejak awal telah terlibat untuk menyukseskan upacara *aci ketiga*. Mulai dari pembuatan jajan cacalan, membuat sesajen, memasak nasi dan mempersiapkan upacara tersebut dilakukan oleh *roban* sehingga wajar mereka diberikan penghormatan untuk ikut makan bersama atau *magibung*.

Ketidakterlibatan pemuda/*sekaa daha* pada acara *magibung* juga dapat dimaknai sebagai representasi penguatan budaya patriarki atau ketidaksetaraan gender. *Sekaa daha* dan perempuan yang tidak termasuk *roban* hampir tidak terlibat dalam upacara *aci ketiga*. Di sisi lain, anak-anak laki-laki sebagai calon *sekaa teruna* di masa depan mulai dilibatkan. Fenomena ini dapat dipandang sebagai pelestarian dan penguatan budaya patriarki.

4. Penutup

Praktik budaya *aciketiga* di Desa Tenganan Dauh Tukad sepenuhnya menjadi tanggungjawab *sekaa teruna*. *Sekaa daha* atau perkumpulan remaja putri tidak dilibatkan dalam kegiatan tersebut. Di pihak lain, praktik budaya ini didukung oleh anak-anak dan remaja laki-laki. Ideologi yang melandasi pelaksanaan *aciketiga* ini adalah pelestarian dan penguatan budaya patriarki.

Magibung atau makan bersama untuk mengakhiri “konflik” pada saat masabatan biu yang mungkin terjadi di antara *sekaa teruna*. Tidak diundangnya *sekaa daha* pada saat *magibung* juga dapat dimaknai sebagai pelestarian dan penguatan ideologi patriarki yang masih terus berlanjut di era digital ini di Desa Adat Tenganan Dauh Tukad. *Aciketiga* dapat dimaknai sebagai pelatihan, praktik, dan pelestarian serta penguatan budaya patriarki di Desa Adat Tenganan Dauh Tukad.

DAFTAR PUSTAKA

- Althuser, Louis. 2008. *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*. Yogyakarta:Jalasutra.
- Barker, Chris. 2008. *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: PT Kanisius.
- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor. 1984. *Introduction to Qualitative Research Methods. The Search for Meaning*. New York: John Wuley & Sons
- Covarrubias, Miguel. 1956. *Island of Bali*. New York: Alfred. A. Knoff.
- Fay, Brian.2002. *Filsafat Ilmu Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.
- Foucault, Michel. 2002. *Power/Knowledge. Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Goris, R. 2012. *Sifat Religius Masyarakat Pedesaan di Bali*. Denpasar: Udayana Press.

- Hoed, Benny, H. 2008. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia.
- Khan, Adeel. 2011. Review of Roy Rapport. Religion and Ritual in the making of Humanity. *Journal Religions*, Issue 2.
- Korn, V.E. 1960. "The Village Republic of Tēnganan Pēgēringsingan". Dalam Wertheim, W.F. (ed). *Bali Studies in Life, Thought, and Ritual*. pp. 301-368. The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd.
- Kraus, Gregor. 2001. *Bali in 1912*. Singapore: Kum-Vivar Orinting Sdn Bhd.
- Miles, M.B. dan A.M. Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif. Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*. Penerjemah. Tjetjep Rohindi. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Mosse, Julia Cleves. 1996. *Gender & Pembangunan*. Yogyakarta: Rifka Annisa Women's Crisis Centre dan Pustaka Pelajar.
- Parimatha, I Gde. 2006. Monografi Ringkas . *Karya Melaspas Nubung Daging lan Ngenteg Linggih Desa Adat Tenganan Dauh Tukad. Tenganan Dauh Tukad, Manggis-Karangasem*.
- Piliang, Yasraf Amir. 2012. *Semiotika dan Hipersemiotika. Kode, Gaya & Matinya Makna*. Bandung: Matahari.
- Rappaport, Roy, A. 1974. The Obvious Aspect of Ritual. Ecology, Meaning, and Religion. *Cambridge Anthropology* 2 (r): 3-69. (Diunduh 15 ?9/2017)
- Sendratari, Luh Putu. 2016. *Membongkar Jaring Kuasa, Kekerasan, dan Resistensi di Balik Perkawinan Ngamaduang (Poligami)*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Takwin, Bagus. 2003. *Akar-akar Ideologi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Thompson, John B. 2007. *Analisis Ideologi, Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia* Penerjemah. Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Werdhi Srikandi W.S. I Gusti Ayu Diah. (ed). 2016. *Desa Tenganan. Eksistensi Peradaban Bali Mula di Timur Pulau Seribu Pura*. Denpasar: Universitas Mahendradatta Bali.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Pemetaan Partisipatif melalui Aplikasi GPS untuk Mitigasi Konflik Batas Wilayah: Studi Kasus di Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Bali

I Ketut Sardiana dan Wayan P. Windia

Universitas Udayana

Email: ksardiana69@gmail.com

Abstract

Customary village conflict triggered by border disputes become an important issue occurred in Bali in recent decades. Unclear village boundaries can disrupt the tranquility of the traditional village concerned. This paper is intended to examine the participatory mapping approach through application of Global Positioning System (GPS) for mapping the area of customary villages. The present research was conducted in Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Gianyar, Bali. The study revealed that participatory mapping through the application of GPS is suitable for the mapping of customary villages. This approach produces a map of the village with high accuracy that the depiction of the boundary line in accordance with the coordinates in the field. Delimitation of the territory by involving and getting agreement from neighboring villages will be able to prevent border disputes with neighboring indigenous villages

Key words: partisipatory mapping, customary village, global positioning system application

Abstrak

Konflik batas wilayah desa adat menjadi issue penting pada dekade belakangan ini di Bali. Batas desa yang kabur akan berdampak terhadap kaburnya tanggungjawab warga desa yang dapat mengganggu ketentraman desa adat yang bersangkutan. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pendekatan pemetaan partisipatif melalui aplikasi *Global Positioning System* (GPS) untuk pemetaan wilayah desa adat. Penelitian dilakukan di Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Bali. Hasil studi menunjukkan bahwa pemetaan partisipatif melalui aplikasi GPS sangat sesuai dalam pemetaan wilayah desa adat. Pendekatan ini menghasilkan sebuah peta desa

dengan akurasi tinggi yang menggambarkan garis batas desa sesuai dengan koordinat di lapangan. Penarikan batas wilayah yang melibatkan dan mendapatkan persetujuan dari desa adat tetangga dapat mencegah terjadinya sengketa batas wilayah dengan desa adat tetangga.

Kata kunci: pemetaan partisipatif, desa adat, aplikasi *global positioning system*.

1. Pendahuluan

Konflik batas wilayah desa adat menjadi isu penting pada dekade belakangan ini di Bali. Sengketa tapal batas muncul seiring dengan pesatnya pembangunan di wilayah desa adat terutama pembangunan akomodasi pariwisata yang membawa manfaat ekonomi bagi desa adat bersangkutan. Menurut Arida, dkk. (2004), batas wilayah (*wewidangan* atau *wewengkon*) desa adat bukan saja penting artinya dari sudut ekonomi lebih dari itu keberadaannya sangat penting terutama terkait dengan tanggung jawab (*swadarma*) penghuni terhadap *parhyangan* (hubungan Tuhan), *pawongan* (hubungan antar-sesama), dan *palemahan* (lingkungan) desa bersangkutan. Lebih lanjut disebutkan bahwa secara sederhana dapat dikemukakan bahwa tanggung jawab (*swadarma*) yang dimaksud meliputi *ayah-ayahan* (tenaga kerja), *pawedalan* (urunan), *dana punia* (sumbangan dalam wujud materi), dan *kecuntakan* (keadaan yang diyakini tidak suci).

Batas desa yang kabur, dapat menyebabkan kekaburan tanggung jawab bagi warga yang bermukim di wilayah tersebut. Kekaburan tanggung jawab akan menyebabkan kerancuan pelaksanaan tata kelola desa adat dan kasucian bagi warga setempat. Keadaan itu oleh umat Hindu diyakini dapat menyebabkan terganggunya keseimbangan sosial dan magis di lingkungan wilayah bersangkutan.

Secara tradisional, batas antara desa adat satu dengan yang lainnya di Bali, biasanya ditandai dengan batas alam, seperti sungai (*luwah* atau *tukad*), jurang (*pangkung*), gunung atau bukit, desa adat, laut/segara, dan bengang (tanah kosong) atau batas subak (Diantha, 2001). Lebih lanjut dikemukakan bahwa bila dua desa adat dibatasi oleh *bengang*, maka batas wilayah kedua desa

tersebut adalah batas kepemilikan tanah terluar dari warga desa bersangkutan. Sejalan dengan perkembangan pembangunan, tanah kosong atau lahan pertanian banyak yang berubah menjadi hunian, begitu juga tanah banyak yang beralih kepemilikan. Pada desa yang dibatasi oleh tanda alam relatif tidak menjadi masalah, hal sebaliknya terjadi pada desa yang dipisahkan oleh *bengang* (tanah kosong). Pada kondisi seperti ini berpotensi timbulnya konflik batas wilayah desa.

Mencermati uraian di atas terlihat bahwa batas wilayah desa sangat vital bagi desa adat di Bali. Oleh sebab itu, pemetaan wilayah desa secara akurat dalam bentuk informasi geospasial menjadi sangat penting dilakukan. Penyediaan data spasial tersebut tidak saja membantu mencegah konflik, tetapi juga mampu memberikan kepastian hukum bagi eksistensi wilayah sebuah desa adat (Diantha, 2001). Peta batas wilayah desa yang dihasilkan harus memiliki akurasi tinggi serta dapat diterima oleh semua desa yang menjadi tetangga dari desa adat yang bersangkutan. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di dalam perolehan dan pengelolaan data spasial telah mampu melakukan pemetaan dengan akurat dan dapat dipertanggungjawabkan (Sosrodarsono dan Takasaki, 1992). Agar peta batas wilayah dapat diterima oleh pihak-pihak yang berbatasan maka pemetaan harus melibatkan warga dari kedua desa bersangkutan.

Studi ini bertujuan untuk mengkaji pemetaan wilayah desa adat secara partisipatif melalui aplikasi *Global Positioning System* (GPS) di Desa Adat Nyuh Kuning, Kecamatan Ubud, Kabupaten Gianyar. Pemilihan desa ini didasarkan atas pertimbangan bahwa desa bersangkutan belum memiliki peta desa, respon positif masyarakat, dan laju pembangunan khususnya pada sektor pariwisata yang sangat pesat rentan mengalami konflik batas wilayah di masa mendatang.

2. Pemetaan Wilayah Desa Adat

2.1 Pemetaan

Peta adalah bahasa universal, lugas, dan dapat digunakan orang di mana saja. Peta menggambarkan informasi mengenai

bentukan-bentukan atau objek di muka bumi serta distribusi keruangan dari fenomena tersebut (Wirshing and Wirshing, 1995). Dengan kata lain, dalam memahami informasi mengenai fenomena/ bentukan di muka bumi diperlukan peta, begitupula halnya dalam memahami wilayah suatu desa adat/desa pakraman.

Dalam ilmu pemetaan ada istilah peta dasar, yaitu peta topografi adalah peta yang menyajikan gambaran permukaan bumi dengan seteliti mungkin, sejauh sekalanya memungkinkan, dan menunjukkan elemen-elemen, baik alami maupun kultural. Posisi elemen tersebut ditunjukkan dengan posisi yang sesungguhnya, baik lokasinya, situasinya maupun elevasinya (Kers, 1977). Sementara itu, jenis peta lainnya adalah peta tematik, yaitu peta yang menunjukkan/ menggambarkan suatu data yang mempunyai tema khusus, dan kaitannya dengan suatu detail topografi tertentu (Muekre, 1978). Kalau diperlihatkan lebih jauh, maksud suatu peta tematik adalah memberikan informasi tentang fenomena yang ada di muka bumi dan bagaimana distribusi informasi keruangannya yang digambarkan pada suatu bidang datar.

Peta wilayah desa adat termasuk jenis peta kedua, sedangkan informasi yang disajikan (tema) tergantung untuk tujuan apa peta desa pakraman itu dibuat. Secara umum, peta desa adat seharusnya memuat informasi umum seperti batas wilayah, jalan, sungai, fasilitas umum dan bentukan-bentukan alam dan kultural lain, seperti yang tercantum dalam peta topografi. Informasi khusus yang berkaitan dengan pengelolaan desa adat seperti tataguna lahan (pemukiman, tegalan, sawah, tempat suci), status tanah (tanah *ayahan* desa, laba pura, guna kaya, dan lain-lain), dan informasi lain seperti sebaran industri rumah tangga, *home stay*, restoran, pertokoan, serta tematik lain sesuai dengan tipologi masing-masing wilayah desa adat.

Kemajuan teknologi di bidang komputer telah banyak pula dimanfaatkan dalam pemetaan, termasuk pemetaan tematik ini, dan dengan kemampuan analisis *overlay* yang tersedia dalam program GIS (*Geographic Information System*) menambah produk peta tematik sintetik ini semakin berkembang (Wirshing dan Wirshing, 1995). Sejumlah peta tematik analitik dapat dengan mudah dan cepat

digabungkan dan menghasilkan satu peta tematik sintetik sesuai dengan unit-unit baru yang dikehendaki. Perangkat-perangkat lunak (*software*), seperti ARC. Info, Arc. Few, Map Info, Arc GIS dan masih banyak lagi lainnya dapat melakukan *overlay* pada peta-peta dengan secara canggih.

2.2 Pemetaan Partisipatif Berbasis Masyarakat

Anggota masyarakat lokal membuat peta untuk menggambarkan tempat dimana mereka hidup (Hartanto, 2010). Orang-orang yang hidup dan bekerja ditempat tersebutlah yang memiliki pengetahuan mendalam mengenai wilayahnya. Hanya mereka yang mampu membuat peta secara detail dan akurat mengenai sejarah, tata guna lahan, pandangan hidup, atau harapan untuk masa depan.

Pemetaan partisipatif berbeda dengan kegiatan pemetaan pemerintah (Hidayat, 2005). Kedua pemetaan tersebut sama-sama menggunakan teknik-teknik pemetaan yang standar, namun dalam pemetaan partisipatif yang berbeda adalah bagaimana teknik-teknik tersebut diaplikasikan dan siapa yang melakukannya. Karena kegiatan pemetaan partisipatif merupakan suatu kegiatan penting, warga penduduk dapat terjun ke lapangan bersama-sama untuk melakukan pengukuran yang biasanya dapat dilakukan dua orang saja. Perbedaan dasar lainnya adalah penduduk desa menentukan tema peta apa yang akan mereka gambar dan mereka anggap perlu (Hartanto, 2010).

2.3 Global Positioning System (GPS)

Global Positioning System atau GPS merupakan sistem navigasi yang berbasiskan satelit yang menyediakan informasi koordinat posisi, kecepatan dan waktu kepada pengguna di seluruh dunia. GPS dikembangkan oleh Departemen Pertahanan Amerika Serikat (US DoD = *United States Department of Defense*). GPS memungkinkan kita mengetahui posisi geografis (lintang, bujur, dan ketinggian di atas permukaan laut). Jadi, dimana pun kita berada di muka bumi ini kita dapat mengetahui posisi kita dengan tepat (Cakrabawa, dkk., 2011).

GPS terdiri dari tiga bagian yaitu satelit yang mengorbit bumi (Satelit GPS mengelilingi bumi 2x sehari), stasiun pengendali dan pemantau di bumi, dan *GPS receiver* (alat penerima GPS). Satelit GPS dikelola oleh Amerika Serikat. Alat penerima GPS inilah yang dipakai oleh pengguna untuk melihat koordinat posisi. GPS yang digunakan untuk pemetaan adalah *GPS geodesi single frekuensi*, tingkat kesalahan dibawah 1 m.

3. Desa Adat dan Batas Desa Adat

Desa adat, menurut Perda Tingkat I Bali Nomor 06 tahun 1986 sebagai *desa dresta*, adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Provinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kayangan Tiga atau Kayangan Desa, yang mempunyai wilayah tertentu serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri". Selanjutnya berdasarkan Perda Provinsi Bali Nomor 3 Tahun 2001, tentang Desa Pakraman, sebutan "desa adat" diganti menjadi "desa pakraman". Desa pakraman adalah "kesatuan masyarakat hukum adat di Provinsi Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga atau Kahyangan Desa yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri".

Dengan memperhatikan beberapa pengertian tentang desa adat/desa pakraman seperti di atas maka secara sederhana dapat dikatakan bahwa desa adat/desa pakraman, merupakan organisasi masyarakat Hindu Bali yang berdasarkan kesatuan wilayah tempat tinggal bersama dan spiritual keagamaan yang paling mendasar bagi pola hubungan dan pola interaksi sosial masyarakat Bali. Sebuah desa adat/desa pakraman, terdiri dari tiga unsur, yaitu (1) Unsur *parahyangan* (berupa pura atau tempat suci agama Hindu); (2) Unsur *pawongan* (warga desa yang beragama Hindu); (3) Unsur *palemahan* (wilayah desa).

Secara tradisional batas wilayah antara desa adat satu dengan yang lainnya ditandai oleh *bengang*, lahan kosong yang tidak

berpenghuni berupa ruang hijau dimanfaatkan untuk tegalan, sawah atau semak belukar. Selain itu, batas desa adat biasanya ditandai dengan batas alam, seperti sungai (luwah atau tukad), jurang (pangkung), gunung atau bukit, desa adat, laut/segara, dan lain-lain, seperti contoh berikut ini.

Pasal 1 (2) *awig-awig* Desa Adat Sukawati, Gianyar, yang menentukan bahwa *jebar kakuub wawidangannya mawates nyatur* (batas wilayah timur, barat, utara, selatan) *sisih wetan ring* Luwah Petanu; *sisih kulon ring* Luwah Tangkid, Luah Gencengan, Lan Luwah Bengbeng; *sisih lor ring* Pangkung Palak lan Banjar Puaya/Batuan; lan *sisih kidul ring* Segara Purnama.

Pasal 2 *awig-awig* Desa Adat Buleleng (Keputusan Kelian Adat Buleleng Nomor 1 Tahun 1972, yang disahkan oleh Bupati Kepala Daerah Kabupaten Buleleng dengan Surat Nomor : 27/Agm. 19/1/555 tanggal 22 Maret 1972, menentukan batas Desa Adat Buleleng sebagai berikut: (a) wilayah banjar yang menyungsung *kahyangan tiga* Desa Buleleng; (b) wilayah subak yang menyungsung *kahyangan tiga* Desa Buleleng.

Selain menggunakan sebutan batas seperti beberapa contoh di atas, ada kalanya juga batas desa adat itu ditandai dengan (a) wilayah subak/(*bengang* atau disebut subak); (b) laba pura atau telajakan pura (*duwe* atau pilik pura); (c) parit (*kelabah*); dan (d) tugu batas desa.

Memperhatikan beberapa contoh di atas, tampak bahwa pada umumnya desa adat di Bali tidak memiliki garis batas wilayah yang jelas, sebagai syarat sebuah garis perbatasan. Misalnya, Desa Adat Kembang Merta menyebut bahwa batas wilayah *sisih kidul* (sisi selatan) adalah Desa Adat Candi Kuning, berarti ada kemungkinan Banjar Adat Candi Kuning akan mengatakan bahwa batas wilayah *sisih lor* (utara) desa adat ini adalah Desa Adat Kembang Merta. Keadaan batas wilayah yang kabur semacam ini menjadi semakin *tidak jelas*, karena tidak disertai peta desa atau perjanjian tertulis mengenai batas desa yang disepakati oleh desa adat tetangganya dan diketahui oleh aparat pemerintah yang berwenang, melainkan dirumuskan sepihak, berdasarkan data yang tidak tertulis.

Dalam keadaan seperti tersebut di atas, batas desa menjadi

semakin kabur ketika disertai oleh alih fungsi lahan (dari lahan pertanian menjadi non-pertanian) dan keberalihan kepemilikan tanah. Alih fungsi lahan bukan hanya menyangkut tanah *gunakaya* (pribadi), dalam beberapa hal juga menyangkut tanah desa. Beberapa desa yang awalnya dipisahkan oleh hamparan sawah (*bengang*), ditandai dengan batas tanah desa atau tanah warga desa yang paling ujung, bukan lagi sekadar kabur, melainkan benar-benar lenyap, bersamaan dengan beralihfungsinya dan berpindahtangannya kepemilikan tanah yang dimaksud. Pada kondisi tersebut sangat rentan terjadi konflik sengketa tapal batas desa adat.

4. Hasil dan Pembahasan

4.1 Wilayah Studi

Studi pemetaan batas wilayah desa adat dilakukan di Desa Adat Nyuh Kuning, Desa Mas, Kecamatan Ubud, Kabupaten Gianyar. Desa adat Nyuh Kuning terdiri dari satu banjar adat, dengan luas wilayah 51 hektar serta jumlah penduduk sebanyak 167 KK. Jumlah penduduk laki-laki 315 orang dan perempuan 349 orang. Sebagai besar penduduk beragama Hindu (647 orang), Islam (13 orang), dan Kristen (4 orang).

Desa Nyuh Kuning mengalami pembangunan yang sangat pesat khususnya dalam bidang pariwisata sehingga alih fungsi lahan dari pertanian ke hunian berjalan cepat pula. Laju alih fungsi lahan dan beralihnya kepemilikan tanah masyarakat memicu kaburnya batas-batas wilayah desa adat yang potensial menimbulkan konflik batas wilayah di masa mendatang. Sementara itu, desa adat ini belum memiliki peta desa.

Desa adat Nyuh Kuning berbatasan dengan Desa Adat Padang Tegal di sebelah utara, Desa Adat Pengosekan di sebelah timur, dan Desa Adat Lodtunduh di sebelah selatan, dan disebelah barat Sungai Wos.

4.2 Penentuan Koordinat Batas Wilayah

Penentuan titik koordinat batas desa di Desa Adat Nyuh Kuning dinyatakan dengan koordinat dua dimensi yang mengacu

pada suatu sistem koordinat *Universal Transverse Mercator* (UTM). Dalam menentukan titik-titik koordinat suatu garis batas desa adat, dilihat pada *track* hasil survei dengan alat GPS dalam program *MapSource*.

Proses penggambaran peta desa adat dengan alat GPS dilakukan dengan mengikuti langkah-langkah sebagai berikut:

- 1) Kalibrasi alat GPS dan pengosongan memori.

Sebelum melakukan pekerjaan survei dengan alat GPS, terlebih dahulu dilakukan kalibrasi alat dan pengosongan memori.

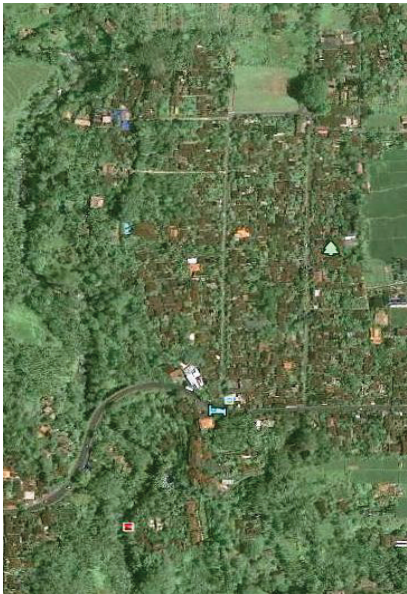
- 2) Survei “*tracking*” dengan alat GPS.

Survei *tracking* merupakan tahap yang paling penting dalam proses pemetaan wilayah desa adat. Pada tahapan ini akan ditentukan garis batas riil sesuai keadaan sebenarnya di lapangan. Oleh sebab itu, keterlibatan perwakilan dari desa adat penyanding secara lengkap menjadi mutlak untuk terbangunnya kesepakatan akan batas-batas wilayah antara dua desa adat yang bersebelahan. Pada tahap ini perwakilan desa adat akan mengenali dan menyepakati objek atau tanda alam (*land mark*) atau tanda buatan yang menjadi penanda batas-batas kedua desa bersangkutan di lapangan. Bila batas-batas itu sudah disepakati maka dibuat berita acara pemetaan yang ditanda tangani oleh masing-masing perwakilan desa penyanding.

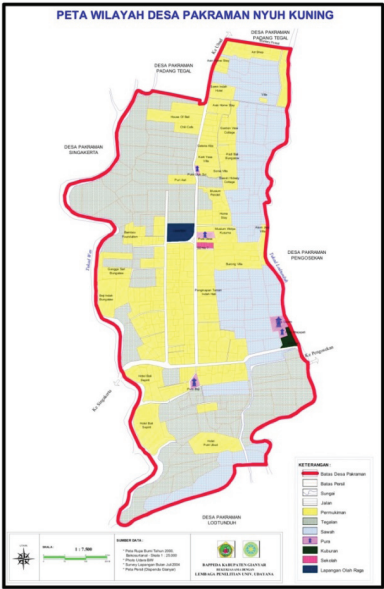
- 3) Transfer data dari GPS ke komputer.

Hasil survei dengan alat GPS kemudian ditransfer ke komputer dalam program *MapSource*. Dari *MapSource* kemudian diubah ke file DXF untuk mengedit gambar pada *Arc. GIS*. Proses konversi *MapSource* kemudian diubah ke file DXF untuk mengedit gambar pada *Arc. GIS*.

- 4) Dengan cara pengeditan pada *Arc. GIS*, kita dapat memperbaiki dan memperjelas peta. *Arc. GIS* adalah salah satu software pemetaan dengan bantuan komputer yang cukup canggih. *Arc. GIS* memiliki fasilitas yang cukup komplis untuk membuat gambar-gambar dua dimensi dan tiga dimensi. Hasil akhir dari proses pengeditan batas wilayah desa adat dengan *Arc. GIS* disajikan pada Gambar 2.



Gambar 1. Foto satelit Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Gianyar diunduh dari *Google Earth*



Gambar 2. Peta Desa Adat Nyuh Kuning, Ubud, Gianyar (hasil pemetaan)

4.3 Pembahasan

Pemetaan batas wilayah desa adat merupakan kegiatan pemetaan yang kompleks. Penggambaran objek-objek sebagai penanda batas-batas wilayah di lapangan dalam bentuk titik-titik koordinat tidak saja membutuhkan akurasi secara geografis melainkan juga kesepakatan dari kedua belah pihak menjadikan objek-objek tersebut sebagai batas wilayah kedua desa yang bersangkutan. Oleh sebab itu, proses pembuatan peta wilayah desa adat memang unik dan harus dibedakan dengan pembuatan peta tematik pada umumnya. Sebuah peta batas wialayah desa adat tidak saja menggambarkan informasi objektif suatu fenomena di desa bersangkutan, melainkan juga bagaimana kondisi tersebut diakui oleh masyarakat penghuninya.

Pada kegiatan pemetaan, ada proses pemisahan (delimitasi) dan penarikan garis (deleneasi) (Bos, 1977). Proses pemisahan didasarkan atas keseragaman karakteristik dari objek, sedangkan penarikan garis dilakukan tepat dimana perubahan karakteristik

itu terjadi. Pada pembuatan peta tataguna lahan misalnya, pemisahan bentuk penggunaan lahan permukiman dan sawah mudah dilakukan. Akan tetapi, pada pemetaan desa adat pemisahan dan penarikan garis tidak saja didasarkan oleh kenampakan fisik, melainkan juga harus mendapatkan pengakuan dari pihak yang dipisahkan dalam proses tersebut. Dengan demikian, partisipasi masyarakat merupakan bagian yang sangat penting dalam pembuatan peta wilayah desa adat. Oleh karena itu, sebelum dilakukan pemetaan batas desa adat terlebih dahulu harus dibangun kesepakatan (*pasubaya*) antara desa adat nyatur desa yang bersebelahan (Arida, dkk., 2004). *Pasubaya* itu dilandasi oleh kesamaan kepentingan bahwa peta batas wilayah desa adat itu perlu dibuat, serta ada tekad untuk mematuhi kesepakatan yang akan dihasilkan.

Langkah selanjutnya, masyarakat nyatur desa atau tetua/prajuru adat melakukan survei bersama-sama menandai atau menentukan batas-batas wilayahnya di lapangan. Permasalahan akan menjadi agak rumit bila penarikan batas tersebut tidak berada pada bentukan-bentukan alam yang jelas seperti sungai, jalan, gunung dan sebagainya, melainkan berupa hamparan atau permukiman yang berhubungan. Kalau memungkinkan sejauh mungkin usahakan batas tersebut dapat dibuat pada bentukan alam yang jelas. Hal ini disamping mudah dikenali di lapangan juga relatif tidak mudah berubah.

Batas-batas yang telah dikenali/ditentukan dan disepakati tersebut berikutnya dituangkan dalam bentuk gambar di dalam kertas. Tentu untuk mengakomodasikan keperluan desa adat pada kondisi kekinian, peta desa adat hendaknya tidak saja menggambarkan batas-batas desa, melainkan juga dapat menyajikan informasi yang faktual dan fungsional mengenai fenomena desa adat. Sehingga ketersediaannya disamping mengatur interaksi suatu desa adat dengan desa tetangganya, juga lebih banyak ditujukan untuk menata kehidupan masyarakat dalam desa adat itu sendiri

Kemajuan teknologi dibidang komputer, telah banyak pula dimanfaatkan dalam pemetaan, termasuk pemetaan tematik ini,

dan dengan kemampuan analisis *overlay* yang tersedia dalam program GIS (*Geographic Information System*) menambah produk peta tematik sintetik ini semakin berkembang (Kerst, 1977). Sejumlah peta tematik analitik dapat dengan mudah dan cepat digabungkan dan menghasilkan satu peta tematik sintetik sesuai dengan unit-unit baru yang kita kehendaki.

5. Kesimpulan dan Saran

Dari hasil penelitian dan pembahasan yang telah dilakukan maka diperoleh beberapa kesimpulan sebagai berikut:

- 1) Pemetaan wilayah desa adat penting dilakukan karena peta wilayah desa adat dapat dijadikan acuan oleh warga masyarakat dalam berinteraksi dengan desa adat tetangganya, pendatang, pemerintah serta mengatur *swadarma* (kewajiban) dari penghuninya.
- 2) Proses pemetaan desa adat memerlukan pendekatan yang spesifik, sebab batas-batas yang dibuat tidak saja menggambarkan fakta objektif dari informasi kebumian, tetapi juga memerlukan pengakuan dari pihak terkait (desa adat tetangga). Menjalin *pasubaya* (kesepahaman) yang dituangkan dalam kesepakatan tertulis (*awig-awig*) menjadi bagian penting dari pemetaan wilayah desa adat.
- 3) Pemetaan partisipasif melalui aplikasi *Global Positioning System* (GPS) merupakan pendekatan yang cocok diterapkan pada pemetaan desa adat, sebab selain menghasilkan data spasial dengan akurasi tinggi juga melibatkan partisipasi para pemangku kepentingan, serta menghasilkan peta yang disepakati bersama.

Dari hasil penelitian dan pembahasan, dapat disarankan sebagai berikut:

- 1) Dapat dilakukan penelitian yang sama dalam pembuatan peta wilayah desa adat lainnya di wilayah Bali, peta wilayah desa adat dapat membantu mencegah konflik sengketa tapal batas desa adat.

- 2) Pemetaan sebaiknya dilakukan pada desa adat yang belum mengalami konflik atau belum berkembang karena proses dapat berjalan lebih mudah dan lebih cepat.

Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada Pemerintah Daerah Kabupaten Gianyar atas pendanaan yang diberikan untuk mendukung kegiatan penelitian. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada prajuru Desa Adat Nyuh Kuning, Desa Adat Pengosekan, Desa Adat Padang Tegal, dan Desa Adat Lodtunduh yang telah berpartisipasi dalam kegiatan pemetaan di lapangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Arida, Sukma, I Ketut Sardiana, I Ketut Sumarta, Wayan P Windia. 2004. *Mengelola Konflik Batas Wilayah: Panduan Bagi Prajuru Desa Pakraman*, Ulu Angkep Press. Denpasar
- Bertin, J. 1983. *Semiology of Graphics Diagrams, Network and Maps*. Wiscosin, USA.
- Bos, ES. 1977. *Thematic Cartography*. Yogyakarta: Faculty of Geography, Gadjah Mada University.
- Cakrabawa, D.N, D. Husodo, Paulus Basuki K.S, Noviati, E. R. Sabarella, R. Y. Arianto, Sehusman, M. Subehi, Jaka Surasa. 2011. *Panduan Pengukuran Areal Perkebunan Menggunakan GPS*. Jakarta: Pusat Data dan Sistem Informasi Pertanian Kementerian Pertanian.
- Diantha, I M. P. 2001. "Eksistensi Desa menurut U.U. Nomor : 22/1999". Makalah disajikan dalam seminar pemerintahan desa, diselenggarakan oleh Fisip Universitas Warmadewa, Denpasar, tanggal 15 – 2 – 2001. *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Bali Post.
- Dinas Kebudayaan Prop. Bali, 1998. "Laporan Hasil Seminar Pendataan Profil dan Tipologi Desa Adat", Denpasar, 25 Maret 1998.
- Dherana, T.R. 1995. *Desa Adat dan Awig-awig dalam Struktur Pemerintahan Bali*. Denpasar: Upada Sastra.

- Hartanto. 2010. Pemetaan Partisipatif, <http://hartanto.wordpress.com/2010/01/25/pemetaanpartisipatif-bersama-sijampang/> diakses tanggal 08-01-2014 jam 13.55
- Hidayat, 2005. Seri Panduan Pemetaan Partisipatif No. 2 - Mengenalkan Pemetaan Partisipatif, Garis Pergerakan, Bandung Negara Kesatuan Republik Indonesia. (2012a).
- Kerst A.J. 1977. *Topographic Mapping*. The Ntherland: ITC.
- MPLA Dati I Bali, 1990. *Mengenal dan Pembinaan Desa Adat di Bali*. Denpasar: Proyek Pemantatapan Desa Adat.
- Muekre, P. 1978. *Map Use, Reading, Analysis and Interpretation*. Madison: J.P. Publication.
- Sosrodarsono, S. dan Takasaki, M. 1992. *Pengukuran Topografik dan Teknik Pemetaan*, Jakarta: Pradaya Paramita.
- Reuter, Thomas A, 2002. *Custodians of the Sacred Mountains. Culture and Society in the Highland of Bali*. Honolulu: Hawai University Press.
- Wirshing, J. R. dan R. H. Wirshing. 1995. *Pengantar Pemetaan*. Jakarta: Erlangga.

Peraturan dan Awig-awig

- Peraturan Daerah Propinsi Bali Nomor 06/1986 tentang Kedudukan dan Fungsi Desa Adat.
- Peraturan Daerah Propinsi Bali Nomor 3 Tahun 2001 tentang Desa Pakraman.
- Awig-awig Desa Adat Sukawati, Gianyar. 1981
- Awig-awig Desa Adat Kembang Merta Baturiti, Tabanan. 1985
- Awig-awig Desa Adat Buleleng, 1972
- Awig-awig Desa Pakraman Nyuh Kuning, Ubud,

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Nyepi di Kampung Muslim Al-Amin: Leksikon Dinamika Sosial Toleransi Beragama di Denpasar, Bali

**I Nengah Punia, Ni Luh Nyoman Kebayantini,
dan Wahyu Budi Nugroho**

Universitas Udayana

Email: nengah_puniah@yahoo.com

Abstract

This research examines the habitus creation in the neighborhood of Al-Amin which is located at Banjar Sanglah, Denpasar City. This neighborhood evidently is able to actualize the inter-religious harmony since 1970 until now. In the related study, the concept of habitus from Pierre Bourdieu with formulation (Habitus x Capital) + Field = Practice was applied, while adopted the ethnography method. Through the conducted study, Bourdieu's concept of habitus was able to explain the cognitive structure of various actors who play an essential role in the creation of the Al-Amin neighborhood, starting from the system of symbolic capital disposition, social capital, economic capital and cultural capital. Furthermore, the continuous harmony in the neighborhood of Al-Amin is due to its strong social and cultural capital. However, the harmony is inseparable from the framework between majority with minority, thus the character of social capital and especially the cultural capital in the neighborhood of Al-Amin tend to coopt other forms of capital.

Keywords: *Al-Amin, moslem village, habitus, harmony.*

Abstrak

Penelitian ini membahas penciptaan habitus lingkungan Al-Amin yang terletak di Banjar Sanglah, Kota Denpasar. Lingkungan ini terbukti mampu mewujudkan kerukunan antarumat beragama sejak tahun 1970-an hingga sekarang. Dalam pengkajian terkait, digunakan konsep habitus dari Pierre Bourdieu dengan rumusan (Habitus x Modal) + Ranah = Praktik, sedangkan metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah etnografi. Melalui pengkajian yang

dilakukan, konsep habitus Bourdieu mampu menjelaskan struktur kognitif berbagai aktor yang berperan penting dalam penciptaan lingkungan Al-Amin, yakni bermula dari sistem disposisi modal simbolik, modal sosial, modal ekonomi, kemudian modal kultural. Lebih jauh, keharmonisan yang terus terjaga di lingkungan Al-Amin disebabkan oleh kuatnya modal sosial dan modal kultural yang terdapat di dalamnya. Namun, keharmonisan tersebut masih tidak terlepas dari kerangka antara pihak mayoritas dengan minoritas, sehingga karakter modal sosial, dan terutama modal kultural yang terdapat di lingkungan Al-Amin cenderung mengooptasi berbagai bentuk modal lainnya.

Kata kunci: *Al-Amin, kampung muslim, habitus, harmoni.*

1. Pendahuluan

Dalam kajian mobilitas sosial, ditemui begitu banyak motivasi individu atau kelompok dalam melangsungkan migrasi sosial, perpindahan dari satu tempat ke tempat lainnya. Alasan utama yang kerap ditemui adalah persoalan ekonomi dan keinginan untuk melihat daerah baru (Lindquist, 2009: 7-8). Alasan ekonomi inilah yang menjadi motivasi utama yang menyebabkan banyaknya pendatang ke Bali, terutama ke Denpasar. Fenomena masifnya migrasi ke Denpasar ini sesungguhnya tidak terlepas dari format ideologi pembangunan yang diterapkan di era Orde Baru, yakni konsep pembangunan neoklasik yang menekankan pada mekanisme *trickle down effect*, efek rambatan. Dalam usaha mewujudkan ideologi pembangunan tersebut, dibangunlah pusat-pusat pertumbuhan di mana Bali—di samping yang terkenal Surabaya, Semarang, Yogyakarta, Bandung, dan Jakarta—menjadi salah satunya. Asumsi yang diyakini pemahaman ini adalah: “Semakin besar kue yang dibuat, maka semakin besar pula yang dapat dibagi-bagikan” (Booth & McCawley, 1986: 91-93). Nyatanya, penempatan Bali sebagai salah satu pusat pembangunan masih berlaku hingga kini, inilah yang kemudian menyebabkan arus migrasi ke Pulau Bali tidak terbendungkan hingga saat ini.

Lebih jauh, telah menjadi hal yang umum kiranya para pendatang berupaya menciptakan kantong-kantong sosial yang

memiliki berbagai kemiripan antar sesamanya. Dalam hal ini, asimetris dalam bentuk konsolidasi sosial berupa ras, suku, dan agama kerap kali tidak terhindarkan (Ritzer [ed.], 2007: 419). Kantong-kantong tersebut sengaja dibentuk untuk memberikan kemudahan tersendiri, terutama kemudahan budaya yang dapat menopang kegiatan ekonomi mereka, terlebih berkenaan dengan “akses informasi” di daerah baru. Pierre Bourdieu (2010; dalam Mander, 1987: 428), seorang etno-sosiolog asal Perancis menggunakan istilah “habitus” untuk merepresentasikan hal ini. Baginya, habitus merupakan struktur mental atau kognitif yang dibentuk oleh lingkungan tempat individu lahir dan dibesarkan. Habitus inilah yang kemudian digunakan individu atau kolektif untuk “menghadapi dunia”. Lebih jauh, habitus berkaitan erat dengan aspek modal sosial, ekonomi, kultural, dan simbolik yang bermain di suatu ranah untuk menciptakan praktik-praktik sosial tertentu, yang dalam hal ini dapat dimisalkan dengan praktik terbentuknya kantong-kantong sosial di suatu wilayah.

Lingkungan Al-Amin sebagai salah satu kantong pemukiman muslim di Desa Dauh Puri Klod, Kecamatan Denpasar Barat, Kota Denpasar tidak terlepas dari historiografi maupun praktik penciptaan habitus berupa konsolidasi sosial. Permulaannya sebagai pemukiman pendatang di awal tahun 1970-an cukup merepresentasi dampak-ikutan dari strategi ekonomi *trickle down effect* yang diterapkan di era Orde Baru. Begitu pula, berkembangnya wilayah ini menjadi salah satu kantong muslim di Denpasar tidak terlepas dari peran modal sosial yang saling kait-mengait antara pendatang sebelumnya dengan pendatang sesudahnya. Di sisi lain, peran modal kultural juga tidak dapat dianggap kecil mengingat hal ini pulalah yang menyebabkan terbentuknya atmosfer sosial yang “diharapkan” kemudian—*cultural fact*. Tidak hanya itu saja, hal menarik lainnya adalah kemampuan lingkungan ini dalam melakukan proses reproduksi sosial yang dalam istilah Bourdieu diistilahkan dengan “heterodoxa”, sehingga identitas wilayah ini sebagai kantong muslim dapat bertahan dari waktu ke waktu.

Lebih jauh, penelitian ini berupaya mengkaji proses penciptaan habitus di lingkungan Al-Amin yang terbukti mampu

menciptakan kerukunan hidup antarumat beragama dari waktu ke waktu. Berbagai bentuk modalitas (sosial, ekonomi, kultural, dan simbolik) akan dipetakan serta dianalisis perannya masing-masing dalam proses sosial pembentukan lingkungan Al-Amin. Diharapkan, penelitian ini dapat menghasilkan formulasi sosial toleransi antarumat beragama yang bisa diterapkan di berbagai daerah Provinsi Bali lainnya, bahkan tidak terkecuali di luar Provinsi Bali.

2. Kajian Pustaka

Penelitian mengenai pemukiman muslim pernah dilakukan oleh Nurul Hidayati, Harini S., dan Agung M.N (2013). Dalam penelitian mereka dijelaskan bahwa cikal-bakal terbentuknya kampung muslim Gading di Kota Malang berawal dari K.H. Hasan Munadi yang mendirikan pesantren di daerah tersebut pada tahun 1768. Penelitian ini menunjukkan bahwa terbentuknya pemukiman muslim pada awalnya disebabkan oleh pendirian pondok pesantren, hal ini sebagaimana terjadi di beberapa pemukiman muslim lainnya. Selanjutnya, Ramdhon (2011) meneliti tentang transformasi masyarakat tradisional muslim yang terdapat di Kauman, Surakarta akibat modernisasi. Menurutnya, kekuatan tradisi yang terdapat di wilayah tersebut seiring waktu mulai memudar dikarenakan kekuatan negara yang sangat ekonomis-kapitalistik. Perubahan tersebut tidak terlepas dari perubahan yang dialami individu, kelompok, pegiat kebudayaan, serta jaringan santri dengan ulama. Di samping itu, terdapat pula penelitian dari Saputra (2014) yang mengkaji tentang keterkaitan kondisi sosial pemukiman muslim di Desa Soko, Kecamatan Penebel, Tabanan, Bali terhadap wujud arsitektur desa tersebut. Menurutnya, akulturasi sosial yang terjadi di desa Soko antara masyarakat Islam dengan Hindu sejak pertengahan abad ke-18 turut mewujudkan dalam atefak kebudayaan. Dengan demikian, penelitian ini mengungkap bahwa wujud kebudayaan imaterial pun berdampak pada wujud kebudayaan material.

Terkait kajian yang dilakukan peneliti, terdapat beberapa persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Seperti halnya Hidayati, dkk. (2013), Ramdhon (2011), dan Saputra (2014), penelitian ini sama-sama mengkaji permukiman

muslim. Hanya saja, Hidayati dkk. melakukan penelitiannya di Malang, sedangkan Ramdhon di kampung Kauman-Surakarta, dan Saputra melakukan penelitian di Tabanan, Bali. Begitu pula, perbedaan antara penelitian ini dengan penelitian Hidayati dan Saputra adalah; baik Hidayati dan Saputra menjadikan dimensi arsitektur sebagai fokus utamanya, sedangkan dimensi sosial sekadar menjadi “kajian pelengkap” dalam pembahasan. Dengan demikian, penelitian ini lebih memiripkan bentuknya dengan kajian Akhmad Ramdhon yang berbasis sosial, namun Ramdhon lebih mengamati proses desosialisasi atau pudarnya wilayah Kauman, Surakarta sebagai perkampungan muslim akibat modernisasi, sementara penelitian ini lebih menelisik pada aspek morfologi sosial dan reproduksi sosial lingkungan muslim Al-Amin dari waktu ke waktu.

3. Landasan Teori dan Metode Penelitian

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori habitus cetusan etno-sosiolog asal Prancis, yakni Pierre Bourdieu. Teori habitus memiliki rumusan sebagai berikut: **(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik**.

Habitus merupakan struktur mental atau kognitif yang dibentuk oleh lingkungan tempat individu atau kolektif lahir dan dibesarkan. Dengan demikian, apabila individu atau kolektif ini melakukan mobilitas sosial (berpindah tempat), maka dapatlah pula dikatakan dirinya memasuki habitus baru dan berusaha menyesuaikan diri dengannya.

Selanjutnya, modal dalam pemikiran Bourdieu terbagi dalam empat jenis, yaitu modal sosial, modal ekonomi, modal kultural, dan modal simbolik. Ranah merupakan tempat di mana serangkaian modal tersebut “bermain”. Serangkaian habitus dan modal dalam suatu ranah pada akhirnya dapat menghasilkan praktik yang positif maupun negatif tergantung bagaimana individu atau kolektif memainkan berbagai modal yang dimilikinya secara lihai. Konsep habitus ini berkualifikasi pula menjelaskan terjadinya proses reproduksi sosial, yakni se bentuk permainan modal-modal di atas yang nantinya bakal melahirkan reproduksi sosial baru berupa

ortodoxa ataukah heterodoxa (Bourdieu, 2010: 35-38; Harker [Et al.], 2005: 9-26).

Dalam penelitian ini, pertama-tama konsep habitus Bourdieu digunakan untuk mengkaji struktur mental dan kognitif para aktor yang berperan penting dalam pembentukan lingkungan Al-Amin. Selanjutnya, dilakukan pemetaan berbagai bentuk modal yang dimiliki para aktor tersebut menyangkut modal sosial, ekonomi, kultural, dan simbolik. Modal-modal ini kemudian juga dikaji pengaruhnya masing-masing, dan sejauh mana satu atau dua modal berdampak terhadap modal-modal lainnya dalam ranah lingkungan Al-Amin. Terakhir, dijelaskan praktik dari habitus dan berbagai modal di ranah lingkungan Al-Amin yang menghasilkan ortodoxa berupa lahirnya habitus baru lingkungan Al-Amin. Lebih jauh, dikarenakan habitus tersebut terus mereproduksi dirinya dari waktu ke waktu, maka ortodoxa pun bertransformasi menjadi heterodoxa, yakni suatu bentuk pelanggaran sosial.

Penelitian ini menggunakan metode etnografi dengan durasi penelitian selama kurang-lebih tujuh bulan di lapangan, yakni antara bulan Maret hingga September 2017. Tahap pertama yang dilakukan dalam penelitian ini adalah melakukan observasi dan dokumentasi lingkungan Al-Amin. Selanjutnya pada tahap kedua dilakukan wawancara terhadap para tokoh lingkungan Al-Amin yang masih merupakan keturunan Haji Mahfud, sosok yang pertama kalinya mendirikan *mushola* di lingkungan Al-Amin. Di samping itu, dilakukan pula wawancara dengan kepala dusun Sanglah dan kepala desa Dauh Puri Klod.

Tahap penelitian ketiga adalah melakukan wawancara dengan masyarakat yang tinggal di lingkungan Al-Amin. Para informan yang dipilih dalam wawancara ini merepresentasi pemeluk agama yang berbeda-beda, yakni informan yang beragama Islam, Hindu, serta Kristen. Pada tahap keempat, peneliti ikut berpartisipasi dalam berbagai kegiatan keagamaan di lingkungan Al-Amin, seperti pengajian, Taman Pendidikan Quran (TPQ), serta Taman Kanak-kanak Quran (TKQ), bahkan peneliti juga berkesempatan mengikuti perayaan 17 Agustus di lingkungan Al-Amin. Di tahap ini, dokumentasi kembali dilakukan, termasuk melengkapi

berbagai arsip dan catatan-catatan tertulis lainnya. Setelah narasi historis perkembangan lingkungan Al-Amin dari waktu ke waktu diperoleh, dimulailah analisis dengan menggunakan teori habitus Pierre Bourdieu.

4. Kampung Muslim Al-Amin

Kampung muslim Al-Amin terletak di Banjar Sanglah, Desa Dauh Puri Klod, Kecamatan Denpasar Barat, Kota Denpasar. Wilayah ini terletak di sisi Barat Jl. P.B Sudirman, berbatasan dengan Jl. Waturenggong di sebelah selatan. Faktual, wilayah ini berada dalam wilayah administratif Desa Dauh Puri Klod yang berkantor di sisi Selatan Jl. Serma Made Pil, berseberangan persis dengan Gang Al-Amin. Namun kemudian wilayah ini lebih dikenal dengan sebutan “kampung muslim Al-Amin” mengingat keberadaan pusat pendidikan Islam seperti TK, SD dan TPA yang kemudian menjadikannya salah satu kantong pemukiman muslim di Kota Denpasar. Nama Al-Amin sendiri diambil dari nama *mushola* yang pertama kali berdiri di daerah tersebut, yakni “*Mushola Al-Amin*”. Sekitar 200 meter utara kampung ini, terletak kampus Universitas Udayana.

Daerah Al-Amin mulai menjadi pemukiman padat penduduk di tahun 1970-an. Daerah ini menjadi magnet bagi perantau asal Jawa di tanah Dewata mengingat keberadaan *mushola* Al-Amin. Umum kiranya, individu atau kolektif yang merantau ke tempat yang sama sekali baru dan asing baginya untuk sebisa mungkin menemukan atmosfer kampung halaman di tempat perantauan. Atmosfer ini, tidak sekadar menyoal habitus sosial, tetapi juga spasial afektif (perasaan keruangan) yang menyerupai. Dari sinilah daerah Al-Amin lambat-laun bertransformasi menjadi salah satu kantong pemukiman muslim di Kota Denpasar.

Di samping aspek historisnya yang cukup unik, kiranya bagaimana warga muslim Al-Amin melangsungkan kehidupan di wilayah tersebut turut menjadi ihwal yang menarik pula untuk diulas lebih jauh. Serangkaian pertanyaan yang menyertainya adalah; apakah ikatan sosial yang terjadi cenderung menemui bentuknya sebagai interseksi sosial atautkah konsolidasi sosial;

bagaimanakah mekanisme reproduksi nilai, norma, serta budaya yang berlangsung di dalamnya; serta bagaimana peran pemuka agama berikut masyarakat dalam memaknai pluralitas dan multikulturalitas; berbasiskan toleransi atautkah “kerelaan”.

4.1 *Genealogi Lingkungan Al-Amin*

Sejarah terbentuknya kampung muslim Al-Amin berbeda dengan kampung muslim Serangan atau Kapaon yang masih berkaitan dengan era kerajaan di Bali ratusan tahun lalu. Apabila kampung muslim Serangan pada awalnya muncul karena pasukan muslim Bugis, Makassar membantu Kerajaan Pamecutan mempertahankan teritorinya, sedangkan kampung muslim Kapaon ditempatkan sebagai “dapur umum” Kerajaan Pamecutan, maka sejarah kampung muslim Al-Amin relatif baru, yakni baru bisa dilacak pada dekade 1960-an. Sebetulnya, kampung muslim Al-Amin adalah sebuah gang kecil—“Gang Al-Amin”—yang berada di wilayah Desa Dauh Puri Klod, Sanglah; namun karena nuansa keislaman yang timbul dari aktivitas pengajaran agama Islam di daerah ini turut terasa di lingkungan sekitarnya, maka secara informal daerah ini dapat disebut sebagai “kampung muslim”.



Foto 1. Gang II Al-Amin [dok. pribadi]

Keberadaan daerah Al-Amin sebagai kampung muslim begitu lekat dan tidak bisa dipisahkan dari sosok atau ketokohan Haji Mahfud. Haji Mahfud berasal dari Purworejo, Provinsi Jawa Tengah yang pada tahun 1952 mengikuti ayahnya merantau ke Bali. Pada awalnya, Haji Mahfud tinggal di daerah Titih, kemudian berpindah ke daerah (Pe)Kambingan, kemudian barulah di tahun 1961 ia menetap di daerah Sanglah yang kini dikenal sebagai lingkungan Al-Amin. Kala itu ia membeli tanah dengan harga Rp10.000,- per are. Rumah awal Haji Mahfud terletak di ujung utara Gang Al-Amin yang dahulu turut difungsikan sebagai *mushola*, sebelum kemudian berpindah ke area tengah-tengah gang.

Kondisi lingkungan Al-Amin kala itu pun masih diliputi persawahan dan tegalan, terdapat pula sungai kecil yang saat ini menjadi got. Saat itu Jalan PB. Sudirman masih didominasi persawahan dan baru dibangun menjadi jalan raya di tahun 1982. Adapun kampus Universitas Udayana di sebelah utara telah berdiri dengan tiga fakultas, yakni Fakultas Sastra (lokasinya di Jalan Nias, tidak jauh dari Al Amin), Fakultas Kedokteran, serta Fakultas Ekonomi. Mengingat kondisinya yang demikian, lingkungan Al-Amin saat itu pun masih sepi penduduk. Menurut Bapak Haji Taufiq yang merupakan putra pertama Haji Mahfud, tetangga terdekat rumah mereka sesama pendatang dari Jawa berjarak cukup jauh dari rumahnya. Lebih jauh, Haji Taufik mengisahkan bagaimana dahulu ayahnya, Haji Mahfud membangun sendiri rumahnya; mencetak sendiri batu bata, kemudian membakarnya sehingga menjadi batu bata siap jadi. Kondisi ini kiranya menggambarkan masih betapa sepiunya lingkungan Al-Amin dari pemukiman kala itu.

Guna memenuhi keseharian hidupnya, Haji Mahfud membuka tempat servis mesin ketik dan servis senjata mengingat ia adalah seorang veteran yang cukup mengetahui seluk-beluk senjata. Lalu, Haji Mahfud turut diminta bekerja di Kodam se-Nusa Tenggara untuk memperbaiki mesin traktor dan *stanseel* (mesin fotokopi)—saat ini Kodam Udayana. Tercatat, Universitas Udayana pun kerap memakai jasa Haji Mahfud untuk mencetak soal ujian mahasiswa. Apabila pada siang hari Haji Mahfud membuka tempat servis alat-alat kantor, sore harinya ia mengajari anak-anak

mengaji (membaca Al-Quran). Sesungguhnya Haji Mahfud tidak membangun rumah bagi diri dan keluarganya, tetapi *mushola* atau langgar untuk tempat anak-anak belajar mengaji dan melakukan berbagai aktivitas keagamaan Islam lainnya.

Dijelaskan oleh Haji Taufik, sesungguhnya Haji Mahfud adalah seorang guru, dahulu ia juga mengajar mengaji di Jawa, kepindahannya ke Bali juga diniatkan untuk berdakwah. Seiring berjalannya waktu, banyak para Pegawai Negeri Sipil (PNS) dari Jawa yang datang ke Bali, seperti polisi, tentara, guru, dan lain-lain yang kemudian turut belajar mengaji dengan Haji Mahfud. *Mushola* atau langgar yang biasa dijadikan tempat mengaji pun direnovasi pada tahun 1963 dikarenakan semakin banyaknya santri Haji Mahfud. Di tahun 1965, perkembangan lingkungan Al-Amin sempat terhambat akibat peristiwa Gestok (Gerakan Satu Oktober/ G30S-PKI), lingkungan Al-Amin banyak ditinggalkan dan baru mulai kembali “ramai” beberapa tahun kemudian. Setelahnya, dikarenakan tempat mengaji Haji Mahfud terus berkembang, pada tahun 1968 didirikanlah “taman pendidikan” bernama Tabiatul Atfal. Kenyataannya, taman pendidikan ini terus berkembang, dan dikarenakan Haji Mahfud kewalahan mengajar para santri, didatangkanlah para guru mengaji dari Jawa.



Foto 2. Kegiatan TPQ di lingkungan Al-Amin sore hari [dok. pribadi]

Di tahun 1982, dibangun Yayasan Al-Amin yang gedungnya masih sama seperti sekarang. Pembangunan Yayasan Al-Amin banyak dibantu oleh pengusaha asal Surabaya bernama Haji Kadir Asalam Mualim. Ia membeli dua are tanah di mana setengah arenya diwakafkan (diberikan secara cuma-cuma) untuk membangun gedung Yayasan Al-Amin. Lewat bantuan para kolega, Haji Mahfud kembali membeli tanah setengah are untuk dijadikan bangunan kecil tempat pendidikan. Tidak hanya itu saja, dengan bantuan relasi Haji Kadir yang berada di Jakarta, Malaysia, dan Brunai Darussalam; Haji Mahfud kembali membeli tanah untuk memperluas Yayasan Al-Amin. Setelahnya, dibentuklah organisasi kepengurusan Yayasan Al-Amin beserta badan hukumnya secara resmi.

Pada perkembangannya, kawasan Al-Amin baru mulai dipadati penduduk pada awal dekade 1980-an, ditemui pula pendatang dari Lombok, Sulawesi, warga keturunan Arab dan India, serta Jawa. Di awal tahun 2000-an secara resmi didirikan Taman Pendidikan Quran (TPQ), Taman Kanak-kanak Quran (TKQ), serta Taman Kanak-kanak (TK) Al-Amin yang kian meneguhkan eksistensi lingkungan ini sebagai salah satu kampung muslim di Denpasar. Namun demikian, istilah “kampung muslim” bagi lingkungan Al-Amin memang masih bisa diperdebatkan; apakah daerah ini dapat disebut demikian ataukah hanya “kantong muslim”.

4. 2 Lingkungan Al-Amin Saat Ini

Berdasarkan informasi yang diperoleh dari Awat Lukman, Kepala Dusun Sanglah Utara, populasi muslim di lingkungan Al-Amin sebesar 80%, sedangkan sisanya 20% adalah pemeluk agama Hindu dan Kristen. Lingkungan Al-Amin yang berada di wilayah Sanglah Utara ini memiliki 220 Kepala Keluarga dengan total 915 penduduk di mana sekitar 700 di antaranya menganut agama Islam. Adapun sebagian besar penduduk di wilayah Sanglah Utara bekerja sebagai karyawan swasta. Sejak dulu hingga kini, lingkungan Sanglah Utara menjadi lingkungan yang beragam. Terdapat penduduk asli Bali, pendatang dari Jawa, warga keturunan Arab dan India, serta warga Bugis.



Foto 3. Menyusuri Gang Al-Amin [dok. pribadi]

Satu hal menarik yang diungkap Awat Lukman adalah, lingkungan Al-Amin barulah terkenal dengan sebutan “Al-Amin” setelah berdirinya Yayasan Al-Amin. Sebelumnya, lingkungan ini dikenal dengan sebutan “RT 04”. Di samping itu, keberadaan *mushola* yang dibangun Haji Mahfud yang kemudian menyebabkan banyak pihak dari luar datang dan berguru agama Islam (baca: mengaji) pada beliau, menyebabkan sedikit-banyak warga beragama Hindu di sekitar lingkungan tersebut “terdesak” dan memilih menjual tanahnya untuk pindah ke daerah lain. Padahal awalnya, pemukiman di wilayah Sanglah Utara (Al-Amin) menjadi salah satu tempat tujuan migrasi warga Bali asal Karangasem yang menghindari letusan Gunung Agung pada tahun 1963.

4.3 Kegiatan Sosial di Lingkungan Al-Amin

Baik Yayasan Al-Amin maupun lingkungan sekitar yayasan ini memiliki beberapa kegiatan sosial reguler. Yayasan Al-Amin

sendiri kerap memberikan santunan pada fakir miskin melalui kegiatan pembagian sembako (sembilan bahan pokok), terutama kepada janda (istri yang ditinggal suaminya). Kegiatan tersebut dilakukan pada hari-hari tertentu dengan melibatkan partisipasi warga sekitar. Di samping itu, Yayasan Al-Amin juga membentuk kelompok Fardhu Kifayah, kelompok ini bergerak pada kegiatan sosial seperti *lelayu*—jika ada warga yang meninggal, serta membantu terselenggaranya kelompok pengajian ibu-ibu yang dihelat secara reguler satu bulan sekali. Terdapat pula kelompok pengajian Ikhlas Bakti yang beranggotakan 150 orang dari berbagai tempat. Yayasan Al-Amin juga memberikan bantuan kepada warga Kampung Bugis yang terkena penggusuran pemerintah, namun demikian, meskipun yayasan ini sering melakukan kegiatan sosial, bantuan atau santunan tersebut tidak pernah diatasmakan dari Yayasan Al-Amin, melainkan warga kampung Al-Amin.

Dalam lingkungan masyarakat sekitar Al-Amin sendiri, sering diadakan gotong-royong atau kerja bakti untuk menjaga kebersihan lingkungan, menaikkan bendera pada hari-hari besar nasional tertentu, lomba dalam rangka Hari Kemerdekaan 17 Agustus, dan lain sebagainya. Namun demikian, sebagaimana diakui salah seorang informan wanita bernama Widia Aristani (47), ia sendiri jarang ikut berpartisipasi dalam kegiatan sosial di lingkungan Al-Amin, suaminya lah yang menjadi wakil keluarga jika terdapat kegiatan-kegiatan sosial semacam itu. Secara sosiologis, keterlibatan perwakilan keluarga semacam ini dianggap sah, mengingat demikianlah peran anggota keluarga: yakni bertindak untuk merepresentasi unit sosial terkecil. Inilah mengapa, Haji Taufik mengatakan tingkat partisipasi warga sekitar Al-Amin sangatlah baik dalam berbagai acara kegiatan sosial.

4.4 Kegiatan Keagamaan di Lingkungan Al-Amin

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, sebagai wilayah dengan mayoritas muslim dan keberadaan Yayasan Al-Amin sebagai salah satu pusat pengajaran agama Islam di kota Denpasar, sudah tentu lingkungan ini memiliki berbagai kegiatan keagamaan bernafaskan Islam. Misalnya Taman Pendidikan Quran (TPQ),

Taman Kanak-kanak Quran (TKQ), serta Taman Kanak-kanak (TK) Al-Amin; terdapat pula pengajian ibu-ibu yang bernaung di bawah kelompok Fardhu Kifayah, serta pengajian umum bernama Ikhlas Bakti yang beranggotakan sekitar 150 jamaah. Begitu pula, kegiatan keagamaan lain, terutama penganut agama Hindu juga berlangsung di lingkungan ini, seperti Galungan dan Kuningan, Hari Saraswati, Tumpak Landep, dan lain sebagainya. Bahkan, anak-anak dari warga muslim kerap bergabung dengan anak-anak dari warga Hindu untuk membuat *ogoh-ogoh* saat perayaan Nyepi. Tercatat, tidak pernah pula terjadi pelanggaran-pelanggaran setiap kali Hari Raya Nyepi berlangsung di lingkungan ini.

Lebih jauh, dalam hari-hari besar agama Islam seperti Idul Fitri, warga Hindu pun sering membantu dalam pelaksanaannya, misalnya mengerahkan pecalang untuk menjamin keamanan dan kelancaran *halal-bihalal*. Warga Hindu pun turut membaur dan bersilaturahmi dengan warga muslim pada Hari Raya Idul Fitri. Begitu pun saat Hari Raya Idul Adha, di hari kurban ini pecalang turut dikerahkan untuk menjaga situasi tetap kondusif, pembagian daging kurban di lingkungan Al-Amin pun tidak sebatas pada warga muslim saja, melainkan seluruh warga lingkungan Al-Amin (Sanglah Utara) di luar muslim, bahkan warga Hindu pun turut menyumbangkan hewan kurban. Namun demikian, seperti diungkapkan Bapak Made, persoalan sempat terjadi ketika istrinya yang beragama Kristen menggelar *misa* (kebaktian) di rumah bersama keluarga dan handai taulan. Belakangan persoalan dapat teratasi dikarenakan hanya terjadi miskomunikasi antarwarga.

4. 5 Diskursus Al-Amin: Kampung atautkah Kantong Muslim?

Apabila kita menggunakan tolok ukur suatu wilayah teritori menjadi “kampung” sebagaimana yang terjadi pada kampung muslim Serangan atau Kapaon yang memiliki akar historis ratusan tahun lalu, serta tumbuh dan terus bertransformasi bersamaan dengan perkembangan Kota Denpasar, maka daerah Al-Amin sulit dikategorikan sebagai “kampung” seperti yang dimaksudkan di atas. Tolok ukur semacam ini, sebagaimana kita temui pada perkampungan Tionghoa (*pecinan*) atau perkampungan Arab di

berbagai daerah — hampir di setiap kota besar tanah air. Begitu pula, karakter perkampungan muslim Serangan dan Kepaon Denpasar sesungguhnya menemui kemiripannya dengan Kampung Melayu di Jakarta Timur dan Kampung Glodok Pecinan di Jakarta Barat. Baik keduanya telah memiliki akar historis sejak era kolonial Belanda, Kampung Melayu sebagai tempat mukim etnis Melayu, sedangkan Kampung Glodok sebagai tempat mukim warga Tionghoa. Dengan demikian, apabila digunakan tolok ukur ini, daerah Al-Amin sulit mendapati kategori sebagai “kampung muslim”, melainkan hanya “kantong muslim” di tengah Kota Denpasar.



Gambar 4. Prasasti pembangunan Yayasan Al-Amin [dok. pribadi]

Namun demikian dalam ranah sosiologis, suatu daerah tidak hanya bisa dikategorikan sebagai “kampung” hanya dilihat secara geografis atau akar historis, melainkan dapat pula secara *labelling* ‘pelabelan’. Penggunaan istilah kampung secara pelabelan lebih berkuat pada hal-hal yang bersifat metafisik, transenden, atau simbolis ketimbang fisik dan mengandalkan serangkaian bukti empiris lewat fakta-fakta geografis berikut sejarah yang ada. Sebagai misal, kita mengenal istilah “kampung preman” karena sebagian besar warganya adalah preman, atau “kampung begal” karena sebagian besar warganya berprofesi sebagai begal. Dalam ranah

sosiologis, kedua perkampungan ini tetap diakui sebagai suatu bentuk institusi sosial, hanya saja sebagai *unsanction (unapproved) social institution*, yakni sebuah lembaga sosial yang memang ada di tengah masyarakat kita namun keberadaannya tidak diharapkan—seperti lokalisasi, dan sejenisnya (Sugiyanto, 2002).

Misal lain adalah *slum area* ‘daerah atau perkampungan kumuh’ yang cenderung menjadi ekses negatif dari proses urbanisasi. Proses urbanisasi di tanah air sendiri terjadi secara masif pada Era Orde Baru, tepatnya pasca pertengahan dekade 1970-an (setelah Orde Baru memasuki era *Oil Boom* di tahun 1974). Dengan demikian, suatu daerah atau wilayah yang mendapat julukan perkampungan kumuh sebetulnya tidak memiliki akar historis yang kuat dan tidak berkembang bersama sebuah kota dalam rentang ratusan tahun—bahkan sebelum era kemerdekaan—melainkan hanya menjadi ekses negatif dari proses pembangunan. Di sini, pelabelan suatu daerah menjadi “kampungan kumuh” pun menemui legitimasinya lewat proses sosial. Dalam hal ini, begitu pula dengan lingkungan Al-Amin yang memang tidak memiliki akar historis kuat bersamaan dengan sejarah perkembangan Kota Denpasar, akan tetapi, dikarenakan lingkungan Al-Amin mampu membangun atmosfer atau nuansa Islami bagi lingkungan sekitarnya yang tidak hanya terbatas pada Gang Al-Amin saja; maka daerah Al-Amin pun dapat dinyatakan sebagai “kampungan muslim”.

4.6 *Habitus dan Sistem Disposisi Modal Penciptaan Lingkungan Al-Amin*

Analisis penciptaan habitus lingkungan Al-Amin sarat dimulai dari mentalitas dan kognisi Haji Mahfud sebagai pelopor terbentuknya lingkungan Al-Amin. Latar belakang Haji Mahfud sebagai seorang veteran sekaligus guru mengaji dari tanah Jawa sudah tentu menunjukkan struktur kognitif atau mentalitas (habitus) Haji Mahfud yang lekat dengan jiwa kepemimpinan, militan, serta “propagandis”—memiliki kecenderungan siar. Hal ini sebagaimana diutarakan putra tertuanya, Haji Taufiq, kepindahan Haji Mahfud ke Bali tidak hanya sekadar mengikuti

sang ayah, melainkan turut dimotivasi oleh keinginan siar agama Islam di tanah Bali.

Sebagaimana telah dipaparkan dalam subbab genealogi lingkungan Al-Amin, setibanya Haji Mahfud di daerah Al-Amin, ia membangun *mushola* untuk kegiatan keagamaan Islam sekaligus sebagai tempat tinggal. Ketika Haji Kadir asal Surabaya yang seorang pengusaha datang ke lingkungan ini, Haji Kadir bersedia membantu Haji Mahfud untuk mengembangkan *mushola*-nya. Dari sini, “modal ekonomi” tampak mulai dimiliki Haji Mahfud pasca pertemuannya dengan Haji Kadir, meskipun memang, sebelumnya “modal simbolik” telah bermain terlebih dahulu, yakni *mushola* Haji Mahfud yang sudah dikenal sebagai salah satu tempat pengajaran Islam. Hal tersebutlah yang awalnya membuat Haji Kadir datang untuk melihat *mushola* Haji Mahfud.

Di satu sisi, perkenalan Haji Mahfud dengan Haji Kadir pun menemui wujudnya sebagai modal sosial yang baik. Kenyataannya, hubungan ini kemudian menghantarkan Haji Mahfud pada relasi sosial yang lebih luas, yakni kawan-kawan Haji Kadir yang berada di Malaysia, Brunei Darussalam, dan lain sebagainya di mana mereka semua bersedia membantu Haji Mahfud untuk memperluas *mushola*-nya, membuat yayasan, termasuk membayar pembebasan lahan di gang RT 4 (Gang Al-Amin). Dengan demikian, modal sosial yang dipupuk Haji Mahfud pun kemudian menjadi “modal ekonomi”.

Lebih jauh, melalui modal ekonomi inilah Haji Mahfud kemudian bisa mengembangkan daerah Al-Amin sebagai salah satu pusat pengajaran Islam di Denpasar. Bermula dari yayasan, kemudian TPQ, TKQ, kelompok-kelompok pengajian, hingga asosiasi-asosiasi yang berbasis voluntarisme (kesukarelaan). Keberhasilan Haji Mahfud tersebut pada gilirannya memupuk “modal simbolik” sebelumnya sehingga kian memantapkan keberadaan lingkungan Al-Amin sebagai pusat pendidikan Islam. Bersamaan dengan itu, modal simbolik yang kian besar ini kian menarik orang-orang untuk mempelajari agama Islam di lingkungan Al-Amin, terbukti lewat semakin banyaknya pendatang di Al-Amin untuk berguru pada Haji Mahfud sehingga beliau

terpaksa mendatangkan guru-guru mengaji dari Jawa. Di samping itu, hal ini juga terbukti lewat banyaknya murid TK Al-Amin yang berjumlah tidak kurang dari 400 siswa, serta kelompok pengajian Ikhlas Bakti yang beranggotakan 150 jamaah dan banyak berasal dari luar lingkungan Al-Amin.

Banyaknya siswa dari lembaga pendidikan yang dibentuk Yayasan Al-Amin mau tidak mau turut memberikan pemasukan yang cukup banyak pada yayasan ini. Pada gilirannya, hal tersebut pun kian memupuk modal ekonomi Yayasan Al-Amin, belum lagi sumbangan-sumbangan dari berbagai donatur terhadap yayasan ini dikarenakan Yayasan Al-Amin telah memiliki modal simbolik sebagai yayasan Islam yang terpercaya seiring berjalannya waktu. Apabila dirumuskan melalui konsep habitus Pierre Bourdieu, maka di bawah ini adalah rangkaian perjalanan sistem disposisi modal yang dimiliki Yayasan Al-Amin,

Modal Simbolik¹ → Modal Sosial¹ → Modal Ekonomi¹ → Modal Simbolik²
 → Modal Ekonomi² → Modal Sosial² → Modal Kultural¹

Serangkaian modal di atas “bermain” di ranah lingkungan Al-Amin dan tidak hanya menghasilkan praktik ortodoxa, yakni keberhasilan representasi Al-Amin sebagai pusat pengajaran Islam, tetapi juga heterodoxa, yakni keberhasilan Al-Amin melakukan reproduksi sosial sebagai perkampungan muslim, atau setidaknya lingkungan dengan mayoritas penduduknya beragama Islam. Andaikan Haji Mahfud gagal membangun modal sosial¹ dengan Haji Kadir, maka tidak akan ditemui modal ekonomi¹ yang sangat berperan penting dalam pembangunan lingkungan Al-Amin sehingga melahirkan modal simbolik², modal ekonomi², hingga modal sosial². Melalui analisis ini, dapatlah ditilik betapa modal simbolik¹ Haji Mahfud menjadi modal pertama dalam membangun sistem disposisi-disposisi modal berikutnya sehingga melahirkan lingkungan Al-Amin sebagaimana sekarang.

4. 7 Habitus Toleransi Beragama dari Waktu ke Waktu

Terdapat satu temuan menarik selama proses penelitian ini, yakni bagaimana masyarakat Hindu di lingkungan Al-Amin merasa terdesak karena terus bertambahnya pendaatang beragama Islam di lingkungan Al-Amin. Mereka kemudian lebih memilih menjual tanahnya untuk berpindah ke daerah lain. Dalam perspektif Bourdieu, tampak beberapa modal yang bertarung dalam ranah Al-Amin sehingga menyebabkan habitus dengan modal-modal yang kurang kuat menyingkir atau tersingkir. Dalam konteks ini, berkembangnya pemukiman muslim di Al-Amin dapat ditempatkan sebagai menguatnya modal sosial yang dimiliki masyarakat beragama Islam di situ, sementara pemukiman masyarakat Hindu yang tidak bertambah atau stagnan menyebabkan modal sosial masyarakat ini menjadi inferior. Dengan kata lain, terdominasi oleh modal sosial masyarakat muslim.

Tidak hanya itu saja, modal sosial yang dimiliki masyarakat muslim di lingkungan Al-Amin kemudian turut menciptakan modal kultural, yakni bagaimana lingkungan ini kemudian bisa bernuansakan Islami (baca: santri)—seperti lingkungan pondok pesantren—yang pada gilirannya “menelan” modal kultural masyarakat Hindu di tempat ini. Dengan begitu, representasi yang lebih tampak ke permukaan kemudian adalah lingkungan Al-Amin sebagai perkampungan muslim meskipun faktual juga ditemui penduduk penganut agama selain Islam di lingkungan ini. Terkait toleransi kehidupan beragama, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bahwa toleransi antarumat beragama di lingkungan Al-Amin sangatlah baik. Akan tetapi, kondisi toleran dalam masyarakat Al-Amin dapat dipertanyakan kembali mengingat penduduk muslim menjadi mayoritas di lingkungan ini.

Apa yang dimaksudkan adalah, kerap kali toleransi terbangun dikarenakan pihak minoritas tersubordinasi oleh mayoritas sehingga toleransi yang terbangun cenderung “setengah hati” atau tidak bulat. Hal ini sebagaimana diutarakan salah seorang warga nasrani, “Ya ... sama-sama ngerti ya. Ya, saya juga sebisa mungkin mengerti karena saya di sini sebagai minoritas. Jadi, saya harus mengerti mereka, bukan mereka yang mengerti saya”. Selanjutnya

informan terkait berkata, “Nggak bisa kita membuat orang lain mengerti kita, karena ya kita sebagai minoritas, kita yang harus jadi ‘lilinnya’. Jadi sebisa saya supaya orang tidak iri dan tidak berpandangan jelek terhadap saya.”

4. 8 Refleksi: Toleransi atautkah Kerelaan?

Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Jacques Derrida (2001: 21-22) membuat tesis menarik mengenai istilah toleransi. Berkaca pada kasus pengungsi internasional pencari suaka politik ke negara-negara Eropa yang seringkali dipersulit, ia “mendekonstruksi” istilah toleransi yang selama ini sering digunakan. Baginya, istilah toleransi menunjuk pada wacana kekuasaan yang timpang di mana salah satu pihak lebih berkuasa atau lebih dominan ketimbang pihak lainnya sehingga pihak berkuasa “dapat menolerir” pihak yang dikuasai. Dalam hal ini, menjadi “sulit” atau tidak mungkin pihak yang lemah menolerir pihak yang kuat. Dengan kata lain menurut Derrida, toleransi bersifat “bersyarat” atau tidak sepenuhnya sukarela.

Sebagai gantinya, Derrida (2001: 27-28) menawarkan istilah “kerelaan”. Baginya, kerelaan menyiratkan relasi yang egaliter antara kedua belah pihak; tidak ada yang dominan dan dormant (lebih lemah); tidak ada yang lebih berkuasa, dan dikuasai. Dengan kata lain, kerelaan murni “tanpa syarat” dan benar-benar sukarela. Kiranya, kerukunan dan keharmonisan umat beragama yang terparipurna hanya dapat diwujudkan lewat istilah “kerelaan”. Kerukunan yang bersifat murni berikut keharmonisan tanpa ditemui subordinasi terhadap pihak-pihak minoritas. Suatu integrasi sosial yang murni terjalin tanpa syarat ataupun paksaan.

5. Kesimpulan

Terbentuknya Al-Amin sebagai perkampungan muslim di Denpasar tidak bisa dilepaskan dari sosok Haji Mahfud yang untuk pertama kalinya membangun *mushola* dan tempat belajar agama Islam di lingkungan ini. Secara historis dan geografis, lingkungan Al-Amin sulit disebut sebagai “kampung muslim”, namun secara sosiologis hal tersebut dimungkinkan.

Sistem disposisi modal yang berperan pertama kali dalam membangun lingkungan Al-Amin adalah modal simbolik yang dibangun Haji Mahfud. Modal simbolik ini kemudian berkembang menjadi modal sosial, lalu modal ekonomi, hingga memupuk atau memperkuat modal simbolik sebelumnya, dan pada gilirannya kian memperbesar modal ekonomi serta modal sosial hingga melahirkan modal kultural yang kuat. Secara habitus, proses sosial yang terjadi di lingkungan Al-Amin tidak hanya berhenti di ortodoxa, yakni dikenal sebagai salah satu pusat pengajaran Islam, tetapi juga heterodoxa, ber-reproduksi atau berkembang menjadi pemukiman atau perkampungan muslim.

Melalui penelitian yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa habitus lingkungan Al-Amin mampu menjadi wadah bagi berbagai habitus sosial lain yang terdapat di dalamnya. Selain habitus masyarakat muslim, lingkungan Al-Amin juga bisa mewadahi habitus masyarakat Hindu serta habitus masyarakat Kristen. Hal inilah yang menyebabkan lingkungan Al-Amin mampu menjaga kerukunan dan keharmonisan hidup antarumat beragama dari waktu ke waktu. Meskipun modal sosial dan modal kultural yang dimiliki masyarakat muslim di lingkungan ini tergolong dominan, namun modal sosial dan modal kultural tersebut tidaklah bersifat eksklusif atau tertutup, melainkan bersifat terbuka dan cenderung “menjembatani” modal sosial dan modal kultural yang dimiliki masyarakat Hindu serta masyarakat Kristen.

DAFTAR PUSTAKA

- Booth, Anne & Peter McCawley. 1986. *Ekonomi Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London & New York: Routledge.
- Field, John. 2014. *Modal Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

- Hardiyanta, Petrus Sunu. 1997. *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: LKIS.
- Harker, Richard [Et.al]. 2005. *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktek*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hidayati, Nurul; Harini S & Agung M.N., 2013. *Karakteristik Spasial Permukiman di Kampung Gading Pesantren Malang*, http://arsitektur.ub.ac.id/wp-content/uploads/2013/06/jurnal_nurul.pdf (diakses pada 14 Maret 2016).
- Lindquist, Johan A. 2009. *The Anxieties of Mobility: Migration and Tourism in the Indonesian Borderlands*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mander, Mary S. 1987. *Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies*. London: SAGE Publications.
- Moleong, Lexy J. 2013. *Metodologi Penelitian Sosial*. Bandung: Rosda Karya.
- Ramdhon, Akhmad. 2011. *Pudarnya Kauman: Studi Perubahan Sosial Masyarakat Islam-Tradisional*. Yogyakarta: Elmatara Publishing.
- Ritzer, George [ed.]. 2007. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden, USA: Blackwell Publishing.
- Saputra, Andika, 2014. *Arsitektur Permukiman Desa Muslim Moko, Kecamatan Penebel, Kabupaten Tabanan, Bali*, http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=opac&sub=Opac&act=view&typ=html&perpus_id=&perpus=1&searchstring=Desa%20Tradisional&self=1&op=review (diakses pada 14 Maret 2016).
- Spradley, James P. 2006. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sugiyanto. 2002. *Lembaga Sosial*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Cerita Klasik “Tantri Kamandaka” sebagai Sumber Ekonomi Kreatif

I Nyoman Suarka dan A.A. Gede Bawa

Universitas Udayana

E-mail: tuarik4@yahoo.com

Abstract

This study aims to analyze a classical literary *Tantri Kamandaka* text as creative economic resources. This research attempts to offer the idea of literary studies to the downstream of research results that can be utilized as much as possible for the welfare of the community. As with the text of *Tantri Kamandaka*, in addition to being a medium of the nation's character values, it can also be empowered as creative economic resources or cultural industry. This research made use of content analysis model and medium transfer study. The method used was a method of creating art works by covering the exploratory stage, the exploring activity to uncover the sources of ideas was based on the reading and comprehending *Tantri Kamandaka* text; the design stage was visualizing the results of ideas exploration into sketches or alternative design to final draft; and the stage of embodiment, which was to establish the final design into a prototive model until the perfect work was created in accordance with the ideas. The results show that the text of *Tantri Kamandaka* potential as a source of creative economy, especially as a source of inspiration for the creation of creative economic product designs.

Keywords: Tantri Kamandaka text, creative economy, applied analysis, prototype models

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis teks sastra klasik *Tantri Kamandaka* sebagai sumber ekonomi kreatif serta berupaya menawarkan gagasan kajian sastra menuju hilirisasi hasil penelitian yang dapat dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kesejahteraan masyarakat. Sebagaimana halnya dengan teks *Tantri Kamandaka*, di samping sebagai wadah penyemaian nilai-nilai karakter bangsa, juga dapat diberdayakan sebagai sumber ekonomi kreatif atau industri

budaya. Penelitian ini menggunakan model analisis konten dan kajian alih wahana. Metode yang digunakan adalah metode penciptaan karya seni dengan meliputi tahap eksplorasi, yakni aktivitas penjelajahan menggali sumber ide berdasarkan pembacaan dan penyimakan teks *Tantri Kamandaka*; tahap perancangan, yakni memvisualisasi hasil penjelajahan ide ke dalam sketsa atau berbagai alternatif desain hingga pembuatan rancangan final; dan tahap perwujudan, yakni mewujudkan rancangan final menjadi model prototif sampai ditemukan kesempurnaan karya sesuai dengan ide. Hasil penelitian menunjukkan bahwa teks *Tantri Kamandaka* potensial sebagai sumber ekonomi kreatif, terutama sebagai sumber inspirasi penciptaan desain produk ekonomi kreatif.

Keywords: teks *Tantri Kamandaka*, ekonomi kreatif, analisis terapan, model prototif

1. Pendahuluan

Negara Indonesia sejatinya merupakan negara adibudaya, yakni negara yang memiliki keunggulan dan keanekaragaman budaya. Hal ini didukung oleh fakta bahwa Indonesia memiliki kekayaan budaya dalam jumlah berlimpah, baik dalam wujud kebendaan (*tangible*) maupun ketakbendaan (*intangible*). Sementara itu, kebudayaan memiliki fungsi sangat hakiki bagi kehidupan manusia, baik individu maupun kolektif. Secara individu, kebudayaan berfungsi membentuk kepribadian dasar, kebanggaan diri, harkat, dan martabat kemanusiaan serta makna batiniah. Secara kolektif, kebudayaan berfungsi sebagai perekat solidaritas sosial, pemberi identitas, bobot kualitatif, dan wawasan dalam segenap kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara (Geriya, 2008:1). Sederhananya, tanpa budaya manusia akan sangat sukar untuk bertahan hidup (Danesi, 2012:42).

Kebudayaan bangsa Indonesia yang melimpah di satu sisi, dan fungsi kebudayaan sangat hakiki bagi kehidupan manusia Indonesia di sisi lain, menyimpan berbagai kesenjangan. Pemerintah dan masyarakat Indonesia belum mampu memberdayakan sumber daya budaya sebagai salah satu modal pembangunan, terutama dalam mengangkat potensi dan fungsi kebudayaan berkaitan dengan pemberdayaan budaya sebagai sumber ekonomi kreatif.

Selama ini, kebudayaan hanya baru dilihat fungsinya sebatas memenuhi kebutuhan rohani, makna batiniah. Jika dulu, budaya atau sumber-sumber lokal menjadi ilham dalam berbagai tindakan sosial, kini bergeser ke sumber-sumber global yang dienkulturasikan dan disosialisasikan dalam suatu setting sosial yang didukung oleh berbagai media dan pengalaman realitas virtual. Dengan demikian, nilai jangka panjang merupakan investasi yang diperoleh melalui suatu visi, kreativitas, inovasi, dan kerja keras (Abdullah, 2010:167). Namun demikian, harapan kita dalam menjalani millennium baru ini harus dibarengi dengan revitalisasi moral dan respiritualisasi kebudayaan dengan berpalingnya kembali masyarakat pada kearifan-kearifan masa lalu (Piliang, 2011:205).

Pada saat ini dan ke depan kebudayaan tidak bisa lagi dilepas-kan dari faktor-faktor nonkultural, seperti industri, ekonomi, dan teknologi yang menjadi pendorong utama produksi dan konsumsi budaya (Budiman dalam Damono, 2016:7). Berkaitan dengan itu, penelitian ini mencoba mengangkat teks *Tantri Kamandaka* sebagai sumber ekonomi kreatif. Teks *Tantri Kamandaka* yang dijadikan sumber data adalah teks *Tantri Kamandaka* edisi Hooykaas (1931) karena teks tersebut telah mengalami penyuntingan secara ilmiah sehingga keterbacaan teks dapat dipandang valid.

Teks *Tantri Kamandaka* merupakan salah satu warisan budaya bangsa Indonesia berupa karya sastra prosa berbahasa Jawa Kuna yang berasal dari abad ke-14 atau pada akhir zaman Hindu Jawa (Zoetmulder, 1985:545). Hingga saat ini, teks *Tantri Kamandaka* tetap dipelihara, dilestarikan bahkan ditransmisikan dan ditransformasikan ke dalam berbagai *genre* sastra tradisional oleh masyarakat Bali, seperti *Tantricarita*, *Kakawin Kamandaka Tantri*, *Kidung Tantri Nandakaharana*, *Kidung Tantri Pisacarana*, *Kidung Tantri Mandukaprakara*, *Kidung Tantri Pitrayadnya*, *Peparikan Tantri Kamandaka*, *Geguritan Cangak*, *Geguritan Pancapuspita*, *Carita Tantri*, *Usada Tantri*, serta *Tantri Kamandaka Bali* (Suarka, 2007: 33–118).

Teks *Tantri Kamandaka* juga menjadi sumber lakon seni pertunjukan Bali seperti wayang kulit dan dramatari Bali. Teks *Tantri Kamandaka* pun dijadikan sumber inspirasi seni pahat dan seni lukis di Bali. Bahkan, kisah yang dikenal sebagai cerita berbingkai

ini pernah dijadikan sumber lakon dan tema Pesta Kesenian Bali tahun 1999. Hal itu disebabkan teks *Tantri Kamandaka* kaya dengan nilai-nilai luhur budaya bangsa sehingga menarik minat para peneliti untuk meneliti teks tersebut dari masa ke masa.

Penelitian atas teks *Tantri Kamandaka* dimulai oleh Hooykaas (1929; 1931) berdasarkan pendekatan filologi, dalam bentuk suntingan teks dan penerjemahannya ke dalam bahasa Belanda. Mardiarsito (1983) menerbitkan teks *Tantri Kamandaka* serta terjemahannya dalam bahasa Indonesia disertai glosarium. Suarka (2007) meneliti *Kidung Tantripisacarana* karya Ida Pedanda Made Sidemen dari Geria Lod Pasar, Desa Intaran, Sanur dari pendekatan filologi serta menelitinya sebagai teks transformasi dari hipogram *Tantri Kamandaka*. Soekatno (2013) meneliti teks *Kidung Tantri Kediri* sebagai teks transformasi dari hipogram *Tantri Kamandaka* dari kajian filologi.

Sambutan terhadap teks *Tantri Kamandaka* tidak hanya ditemukan dalam karya sastra tradisional, tetapi juga dalam karya sastra modern. Sawitri telah menerbitkan sebuah karya novel berjudul *Tantri, perempuan yang bercerita* (2011). Karya Sawitri tersebut dibahas oleh Putra (2012) dalam sebuah artikel berjudul “Novel ‘Tantri’, Daur Ulang Nilai-nilai untuk Pembentukan Karakter Bangsa”, yang membahas dengan menarik daya inspiratif teks klasik untuk penciptaan sastra modern.

Lebih jauh, Putra (2012) menyatakan bahwa novel *Tantri* ini menjadi media baru bagi kisah klasik *Tantri* untuk beredar di ruang baru, yang target pembacanya adalah pembaca novel sastra Indonesia. Novel *Tantri* merupakan reinkarnasi modern dari cerita klasik *Tantri* (Putra 2012:190). Lebih jauh dijelaskannya bahwa dalam mengalihwahkan teks *Tantri Kamandaka* ke dalam novel *Tantri*, Sawitri dianggap telah melakukan imitasi sekaligus inovasi serta menjadikan teks *Tantri Kamandaka* sebagai sumber inspirasi. Dalam menjadikan teks sumber sebagai inspirasi, Sawitri tidak menyalin sedemikian saja cerita sumber, melainkan melakukan serangkaian kreasi dan inovasi, yang tampak berbeda ‘radikal’ dengan cerita sumber. Hal itu dimungkinkan karena teks *Tantri Kamandaka* dipandang sebagai ruang terbuka, yang memiliki fleksibilitas

cerita yang menyediakan ruang kreativitas bagi penggubah atau penyambutnya. Jika demikian halnya, maka teks *Tantri Kamandaka* juga terbuka bagi peneliti untuk mengkaji kembali dan melihat alihwahananya ke dalam produk ekonomi kreatif.

Penelitian ini bertujuan menggali dan memberdayakan potensi teks *Tantri Kamandaka* sebagai sumber ekonomi kreatif. Teks *Tantri Kamandaka* dikembangkan dan dialihwahanakan ke dalam produk karya seni kreatif berupa hasil kerajinan yang bernilai ekonomi. Teks *Tantri Kamandaka* dilihat potensinya sebagai sumber inspirasi dan kreasi dalam pengembangan daya cipta, diolah atau ditransformasikan ke dalam berbagai model prototif desain produk ekonomi kreatif. Dengan demikian, teks *Tantri Kamandaka* sebagai warisan budaya bangsa, tidak sekadar dilestarikan, tetapi juga dikembangkan potensinya sebagai sumber penghidupan dan kesejahteraan masyarakat.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan data berupa kata-kata yang bersumber pada naskah *Lontar Tantri Kamandaka*. Karena itu, pengumpulan data menggunakan metode studi pustaka dan teknik pembacaan teks, baik heuristik maupun hermeneutik. Analisis data menggunakan metode deskriptif-analitik, yakni data dideskripsikan dan dianalisis berdasarkan teori struktur naratif dan alih wahana. Penelitian ini menggunakan model analisis konten yang memandang perilaku budaya dianggap sebagai sebuah wacana yang dapat ditelaah menurut bentuk dan isi (Endraswara, 2012:81).

Teks *Tantri Kamandaka* dipandang sebagai wujud perilaku budaya menjadi sebuah wacana yang memiliki bentuk dan isi di samping mengandung nilai-nilai karakter bangsa. Bentuk teks *Tantri Kamandaka* dianalisis ke dalam satuan-satuan naratif berupa sekuen-sekuen yang mengandung nilai. Selanjutnya, sekuen-sekuen dilihat potensinya melalui kajian alih wahana, yakni mengalihkan atau memvisualisasikan ide atau gagasan (Damono, 2016:13) yang ada di dalam teks *Tantri Kamandaka* ke dalam model prototif desain produk ekonomi kreatif melalui metode penciptaan karya seni meliputi tahap eksplorasi, tahap perancangan, dan tahap perwujudan. Tahap eksplorasi adalah tahap penjelajahan

dan menggali sumber ide. Tahap perancangan merupakan tahap memvisualisasikan hasil penjelajahan dan penggalan ide ke dalam berbagai alternatif sketsa desain. Tahap perwujudan adalah mewujudkan rancangan final menjadi model prototif (Parta, 2009).

2. Struktur Naratif Teks Tantri Kamandaka

Daya tarik cerita *Tantri Kamandaka* terletak pada isi dan struktur cerita berantai, yaitu cerita yang di dalamnya ada cerita. Teks *Tantri Kamandaka* mengisahkan seorang raja bernama Eswaryadala bertakhta di negeri Patali. Ia memiliki seorang patih setia bernama Bandeswarya. Patih Bandeswarya mempunyai seorang putri cantik dan cerdas bernama Diah Tantri yang kemudian menjadi permaisuri Raja Eswaryadala. Sebelum menjadi permaisuri, Diah Tantri menyadarkan Raja Eswaryadala terlebih dulu dari kekhilafan agar berhenti kawin dengan gadis-gadis dengan cara bercerita setiap malam.

Kehadiran tokoh Diah Tantri sebagai tokoh utama yang bercerita pada setiap malam di hadapan Raja Eswaryadala dengan menampilkan kisah dan tokoh-tokoh baru di setiap episode menghasilkan teks *Tantri Kamandaka* sebagai *clock stories* atau cerita berantai. Cerita berantai adalah rangkaian cerita yang cerita pertamanya membuahkan cerita kedua dan seterusnya (Sudjiman, 1984:14). Setiap episode melengkapi dirinya sendiri, terangkai oleh satu atau beberapa tokoh (Stanton, 2007:136) yang diperlihatkan dalam teks *Tantri Kamandaka* mengindikasikan dirinya sebagai fiksi episodic. Namun demikian, masing-masing bagian cerita atau episode, di satu sisi dipandang sebagai kesatuan cerita utuh dan otonom, dan di sisi lain, setiap episode menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari keseluruhan teks *Tantri Kamandaka* sebagai wacana narasi. Wacana narasi adalah ragam wacana yang menceritakan proses kejadian suatu peristiwa. Detail-detail dalam narasi disusun dalam urutan ruang dan waktu yang menyarankan adanya bagian awal, tengah, dan akhir cerita (Darma, 2014:34–35). Atas dasar tersebut, struktur teks *Tantri Kamandaka* sebagai sebuah wacana narasi disusun dalam urutan ruang dan waktu secara berurutan (kronologis) menjadi episode yang berbeda-beda

(Stanton, 2007:136). Analisis struktur naratif teks *Tantri Kamandaka* didasarkan atas episode-episode yang membangun keseluruhan dan keutuhan teks *Tantri Kamandaka* sebagai berikut.

Episode pertama yang membangun teks *Tantri Kamandaka* adalah episode Diah Tantri. Episode Diah Tantri menampilkan tokoh Diah Tantri sebagai tokoh utama yang cantik dan cerdas, serta cakap bercerita pada setiap malam di hadapan Raja Eswaryadala dalam upaya menyadarkan Raja Eswaryadala dari kekhilafan. Topik yang dapat dipahami dari episode ini adalah orang cerdas wajib dijadikan sahabat (*sang sadhu pinaka sangsarga*) karena mampu mengambil hati atau simpati orang lain. Berdasarkan analisis konten (Endraswara, 2012:81) dan analisis struktural yang mementingkan relasi antarunsur (Endraswara, 2013: 5), episode Diah Tantri tampak berfungsi sebagai cerita pertama yang membuahkan dan memiliki relasi asosiasi terhadap cerita berikutnya dalam jalinan keseluruhan teks *Tantri Kamandaka* sebagai cerita berantai (*clock stories*) atau fiksi episodis. Episode Diah Tantri juga berfungsi sebagai benih plot yang dapat dikembangkan lebih lanjut ke dalam episode selanjutnya, yakni episode Bagawan Dharmaswami.

Episode Bagawan Dharmaswami mengisahkan seorang pendeta bernama Bagawan Dharmaswami tidak memiliki rasa belas kasih kepada seekor lembu piaraannya bernama Nandaka yang telah membantu mengangkut barang dagangannya ke pasar setiap hari. Lembu Nandaka berhasil melarikan diri dari Bagawan Dharmaswami dan pergi ke hutan Malawa. Di hutan Malawa lembu Nandaka bertemu dengan raja Singa Pinggala dan anjing Sembada. Topik yang dapat dipahami dalam episode ini adalah orang yang tidak tahu membalas budi (*krētaghna*). Secara struktural, episode Bagawan Dharmaswami merupakan kisah pertama yang dituturkan oleh tokoh Diah Tantri kepada Raja Eswaryadala. Relasi episode Diah Tantri dengan episode Bagawan Dharmaswami dijalin dan dijaga kontinuitasnya melalui penampilan tokoh Diah Tantri menceritakan kisah yang dialami dan dilakukan tokoh Bagawan Dharmaswami. Dengan demikian, kedua episode tersebut terangkai melalui satu tokoh, yakni tokoh Diah Tantri.

Episode berikutnya adalah kisah Lembu Nandaka, Singa

Pinggala, dan Anjing Sembada yang mengisahkan persahabatan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala. Persahabatan mereka kemudian dirusak oleh Anjing Sembada dengan cara diadu domba. Topik yang dapat dipahami dalam episode ini adalah prinsip persahabatan yang dijalin oleh mereka yang memiliki visi, misi, dan tujuan berbeda-beda akan mudah dihancurkan lawan. Prinsip tersebut dipraktikkan oleh tokoh Anjing Sembada sebagai dasar memecah belah persahabatan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala, serta dijadikan motivasi dalam upaya meraih tujuannya, yakni ingin membunuh dan menjadikan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala sebagai mangsa. Sekalipun merupakan episode yang berbeda, keterjalinan dan keterkaitan episode Lembu Nandaka, Singa Pinggala, dan Anjing Sembada dengan kedua episode sebelumnya tampak masih terangkai oleh satu tokoh, yakni tokoh utama Diah Tantri. Akan tetapi, keterjalinan episode ini terhadap episode berikutnya, yakni episode Burung Kakatua, tidak lagi terangkai oleh tokoh Diah Tantri, melainkan terangkai oleh tokoh Anjing Sembada.

Tokoh Anjing Sembada di samping berperan sebagai tokoh cerita yang menggerakkan alur, juga berfungsi sebagai narator. Hal ini dapat dibuktikan melalui kehadiran episode Burung Kakatua diceritakan oleh Anjing Sembada kepada sekawanan srigala dalam upaya merusak persahabatan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala. Episode Burung Kakatua mengisahkan dua ekor burung kakatua masing-masing dipelihara oleh dua majikan yang memiliki karakter berbeda. Watak, sikap, dan perilaku burung kakatua itu cenderung mengikuti watak, sikap, dan perilaku majikannya masing-masing. Topik yang dapat dipahami dalam episode ini adalah hati-hati dalam memilih sahabat. Topik ini berkaitan dengan maksud dan tujuan Anjing Sembada hendak memecah belah persahabatan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala. Keterjalinan dan keterkaitan episode ini dengan episode berikutnya terangkai oleh tokoh Anjing Sembada dan Lembu Nandaka.

Episode selanjutnya, adalah episode Angsa dan Kura-kura yang mengisahkan persahabatan sepasang angsa dan sepasang kura-kura hidup bersama di kolam Kumudawati. Lalu, mereka

terbang bersama hendak pergi mencari tempat penghidupan baru karena isu kekeringan akan segera melanda tempat hidup mereka. Namun, sepasang kura-kura bernasib naas, mereka jatuh ke tanah dan tewas dimangsa sekawanan anjing liar. Episode ini diceritakan oleh Anjing Sembada kepada Lembu Nandaka. Topik yang dapat dipahami dalam episode ini adalah orang yang tidak memegang teguh rencana (*tan matēguh ring niti*) akan menemui kegagalan. Episode ini juga terangkai dengan episode berikutnya oleh tokoh Anjing Sembada.

Episode selanjutnya adalah episode Kutu Titih dan Kutu Tuma yang mengisahkan persahabatan dua jenis kutu, yaitu kutu Titih dan kutu Tuma hidup di balik tempat tidur sang raja. Mereka tidak mampu menjaga persahabatan karena tidak mematuhi rencana awal. Bahkan, justru karena persahabatan itu mereka menemui ajal. Topik yang dikandung dalam episode ini adalah tidak setia kepada rencana awal karena keserakahan. Keterjalinan dan keterkaitan episode ini dengan episode lainnya, seperti episode Angsa dan Kura-kura serta episode Manuk Mangsa ditandai oleh kandungan topik yang sama yakni tidak memegang teguh rencana awal.

Episode berikutnya adalah episode Burung Bangau yang mengisahkan seekor burung bangau berpura-pura bersahabat dengan sekawanan ikan dan kepiting batu yang hidup di kolam Kumudasara dan berdalih menyelamatkan sekawanan ikan itu dengan mengajak mereka menuju ke sebuah tempat di pegunungan yang dikatakannya lebih aman dan nyaman. Akal busuk burung bangau diketahui oleh si kepiting batu. Lalu, kepiting batu menyupit leher burung bangau hingga putus. Episode ini mengemban topik keserakahan dan berfungsi memperjelas topik keserakahan yang dikandung dalam episode sebelumnya. Keterjalinan episode ini dengan episode berikutnya terangkai oleh tokoh Kutu Titih yang mengambil alih peran narator tokoh Anjing Sembada dalam episode sebelumnya. Episode ini membuahkan episode berikutnya, yakni episode I Sewagara, yang terangkai oleh tokoh Lembu Nandaka.

Episode I Sewagara mengisahkan seorang abdi bernama I Sewanggara melihat kera menari di atas batu karang. Hal itu dilaporkannya kepada raja. Namun, ketika raja hendak

membuktikan kebenaran laporan itu, I Sewagara tidak mampu membuktikan. Ia pun dibunuh oleh raja karena dianggap suka menyebar berita bohong. Episode ini diceritakan oleh Lembu Nandaka kepada Anjing Sembada sebagai sanggahan. Topik yang dikandung dalam episode ini adalah kehati-hatian dalam membuat pernyataan, sekalipun pernyataan itu baik, harus tetap didukung bukti dan saksi. Petuah Lembu Nandaka ini membuat tokoh Anjing Sembada malu, lalu pergi meninggalkan Lembu Nandaka. Setelah gagal memprovokasi Lembu Nandaka, Anjing Sembada kemudian menghadap Singa Pinggala. Di hadapan Singa Pinggala, Anjing Sembada bercerita mengenai kisah seorang pemburu yang kejam dan tidak tahu berbalas budi. Pemburu itu bernama I Papaka. I Papaka tega membunuh seekor kera bernama si Wanari yang dulu pernah menyelamatkannya dari terkeman harimau. Episode I Papaka mengusung topik tidak tahu berbalas budi. Dalam kerangka keseluruhan teks *Tantri Kamandaka*, episode I Papaka membuahkkan episode baru yang masih terangkai oleh tokoh Anjing Sembada. Kehadiran episode I Papaka merupakan bentuk provokasi yang berfungsi memperjelas upaya Anjing Sembada untuk memecah belah persahabatan Lembu Nandaka dan Singa Pinggala. Keterjalinan dan keterkaitan episode I Papaka dengan episode lainnya, seperti episode I Sewagara dan episode Singa yang kejam ditandai oleh topik yang sama, yakni tidak tahu membalas budi. Adanya kesamaan topik dalam beberapa episode dapat dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa teks *Tantri Kamandaka* memang merupakan cerita berantai (Sudjiman, 1984) ataupun fiksi episodis (Stanton, 2007).

Episode berikutnya adalah episode Bhagawan Sri Adnyadharmaswami yang mengisahkan seorang pendeta bernama Bagawan Sri Adnyadharmaswami berhasil diselamatkan dari penyiksaan sang raja atas bantuan si ular, macan, dan kera yang pernah ditolong sang pendeta ketika mereka terjatuh di sumur tua. Keterjalinan dan keterkaitan episode ini terangkai oleh tokoh harimau menggantikan peran narator Anjing Sembada. Episode Bagawan Sri Adnyadharmaswami diceritakan oleh tokoh harimau kepada tokoh kera bernama si Wanari. Topik yang

dikandung dalam episode ini adalah bijaksana. Topik bijaksana juga dikandung dalam episode Kepiting yang mengisahkan seekor kepiting menyelamatkan seorang pendeta dari ancaman atau niat jahat si burung gagak. Pendeta tersebut pernah menolong si kepiting ketika tertimpa kekeringan. Episode ini diceritakan oleh tokoh kera Wanari kepada harimau.

Selanjutnya, episode Burung Gereja dan Kera mengisahkan burung gereja mengajari kera membuat rumah tempat tinggal. Kera merasa tidak senang dan tersinggung. Kera merusak sarang burung gereja. Episode ini diceritakan oleh tokoh harimau kepada kera Wanari. Topik episode ini adalah keras kepala. Topik keras kepala juga dikandung dalam episode Kera dan Sang Pangeran yang mengisahkan seekor kera membunuh tuannya. Episode ini juga diceritakan oleh tokoh harimau kepada kera Wanari.

Episode berikutnya adalah episode-episode yang mengandung topik keangkuhan yang diceritakan Anjing Sembada kepada Singa Pinggala, yaitu episode Burung Tinil mengisahkan burung Tinil menaklukkan Dewa Laut dan episode Kambing menakut-nakuti Macan yang diceritakan oleh Anjing Sembada kepada Singa Pinggala. Sementara itu, episode Gajah Angkuh mengisahkan seekor gajah berhasil diperdaya dan dibunuh oleh burung gagak bersama burung pelatuk, lalat, dan katak. Episode Gajah angkuh diceritakan oleh Anjing Sembada kepada Lembu Nandaka. Episode Kura-kura dan Burung Garuda yang mengisahkan sekawanan kura-kura berhasil mengalahkan burung garuda diceritakan oleh tokoh Katak kepada Lalat hijau menggantikan peran narator Anjing Sembada dalam upaya memprovokasi Lembu Nandaka. Topik keangkuhan sebagai sumber petaka diperjelas lagi melalui topik kebodohan dan kerakusan yang dikandung dalam episode si Pemburu dan sang Pendeta yang diceritakan oleh tokoh Lalat hijau kepada katak yang juga menggantikan peran narator Anjing Sembada dalam upaya memprovokasi Singa Pinggala. Episode si Pemburu dan sang Pendeta sekaligus berfungsi sebagai sanggahan atas cerita yang disampaikan si katak sebelumnya.

Berikutnya adalah episode-episode yang mengandung topik berniat jahat, sebagaimana tertuang dalam episode Pohon Rangdu

yang mengisahkan seekor ular berbisa berniat jahat hidup di pangkal pohon rangdu. Kejahatan si ular mengakibatkan kehancuran pohon rangdu itu. Episode ini diceritakan oleh tokoh Anjing Sembada kepada Singa Pinggala dengan motif provokasi. Demikian pula episode Burung Gagak dan Ular yang mengisahkan seekor ular berniat jahat hendak membunuh burung gagak. Episode ini diceritakan oleh tokoh Anjing Sembada kepada Lembu Nandaka, masih terkait dengan upaya Anjing Sembada memprovokasi Lembu Nandaka agar bermusuhan dengan Singa Pinggala.

Episode Tiga Ekor Ikan Gabus dan Episode Prabu Haridharma merupakan episode yang menggambarkan bagian akhir teks *Tantri Kamandaka*. Kedua episode tersebut mengandung topik keteguhan budi. Episode Tiga Ekor Ikan Gabus diceritakan oleh Lembu Nandaka kepada Anjing Sembada. Episode Prabu Haridharma diceritakan oleh tokoh Anjing Sembada kepada Lembu Nandaka. Kehadiran tokoh Lembu Nandaka dan Anjing Sembada dalam berperan sebagai narrator menggantikan peran narrator tokoh Diah Tantri memperjelas keberadaan teks *Tantri Kamandaka* sebagai fiksi episodis ataupun cerita berantai.

Episode perkelahian sengit antara Lembu Nandaka dengan Singa Pinggala yang menyebabkan keduanya tewas serta kematian Anjing Sembada karena terlampau kenyang memangsa daging Lembu Nandaka dan Singa Pinggala merupakan episode penutup atau bagian epilog teks *Tantri Kamandaka*. Episode terakhir mengandung topik ketidakmampuan mengendalikan diri dapat membawa petaka. Peran narrator pada episode ini dipegang kembali oleh tokoh utama Diah Tantri.

Analisis struktur naratif teks *Tantri Kamandaka* berhasil menemukan bahwa episode dibangun berdasarkan rangkaian topik-topik dan terangkai oleh satu tokoh atau beberapa tokoh cerita dalam memenuhi fungsi-fungsi sebagai narrator.

3. Alih Wahana Kisah “*Tantri Kamandaka*” ke Desain Produk Ekonomi Kreatif

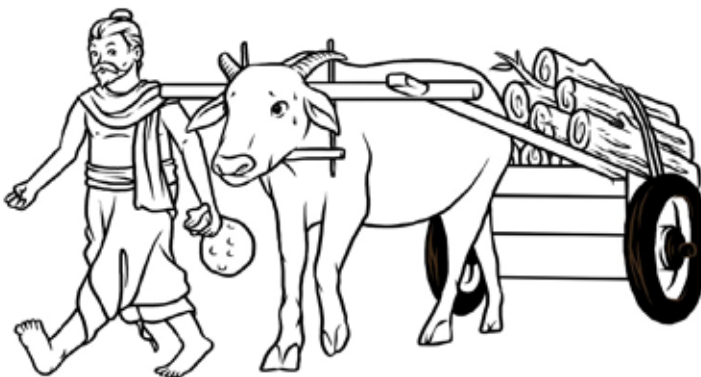
Bentuk merupakan fokus kajian alih wahana. Dalam memahami bentuk-bentuk tersebut, kajian alih wahana mengusung

perspektif multidimensional. Kajian alih wahana merupakan sebuah ajang kritis untuk memperbincangkan bagaimana ideologi-ideologi merasuk ke dalam bentuk-bentuk, khususnya dalam situasi intermedial ketika suatu bentuk mengalami transformasi ke dalam bentuk lain, ataupun ketika bentuk secara internal terbangun oleh multimedia (Budiman dalam Damono, 2016:7). Lebih jauh Damono (2016:13–14) menjelaskan bahwa alih wahana adalah proses pengalihan wahana ke jenis wahana lain, atau dari suatu karya seni ke karya seni yang lain. Dalam arti yang lebih luas, alih wahana mencakup pemindahan, pengubahan dari berbagai jenis pengetahuan menjadi karya seni. Sebagai wahana, di satu sisi, karya seni merupakan alat yang bisa mengalihkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain. Di sisi lain, karya seni merupakan medium yang dipergunakan untuk mengungkapkan, mencapai, atau memamerkan gagasan atau perasaan. Jika demikian halnya, maka kajian alih wahana dalam penelitian ini memandang teks *Tantri Kamandaka* merupakan teks sumber (hipogram) dan produk ekonomi kreatif sebagai teks transformasi. Fokus penelitian ada pada persoalan bagaimana memahami apa yang berbeda dalam kedua media tersebut dan bagaimana perbedaan-perbedaan itu dijabatani.

Sebagaimana dinyatakan Putra (2012) bahwa teks *Tantri Kamandaka* memiliki fleksibilitas cerita yang membuka ruang kreativitas seluas-luasnya bagi para penyambutnya. Sehubungan dengan itu, terlebih dahulu dibahas persoalan alih wahana sebagai proses transformasi dari teks *Tantri Kamandaka* ke dalam desain produk ekonomi kreatif sebagai berikut.

Setiap episode yang membangun struktur naratif teks *Tantri Kamandaka* dipandang sebagai medium yang dipergunakan untuk mengungkapkan ide, gagasan, pengetahuan, ataupun nilai-nilai yang bisa dipindahkan atau diubah menjadi karya seni. Berdasarkan tahapan metode penciptaan karya seni (Parta, 2009), ide atau gagasan itulah yang dijelajah dan digali dari teks *Tantri Kamandaka* untuk dijadikan dasar membuat rancangan desain. Aktivitas penjelajahan diawali dengan pendalaman cerita dan memilih karakter tokoh yang ada di dalam cerita *Tantri Kamandaka*.

Selain karakter tokoh, unsur-unsur naratif lain seperti alur, latar, tema, dan sudut pandang (Stanton, 2007) penting diperhatikan dalam upaya membangun suasana visual. Berdasarkan teori fiksi (Stanton, 2007) dan metode penciptaan karya seni (Parta, 2009), dilakukan upaya alih wahana dengan cara memvisualisasikan teks *Tantri Kamandaka* ke dalam suatu rancangan desain prototif untuk beberapa produk ekonomi kreatif. Visualisasi teks *Tantri Kamandaka* dalam penelitian ini dikerjakan oleh I Wayan Swandi, seorang dosen, dan I Wayan Eka Sudam Bariana serta Dicky Aditya Artha, mahasiswa Program Studi Desain Komunikasi Visual (DKV), Fakultas Seni Rupa dan Desain, Institut Seni Indonesia Denpasar, yang sekaligus juga sebagai informan dalam penelitian ini. Setelah tahap eksplorasi selesai dilakukan, aktivitas selanjutnya adalah memasuki tahap perancangan melalui pembuatan sketsa karakter dengan menggunakan pensil dan kertas gambar. Gaya visual yang digunakan adalah gaya yang cenderung lebih ilustratif untuk menegaskan pesan cerita (wawancara dengan I Wayan Swandi, Minggu, 9 Juli 217). Setelah membuat karakter dilanjutkan dengan proses pembuatan sketsa kejadian yang terjadi di dalam cerita tersebut. Pembuatan karakter menggunakan pensil di atas kertas, sehingga menghasilkan gambar sederhana yang bercerita. Hal ini dapat dilihat pada contoh berikut.



Gambar 1: Draf Desain Produk Kreatif Karya I Wayan Swandi dkk.

Setelah sketsa dasar selesai dikerjakan sebagaimana terlihat pada gambar di atas, aktivitas berikutnya adalah masuk pada proses digitalisasi dengan melakukan *countering* menggunakan pen tablet. Selanjutnya, pengerjaan dilanjutkan ke tahap pewarnaan dengan gaya pewarnaan yang lebih mengarah kartunis, dan hasilnya sebagai berikut.



Gambar 2: Desain final Produk Ekonomi Kreatif karya I Wayan Swandi dkk.

Gaya pewarnaan yang cenderung kartunis dimaksudkan untuk menyesuaikan prototif desain dengan sasaran produk dan selera pasar, yakni kalangan anak-anak. Selanjutnya, prototif tersebut digunakan sebagai motif desain produk kreatif berupa mug dan pin yang dikerjakan oleh Ida Bagus Segara Yoga dari Desa Blahkiuh, Abiansemal, Badung. Hasilnya sebagai berikut.



Gambar 3: Mug berdesain Tantri Kamandaka karya Ida Bagus Segara Yoga



Gambar 4: Pin Berdesain Tantri Kamandaka karya Ida Bagus Segara Yoga

Contoh desain dan produk ekonomi kreatif di atas dapat dipandang sebagai transformasi dari hipogram teks *Tantri Kamandaka*. Alur, latar, penokohan, dan tema yang diungkapkan melalui medium verbal dalam teks *Tantri Kamandaka* ditransformasikan ke dalam karya seni desain produk ekonomi kreatif melalui medium pensil, kertas, pen tablet digital, warna, garis, rupa (*shape*), bentuk (*form*), dan tekstur. Perbedaan medium tidak bisa dipisahkan dari konvensi-konvensi yang berlaku pada masing-masing karya, baik teks hipogram *Tantri Kamandaka* sebagai karya sastra Jawa Kuna yang menggunakan medium kata-kata, maupun transformasi desain dan produk ekonomi kreatif sebagai karya seni visual yang menggunakan medium manufaktur.

Konvensi-konvensi yang ada di masing-masing medium tersebut menimbulkan perbedaan-perbedaan bentuk dalam mengungkapkan ide, gagasan, pengetahuan ataupun nilai-nilai yang ada, dan harus dipahami menurut kaidah masing-masing. Karena itu, pemahaman makna-makna ide, gagasan, pengetahuan, ataupun nilai-nilai dalam teks *Tantri Kamandaka* harus dikaitkan dan didasarkan pada kata-kata, bahasa verbal. Sementara itu, pemahaman makna-makna, ide, gagasan, pengetahuan, ataupun nilai-nilai pada desain dan produk ekonomi kreatif di atas harus dikaitkan dengan objek-objek manufaktur sebagai bahasa visual yang dijadikan medium komunikasi. Namun sayang, arti-arti yang

dibangun melalui garis, warna, tekstur, rupa, dan bentuk sebagai tanda dan simbol dalam dunia desainer belum didefinisikan dengan baik, atau kamus semiotika produk belum ada (Giard dalam Vihma & Seppo Vakeva, 2009:14). Sekalipun demikian, desain dan produk ekonomi kreatif di atas bisa ditempatkan sebagai bentuk komunikasi produk aktif. Desain dan produk ekonomi kreatif telah dapat ditempatkan sebagai piranti transmisi, atau representasi *mode* komunikasi dasar, yaitu pesan diciptakan, ditransmisikan, diterima, dan ditanggapi (Giard dalam Vihma & Seppo Vakeva, 2009:14:17).

Pesan atau topik yang ada di dalam episode Bagawan Dharmaswami adalah sesuatu yang paradoks. Teks *Tantri Kamandaka* menyatakan bahwa Dharmaswami adalah seorang pendeta miskin hidup dalam penderitaan dan kesengsaraan sebelum memiliki Lembu Nandaka. Berkat kehadiran dan bantuan Lembu Nandaka kepada Bagawan Dharmaswami, ternyata mengubah kehidupan Bagawan Dharmaswami dari miskin menjadi kaya raya (*ngunikala duhka kasyasih, daridra mulanya...wrēdhi mawrēddhi*, Hooykaas, 1931:67–68). Tampaknya perubahan hidup dari miskin ke kaya itu telah mengubah sikap dan perilaku Bagawan Dharmaswami sebagai seorang pendeta. Makna kata *dharmaswami* ‘pemilik kesalehan, pemilik budi luhur’ yang disandangnya tidak lagi sesuai dengan sikap perilakunya sehari-hari yang justru penuh dengan *pāpakarma* ‘perbuatan jahat’. Teks *Tantri Kamandaka* lebih menegaskan lagi, bahwa istilah “*dharmaswami*” hanyalah nama tanpa makna (*ngaranya juga Dharmaswāmī, ulahta atyanta denya pāpakarma* ‘hanya namamu saja Dharmaswami, tetapi ulahmu sangat jahat’; Hooykaas, 1931:66). Pesan paradoks memang tampak tervisualisasikan pada desain produk ekonomi kreatif tersebut melalui karakter visual Bagawan Dharmaswami yang melangkah tegap, berkalung selendang, sambil menjinjing kendi (celengan) tempat uang merupakan simbol identitas seorang saudagar, pedagang (*banyāga*), sementara hiasan rambutnya yang berkerucut masih menandakan identitasnya sebagai seorang pendeta. Visualisasi karakter Bagawan Dharmaswami seperti itu telah mampu mengindikasikan kesan dan pesan paradoks sesuai

dengan karakter Bagawan Dharmaswami pada teks hipogram *Tantri Kamandaka*. Demikian pula karakter Lembu Nandaka yang berpura-pura kelelahan dalam perjalanan mengangkut barang dagangan majikannya, Bagawan Dharmaswami. Tatapan mata yang lemah, daun telinga cenderung ke bawah, serta gerakan kaki yang terkesan lemah telah sesuai dengan karakter Lembu Nandaka dalam hipogram *Tantri Kamandaka*: “*mangkin inandëgakën wulatnya sang Nandaka, sangçaya ngangsur-angsur ambëknya, kinakwakën ika sukunya*” ‘sang Nandaka sengaja meredupkan matanya, nafasnya tersengal-sengal, kakinya sengaja dikakukan’ (Hooykaas, 1931:68).

Inovasi terhadap hipogram belum banyak dilakukan oleh desainer ketika menyambut teks *Tantri Kamandaka* dan menransformasikannya ke dalam desain produk kreatif. Demikian pula, proses alih wahana tidak bisa dilepaskan dari pengaruh selera pasar. Hal itu dapat dipahami berdasarkan gaya pewarnaan yang cenderung kartunis agar prototif desain sesuai dengan sasaran produk dan selera pasar, yakni kalangan anak-anak. Aura komoditi sebagai sesuatu yang mampu menarik dan menggoda pada komoditi (Alan Tomlinson dalam Piliang, 2011:274) menjadi bagian integral pada desain produk tersebut yang memang diarahkan untuk memenuhi kebutuhan pasar.

Namun demikian, alih wahana teks *Tantri Kamandaka* dari bahasa verbal ke bahasa visual dalam bentuk desain produk ekonomi kreatif mampu membawa kesan dan pesan yang semula abstrak menjadi semakin nyata di hadapan pembaca atau penikmat. Yang lebih penting lagi adalah desain produk ekonomi kreatif tersebut merupakan bentuk sambutan penikmat masa kini terhadap teks *Tantri Kamandaka* sebagai karya sastra masa lampau. Teks *Tantri Kamandaka* telah menemukan bentuk baru melalui medium baru di tengah-tengah penyambutnya masa kini.

4. Simpulan

Tantri Kamandaka mengandung berbagai ide, gagasan, pemikiran, dan nilai-nilai yang layak dijadikan sumber inspirasi penciptaan produk ekonomi kreatif. Kehadiran berbagai tokoh cerita dengan berbagai tipe karakter, insiden-insiden yang dialami

dan dilakukan para tokoh cerita, serta latar tempat dan waktu dalam teks *Tantri Kamandaka* merupakan taman ide yang sangat kaya dan potensial untuk dijelajahi, digali, serta dikembangkan ke dalam berbagai macam prototif desain produk ekonomi kreatif.

Kajian alih wahana sangat penting dilakukan untuk merancang masa depan ilmu humaniora yang lebih menjanjikan. Pengalihwahanaan memungkinkan terjadinya perubahan khalayak sasaran. Jika teks *Tantri Kamandaka* pada mulanya ditujukan kepada khalayak yang melek aksara Bali dan bahasa Jawa Kuna, dalam berbagai bentuk alih wahana berikutnya, teks *Tantri Kamandaka* dimungkinkan disasarkan kepada anak-anak, baik yang sudah mampu membaca maupun yang belum.

Meskipun pengalihwahanaan teks *Tantri Kamandaka* ke dalam desain produk ekonomi kreatif berkaitan dengan upaya pelestarian dan pengembangan budaya bangsa, tentu upaya tersebut tidak dapat dipisahkan dari pertimbangan untuk mencari laba. Proses alih wahana teks *Tantri Kamandaka* terkesan dimotivasi oleh selera pasar. Kajian alih wahana pada penelitian ini memang belum secara komprehensif mendiskusikan bagaimana ideologi pasar sebagai sistem nilai ekonomi dan representasinya dalam berbagai media ekonomi, komoditi, produk, dan tindakan ekonomi merasuk ke dalam bentuk-bentuk desain dan produk ekonomi kreatif tersebut, sehingga dipandang perlu dilakukan penelitian lebih lanjut.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih disampaikan kepada semua pihak yang telah membantu keberhasilan penelitian ini, terutama kepada Dr. I Wayan Swandi, M.Si, I Wayan Eka Sudam Bariana, dan Dicky Aditya Artha yang telah membantu peneliti merancang motif-motif desain; Ida Bagus Segara Yoga yang telah membantu peneliti merancang produk, serta Putu Eka Sura Adnyana dan I Made Gede Wira Bhuwana Putra yang telah membantu peneliti mengumpulkan data. Semoga budi baik semua pihak mendapat pahala mulia dari Tuhan Yang Maha Pengasih.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2010. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Damono, Sapardi Djoko. 2016. *Alih Wahana*. Jakarta: Editum.
- Danesi, M. 2012. *Pesan, Tanda, dan Makna*. Yogyakarta: Penerbit Jalasutra.
- Darma, Yoce Aliah. 2014. *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*. Bandung: Refika Aditama.
- Endraswara, Suwardi. 2012. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Endraswara, Suwardi. 2013. *Teori Kritik Sastra*. Yogyakarta: CAPS (Center for Academic Publishing Service).
- Geriya, I Wayan. 2008. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Surabaya: Paramita.
- Giard, Jacques. 2009. “Semantika Produk dan Komunikasi”, *Semiotika Visual dan Semantika Produk*. Editor Susann Vihma dan Seppo Vakeva. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hooykaas, C. 1931. *Tantri Kamandaka Een Oudjavansche Pantjatantra-Bewerking in tekst en vertaling uitgegeven*. Bandoeng: A.C. Nix & Co.
- Mardiwarsito, L. 1983. *Tantri Kamandaka*. Ende Flores: Nusa Indah.
- Parta, I Wayan Seriyoga. 2009. “Metode Penciptaan Seni Kriya”, *Kriya Journal Article*, 14 Juni 2009.
- Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*. Bandung: Matahari.
- Putra, I Nyoman Darma. 2012. “Novel ‘Tantri’, Daur Ulang Nilai-nilai untuk Pembentukan Karakter Bangsa”, *Jurnal Kajian Bali*, Volume 02, Nomor 01, April 2012, halaman 185—202.
- Sawitri, Cok. 2011. *Tantri, Perempuan yang Bercerita*. Jakarta: Buku Kompas.
- Sedyawati, Edi. 2008. *Keindonesiaan dalam Budaya*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Soekarno, Revo Arka Giri. 2013. *Kidung Tantri Kediri Kajian Filologis Sebuah Teks dalam Bahasa Jawa*. Jakarta: KITLV.
- Stanton, Robert. 2007. *Teori Fiksi Robert Stanton*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suarka, I Nyoman. 2007. *Kidung Tantri Pisacarana*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Zoetmulder, P.J. 1985. *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Zoetmulder, P.J. dan S.O. Robson. 1995. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia I, II*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Sinkretisme Siwa Budha dalam Lontar *Candra Bhairawa*

I Made Dian Saputra dan I Nyoman Suarka

Universitas Udayana

Email: dektionk85@yahoo.com

Abstract

Candra Bhairawa manuscript is a classical literary work which is full of knowledge. It is selected as the object of this study, aimed at a deeper investigation of the meanings of Hinduism teachings in said literary work. Furthermore, this study on *Candra Bhairawa* manuscript also aimed at identifying the aspects of *Siwa-Buddha Tattwa*. The Syncretism of *Siwa* and *Buddha* has become a way of life, which in turn gave birth to several literary works that have become moral guideline for literary enthusiast in the archipelago. The Hermeneutics theory was used to analyze the aspects of meanings of the text in *Candra Bhairawa* manuscript. The study shows that the *Candra Bhairawa* manuscript was based on two contrasting basic conceptions of *Siwa* and *Buddha*, which formed a balance aiming at a mutual goal of the deliverance of the soul from worldly ties, known as *Moksa*. In order to achieve said state, one must go through several stages known as *sanyasa*, namely the *Yoga Sanyasa* and the *Karma Sanyasa*.

Keywords: Syncretism, *Shiva Buddha*, *Candra Bhairawa* Manuscript

Abstrak

Candra Bhairawa merupakan karya sastra yang tergolong klasik memiliki banyak pengetahuan. Naskah ini dijadikan sebagai bahan penelitian dengan tujuan untuk meneliti lebih dalam tentang makna ajaran agama Hindu yang terkandung di dalamnya. Lebih jauh yang melatarbelakangi penelitian terhadap naskah *Candra Bhairawa* adalah untuk mengetahui aspek *tattwa* Siwa-Buddha. Sinkritisme konsep Siwa-Budha menjadi pandangan hidup hingga lama-kelamaan menelorkan beberapa karya sastra yang dijadikan pandangan hidup bagi pencinta sastra di Nusantara. Teori Hermeneutika dipakai dalam mengkaji aspek pemaknaan dalam setiap teks *Candra Bhairawa*. Hasil yang diperoleh

dalam pembahasan menyebutkan *Candra Bhairawa* dilatari dua konsepsi dasar yang kontras antara Siwa dan Buddha, tetapi keduanya membentuk keseimbangan dengan berorientasi kepada suatu tujuan yang sama yaitu kebebasan jiwa dari ikatan duniawi atau disebut *Moksa*. Untuk melaksanakan serta mewujudkan cita-cita itu seseorang harus melalui tingkatan atau disebut dengan *Sanyasa* yaitu dengan jalan *Yoga Sanyasa* dan *Karma Sanyasa*.

Kata Kunci: sinkretisme, Siwa Budha, lontar *Candra Bhairawa*

1. Pendahuluan

Aktivitas kehidupan manusia dari zaman sejarah hingga zaman modern ini tidak terlepas dari aktualisasi nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam ajaran agama. Agama adalah suatu kepercayaan umat manusia yang sangat mulia atas dasar keyakinan ke hadapan Tuhan Yang Mahaesa. Agama juga sebagai pengetahuan kerohanian yang memiliki ajaran-ajaran rohani yang bersifat gaib dan metafisika. Secara etimologis, ‘agama’ berasal dari bahasa Sansekerta yaitu dua kata: *A* yang berarti tidak dan *Gam* berarti pergi, agama berarti ‘tidak pergi, tetap di tempat diwariskan secara turun temurun dan langgeng’. Menurut Agama Hindu bahwa ajaran agama adalah menyangkut kebenaran atau Dharma. Dharma itulah yang dimaksudkan memiliki sifat langgeng, kekal abadi, dan tidak berubah-ubah.

Agama Hindu adalah yang tertua dari sejarah perkembangannya sesuai dengan situasi dan kondisi di mana dia dipeluk, tumbuh, dan berkembang. Dapat kita temukan dalam pelaksanaannya terjadi perbedaan-perbedaan akan tetapi tidak berdistorsi dengan sumber ajaran aslinya, yaitu Weda (Adnyana, 2013). Dari perbedaan pelaksanaan yang ada tersebut agama Hindu dikenal dengan sebutan agama universal dan fleksibel. Perbedaan tata cara pelaksanaan kegiatan keagamaan dalam Hindu di masing-masing daerah menjadikan Hindu agama yang unik. Dalam agama ini dianut oleh berbagai lapisan masyarakat dan juga *Sekte/Paksa* Hindu. Berbagai aliran garis perguruan tersebut telah memberikan warna tertentu dalam Hindu, seperti *Siwa-Siddhanta*, *Pasupata*,

Bhairawa, Wesnawa, Boddha atau *Sogata, Brahmana Rsi, Sora* atau penyembah Surya, *Ganapatya* atau penyembah Ganesha.

Lontar *Candra Bhairawa* adalah suatu karya sastra yang tergolong klasik memiliki banyak pengetahuan. Sumber data yang dipakai bahan kajian merupakan koleksi Gedong Krtya yang disurat dalam lontar berbentuk prosa. Ulasan tentang *Candra Bhairawa* dalam bentuk kakawin pernah diulas dalam Jurnal *Dharma Smrti* mengulas konsep Sorga neraka, Moksa dan ajaran Catur Yoga. Ketiga ajaran tersebut merupakan ajaran yang tak dapat dipisahkan. Konsep Karma Marga, Bhakti Marga, Jnana Marga, dan Yoga Marga melahirkan konsep Karma Sanyasa dan Yoga Sanyasa, bentuk pengabdian jalan untuk mendekatkan diri terhadap Tuhan (Saraswati dan Paramitha, 2016).

Kisah *Candra Bhairawa* mengungkapkan bagaimana dua maharaja dari dua kerajaan berbeda memberikan ajaran Siwa-Budha kepada rakyat masing-masing dengan cara berbeda. Pertama, Maharaja Candra Bhairawa dari Kerajaan Dewantara memberikan ajaran kepada rakyatnya dengan memerintahkan mereka untuk selalu menjalankan nilai-nilai keagamaan di dalam diri tanpa adanya tempat suci dan persembahan *yadnya* yang ke hadapan Tuhan. Maharaja Candra Bhairawa mengajarkan rakyatnya melakukan *Yoga Sanyasa* yaitu pencarian Tuhan dalam diri sendiri. Kedua, Maharaja Yudhistira dari Kerajaan Hastinapura mengajarkan kepada rakyatnya untuk selalu mengutamakan pembangunan tempat suci dan persembahan *yadnya* dan tidak lepas dari pelaksanaan *Karma Sanyasa*. Konsep ajaran kedua paham ini pada ajaran *tattwa* Siwa-Budha. Berdasarkan hal tersebut Lontar *Candra Bhairawa* dijadikan sebagai bahan penelitian. Lebih jauh yang melatarbelakangi penelitian terhadap *Kakawin Candra Bhairawa* adalah untuk mengetahui aspek *tattwa* Siwa-Buddha.

Adapun sistem yang digunakan dalam penerapan pendidikan yang terkandung dalam Lontar *Candra Bhairawa* adalah metode demonstrasi. Untuk menyatakan isi dalam Lontar *Candra Bhairawa* misalnya bagaimana sikap Maharaja Candra Bhairawa dan Maharaja Yudhistira mengajarkan ilmu ketaatan, kedisiplinan, dan *Sradha* kepada rakyatnya. Dalam hal ini diajarkan sikap *Yoga Sanyasa* dan *Karma sanyasa*.

Lontar *Candra Bhairawa* sebagai karya sastra yang memiliki nilai filsafat yang tinggi dan mampu menjadi tuntunan umat manusia. Akan tetapi, sedikit masyarakat yang paham dan mengerti tentang nilai filsafat yang terkandung dalam Lontar *Candra Bhairawa*. Dalam khazanah Bali sinkretisme konsep Siwa-Budha banyak dijumpai dalam keberadaan beberapa aspek diantaranya Hyang Ardesuari, Meru Tumpang Solas, Wayang Lemah dan juga Kain Putih Kuning. Hal inilah yang sangat menarik untuk dibahas untuk mendapatkan pengetahuan yang tinggi tentang Sinkretisme Siwa Budha dalam Lontar *Candra Bhairawa*.

Penelitian ini berfokus pada dua pokok permasalahan. Pertama, bagaimana konsep Siwa-Budha dalam *Lontar Candra Bhairawa*. Kedua, bagaimana konsep Ketuhanan dalam Lontar Candra Bhairawa.

2. Kerangka Teori

Analisis teks dalam kajian ini menggunakan teori hermeneutik dan sinkretisme. Hermeneutik diperkenalkan Friedrich Schleiermacher (1768-1834), ahli teologi dan filologi klasik dari Jerman. Ia berasumsi bahwa jika orang memahami sesuatu hal itu terjadi karena analogi, yakni dengan jalan membandingkan dengan sesuatu yang lain yang sudah diketahuinya (Luxemberg, 1986: 237).

Substansi hermeneutika dikembangkan dalam aspek sejarah dan teologi. Selanjutnya berkembang ke berbagai disiplin ilmu, termasuk juga dalam bidang sastra (Saddhono & Hartarta, 2013: 51). Dirujuk dalam sejarah perkembangan hermeneutika, hermeneutika teks-teks tampak dalam sejarah teologi, dan lebih umum lagi dalam sejarah pemikiran teologis Yudio-Krisitiani. Hermeneutika di zaman lampau diartikan sebagai sejumlah pedoman untuk pemahaman teks-teks yang bersifat otoritatif, seperti dogma, dan kitab suci. Hermeneutika diartikan sebuah penafsiran guna mendapatkan pencerahan dan pemahaman secara mendalam.

Keberadaan hermeneutika dalam ilmu-ilmu sosial merupakan perkembangan yang menarik. Berbagai anggapan muncul

mewarnai pertanyaan mengapa hermeneutika berkembang dalam ilmu-ilmu sosial. Kemunculann hermeneutika dilatarbelakangi oleh adanya krisis ideologi di Eropa, yang pada masa itu ilmu semakin menjadi positivisme yang mandul karena subjektivisme yang sulit dipertahankan. Konsekuensinya, muncullah beberapa tokoh yang mencoba menawarkan alternatif, di antaranya adalah Husserl. Ia menolak sikap yang terlalu ilmiah (Eagleton, 1983: 60-61).

Lefevere (1977: 46-47) memandang bahwa ada tiga varian hermeneutika yang pokok. Dari ketiga varian tersebut tidak satu pun dapat melepaskan diri sepenuhnya dari sumber asalnya, yakni penafsiran terhadap kitab-kitab suci. Konsekuensinya, gaya tulisan menjadi berbelit-belit dan hampir tidak pernah jelas, dan ini menjadi ciri khas berbagai tulisan hermeneutika. Permainan kata yang bertele-tele dan ungkapan khusus turut membuat hermeneutika membosankan. Kenyataan ini dapat mengaburkan substansi hermeneutika yang sesungguhnya sangat bernilai.

Poesprodjo (1987:44-45) menjelaskan mengenai lingkaran hermeneutik. Menurutny, analisis hermeneutik membentuk suatu kesatuan-kesatuan yang bersistem atau membentuk lingkaran-lingkaran yang terdiri atas bagian-bagian, lingkaran tersebut sebagai suatu keseluruhan menentukan arti masing-masing bagian, dan bagian-bagian itu secara bersama-sama membentuk lingkaran. Inilah yang disebut dengan lingkaran hermeneutik.

Teori sinkretisme dalam etimologisnya menurut *Concise Oxford Dictionary* adalah upaya untuk menenggelamkan berbagai perbedaan dan menghasilkan kesatuan antara berbagai sekte atau aliran filsafat. Secara etimologi, sinkretisme berasal dari akar kata *syin* dan *kretiozein* atau *kerannynai*, yang berarti mencampurkan elemen-elemen yang saling bertentangan (Saddhono, 2016: 83). Adapun pengertiannya adalah suatu gerakan di bidang filsafat dan teologi untuk menghadirkan sikap kompromi pada hal-hal yang agak berbeda dan bertentangan.

Sinkretisme dalam beragama adalah suatu sikap atau pandangan yang tidak mempersoalkan benar salahnya suatu agama, yakni suatu sikap yang tidak mempersoalkan murni atau tidaknya suatu agama. Bagi yang menganut paham ini semua

agama dipandang baik dan benar. Oleh karena itu, mereka berusaha memadukan unsur-unsur yang baik dari berbagai agama, yang tentu saja berbeda antara satu dengan lainnya, dan dijadikannya sebagai suatu aliran, sekte dan bahkan agama (Amin, 2000: 87).

3. Konsep Siwa Budha dalam Lontar *Candra Bhairawa*

3.1 Konsep Keutamaan

Dalam konsep Siwa Budha terdapat konsep Keutamaan. Dalam Konsep Siwa dikenal dengan istilah *Paramasiwa*, kemudian dalam konsep Budha dikenal dengan istilah *Sri Bajrajnana*. Dalam lontar *Candra Bhairawa*, kedua konsep tersebut dituls demikian:

Sri Bajrajnana ti suddha, ring Budhapaksa linuwih, Yan ring Siwapaksa sira, Hyang Paramasiwa lewih, Dwi tunggal Sira Kalih, Ong Hrih ring aksara mungguh, Huriping Bhur, Bhwah, Swah, Utama ning Sastra Aji, Kaangen suluh, Kastawa ring Madyaphada (KCB, I : 1 Gdong Krtya)

Artinya:

Sri Bajranana yang Suci, Budha Tattwa yang Utama, Hyang Siwa Tattwa, Hyang Paramasiwa beliau Keberadaan Beliau Tunggal, Ong dan Hrih Aksara Sucinya, Bertempat di Bhur, Bwah, Swah, Sungguh utama keberadaan beliau, Dijadikan tuntunan hidup, Menjalani kehidupan di muka bumi.

Dalam lontar *Candra Bhairawa* terungkap wacana yang sangat penting yaitu wacana keutamaan dalam konsep Siwa dan Budha. Ada kemiripan konsep seakan sama antara *Parama Siwa* dalam *Siwa Tattwa* dengan *Adi Budha* dalam *Budha Tattwa*.

3.2 Wacana Tunggal

Konsep Tunggal atau Satu dijadikan istilah bersatunya konsep Siwa dengan konsep Budha. Dia merupakan penggabungan antara dua hal yang berbeda menjadi satu, di mana kedua unsur tersebut tidak bisa dibedakan satu dengan lainnya

Dalam paham Siwa dikenal konsep *Siwa-Dhurga* manunggalnya kekuatan Durgah sebagai saktinya Siwa, sedangkan dalam paham Budha dikenal dengan konsep *Adhi Budha-Pradnyapharamitha*

sebagai saktinya. Penggalan teks berikut juga menunjukkan bersatunya *Karma Sanyasa* ring *Yoga Sanyasa* sebagai 2 hal yang tidak bisa dipisahkan, seperti kutipan berikut:

Minab suba titah Widhi, Pacepuk Kharma Sanyase, Lawan Yoga Sanyase, Reh mula kapatut tunggal, Tan siddha pacing sampurna, Yan tan sami pada weruh, Kadi Siwa lawan Budha (KCB, VIII. Gdong Krtya)

Artinya:

Sudah menjadi pesan Tuhan. Bertemunya Karma Sanyasa. Dengan Yoga Sanyasa. Karna mereka sesungguhnya satu. Tidak bias dipisahkan. Jika tidak dipelajariri dengan seksama antara Siwa dan Budha.

3.3 Konsep sorga

Siwa Budha merupakan konsep ajaran yang sama-sama percaya tentang moksa (Adnyana, 2014). Hal tersebut tersurat dalam *Kakawin Candra Bhairawa*. Ceritanya tergambar dalam adegan ketika Ida Sang Bhairawa mengadu ilmu dengan Sang Dharmawangsa. Keduanya sama-sama sakti dan mampu mendatangi alam sorga. Dalam ajaran Budha dipercaya bahwa Yoga Sanyasa mampu melepaskan roh Raja Bhairawa menuju alam sorga, sama halnya dengan Raja Yudhistira yang dipercaya mampu juga melepaskan rohnya menuju alam sorga, seperti dalam kutipan berikut:

Sesampune manyingakin indike punika, raris Maharaja Bhairawa malinggih masemadhi lan manunggaling Bayu, Sabha lan Idep Ida. Atman Ida medal macuet lan ngarereh ka Yama Loka, raris kapolihang atman Maharaja Yudhistira. Raris kajuk lan kawaliang malih ka angga sariran Ida, Yudhistira murip malih. Ida raris malinggih saling madepan.

Mojar maharaja Yudhistira, 'uduh Maharaja Bhairawa, sayuakti jaya kawisesan Ida. Titiang dahat kasub idik kawisesan Ida. Sane mangkin timbalan tyange sane ngalaksanayang indike sane pateh Ring Ida. Raris medal nuju Yama Loka titiang pacang manangkep Ida" (KCB, I : 56 Gdong Krtya)

Artinya:

Setelah melihat kejadian tersebut, kemudian Raja Bhairawa duduk bersemedi dan memulai melakukan japa mantra. Rohnya kemudian keluar menuju alam lain (nirwana). Bertemulah dia dengan roh Raja Yudistira. Roh Yudistira ditangkap kemudian dikembalikan ke tubuh Yudistira dan duduk saling berhadapan.

Berkatalah raja Yudistira’ wahai Raja Bhairawa, memang sungguh hebat kesaktian anda. Saya sangat kagum melihatnya. Sekarang giliran saya yang melakukan hal yang sama. Silakan Anda menuju alam nirwana sorga neraka dan saya yang akan menjemput Anda.

Kutipan di atas merupakan dialog antara Yudistira dengan Maharaja Bhairawa menggunakan kesaktianya melepaskan diri menuju alam sunia (sorga). Alam yang tidak nyata secara fisik dan dipercaya merupakan tempat bagi orang yang telah meninggal sesuai dengan karma yang diperbuat.

Secara garis besar berikut digambarkan konsep Siwa Budha yang terkandung dalam Lontar *Candra Bhairawa* secara komparatif (Tabel 1).

Tabel 1 Paralelisme Agama Siwa dan Agama Budha			
No	Konsep	Siwa	Budha
1	Utama	Parambrahma/ Sadyotkranti/ Parama Siwa/ AM-AH (moksa) Pranawajnana/ Pranajyotirupa/	Parama Budha/ Advaya/AM-AH (sunya) Advaya-Jnana Divarupa
2	Tunggal	Siwa – Durga/Shakti	Adhi Budha dan Pradnyaparamita (Advaya dan Advayajnana).
3	Tri Purusha	Tri Purusha: Parama Siwa (niskala), Sada Siwa (sakala- niskala), Siwa (sakala)	Budha Vajrasattwa dan Awalokiteswara dalam wujud wujud Dharmakaya, Sambhogakaya, dan Nirmanakaya.

4	Sorga	Moksa, Sunya	Sunya, Nirbana
5	Tiga Dewa	Tri Murti : Brahma, Wisnu, Iswara	Ratnatraya : Sakyamuni, Lokeswara, dan Bajrapani <i>atau</i> Wairocana, Amitabha, Aksobhya, <i>atau</i> Wairocana, Ratnasambhawa, dan Amogasiddhi. Ketiganya disebut juga Budha, Darma, dan Sangga, merupakan esensi dari Kaya, Wak, dan Citta (Tri Kaya).
6	Dewi Ilmu Pengetahuan	Saraswati	Pradnya Paramita
7	Pendeta	Dang Acarya	Dang Upadhyaya
8	Istilah nama	Siwa (Sewa)	Jina, Budha, Sogata.

3.4 Filsafat ketuhanan dalam konsep Siwa-Budha

Dalam lontar *Candra Bhairawa* disebutkan *Niwerti Marga* dan *Prawerti Marga* sebagai jalan utama dalam menjalankan *dharma*. *Wastra putih* (kain putih) kaitanya dengan *Prawerti Marga* atau kaitanya dengan *Siwa Tattwa*, *wastra kuning* (kain kuning) kaitanya dengan *Niwerti Marga* atau jalan Budha Tattwa. Dalam konsep Hindu warna putih berada di tengah warna kuning sebagai sebuah kesatuan yang penuh dengan ajaran *Tattwa* (filsafat)

Lontar *Candra Bhairawa* mempunyai kaitan dengan lingkungan sistem budaya yaitu kebudayaan Bali, secara antropologis konsep-konsep yang terkandung di dalamnya merupakan komplek ide-ide yang dapat dikategorikan sebagai wujud kebudayaan ideal. Penceraian unsur-unsur naratif tokoh-tokohnya merupakan cermin wujud kebudayaan sebagai suatu komplek aktifitas manusia dalam lingkungan sosial.

Penceritaan lontar *Candra Bhairawa* dilatari dua konsepsi dasar yang kontras antara Siwa dan Buddha, tetapi keduanya

dilukiskan membentuk keseimbangan dengan berorientasi kepada suatu tujuan yang sama yaitu kebebasan jiwa dari ikatan duniawi atau disebut *Moksa*. Tuntunan hidup untuk mencapai tujuan seperti tersebut adalah ilmu *kelepasan*. Untuk melaksanakan serta mewujudkan cita-cita itu seseorang harus melalui tingkatan atau disebut dengan *Sanyasa* yaitu dengan jalan *Yoga Sanyasa* dan *Karma Sanyasa*. *Yoga Sanyasa* yaitu jalan untuk mencapai kebebasan jiwa di dalam *nirwana* yaitu dengan mengutamakan kebangkitan jiwa yang tulus dan paling dalam, melakukan *Samadhi* dan menekuni ajaran filsafat ketuhanan. Sedangkan *Karma Sanyasa* yaitu jalan mencapai kebebasan jiwa dengan mengutamakan wujud pelaksanaan upacara lahiriah, membuat bangunan-bangunan suci, serta perwujudan *arca* dewa-dewi dalam berbagai manifestasinya.

Perbedaan itu digambarkan lewat karakteristik penokohan Raja Candra Bhairawa dan Dharmawangsa. Tokoh Candra Bhairawa digambarkan sebagai penganut Buddha *Mahayana*, sedangkan tokoh Dharmawangsa penganut Siwa (Hindu). Pengaruh ajaran *Tantrayana* atas keduanya memungkinkan terjadinya peleburan dalam bentuk sinkritisme Tantrisme Bhairawa-Siwa-Buddha, atau lebih dikenal dengan sebutan Siwa-Buddha. Dalam pengertian ini konsep Siwa-Buddha merupakan perwujudan yang diakui sebagai prinsip tertinggi, dengan Siwa dan Buddha sebagai aspek-aspeknya.

Tokoh Candra Bhairawa yang disebut juga dengan gelar Sri Maharaja Dewantara, Mahajina, Sri Adiguna, atau Gelar Kehormatan *Perama Jagat Guru*. Digambarkan sebagai Raja keturunan bangsawan yang amat sakti dan tekun dalam ilmu dan amal agama. Beliau menganut paham *Buddha Mahayana* dari aliran *Bajrayana* (*Badjradhara*). Pandangan dan kepercayaannya dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Percaya akan adanya dewa tertinggi yang disebut dengan *Sri Maharaja Jinapati (Buddha)*.
2. Dewa bersemayam dalam diri manusia, disebut jiwa.
3. Dewa menjadi sumber kekuatan yang menggerakkan jiwa di dalam diri manusia.
4. Badan dianggap tidak mempunyai arti apa-apa tanpa jiwa

karena akan lenyap bila telah mati. Jenasah dibakar atau dikubur saja.

Pengungkapan di atas memberikan gambaran sekilas tentang sistem nilai dan pandangan hidup yang tercermin dalam penokohan Candra Bhairawa. Baginya tidak ada dewa di tempat lain, yang ada hanya ada dalam diri sendiri. Ia hanya menyembah Sri Maharaja Jinapati, nama lain Buddha, yaitu dewa tertinggi. Karena itu, ia menyembah dewa yang ada dalam dirinya sendiri.

Atas dasar sistem kepercayaan tersebut Maharaja Bhairawa menganggap tidak perlu membuat bangunan suci sebagai tempat melakukan persembahan, baik untuk persembahan umum yang disebut dengan *pura*, *khayangan*, maupun untuk persembahyangan keluarga seperti *sanggah* dan *mrajan*. Beliau menolak kepercayaan dengan sistem banyak dewata atau banyak dewa yang hanya dianggap sebagai pendorong emosi keagamaan. Segala bentuk pelaksanaan upacara dengan sistem sajen atau *banten* yang sangat rumit dianggap sebagai sesuatu yang amat menyusahkan dan melelahkan. Pandangan-pandangan itu oleh Maharaja Yudhistira dianggap sangat ekstrem, bertentangan apa yang telah diwariskan oleh nenek moyangnya. Di mata Yudhistira, sebagai tokoh *ksatria* penegak hukum kebenaran *dharma*, hal tersebut dipandang sebagai sesuatu yang dapat mengancam keselamatan bangsa dan negaranya. Pertentangan paham itulah yang menyebabkan mereka melakukan perang.

Raja Candra Bhairawa adalah tokoh simbolis *Tantrayana Bhairawa Buddha Mahayana* yang mempunyai karakteristik yang bersifat menghidupkan. Karakteristik ini dapat dilihat pada penokohan tokoh Candra Bhairawa terhadap perang, ketika tokoh tersebut menyerukan kepada seluruh prajuritnya dalam menghadapi serangan para pasukan Pandawa dan Hastinapura untuk meletakan senjata dan berpikir jernih. Maharaja Candra Bhairawa memutuskan untuk menghadapi sendiri musuh yang hebat dan perkasa itu dengan wajah yang amat tenang. Beliau tidak bermaksud melakukan pembunuhan dalam perang, melainkan mengadu kekuatan imani yaitu kesucian batin melauai perang

untuk mencapai kebebasan jiwanya dari ikatan duniawi.

Dari pernyataan itu jelas bahwa Maharaja Candra Bhairawa tidak mengenal konsep perang yang bermakna membunuh fisik. Karena itu pula, tampak bahwa tokoh tersebut berpantang akan perang atau pembunuhan seperti pada umumnya dilakukan oleh tokoh *ksatriya* lain, dalam hal itu tokoh *ksatriya Pandawa* dan Kresna. Beliau juga menolak sistem *Catur Wangsa* seperti *brahmana*, *ksatriya*, *waisya*, *sudra* yang didasarkan atas faktor keturunan, demikian juga bentuk perkawinan poligami seperti yang dilakukan Panca Pandawa. Beliau tidak setuju menggunakan tipu muslihat atau akal yang licik untuk memenangkan peperangan, seperti yang dilakukan Kresna. Karena itu, tampak bahwa tokoh Raja Candra Bhairawa menempuh jalan melebur segala bentuk permusuhan dan kekerasan atau pembunuhan dengan perdamaian dan persahabatan.

Perdamaian yang kekal dan abadi berdasarkan atas *dharma* merupakan tujuan hidup yang paling inti. Hal tersebut diperoleh berkat ajaran *dharma* yang didapatkan dari Dharmawangsa yang diakui sebagai titisan Dewa Dharma. Akhirnya Maharaja Candra Bhairawa berguru kepada Maharaja Dharmawangsa. Berkat ajaran *dharma* seperti di atas, Raja Candra Bhairawa menyatakan mengubah pendiriannya dan tunduk kepada ajaran *dharma* yang dianggap sebagai hukum krodati Tuhan Yang Maha Esa.

4. Penutup

Lontar *Candra Bhairawa* adalah suatu karya sastra klasik yang mengandung banyak pengetahuan tentang tattwa Siwa dan Budha yang dituturkan dari dua kerajaan yang berbeda. Pertama, ajaran Maharaja Candra Bhairawa dari Kerajaan Dewantara yang mengajarkan rakyatnya untuk selalu menjalankan nilai-nilai keagamaan di dalam diri tanpa perlu tempat suci dan tanpa perlu persembahan *yadnya* ke hadapan Tuhan. Pemujaan diperintahkan lewat pelaksanaan *Yoga Sanyasa* yaitu pencarian Tuhan dalam diri sendiri. Kedua, dari Maharaja Yudhistira (keluarga Pandawa) dari Kerajaan Hastinapura yang mengajarkan kepada rakyatnya untuk selalu mengutamakan pembangunan tempat suci dan persembahan

yadnya dan tidak lepas dari pelaksanaan *Karma Sanyasa*. Konsep ajaran kedua paham ini pada ajaran *tattwa* Siwa-Budha.

DAFTAR PUSTAKA

- Adnyana, Gede Agus Budi. 2013. *Buddha Sakyamuni (Kisah Perjalanan dan Melihat Kebijaksanaan)*. Denpasar: Vidia.
- Adnyana, Gede Agus Budi. 2014. *Siwa Buddha Dari Dewata, Booddhisatva, Hingga Filsafat Nirguna dan Nirvana*. Denpasar: Vidia.
- Alih Aksara. 1998. *Lontar Candra Bhairawa*. Denpasar: Pusat Dokumentasi Kebudayaan Bali.
- Amin, Darori. 2000. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.
- Apsari Saraswati, I.A. Gede dan I Gusti Agung Paramita, 2016. *Dharmasmrti*. Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan Volume XV Nomor 28: UNHI
- Eagleton, T. 1983. *Literary Theory: An Introduction*. London: Basil Blackwell.
- Ghoni, Muhamad Junaidi. 1982. *Nilai Pendidikan*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Lefevere, A. 1977. *Literary Knowledge: A Polemical and Programmatic Essay on Its Nature, Growth, Relevance and Transmition*. Amsterdam: Van Gorcum, Assen.
- Lontar Candra Bhairawa. Singaraja: Gedong Kertya
- Luxemberg, Jan Van, dkk. 1986. *Pengantar Ilmu Sastra*. diterjemahkan oleh Dick Hartoko. Jakarta: PT Gramedia.
- Mardalis. 2007. *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal)*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Moleong, Lexi J. 2007. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhadjir, H. Noeng. 1990, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Nawawi, H. Hadari, 1993, *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Nazir, Moh. 1988. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Saddhono, K. 2016. Dialektika Islam Dalam Mantra Sebagai Bentuk Kearifan Lokal Budaya Jawa. *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam*, 21(1), 83-98.
- Saddhono, K., & Hartarta, A. 2013. The Study Of Type And Meaning Of Javanese *Indonesian Spell Language*. *Asian journal of social sciences & humanities*, 2(1), 51-58.
- Widodo, S. T., & Saddhono, K. 2012. *Petangan Tradition In Javanese Personal Naming Practice: An Ethnolinguistic Study*. *GEMA Online™ Journal of Language Studies*, 12 (4), 1165-1177.
- Wellek, Rere dan Austin Warren. 1989. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Wijaya Surya, A.A. Prima. 2010. *Catur Marga Empat Jalan Mencapai Tuhan*. Surabaya: Paramitha.

JURNAL KAJIAN BALI

Journal of Bali Studies

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

Volume 08, Nomor 01, April 2018

<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
Universitas Udayana

Antara Partisipasi dan Mobilisasi: Perempuan dalam Kancah Politik Praktis di Kabupaten Jembrana, Bali

I Nyoman Sukiada

Universitas Udayana

Email: nyomansukiada@yahoo.com

Abstract

Representation of women in Jembrana Regency Legislative Institution in 2009 election reached 20%. Although it has not reached 30% in accordance with the mandate of Law No. 10 of 2008, the representation of women in the Legislative Institution of Jembrana Regency is the highest among the regencies/cities in Bali. When closely examined, the participation of women in the political sphere has deconstructed itself due to a struggle of power and mobilization. Automatically the law that sets the quota of women's involvement in practical politics is 30%, especially those sitting in the legislative institution can signal a practice of mobilization. Within certain limits, the process of mobilization appears in the election of women legislators, because women are not really interested in practical politics, but are mobilized by the state, political parties and by the closest people such as husbands. The paper aims to explain the election of female legislators in Jembrana Regency Legislative Institution which indicates that there has been a struggle of power between participation and mobilization.

Keywords: representation, participation, mobilization, a struggle of power.

Abstrak

Keterwakilan perempuan di Lembaga Legislatif Kabupaten Jembrana, Bali, hasil Pemilu tahun 2009 telah mencapai 20%. Walaupun belum mencapai 30% sesuai dengan amanat UU No 10 Tahun 2008, keterwakilan perempuan di Lembaga Legislatif Kabupaten Jembrana paling tinggi di antara kabupaten/kota di Bali. Apabila dicermati sesungguhnya partisipasi perempuan dalam ranah politik telah mendekonstruksi dirinya sendiri karena terjadi pertarungan kuasa dengan mobilisasi. Dengan sendirinya undang-undang

yang mengatur kuota keterlibatan perempuan dalam politik praktis sebesar 30%, terutama untuk duduk di lembaga legislatif bisa dibaca sebagai sebuah praktik mobilisasi. Dalam batas-batas tertentu proses mobilisasi tampak dalam keterpilihan legislator perempuan, karena sesungguhnya perempuan tidak tertarik dengan dunia politik praktis, namun dimobilisasi oleh negara, partai politik dan oleh orang-orang terdekat seperti suami. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan keterpilihan legislator perempuan di Lembaga Legislatif Kabupaten Jembrana menunjukkan telah terjadi pertarungan kuasa antara partisipasi dan mobilisasi.

Kata kunci: keterwakilan, partisipasi, mobilisasi, pertarungan kuasa

1. Pendahuluan

Secara normatif saat ini sesungguhnya tidak ada perbedaan perlakuan berdasarkan jenis kelamin bagi setiap warga negara untuk berperan dalam kancah politik. Berbagai peraturan perundang-undangan yang ada dan berbagai kebijakan yang telah dirumuskan oleh pemerintah tidak membedakan akses antara laki-laki dan perempuan untuk berperan dalam bidang politik. Undang-Undang Dasar 1945 (pasal 27) memberikan kedudukan yang sama bagi setiap warga negara Indonesia di hadapan hukum dan pemerintahan, memberikan hak yang sama atas pekerjaan dan penghidupan yang layak, serta tanggung jawab yang sama pula dalam usaha pembelaan negara, tanpa membedakan antara warga negara laki-laki dan perempuan. Pada tahun 1952 Indonesia meratifikasi Konvensi PBB mengenai hak politik perempuan (*UN Convention on Political Rights of Women*) melalui UU No. 68 Tahun 1968. Undang-undang ini memberikan perempuan untuk memilih dan dipilih dalam lembaga legislatif.

Berbagai upaya dilakukan oleh pemerintah untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam bidang politik praktis, diantaranya mengeluarkan berbagai produk perundang-undangan. Undang-undang No. 10 tahun 2008 tentang Pemilu Legislatif dan Undang-undang No. 2 tahun 2008 tentang Partai Politik (Parpol), memuat kuota keterlibatan perempuan dalam

dunia politik adalah sebesar 30 persen, terutama untuk duduk di dalam parlemen. Pasal 8 butir d UU No. 10 tahun 2008, secara tegas menyebutkan keikutsertaan sekurang-kurangnya 30 persen keterwakilan perempuan pada kepengurusan parpol tingkat pusat merupakan salah satu persyaratan parpol untuk dapat menjadi peserta pemilu. Dalam Pasal 53 UU tersebut dinyatakan bahwa daftar bakal calon peserta pemilu juga harus memuat paling sedikit 30 persen keterwakilan perempuan (Undang-Undang No. 10 Tahun 2008: 8, 31).

Ketentuan undang-undang tersebut memberi ruang kepada perempuan untuk terjun dalam dunia politik praktis yang selama ini didominasi oleh kaum laki-laki. Peluang tersebut mulai dimanfaatkan secara maksimal, bahkan terkesan parpol “memaksa” perempuan Bali untuk ikut dalam pertarungan merebut kursi di DPRD kabupaten/kota, provinsi maupun DPR RI. Sekalipun ada kesan “dipaksa” namun dengan adanya peluang tersebut di atas beberapa tahun ke depan perempuan akan bisa menduduki jabatan strategis bukan hanya dalam sektor swasta, tetapi juga di bidang politik dan pemerintahan. Hal tersebut didukung oleh kelebihan perempuan seperti penampilan, kemampuan intelektual, komunikasi dan keaktifan dalam organisasi kemasyarakatan. Ditambah lagi dengan latar belakang pendidikan perguruan tinggi, dan kesadaran tentang etos kerja yang kuat, maka modal perempuan untuk bersaing dalam panggung politik praktis menjadi semakin kuat. Dengan demikian pada akhirnya mereka akan bisa duduk sejajar dengan kaum laki-laki dalam memperjuangkan aspirasi masyarakat.

Perundang-undang yang mengatur kuota keterlibatan perempuan dalam politik praktis sebesar 30%, terutama untuk duduk di lembaga legislatif dalam bahasa Barthes (2007) bisa dibaca sebagai sebuah praktik mobilisasi. Mobilisasi politik adalah suatu aktifitas atau kegiatan politik yang bukan karena keinginan sendiri tetapi atas dorongan atau ajakan dari pihak lain dalam arti dikerahkan dengan sengaja. Dalam batas-batas tertentu proses mobilisasi tampak dalam keterpilihan legislator perempuan, karena sesungguhnya perempuan tidak tertarik dengan dunia politik

praktis, namun dimobilisasi oleh orang-orang terdekat seperti suami. Dengan latar belakang tersebut maka tulisan ini bertujuan untuk memahami kembali persoalan mendasar partisipasi politik praktis perempuan. Perempuan Indonesia pada umumnya dan Bali khususnya adalah pihak yang paling rentan dalam berbagai situasi karena selalu ada relasi kuasa antara laki-laki dan dirinya (ketidaksetaraan gender) di berbagai ranah kehidupan. Meskipun ikut berperan dalam proses pembangunan bangsa, namun sebagian besar Perempuan Bali masih berada dalam posisi tidak bersuara dan mengalami ketidakadilan. Masih banyak terjadi diskriminasi dan kekerasan dalam berbagai bentuk terhadap Perempuan Bali seperti kesenjangan partisipasi politik, rendahnya kualitas hidup perempuan Bali, dan kesenjangan pencapaian pembangunan antara laki-laki dan perempuan.

Gambaran realitas di atas menggugah untuk memasalahkan peranan kaum perempuan yang telah berhasil menggapai posisi sebagai wakil rakyat. Apakah mereka telah berhasil memperjuangkan kesetaraan gender dalam berbagai sektor kehidupan atau belum berhasil. Ada berbagai pandangan dalam masyarakat dan salah satu pandangan mengatakan bahwa legislator perempuan belum mampu memperjuangkan aspirasi konstituennya. Hal ini tidak lepas dari proses pengkaderan yang dilakukan oleh partai politik. Selama ini ada kesan bahwa kader perempuan yang direkrut sebagai calon legislatif asal copot, artinya orang-orang yang belum mempunyai pengalaman dalam bidang politik, tetapi mereka menjadi calon hanya karena mempunyai kedekatan dengan pengurus teras parpol sehingga mereka dengan mudah masuk sebagai calon legislatif dan berhasil terpilih menjadi anggota legislatif. Apakah sinyalemen itu sesuai dengan realitas? Disinilah letak urgensi tulisan ini, artinya tulisan ini bertujuan untuk menjawab permasalahan tersebut, apakah kaum perempuan yang berhasil sebagai anggota legislatif benar-benar karena didukung oleh kualitas dan kredibilitas atau hanya sekedar korban mobilisasi, baik yang dilakukan oleh negara, partai politik, maupun oleh orang-orang di sekitarnya.

Penelitian ini dirancang sebagai penelitian diskriptif kualitatif dengan pendekatan kajian budaya (*cultural studies*).

Data dikumpulkan dengan teknik observasi, wawancara dan dokumentasi. Observasi dilakukan di Kantor DPRD Kabupaten Jembrana. Wawancara dilakukan dengan anggota DPRD Kabupaten Jembrana, terutama anggota DPRD perempuan. Sumber tertulis dikumpulkan dari dokumen-dokumen terkait penelitian ini seperti buku, surat kabar, jurnal. Penentuan informan dilakukan dengan teknik *purposive sampling* dan juga mempertimbangkan teknik bola salju (Sugiyono, 2015:219). Peneliti merupakan instrument utama dalam penelitian ini, disamping dilengkapi dengan camera foto dan perlengkapan pencatat data lainnya. Tahapan analisis penelitian ini meliputi reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing / verification*) (Miles dan Huberman, 2015: 219)

Dalam menganalisis permasalahan digunakan teori Pierre Bourdieu dengan rumusnya (Habitus x Modal) + Ranah = Praktik, untuk menjelaskan suatu proses yang kompleks dalam hubungan antara agensi (manusia) dan struktur (Harker, 2009: 1-32). Rumusan teori tersebut menyatakan bahwa habitus harus dikawinkan dengan modal lalu ditambahkan dengan ranah, sehingga akan membuahkan sebuah praktik sosial. Artinya untuk bisa melakukan praktik sosial di masyarakat, manusia tidak bisa hanya mengandalkan habitus saja, karena diperlukan juga modal. Habitus dan modal yang bagus bisa saja menghasilkan praktik sosial, namun jika tidak berada dalam ranah yang tepat, maka tidak akan bisa melakukan praktik sosial yang baik. Modal bisa dikonversi sesuai dengan ranah atau arena kehidupan yang dipilih. Kerangka berpikir Bourdieu inilah yang akan digunakan untuk membedah permasalahan Perempuan dalam Kancah Politik Praktis di Lembaga Legislatif Kabupaten Jembrana.

2. Partisipasi Perempuan sebagai Pengurus Partai

Kondisi sosial politik masyarakat Kabupaten Jembrana berkembang paralel dengan perkembangan sosial politik masyarakat Bali pada umumnya. Bahkan perkembangan sosial politik masyarakat Jembrana sedikit banyak berbeda dengan kondisi sosial politik baik di provinsi maupun di pusat. Hal ini

sangat erat kaitannya dengan perilaku sosial politik yang tidak terlepas dari perkembangan sejarah, budaya politik, adat istiadat. struktur masyarakat, sosialisasi politik, pendidikan politik dan sebagainya.

Dengan terjadinya perubahan sejarah perpolitikan baik tingkat nasional maupun tingkat daerah, maka perkembangan politik yang lahir sebagai hasil tuntutan kaum reformis membawa cukup banyak perubahan perilaku masyarakat di Kabupaten Jembrana, masyarakat sekarang tampak semakin berani melakukan demonstrasi untuk menyampaikan aspirasi rakyat. Perkembangan ini menunjukkan bahwa seiring gerakan reformasi di segala bidang termasuk bidang politik membawa pengaruh yang signifikan terhadap munculnya gerakan yang sama di daerah, tidak terkecuali di daerah Kabupaten Jembrana

Munculnya begitu banyak partai politik di tingkat pusat menimbulkan gairah yang cukup besar pula di tingkat daerah, tercatat sebanyak 30 (tiga puluh) partai Politik yang ikut pemilu legislatif di Kabupaten Jembrana tahun 2009. Dari 30 Parpol peserta Pemilu di Kabupaten Jembrana tahun 2009, kepengurusan inti terutama ketua partai masih didominasi oleh laki-laki. Ada dua orang perempuan yang berhasil menduduki jabatan ketua partai, yakni M. Yenni Puspawati, S.H sebagai ketua Partai Hati Nurani Rakyat, Dewa Mas Ayu Made Suriani, A. Ma. sebagai ketua Partai Republik Nusantara. Kedua partai yang dipimpin oleh perempuan ini tidak berhasil meloloskan wakilnya untuk menjadi anggota legislatif, artinya partai-partai yang dipimpin oleh perempuan ini tidak mendapat simpati di kalangan masyarakat Jembrana. Perolehan suara pada Pemilu Legislatif 2009 tidak merata, artinya lebih banyak partai yang gagal meloloskan wakilnya untuk duduk sebagai legislator.

Dari 30 partai yang ikut bertarung dalam memperebutkan kursi legislatif hanya 10 partai yang berhasil meloloskan wakilnya. Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan berhasil meloloskan 9 orang wakilnya; disusul oleh Partai Demokrat dengan 7 orang wakil, Partai Golkar 4 orang, Partai Nasional Banteng kerakyatan 3 orang, Partai Gerindra 2 orang, Partai Karya Peduli Bangsa,

Partai Keadan Sejahtera, Partai Indonesia Baru, Partai Persatuan Pembangunan, dan Partai Kebangkitan Bangsa masing-masing meloloskan satu orang wakilnya ke gedung dewan. Tiga partai yang disebutkan terakhir yakni Partai Indonesia Baru, Partai Persatuan Pembangunan, dan partai Kebangkitan Bangsa adalah partai-partai yang hanya memeloskan kader perempuan. Hal yang menarik adalah partai baru seperti Partai Demokrat dan Partai Gerindra memperoleh suara yang cukup signifikan pada Pemilu Legislatif tahun 2009 di Kabupaten Jembrana. Ternyata kehadirannya partai baru layak diperhitungkan di daerah Kabupaten Jembrana dan juga mendapat tempat yang istimewa dihati masyarakat pemilih di Kabupaten Jembrana.

3. Partisipasi sebagai Anggota Legislatif

Salah satu tolok ukur yang sering digunakan untuk mengukur partisipasi laki-laki dan perempuan dalam perumusan kebijakan publik adalah keterlibatan laki-laki dan perempuan sebagai anggota legislatif. Sekalipun belum ada publikasi mengenai data kuantitatif partisipasi laki-laki dan perempuan dalam proses penjaringan dan pencalonan anggota legislatif di Kabupaten Jembrana, namun hasil dari proses politik tersebut dapat diketahui dari proporsi keanggotaan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kabupaten Jembrana berdasarkan jenis kelamin hasil Pemilu 1999, 2004, dan 2009 seperti terlihat dalam Tabel 1.

Tabel 1. Anggota DPRD Kabupaten Jembrana Berdasarkan Jenis Kelamin

No	Periode Pemilu	Proporsi Keanggotaan		
		Laki	Perempuan	Jumlah
1	1999	30	0	30
2	2004	28	2	30
3	2009	24	6	30
4	2014	26	4	30

Sumber: KPUD Kabupaten Jembrana, 2014

Persentase keterwakilan perempuan di lembaga legislatif Kabupaten Jembrana belum memenuhi quota 30 %. Partisipasi laki-laki tampak masih kuat. Apabila dicermati perkembangan keterwakilan perempuan di lembaga legislatif kabupaten/kota di Bali hasil pemilu tahun 2009 ada fenomena menarik khususnya di Kabupaten Jembrana. Keterwakilan perempuan di lembaga legislatif Kabupaten Jembrana mengalami peningkatan yang paling tinggi dibandingkan dengan kabupaten lain yakni dari 2 orang perempuan hasil pemilu tahun 2004 menjadi 6 orang hasil pemilu tahun 2009.

Enam orang yang berhasil menduduki kursi legislatif berasal dari berbagai partai politik yaitu Yuhai Waidah dari Partai Persatuan Pembangunan, Ni Ketut Mertiasih dari Partai Indonesia Baru, Siti Ulfa dari Partai Kebangkitan Bangsa, Ni Made Sri Sutharmi dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, Ketut Tresnawati Bulan dan Ni Nengah Rasmini dari Partai Demokrat. Tiga partai politik yakni Partai Persatuan Pembangunan, Partai Indonesia Baru, dan Partai Kebangkitan Bangsa hanya diwakili oleh perempuan, artinya perempuan berhasil mengalahkan calon laki-laki. Persentase perempuan yang duduk dalam lembaga legislatif Kabupaten Jembrana sudah mencapai 20 persen, persentase yang cukup tinggi dibandingkan dengan kabupaten kota yang lainnya di Bali (Foto 1).



Foto 1. Politisi perempuan di antara politisi laki-laki Kabupaten Jembrana (Foto Made Sri Sutharmi).

Representasi perempuan di legislatif Kabupaten Jembrana paling tinggi dibandingkan dengan kabupaten kota lainnya di Bali walaupun belum mencapai 30 %. Mereka sudah berusaha melakukan berbagai pergulatan, baik secara internal maupun eksternal, di dalam maupun di luar gedung DPRD, namun dalam kenyataannya perjuangan yang keras untuk mencapai tujuan-tujuan politik yang dibebankan kepada mereka, sesuai dengan aspirasi konstuenennya, tetap saja peran politik yang dapat mereka mainkan masih jauh kalah dari pada politikus laki-laki.

Mobilisasi Negara

Berbagai peraturan yang dikeluarkan oleh pemerintah untuk menarik kaum perempuan ke ranah politik praktis dalam bahasa Barthes (2007) bisa dibaca sebagai praktik mobilisasi karena bertujuan untuk mendapatkan suara kaum perempuan. Dalam upaya untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam politik praktis pemerintah Republik Indonesia menerbitkan dua peraturan penting yang dapat digunakan dalam mengkaji hak-hak perempuan. Pertama, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Berkaitan dengan hak asasi perempuan dalam bidang propesi pasal 49 ayat 1 menyatakan bahwa wanita berhak untuk memilih, dipilih, diangkat dalam pekerjaan, jabatan, dan propesi sesuai dengan persyaratan dan peraturan perundang-undangan. Kedua, instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender yang isinya Presiden menginstruksikan kepada para Menteri, kepada Lembaga Pemerintah Non Departemen, Pimpinan Kesekretariatan Lembaga Tertinggi/Tinggi Negara, Panglima Tentara Nasional Indonesia, Bupati/Walikota, untuk mengarusutamaan gender ke dalam semua proses pembangunan nasional. Tujuan pengarusutamaan gender adalah menarik permasalahan perempuan ke dalam arusutamaan pembangunan bangsa dan masyarakat sebagai warganegara yang mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki (Pusat Kajian Wanita dan Gender, 2004: x).

Untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam bidang politik praktis, pemerintah telah mengeluarkan berbagai produk

perundang-undangan. Dalam undang-undang No. 10 tahun 2008 tentang Pemilu Legislatif dan Undang-undang No. 2 tahun 2008 tentang Partai Politik (Parpol), kuota keterlibatan perempuan dalam dunia politik adalah sebesar 30 persen, terutama untuk duduk di dalam parlemen. Dalam Pasal 8 Butir d UU No. 10 tahun 2008, bahkan disebutkan penyertaan sekurang-kurangnya 30 persen keterwakilan perempuan pada kepengurusan parpol tingkat pusat merupakan salah satu persyaratan parpol untuk dapat menjadi peserta pemilu. Dalam Pasal 53 UU disebutkan bahwa daftar bakal calon peserta pemilu juga harus memuat paling sedikit 30 persen keterwakilan perempuan (Undang-Undang No. 10 Tahun 2008: 8, 31).

Ketetapan atas UU tersebut di atas sudah ada sejak awal tahun 2004 lalu, yang didasarkan UU No 12 tahun 2003 tentang Pemilu, yang secara khusus termaktub di pasal 65 ayat 1 tertulis Tata Cara Pencalonan Anggota DPR, DPD, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota. Pada ayat 1 disebutkan setiap Partai Politik Peserta Pemilu dapat mengajukan calon Anggota DPR, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap Daerah Pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30%. Pada ayat 2, setiap Partai Politik Peserta Pemilu dapat mengajukan calon sebanyak-banyaknya 120% (seratus dua puluh persen) jumlah kursi yang ditetapkan pada setiap Daerah Pemilihan. Pada ayat 3, dinyatakan, pengajuan calon anggota DPR, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) dilakukan dengan ketentuan calon anggota DPR disampaikan kepada KPU; calon anggota DPRD Provinsi disampaikan kepada KPU Provinsi yang bersangkutan; dan calon anggota DPRD Kabupaten/Kota disampaikan kepada KPU Kabupaten/Kota yang bersangkutan.

Mobilisasi oleh Partai Politik

Jika ditempatkan dalam kerangka berpikir pertarungan kuasa antara partisipasi dan mobilisasi, maka keterpilihan kaum perempuan sebagai anggota DPRD adalah sebuah praktik mobilisasi, sebab dia tidak pernah mengalami masa-masa kaderisasi.

Dalam batas-batas tertentu proses mobilisasi terjadi pula pada keterpilihan para legislator perempuan di DPRD Jembrana periode 2009-2014, seperti yang dialami oleh Siti Ulfa yang sebenarnya tidak tertarik dengan urusan politik, namun dimobilisir oleh suaminya. Dia berasal dari desa Yeh Sumbul di dekat Pura Rambut Siwi. Dia lulusan sebuah SMA di Karangasem satu sekolah dengan laki-laki yang kemudian menjadi suaminya.

Dulu kan anu,, infonya tu langsung kerja gitu, sekolah ndak bayar, gratis. Disana orang-orang ikut kesana masuk. ada banyak juga dari Negara juga, sampai lima belas orang (Wawancara, 15 Juli 2014 di Negara).

Para siswa di sekolah ini dididik menjadi pekerja sosial. Cabangnya dulu ada di Kota Tabanan, namun sudah bubar. Setelah lulus SMA dia bekerja di sebuah bank swasta, Bank Pekerja Umum. Dia juga pernah bekerja di Bank Artasari. Bank ini kemudian bankrut. Dia lalu mengganggur dalam kondisi sedang hamil tua. Hanya mengandalkan penghasilan dari suaminya sebagai kaur pemerintahan desa.

Dari seorang ibu rumah tangga, Ulfa akhirnya terjun ke dunia politik. Hal itu tidak terlepas dari persoalan internal PKB yang relatif sedikit memiliki kader perempuan. Para petinggi partai tersebut lalu memboba mendekati Ulfa melalui suaminya.

Sebetulnya kan saya belum tau, belum pernah terjun ke politik, saya masih ikut-ikut aja. Ada rapet, kegiatan hadir. Masih aktif di PKB, ada forum perempuan. Ya ikut-ikut aja tapi kan, ndak pernah, ndak kepikiran gitu lho, mau nyalon. Karena suami dulu ditunjuk sama pengurus PKB, karena jabatan suami baru. Terus oh ya dah, pas rapat pengurus PKB ada yang katakan 'ibu je suruh pak'. Suami saya jawab, orang istri saya di rumah aja ndak pernah kemana-mana jadi ibu rumah tangga. Tau apa ndak dia orang dari sini dah harus belajar, orang ndak ya dah coba, tawarin saya sampai di rumah, mau. 'Berani apa ndak' kan gitu ya. Ya apa salahnya kan di coba, ya di coba jadinya, ya lolos, alhamdulillah. Calonnya waktu itu dari partai PKB. Saya perempuannya satu, saya dapet" (Wawancara, 15 Juli 2014 di Negara).

Ulfa mengakui sejujurnya keterpilannya itu tidak terlepas dari peran suaminya.

Karena bapak satu desa ‘kan kenal sama masyarakat di sini, mungkin itu saya maju didukung oleh masyarakat Tegal Badeng. Ya pendukung saya, tiga desa waktu itu. Desa Tegal Badeng Timur, Air Kuning sama Tegal Badeng Barat” (Wawancara, 15 Juli 2014 di Negara).

Bisa dikatakan Ulfa telah mengkonversi modal simbolik suaminya, yang memiliki kedudukan relatif tinggi di desanya. Sebagai seorang kepala desa, suaminya bertugas melaksanakan pengelolaan administrasi kependudukan, administrasi pertanahan, pembinaan, ketentraman dan ketertiban masyarakat desa, mempersiapkan bahan perumusan kebijakan penataan, kebijakan dalam penyusunan produk hukum desa. Modal simbolik milik suaminya itu sangat berarti bagi Ulfa karena sebelumnya dia sempat ragu-ragu karena menyadari tingkat pendidikan yang hanya lulusan SMA, sehingga sebelum rasa percaya diri itu tumbuh, belum terpikir olehnya untuk mencalonkan diri sebagai anggota DPRD.

Belum. Belum ini apa. Ndak kepikiran. Ndak kepikiran, orang yang nyalon tu kan harus pendidikannya yah, tinggi terutama pengalamannya kan gitu. Orang saya kan ndak ada pengalaman, pengalaman saya ya sebaagi ibu rumah tangga aja (Wawancara, 15 Juli 2014 di Negara).

Dengan demikian, melalui modal simbolik suaminya, Ulfa bisa membalikkan keadaan bahwa seorang calon legislator tidaklah harus berasal dari latar belakang pendidikan tinggi, seperti yang disandang oleh kebanyakan koleganya di DPRD. Bukan pula berbekal pengalaman dalam berorganisasi, namun yang terpenting adalah ada atau tidaknya jaringan sosial di masyarakat. Jaringan sosial itu bukan dibangun oleh dirinya sendiri melainkan oleh suaminya yang pernah menjabat sebagai kepala desa, sehingga ia mendapat kepercayaan di masyarakat. Ini menegaskan bahwa Ulfa adalah bagian dari sebuah mobilisasi politik yang dilakukan oleh PKB. Hal itu tercermin dalam pernyataannya di bawah ini:

Ya mungkin, kalo saya menilai, karena suami. Suami saya kan mantan kepala desa yah. Lebih dikenal dia dari pada saya, orang saya di rumah aja. Lebih di kenal, suami di kenal oleh masyarakat. Karena dia sering terjun keluar (Wawancara dengan, 15 Juli 2014 di Negara).

Mobilisasi oleh Orang-Orang Terdekat

Perempuan yang terjun ke ranah politik jika mengacu pada teori struktural generatif Bourdieu (Harker, 2007) haruslah mempunyai habitus dan modal yang kuat, sehingga ketika bertarung bebas di ranah politik akan tangguh dalam menghadapi lawan-lawan politiknya dalam merebut simpati rakyat. Sejak kecil setidaknya mereka harus sudah terbiasa membaca buku. Jika dia beragama Hindu, setidaknya dia sudah terbiasa membaca komik-komik Mahabaratha dan Ramayana. Semakin bertambah usianya, tidak hanya komik, mereka juga harus sudah membaca buku-buku politik yang tersimpan dalam biografi tokoh-tokoh besar di bidang politik, misalnya biografi Mahatma Gandhi dan Soekarno.

Akan tetapi sebagian besar anggota DPRD Jembrana periode 2009-2014 tersebut terlahir era televisi, yang mulai mengudara di Bali awal tahun 1970-an, sehingga tidak memiliki tabungan habitus membaca komik atau buku, melainkan hanya mendengar dan melihat berita atau hiburan yang sudah terseleksi. Jika kebetulan orang tuanya berlangganan surat kabar, mereka akan punya kesempatan untuk ikut serta membacanya. Jadi, dunia bacaan adalah dunia yang relatif kurang diakrabi oleh sebagian anggota DPRD Kebuten Jembrana periode 2009-2014.

Sewaktu SMU, pada umumnya para legislator itu masih bersama di rumah asal dengan orang tuanya. Di waktu-waktu kosong, banyak di antara mereka yang terlibat tidak saja dalam urusan domestik, bahkan ada juga yang melaksanakan fungsinya sebagai modal untuk ikut membantu mencari nafkah keluarga. Malam hari menjelang tidur, mereka tergoda untuk menonton berbagai acara ditelevisi yang semakin beragam seiring dengan mulai muncul dan berkembang televisi swasta dengan berbagai sajiannya yang menarik. Sisa-sisa waktu digunakan untuk

melaksanakan kewajiban sekolah seperti mengerjakan pekerjaan rumah dan mempersiapkan diri untuk mengikuti ulangan dan atau ujian.

Sementara tipe-tipe soal ulangan lebih banyak berupa *multiple choice*, pilihan ganda, sehingga sekalipun kurang persiapan dalam belajar masih ada peluang untuk memberikan jawaban melalui tebakan. Ujian berupa esai atau deskripsi jarang terjadi, sehingga kemampuan para lulusan SMA sangat minim dalam memaparkan pokok-pokok pikiran lalu menjabarkannya dalam sebuah karangan. Sebab mereka memang dilatih bukan untuk kepentingan seperti itu. Para guru bahasa lebih mengutamakan unsur-unsur kemampuan linguistik, tata bahasa, dan mengecilkan bahkan seringkali meniadakan kesusastraan. Sekalipun ada tugas-tugas yang terkait dengan kesusastraan, namun mereka tidak diwajibkan untuk membaca-baca karya para pujangga besar Indonesia apalagi pujangga dunia.

Dengan demikian di waktu SMA, karena disibukkan oleh menonton hiburan, maka waktu-waktu kosong tidak dipakai untuk membaca buku yang tebal-tebal, sehingga akhirnya, kegiatan membaca tidak menjadi suatu kebutuhan yang amat penting bagi mereka. Artinya mereka masih bisa tetap eksis sekalipun tanpa membaca. Sewaktu kuliah, mereka diminta menulis paper ilmiah, sehingga mulai belajar menulis, namun tidak semuanya menyukai kegiatan itu kecuali sebatas untuk memenuhi kewajiban yang diberikan oleh dosen masing-masing. Banyak juga di antara mereka yang tidak ikut kelompok diskusi di kampus, sehingga sekalipun sudah berstatus sebagai mahasiswa namun belum terangsang untuk berani berpendapat, berargumen, dan mendengarkan pemikiran orang lain.

Dari sudut pandang teori Bourdieu tentang habitus (Harker, 2007), maka bisa dikatakan para legislator seperti itu belum memiliki habitus yang sangat dibutuhkan untuk menjadi seorang politisi, yakni habitus membaca, menulis, berdiskusi, dan membuat jaringan sosial. Sekalipun tidak memiliki habitus seperti itu, namun tetap memungkinkan mereka untuk lulus kuliah, sehingga

bisa berkarya di tempat masing-masing sebelum menjadi anggota DPRD Kabupaten Jembrana periode 2009-2014.

Barulah dari tempat kerjanya mereka mulai belajar mengkonversi modal-modal yang mereka miliki, baik itu modal budaya, modal simbolik, maupun modal ekonomi menjadi modal sosial sehingga mempunyai jaringan, menjadi terbiasa dan mencari relasi-relasi sesuai minat masing-masing. Pada saat itulah mereka diposisikan sebagai modal oleh para pengurus partai sehingga menjadi bagian dalam partai mereka untuk bersama-sama memperjuangkan kepentingan partai, maka jadilah mereka legislator. Modal politik pun sudah mereka pegang. Habitus yang diperperoleh dari penghayatan nilai-nilai yang ada di lingkungan partainya, yang kemudian mengendap menjadi cara berpikir dan pola perilaku yang mereka hayati sebagai manusia, salah satunya adalah mengenai perbedaan hak dan kewajiban antara politis laki-laki dan perempuan dan lembaga legislatif.

Jika kebetulan dalam lingkungan terdekat mereka, para orang tua ada yang pernah berkecimpung dalam dunia politik, berarti mereka lahir dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang suka berpolitik, maka habitus yang terbentuk darinya akan semakin mematangkan mereka untuk terjun ke dunia politik seperti yang diungkapkan oleh salah seorang anggota DPRD perempuan Ni Made Sri Sutharmi dari fraksi PDIP (Foto 2). Ketika ditanyakan siapa yang sebenarnya senang berpolitik dalam keluarga, secara tegas dan lugas dijawab:

Alharhum bapak *tiyang*, mantan anggota DPRD Provinsi Bali dari Partai Golkar di Orde Baru. Eee di rumah sih waktu itu saya masih kecil, waktu bapak sudah menjabat ya, masih menjadi anggota DPRD saya belum paham politik itu seperti apa, jadi dasarnya saya suka berorganisasi aja, suka kumpul-kumpul, suka ngobrol-ngobrol. Bapak sering berceritera tentang pengalaman-pengalaman beliau terutama tentang kegiatan beliau di dewan seperti apa, saya senang berpolitik mungkin turunnya dari bapak saya (Wawancara, 14 Juli 2014 di Negara).



Foto 2. Ni Made Sri Sutharmi dalam sebuah aktivitas parpol.

Pengaruh orang-orang yang ada di sekitarnya seperti ayah, suami atau saudara memberi dorongan kepada kaum perempuan untuk terjun ke dunia politik praktis. Figur ayah akan menjadi model bagi perempuan pada saat seorang belum berkeluarga. Setelah menjalani hidup berkeluarga sosok suami akan menjadi inspirasi bagi perempuan untuk menumbuhkan rasa percaya diri seperti ungkapan yang mengatakan di balik perempuan hebat ada laki-laki yang sangat pengertian dan toleran. Hal ini diakui oleh Sri Sutharmi saat wawancara sebagai berikut:

Yang sangat besar pengaruhnya bagi saya untuk terjun ke dunia politik adalah suami saya. Setelah menikah saya berhenti bekerja di Denpasar dan pulang ke Jembrana. Karena tidak bekerja saya aktif di organisasi PKK Desa Yehembang. Karena senang berorganisasi sering ketemu orang-orang politik, tiang pikir kok seru ngomongin politik. Suami saya waktu itu menjabat sebagai Wakil Ketua Dewan Pimpinan Cabang PDIP Jembrana, saya sering diajak ikut dalam pertemuan-pertemuan partai membicarakan partai, bagaiman caranya agar partai PDIP terus bisa eksis di hati masyarakat Jembrana. Akhirnya saya ditawarkan untuk masuk sebagai kader PDIP; karena saya suka berorganisasi dan memiliki waktu luang ditambah suami juga aktif di politik akhirnya saya masuk partai (Wawancara, 14 Juli

2014 di Negara).

Dorongan suami yang menginspirasi perempuan untuk terjun ke dunia politik juga diungkapkan oleh anggota legislatif yang lain seperti Siti Ulfah, satu-satunya kader Partai Kebangkitan Bangsa yang lolos sebagai anggota legislatif hasil Pemilu 2009. Dalam suatu wawancara Siti Ulfah mengatakan:

Saya terjun ke dunia politik praktis karena dorongan suami; sebenarnya saya sama sekali tidak punya pengalaman politik praktis karena pekerjaan saya sebagai karyawan bank swasta. Karena PKB kekurangan calon perempuan untuk memenuhi persyaratan dalam pengajuan calon, sebagai orang yang aktif di PKB suami saya menawarkan saya untuk ikut sebagai calon legislatif. Urusan untuk mencari pendukung suami saya menyanggupi akan membentuk tim sukses karena suami saya adalah mantan Kepala Desa Tegal Badeng Timur yang sudah pasti dikenal oleh masyarakat. Berkat perjuangan suami saya bersama tim sukses saya bisa melenggang ke gedung dewan, walaupun secara jujur saya akui pada saat awal memasuki gedung dewan saya belum siap, belum paham betul apa sesungguhnya akan saya kerjakan (Wawancara dengan Siti Ulfa, 15 Juli 2014 di Negara).

Hal senada juga diungkapkan oleh Ni Ketut Mertiasih, anggota DPRD Kabupaten Jember dari Partai Indonesia Baru mengaku bahwa inspirasi dari suami menjadi pendorong bagi dirinya untuk terjun dalam dunia politik praktis. Dalam salah satu wawancara Mertiasih mengatakan:

...sesungguhnya saya tidak memiliki latar politik karena saya hanya seorang ibu rumah tangga dan istri pengusaha di bidang perak. Suami saya adalah pengusaha di bidang kerajinan perak yang cukup sukses dan sudah barang tentu dikenal banyak orang, di samping di kalangan pengusaha tentu di kalangan masyarakat luas. Suami saya aktif berpolitik dan saya juga ikut dilibatkan sebagai Wakil Bendahara II DPC Partai Indonesia Baru Kabupaten Jember. Untuk mengisi kuota perempuan saya dimasukkan sebagai calon dari PIB dan berkat bantuan suami, saya terpilih dan lolos menjadi anggota legislatif periode 2009 – 2014 (Wawancara, 14 Juli 2014 di Negara).

Kesiapan seseorang untuk terjun ke dalam dunia politik praktis ditentukan oleh pengalaman politik yang diterima melalui sosialisasi politik. Sosialisasi politik adalah proses belajar yang terkait dengan norma politik yang dapat dialihkan dari satu generasi ke generasi berikutnya untuk menerima suatu sistem politik yang sedang berlangsung. Dengan demikian sosialisasi politik merupakan proses perubahan perilaku yang berhubungan erat dengan proses belajar. Dalam proses ini terjadi penyetaraan pemahaman terhadap segala peristiwa politik.

David E. Apter dalam bukunya *Introduction to Political Analysis* (1977) mengemukakan tiga tahapan dalam proses sosialisasi politik. Pertama, proses belajar di lingkungan keluarga. Pada tahap ini anak akan disuguhkan berbagai perilaku politik orang tua, sebelum mereka menyadari adanya pola-pola lain di luar lingkungan keluarganya. Tahap ini sering disebut tahap imitasi karena anak sering meniru perilaku orang tuanya, terutama apabila orang tua tidak memberi kesempatan kepada anak untuk membandingkan dengan perilaku politik di luar keluarganya. Pada tahap ini telah dimulai penanaman nilai-nilai dasar yang bersifat elementer yang menjadi dasar atau pedoman bagi anak untuk mengarungi kehidupan selanjutnya.

Kedua, ketika anak sudah mulai menginjak remaja dan mulai menghadapi situasi kelompok di luar keluarga. Pada tahap ini anak mulai mengenal nilai-nilai yang kemungkinan sama atau berbeda dengan yang diterima di lingkungan keluarganya. Pada tahap ini pada diri anak telah muncul rasa harga diri, hasrat, dan bagaimana kelompok terbentuk. Kaidah-kaidah kehidupan politik menjadi pedoman dalam interaksi bermain maupun dalam pergaulan di masyarakat. Ketiga, ketika anak sudah dewasa; pada tahap ini anak sudah mulai mengenal berasosiasi atau berafiliasi dengan kelompok-kelompok yang sesuai dengan pilihannya. Orientasi berpikir bukan hanya untuk pribadi tetapi sudah mulai memikirkan kepentingan orang banyak atau masyarakat. Pada tahap inilah telah terjadi penerimaan dan pelaksanaan pola-pola tingkah laku dan sistem nilai yang mendasarinya.



Foto 3. Partisipasi perempuan dalam Pemilu (Foto: Iwan Darmawan).

Sosialisasi politik yang dialami oleh kaum perempuan akan mempengaruhi persepsi mereka terhadap politik. Persepsi adalah proses pemahaman dan pemberian makna terhadap suatu aktivitas yang dialami. Apabila dalam sosialisasi politik yang dialami perempuan memberikan citra yang positif, maka persepsi perempuan terhadap aktivitas politik akan positif, demikian pula sebaliknya. Dalam realitasnya kebanyakan perempuan masih mempunyai persepsi negatif terhadap politik. Stigma dan anggapan bahwa politik itu panas, kotor, culas, dan penuh fitnah membuat sebagian perempuan tidak berani melawan intimidasi, cercaan dan perkataan kasar dari orang-orang di sekitarnya. Perempuan masih terkesan ambigu untuk berani bersaing secara terbuka dengan politisi laki-laki yang telah banyak makan garam dalam jagat perpolitikan.

Kenyataan hidup membutuhkan kompetensi yang memadai untuk mendapat kesempatan hidup yang lebih baik. Konflik politik dan kepentingan dominasi telah menghambat kesempatan perempuan yang memiliki potensi untuk berkarier di bidang politik. Selama ini jumlah perempuan yang berkarier di bidang

politik khususnya di legislatif sangat sedikit, sehingga usulan yang berkaitan dengan kepentingan perempuan sering menemui hambatan. Karena perempuan yang duduk di legislatif sangat kecil persentasenya, maka mereka tidak mampu mempengaruhi kebijakan.

Perjuangan perempuan untuk memperoleh hak-haknya sering kali bertabrakan dengan kepentingan kekuasaan laki-laki yang saling menjegal sehingga kepentingan perempuan dikorbankan. Diskriminasi yang menyudutkan perempuan membuat perempuan trauma untuk berjuang memperoleh kedudukan sebagai anggota legislatif. Peran politik perempuan dalam menentukan arah kebijakan selalu terbungkam dan kalah oleh dominasi dan kepentingan kekuasaan laki-laki. Kepentingan perempuan untuk mendapatkan akses kesehatan yang lebih baik lebih tepat diperjuangkan oleh politisi perempuan dalam menentukan anggaran di legislatif. Hanya perempuan yang paham dan merasakan sendiri bagaimana penderitaan berat harus dialami dan perlindungan apa sebenarnya yang sesuai untuk kesehatan tubuhnya. Sedangkan laki-laki tidak mungkin peka karena laki-laki tidak mengalami apa yang dialami dan dirasakan oleh perempuan (Naqiyah, 2005: 62-63). Dalam kerangka demokrasi yang representatif, pandangan dari kelompok yang berbeda harus dipertimbangkan dalam memformulasikan keputusan dan kebijakan yang akan dibuat. Dominasi penafsiran dan marginalisasi kelompok tertentu tidak dibenarkan. Mempertimbangkan kepentingan perempuan dan melibatkan laki-laki dan perempuan dalam proses pembuatan kebijakan adalah dasar dari kerangka demokrasi yang mendorong ke arah kesetaraan dan keadilan gender.

4. Simpulan

Keberhasilan enam orang perempuan menduduki kursi di lembaga legislatif Kabupaten Jembrana tidak semata-mata ditentukan oleh kapabilitas yang dimiliki, namun lebih banyak ditentukan oleh kesempatan yang terbuka bagi kaum perempuan untuk mengisi kuota yang dibutuhkan oleh Partai Politik sesuai

dengan ketentuan Undang-Undang No. 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik dan Undang-Undang No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilu 2008; pengaruh orang-orang terdekat diantara pengaruh dari suami.

Berdasarkan hasil penelitian anggota legislatif perempuan yang suaminya mantan kepala desa dua orang, istri pengusaha satu orang, istri anggota Komisi Pemilihan Umum satu orang, istri pejabat di Pemerintah daerah Kabupaten Jembrana satu orang. Hal ini juga memberi pengaruh yang cukup signifikan terhadap keberhasilan anggota legislatif perempuan untuk melenggang ke gedung Dewan Perwakilan Rakyat Daerah kabupaten Jembrana. Modal simbolik, seperti prestise, status, dan otoritas, jabatan, gelar, status tinggi, nama besar keluarga yang dimiliki oleh sang suami mempunyai pengaruh yang cukup besar untuk mengantarkan keterpilihan istri-istrinya menjadi anggota legislatif. Keberhasilan perempuan sebagai anggota legislatif sangat tergantung dari modal yang dimiliki oleh keluarga suami sehingga disebut sebagai praktik mobilisasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Apter, David E. 1977. *Introduction to Political Analysis*. Cambridge, Massachusetts: Winthrop Publisher Inc.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2008. "Gender dalam Perspektif Budaya Bali", Makalah dalam Seminar Gender dalam Perspektif Budaya Bali. Kerjasama PSW Unud dengan Biro BKPP Setda Provinsi Bali, Denpasar, 30 April 2008.
- Barthes, Roland. 2007. *Membedah Mitos-Mitos Budaya Massa Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol dan Representasi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Budiardjo, Miriam. 2008. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Derrida, Jacques. 1972. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Foucault, Michael. 2000. *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*. Terjemahan Rahayu S. Aditya. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Harker, Richard *et al.* (ed.). 2007. *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik. Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Mosse, J. C. 1996. *Gender dan Pembangunan*. Terjemahan Hartian Silawati. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Naqiyah, Najlah. 2005. *Otonomi Perempuan*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Undang-Undang Pemilu 2008 (UU No. 10 Tahun 2008)*. Jakarta: Sinar Grafika