

PENGANTAR EDITOR

Budaya ekonomi Bali

Jurnal Kajian Bali edisi Oktober 2017 ini tampil dengan tema “Budaya Ekonomi Bali”. Topik ini diwakili dua artikel yang dimuat di awal, yaitu “Lembaga Perkreditan Desa sebagai Penopang Keajegan Budaya Ekonomi Masyarakat Bali” tulisan Anak Agung Ngurah Gede Sadiartha, dosen Universitas Hindu Indonesia (Unhi) Denpasar, dan artikel “Kepeloporan Kewirausahaan Memandu Pendakian Daya Tarik Wisata Gunung Agung, Karangasem, Bali” karya bersama dosen Politeknik Negeri Bali I Gede Mudana, I Ketut Utama, dan Cokorda Istri Sri Widhari. Topik Budaya Ekonomi Bali menarik diangkat untuk menegaskan bahwa perekonomian Bali berbasis pada budaya.

Berbeda dengan kebanyakan pulau di Indonesia yang kaya akan sumber daya alam sebagai sumber pedapatan dan perekonomian, Bali merupakan pulau kecil yang perekonomiannya banyak berasal dari sumber daya budaya. Hal ini terlihat dari industri pariwisata, seni rupa, seni pertunjukan, dan kerajinan yang semuanya berbasis seni budaya. Ketika muncul ungkapan bahwa Bali adalah salah satu pulau atau masyarakat di Indonesia yang hidup dari seni budayanya dan menggunakan manfaat ekonomi itu untuk menghidupkan seni budayanya, pernyataan ini tentu saja tepat dan tidak perlu menimbulkan keheranan yang berlebihan. Banyak contoh bisa dideretkan untuk memperkuat pernyataan mengenai hubungan resiprokal antara perekonomian (termasuk keuangan) dan kebudayaan.

Sejak tahun 1980-an, Bali mengembangkan sistem keuangan mikro (*microfinance*) yang dikenal dengan nama Lembaga Perkreditan Desa (LPD). Lembaga yang dibentuk di setiap desa ini pun berbasis pada budaya lokal. Gagasan pembangunan LPD oleh Ida Bagus Mantra (Gubernur Bali 1978–1988) adalah untuk mendukung perekonomian masyarakat sehingga mereka mampu mendukung

desa dalam pengembangan dan pelestarian seni dan budaya.

Usaha pelestarian adat, seni, dan budaya membutuhkan biaya yang semakin besar. Dalam hal inilah, kehadiran LPD sebagai salah satu bentuk perekonomian Bali berbasis budaya sangat diperlukan. Tanpa menutup mata terhadap LPD-LPD yang menghadapi masalah mismanajemen, pantas dikatakan bahwa secara umum LPD di Bali berkembang baik, bahkan ada yang sangat maju dengan omzet dan aset yang puluhan bahkan ratusan milyar. Semua ini menandakan bahwa LPD tidak saja sangat diperlukan, tetapi juga sudah dirasakan kehadirannya oleh masyarakat, baik perannya sebagai lembaga keuangan maupun kontribusinya dalam membantu masyarakat melestarikan seni dan budaya Bali.

Ada tiga artikel lain dalam *Jurnal Kajian Bali* edisi ini yang mendukung tema utama secara tidak langsung ketiganya bertema pariwisata. Satu berkaitan dengan pengemasan paket wisata di Kota Denpasar; yang kedua berkaitan dengan peran pariwisata untuk kesejahteraan masyarakat di Nusa Penida; dan yang ketiga kajian mengenai perkembangan pariwisata Bali sejak awal kelahirannya awal abad ke-20 sampai perkembangan terakhir awal abad ke-21.

Ketiga artikel itu adalah "Denpasar heritage track': Revitalisasi paket wisata 'Denpasar city tour' karya bersama I Nyoman Darma Putra, Syamsul Alam Paturusi, dan Widiastuti dari Universitas Udayana; artikel "Kontribusi wisata bahari terhadap kesejahteraan masyarakat pesisir Pulau Nusa Penida, Klungkung" tulisan bersama Ni Made Santi, Yulius Hero, dan Hadi Susilo Arifin dari Institut Pertanian Bogor; dan artikel kajian kepariwisataan berjudul "Turismemorfosis: Tahapan selama seratus tahun perkembangan dan prediksi pariwisata Bali" I Putu Anom, Ida Ayu Suryasih, Saptono Nugroho, dan I Gusti Agung Oka Mahagangga. Walaupun ketiga artikel ini tidak menyodorkan secara langsung aspek ekonomi budaya, tetapi ketiganya jelas-jelas mengungkapkan sisi kesejahteraan dan aspek sosial budaya industri pariwisata.

Artikel lainnya yang mengisi edisi *Jurnal Kajian Bali* bisa dikelompokkan menjadi dua, yaitu kajian kebahasaan dan sastra dan kajian Bali dari sudut agama, sosial, dan budaya. Ada tiga

artikel dalam kategori ini.

Artikel yang mengkaji bahasa dan sastra ada tiga, yaitu “*Balinese language ecology: Study about language diversity in tourism area at Ubud village*” Ni Luh Sutjiati Beratha, Ni Wayan Sukarini, I Made Rajeg, dan artikel “Kebaruan gaya ungkap dalam cerpen-cerpen berlatar budaya Bali” karya I Gusti Ayu Agung Mas Triadnyani, mereka semua dari Universitas Udayana; dan artikel berjudul “Makna Simbolik Bahasa Ritual Pertanian Masyarakat Bali” karya Ni Wayan Sartini dari Universitas Airlangga, Jawa Timur. Ketiga artikel ini sama-sama mefokuskan diri pada kajian bahasa dalam berbagai ranahnya.

Artikel kajian budaya dengan pendekatan kritis dan historis bisa dibaca dalam artikel “Teluk benoa dan laut serangan Sebagai ‘laut peradaban’ di Bali” I Putu Gede Suwitha dari Universitas Udayana, artikel I Wayan Swandi dari ISI Denpasar berjudul “Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalah “Bog-Bog””; Artikel tentang arsitektur rumah tinggal masyarakat Bali Aga yang berjudul “Faktor-faktor Penentu dalam Sejarah Transformasi Perwujudan Bangunan Tinggal Bali Aga” ditulis bersama oleh Ida Ayu Dyah Maharani, Imam Santosa, Prabu Wardono, dan Widjaja Martokusumo, semuanya dari ITB Bandung, di mana penulis pertama adalah dosen Institut Seni Indonesia (ISI) Denpasar yang sedang melanjutkan kuliah tingkat doktor di ITB; dan artikel “From *Agama Hindu Bali* to *Agama Hindu*: Two styles of argumentation” oleh Michel Picard, seorang peneliti dari Southeast Asian Center (CASE), National Center for Scientific Research (CNRS), Paris, France. Bukan sekali ini saja Michel Picard memberikan kontribusi artikel ke *Jurnal Kajian Bali*, tetapi sudah pernah memberikan kuliah umum di fakultas di lingkungan Universitas Udayana.

Resensi buku *The Missing History* oleh I Ketut Ardhana sebagai artikel pamungkas. Tinjauan buku ini mengulas dinamika sejarah Indonesia pascarevolusi dan rentetannya dengan peristiwa pembantaian yang terjadi setelah tahun 1965 melalui pendekatan sejarah lisan.

Sebagai penutup, editor *Jurnal Kajian Bali* dan segenap tim kerja menyampaikan apresiasi kepada para kontributor atas kerja samanya dalam proses review dan revisi. Juga terima kasih yang tak ternilai kepada para mitra bebestari atas waktu, tenaga, dan keahlian dalam mereview artikel-artikel yang ada.

Harapan kami semoga kajian-kajian dalam *Jurnal Kajian Bali* edisi ini dapat memberikan kontribusi berguna bagi kemajuan ilmu pengetahuan khususnya kajian tentang Bali.

Denpasar, 20 Oktober 2017
Editor

I Nyoman Darma Putra

Lembaga perkreditan desa sebagai penopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali

Anak Agung Ngurah Gede Sadiartha

Universitas Hindu Indonesia

Email: bungapucuk@yahoo.com

Abstract

Village Credit Union “Lembaga Perkreditan Desa” (LPD) continues to develop into an autonomous and tough intermediary institution. This paper discusses LPD as a model of superior traditional financial institutions, and its role in supporting the economic culture of the people of Bali. This paper is the result of qualitative research with data obtained from observation, documentation study and interview with 10 informants: LPD credit recipients, practitioners and observers of LPD. The data were descriptively, qualitatively, and interpretatively analyzed using economic management theory and the theory of social practice (Bourdieu). The results show: Firstly, LPD develops into a formidable traditional financial institution because: (a) LPD was autonomous, not subject to central policy, but refer to local regulations and *awig-awig*; (b) Implementation of modern global banking management, ie management functions, 5C principles, and innovation of LPD products and implementastion of cultural values of local organizations including Hindu philosophy on prosperity *Tri Hita Karana*, *Catur Asrama* and human relations *manyamebraya*. Secondly, the existence of LPD was able to improve socio-economic welfare and sustain the cultural traditions of indigenous villagers in Bali.

Keywords: Village Credit Union, economic culture, Balinese society.

Abstrak

Lembaga Perkreditan Desa (LPD) terus berkembang menjadi lembaga intermediasi yang otonom dan tangguh. Makalah ini membahas LPD sebagai model lembaga keuangan tradisional yang unggul, dan perannya dalam menopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali. Makalah ini merupakan hasil penelitian kualitatif yang datanya diperoleh dari hasil observasi, studi dokumentasi dan wawancara

dengan 10 informan: penerima kredit LPD, praktisi dan pemerhati LPD. Analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif-intepretatif dengan menerapkan teori manajemen ekonomi dan teori praktik sosial (Bourdieu). Hasil penelitian menunjukkan: Pertama, LPD berkembang menjadi lembaga keuangan tradisional yang tangguh karena (a) LPD bersifat otonom, tidak tunduk pada kebijakan pusat, tetapi mengacu kepada Perda dan *awig-awig*; (b) menerapkan manajemen perbankan modern global, yakni fungsi-fungsi manajemen, prinsip 5C, dan inovasi produk LPD, serta menerapkan nilai-nilai Budaya Organisasi lokal, termasuk filsafat Hindu tentang kesejahteraan *Tri Hita Karana*, dan *human relation, manyamebraya*. Kedua, keberadaan LPD mampu meningkatkan kesejahteraan sosial-ekonomi dan menopang ke-*ajegan* tradisi-budaya masyarakat desa *pakraman* di Bali.

Kata kunci: LPD, budaya ekonomi, masyarakat Bali.

1. Pendahuluan

Secara umum, kebijakan pembangunan pedesaan dapat dipilah menjadi tiga kelompok. Pertama, kebijakan yang secara tidak langsung mengarah pada sasaran tetapi memberikan dasar suasana yang mendukung tercapainya kegiatan sosial ekonomi masyarakat desa seperti penyediaan sarana dan prasarana pendukung, penyempurnaan peraturan perundang-undangan yang menunjang kegiatan sosial ekonomi masyarakat. Kedua, kebijakan yang secara langsung mengarah pada kegiatan sosial ekonomi kelompok sasaran, seperti halnya sandang, pangan, perumahan, pendidikan, dan kesehatan. Ketiga, kebijakan khusus yang menyangkut masyarakat melalui upaya khusus, dengan melakukan kegiatan ekonomi sesuai dengan budaya setempat (Rintuh, 2005: 55).

Berbagai daerah di Indonesia telah mengembangkan lembaga keuangan sesuai budaya setempat. Lembaga keuangan lokal itu, misalnya, Badan Kredit Kecamatan (BKK) di Jawa Tengah yang didirikan tahun 1970, serta Lembaga Perkreditan Kecamatan (LPK) Jawa Barat dan Lumbung Pitih Nagari (LPN) Sumatra Barat yang keduanya didirikan Tahun 1972 (Arsyad 2008: 72), dan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) didirikan tahun 1984.

Pengembangan BKK di Jawa Tengah, LPK di Jawa Barat, serta

lembaga keuangan sejenis di daerah lain didasari oleh kebijakan pemerintah pusat, yakni SKB tiga menteri dan Gubernur Bank Indonesia 2009 dan Undang-Undang RI Nomor 1 tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM). Hal ini berbeda dengan LPD yang pendiriannya didasari oleh Peraturan Daerah Provinsi Bali (No. 8 tahun 2012) serta kebijakan lokal (*awig-awig*). Sesuai dasar pendiriannya ini, maka LPD sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman* bersifat unik dan otonom, tidak tunduk pada kebijakan pemerintah pusat dan hanya mengacu pada kebijakan lokal yang diorientasikan untuk menguatkan kehidupan ekonomi dan sosial-budaya masyarakat adat di Bali.

Dalam kurun waktu lebih dari 30 tahun, sejak pendiriannya tahun 1984, LPD telah menunjukkan perkembangan yang sangat pesat, baik dari sisi jumlah maupun dari sisi perkembangan usahanya. LPD yang dicetuskan dan didirikan oleh Gubernur Bali, Ida Bagus Mantra (1978-1988), kini telah berkembang dengan pesat. Pada awal pendirian, tahun 1984/1985, hanya ada 8 unit LPD, sampai akhir tahun 2016 telah menjadi 1433 unit LPD tersebar di seluruh desa *pakraman* di Bali. Total aset LPD mencapai Rp 15,5 trilyun, melibatkan pengurus dan karyawan LPD sebanyak 7.882 orang (LP-LPD Provinsi Bali, 2017).

LPD mampu menempatkan dirinya sejajar dengan LKM lainnya, termasuk dalam hal standar pelayanan dan profesionalitas pengelola LPD. LPD terus meningkatkan pelayanan dan profesionalitas karyawannya, antara lain dengan melakukan langkah strategis, yakni mendirikan laboratorium sistem informasi Mikro Banking-LPD *ON LINE* untuk meningkatkan nilai LPD di mata *stakeholder*. Langkah strategis untuk meningkatkan pelayanan LPD diharapkan mampu menjadi tumpuan bagi pemberdayaan ekonomi rakyat, di samping mendorong laju pertumbuhan ekonomi masyarakat desa di Bali (Profil LPD, 2009).

LPD terus dikembangkan menjadi lembaga keuangan milik desa *pakraman* yang kuat dan sehat. Akan tetapi, tidak semua LPD memiliki kinerja keuangan yang sehat. Sampai periode 31 Desember 2014, jumlah LPD dengan kategori sehat sebanyak 994 LPD (69,85%) dan kategori cukup sehat sebanyak 133 LPD (9,35%). Sisanya sebanyak 79 LPD (5,55%) berada pada kategori tidak

sehat (termasuk 135 LPD dalam keadaan macet). Bila dibandingkan dengan periode 31 Desember 2013, jumlah LPD dalam kategori sehat mengalami penurunan sebanyak 20 LPD (1,97%), namun LPD kategori cukup sehat mengalami kenaikan sebanyak 17 LPD (14,66%). Jumlah LPD dalam kategori kurang sehat mengalami penurunan sebanyak 11 LPD (12,22%) dan LPD tidak sehat mengalami kenaikan sebanyak 15 LPD (7,43%). Adanya LPD yang macet dan LPD yang tidak sehat akibat kurang taatnya penerapan sistem manajemen, dan penyaluran kredit kurang hati-hati memerlukan perhatian tersendiri. LPD-LPD bersama *stakeholders* terkait perlu bekerja keras dalam menjaga prestasi LPD yang sudah sehat, serta melakukan pembenahan kepada LPD yang tidak sehat agar menjadi lebih sehat. Kesehatan LPD adalah indikator bahwa LPD tersebut bisa terus dikembangkan karena akan memberikan kontribusi yang positif bagi pengembangan perekonomian *krama* serta penguatan bagi desa *pakraman* setempat (BKS-LPD, 2015).

Sebagaimana yang dinyatakan Dendawijaya (2005: 14), LPD secara umum telah menjadi lembaga intermediasi, yakni sebagai menghimpun dan menyalurkan dana masyarakat di suatu wilayah desa *pakraman*. LPD diharapkan mampu menumbuhkan wirausaha rakyat dan mendukung eksistensi dan pembangunan desa *pakraman* setempat. Hal ini sesuai dengan cita-cita pencetusnya, Prof Mantra (almr) tahun 1980-an, LPD diharapkan menjadi instrument pembangunan yang berupaya membangun masyarakat Bali dengan “kepribadian”, yakni pembangunan yang berupaya mengentaskan masyarakat Bali dari masalah kemiskinan, sekaligus menjadi penopang dalam pelestarian seni-budaya dan tradisi masyarakat Hindu Bali (Sadiartha, 2016).

Sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman*, LPD diharapkan terus eksis bahkan mampu berkembang dan bersaing dengan lembaga perbankan umum sejenis. LPD tetap berakar pada tradisi budaya masyarakat Bali, namun juga mampu beradaptasi dan berinovasi mengikuti *trend* manajemen budaya perbankan modern. Hal ini dimungkinkan karena LPD memiliki Budaya Organisasi yang unggul. Makalah ini membahas dua hal: (1) Mengapa LPD berkembang menjadi model lembaga keuangan milik desa *pakraman* yang unggul?, (2) Bagaimana LPD menjadi

penopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali?

2. Kajian pustaka

Sesuai dengan topik yang dikaji dalam karya tulis ini, ada sejumlah hasil kajian LPD sebelumnya. Kajian dimaksud menyangkut perkembangan LPD, peranan LPD dalam penguatan sosial-ekonomi masyarakat Bali, strategi, potensi dan pengembangan LPD di masa depan. Perkembangan LPD telah dijelaskan dalam buku berjudul *Cetak Biru Lembaga Perkreditan Desa* (2009). Buku ini mendiskripsikan hasil survei tentang citra LPD. Survei yang melibatkan 369 nasabah LPD pada 84 LPD di Bali ini menyimpulkan: (1) Prosedur simpan-pinjam LPD cukup mudah dan cepat; (2) jaminan yang diperlukan untuk memperoleh pinjaman di LPD terjangkau; (3) tingkat suku bunga yang diberikan merupakan salah satu faktor yang memegang peranan penting bagi nasabah LPD; (4) lokasi LPD relatif dekat dengan tempat tinggal *krama* desa setempat; (5) sebagian besar nasabah merasa aman menyimpan dananya di LPD.

Giriarta dalam buku berjudul *Jejak Langkah LPD Desa Adat Pecatu* (2009), menyebutkan bahwa selama 21 tahun perjalanan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa *Adat Pecatu* telah mengalami berbagai kemajuan, baik dari sisi pertumbuhan aset maupun laba yang diperoleh. Walaupun pada tahun pertama harus merugi, LPD Desa Adat (Pakraman) Pecatu yang didirikan dengan modal awal sebesar Rp 4.857.575,00, maka sampai November 2009 LPD Desa Adat Pecatu pesat berkembang dengan aset yang mencapai Rp 128.605.767.881,00 dan laba Rp 4.082.984.491,00. Pertumbuhan laba tersebut selanjutnya dikembalikan kepada warga (*krama*) Desa Pecatu dalam bentuk dana pembangunan sebesar 20 persen dan dana sosial sebesar lima persen. Di samping itu, LPD Desa *Adat Pecatu* juga mengeluarkan produk-produk yang disesuaikan dengan kebutuhan *krama* desa adat tersebut, selain turut berperan dalam memberdayakan dan meningkatkan kesejahteraan *krama* secara *sekala* (nyata) dan *niskala* (taknyata/ spiritual). Peran serta LPD Pecatu dalam melaksanakan upacara *ngaben* dan *nyekah* massal di Desa Adat Pecatu (Tahun 2006 dan 2009).

LPD harus eksis dalam persaingan bisnis dewasa ini. Dalam kaitan ini, Cendikiawan (2006) dalam penelitiannya berjudul

“Eksistensi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar, Sudi Potensi dan Kendala”, menyatakan bahwa langkah strategis yang dilakukan LPD Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar untuk tetap eksis di tengah persaingan LKM di Kabupaten Gianyar adalah dengan meningkatkan fungsi petugas penarik simpanan dan petugas kredit supaya target yang ditetapkan bisa tercapai. Selain itu, sumber daya manusia sebagai komponen penggerak perlu juga ditingkatkan kualitasnya yakni dengan memberikan pelatihan-pelatihan di bidangnya masing-masing. Kebijakan adat yang berupa *awig-awig* digunakan untuk menekan *krama*. Selain itu, potensi *bendesa pakraman* serta *prajuru* desa pakraman yang berperan besar dalam mengarahkan *krama* agar sepakat mengembangkan LPD Desa Pakraman Mas, yaitu dengan menyosialisasikan program-program LPD.

LPD telah mendukung usaha para nasabahnya. Dalam kaitan ini, Yoni (2006) menulis tesis berjudul “Peran Serta Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Ubung, Denpasar dalam Menunjang Kewirausahaan Nasabahnya: Perspektif Kajian Budaya”. LPD di Desa Pakraman Ubung memberikan kredit usaha kecil (KUK) kepada nasabahnya. Dengan demikian, arus perdagangan sektor usaha kecil di Desa Pakraman Ubung dapat berjalan dengan baik dan meningkatkan pendapatan masyarakat. LPD Desa Pakraman Ubung juga mampu meningkatkan rasa solidaritas sosial antar *krama* Desa Ubung, di samping mampu menopang kehidupan spiritual.

Peran LPD dalam mengembangkan usaha *krama* juga disebutkan dalam buku yang ditulis oleh Sadiartha berjudul *Hegemoni dan Kontra Hegemoni Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa* (2016). Dalam kajian ini disimpulkan bahwa LPD terbukti mampu memberdayakan *krama* desa *pakraman* setempat. Kontribusi LPD kepada desa *pakraman* diharapkan untuk meningkatkan keterampilan *krama* desa *pakraman* dalam upaya membentuk jiwa kewirausahaan, sehingga tujuan didirikan LPD untuk mendorong pertumbuhan dan pemerataan ekonomi dapat diwujudkan.

LPD tetap eksis dan berkembang karena memiliki budaya organisasi yang unggul. Terkait hal ini, Windia menulis jurnal berjudul “Analisis Bisnis yang Berlandaskan *Tri Hita Karana*; Sebuah

Kasus Pelaksanaan/Penjabaran PIP Kebudayaan Unud” (2007). Disebutkan bahwa LPD memiliki Budaya Organisasi yang unggul sehingga LPD siap berkompetisi dengan lembaga perbankan lainnya. Keberadaan, pengelolaan dan pengembangan LPD yang didasari oleh nilai-nilai filosofi Hindu tentang tiga penyebab kesejahteraan, *Tri Hita Karana (THK)*, menjadikan LPD memiliki Budaya Organisasi yang cukup tangguh. Budaya Organisasi LPD berbasis THK dapat menjadi sumber daya yang unik dalam penciptaan keunggulan kompetitif dalam memenangkan persaingan bisnis secara berkelanjutan.

Beberapa publikasi terkait LPD di atas menjadi referensi yang berharga untuk penyusunan karya ilmiah ini. Karya ilmiah ini merupakan hasil penelitian kualitatif yang datanya diperoleh dari hasil observasi, studi dokumentasi dan wawancara mendalam dengan 10 informan, yaitu penerima kredit LPD, pengelola LPD Desa Adat Kuta dan LPD Desa Adat Kerobokan dan pengurus Lembaga Pemberdayaan LPD Provinsi Bali. Analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif-intepretatif dengan menerapkan teori manajemen ekonomi dan teori praktik sosial (Bourdieu). Hasil kajian ini diharapkan menjadi bagian dari publikasi tentang eksistensi lembaga keuangan tradisional (LPD) sebagai bagian dari model budaya ekonomi yang memberdayakan masyarakat adat di Bali.

3. LPD sebagai model lembaga keuangan milik desa *Pakraman* yang unggul

Budaya Organisasi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) lahir, tumbuh dan berkembang berawal dari kearifan lokal (*local genius*) yang dimiliki oleh masyarakat Hindu Bali. Secara historis LPD dicetuskan oleh Prof. Dr. Ida Bagus Mantra pada tahun 1980-an. Kendati pendirian LPD baru terlaksana pada tahun 1984, akan tetapi embrio LPD telah ada, berakar, dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat desa *pakraman* di Bali, yaitu berupa *sekehe-sekehe*, termasuk *sekaa teruna-teruni* (kelompok muda-mudi), *sekaa gong* (kelompok kesenian). *Sekehe* adalah kelompok sosial atau perkumpulan yang dibentuk oleh anggota masyarakat adat menurut alasan, fungsi, dan tujuan tertentu (Koentjaraningrat,

2007: 228).

Hampir di setiap desa *pakraman* memiliki *sekehe* seperti *sekehe semal* (perkumpulan berburu tupai) *sekaa* gong (perkumpulan pemain alat musik tradisional Bali) dan banyak lagi *sekaa* yang lain. *Sekaa* memiliki potensi untuk diberikan sentuhan administrasi dan perangkat kekinian untuk dikembangkan menjadi lembaga keuangan untuk menyejahterakan masyarakat dalam skala yang lebih luas. Menurut Geriya (2008:71) konsep *sekaa* merupakan ikatan kesatuan kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan khusus, terwujud sebagai organisasi, kemudian dipadukan dengan aspek kelembagaan adat yang ada di desa *pakraman*. Adanya potensi, yakni berupa ikatan kesatuan kelompok masyarakat desa *pakraman* inilah yang kemudian mendasari pendirian Lembaga Perkreditan Desa (LPD).

Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam organisasi *sekaa* antara lain (a) nilai gotong-royong (kebersamaan), (b) nilai kerja sama, (c) nilai disiplin untuk mencapai tujuan bersama, serta (d) nilai saling menguntungkan diantara anggotanya. Pekerjaan yang semula berat, bisa dipikul secara bersama-sama, sehingga keuntungan bersama pun diperoleh (*sagilik saguluk, saluluk sabayantaka*). Pendirian dan pengelolaan LPD yang digali dari kearifan lokal dan kultural masyarakat Bali yang berbasis pada kebersamaan, kekeluargaan dan kegotong-royongan, serta saling menguntungkan yang dicetuskan oleh Prof. Ida Bagus Mantra sejak tahun 1980-an. Budaya Organisasi LPD yang berakar dalam keberadaan organisasi tradisional *sekaa* paling tidak memiliki dua nilai yang mendasarinya, yakni (1) *pang pade ngelahang*, yakni semangat memiliki (*sense of belonging*) *krama* desa terhadap keberadaan LPD di desa *pakramannya*. Semua *krama* desa setempat merasa memiliki dan berupaya ikut andil dalam mengembangkan LPD di desanya; (2) *pang pade payu*, artinya sama-sama laku, sama-sama untung, bisa diterima, hidup dan berkembang. Keberadaan LPD turut menghidupkan aktivitas perekonomian masyarakat desa setempat yang dalam praktiknya terdiri dari beraneka usaha, termasuk berdagang sembako, produk kerajinan, alat upacara (*canang*), pedagang kaki lima. Semua usaha ini bisa hidup, berkembang dan saling menguntungkan.

Dasar hukum pendirian LPD dibentuk berdasarkan atas Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 4 Tahun 2012 tentang Lembaga Perkreditan Desa serta kebijakan lokal (*awig-awig*) di setiap desa *pakraman* di Bali. Dengan dasar pendiriannya ini, maka keberadaan LPD tidak tergantung dengan kebijakan tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM) yang lahir pada tahun 2013. Sebagai *local genius*, status LPD adalah otonom, menjadi lembaga keuangan tradisional milik desa *pakraman* yang memiliki memiliki Budaya Organisasi tersendiri. Sebagaimana konsep yang dikemukakan Schein (2004), Budaya Organisasi merupakan asumsi dasar, nilai-nilai, keyakinan, perilaku dan sikap bersama yang dianut organisasi yang dijadikan acuan dalam memahami lingkungan internal dan eksternal demi tercapainya tujuan organisasi.

LPD memiliki elemen Budaya Organisasi yang unggul. Sebagaimana kata Deal dan Allan (1982), terdapat lima elemen penentu budaya organisasi unggul, yakni: (1) LPD sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman* di Bali memiliki lingkungan dan pangsa pasar tersendiri sehingga bisa terus *survive*; (2) LPD memiliki jaringan *cultural*, yakni desa *pakraman* di Bali. Jaringan kultural ini bertindak sebagai "*carrier*", sistem nilai yang menopang keberadaan dan pengembangan organisasi LPD; (3) Adanya figur panutan dalam organisasi LPD adalah pada *prajuru* adat, *penglisir* sebagai sosok atau personifikasi dari sistem nilai dan menjadi contoh-teladan bagi pengelola LPD; (4) Tata cara kerja dan ritual merupakan program rutin dan sistematis kehidupan organisasi; dan (5) Sistem nilai merupakan konsep dan keyakinan dasar sebuah organisasi. Sistem nilai ini merupakan standar prestasi dan menentukan kesuksesan organisasi, nilai-nilai tersebut termasuk *Tri Hita Karana* yang bisa dijadikan patokan untuk kemajuan LPD. Melalui LPD, desa *pakraman* di Bali bisa mengaktualisasikan tiga prinsip hubungan keseimbangan hidup menuju kesejahteraan, *Tri Hita Karana* (THK), yakni hubungan manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), manusia dengan sesamanya (*pawongan*) dan manusia dengan lingkungan alamnya (*palemahan*) (Mantra, 1996).

Sebagai bagian dari "lembaga perbankan", LPD diope-
rasionalkan dengan "manajemen glokasi", yakni manajemen
perbankan modern global di satu sisi, tetapi di sisi yang lain

tetap memegang teguh prinsip-prinsip budaya organisasi lokal. Prinsip – prinsip budaya organisasi lokal ini antara lain tercermin dalam: Pertama, penerapan nilai-nilai Budaya Organisasi Hindu, termasuk *Tri Hita Karana*, dan prinsip kepemimpinan *Asta Brata*. Kedua, pendekatan *human relation* “*manyemabraya*” dalam melayani nasabah LPD. Praktik *human relation* “*manyemabraya*” adalah budaya pelayanan yang mengedepankan hubungan dan kerjasama atas dasar persaudaraan, kesetaraan, saling membantu dan saling menguntungkan (Sadiartha, 2016). *Human Relations* merupakan inti dari sikap dan perilaku pegawai yang bekerja dengan baik dan benar (Rosyad dkk., 2012:2). Ketiga, berjalannya kepemimpinan tradisional dalam organisasi LPD. Sebagai organisasi keuangan milik desa *pakraman*, pemegang kekuasaan tertinggi LPD berada di tangan Bendesa Adat sebagai ceminan kewenangan yang dimiliki sebagai representasi pimpinan sekelompok *krama* desa *pakraman* atau satu desa *pakraman*. Pemerintah sengaja melibatkan bendesa adat sebagai pengawas internal LPD agar legitimasi keberadaan LPD di desa *pakraman* semakin kuat. Di bawah pengawas internal adalah pengurus inti dan staf LPD. Pengurus inti LPD terdiri atas ketua, sekretaris dan bendahara. Pengurus LPD memiliki tugas mengkoordinir staf LPD dan bertanggung jawab dalam pengelolaan LPD serta mempertanggungjawabkan pelaksanaan tugasnya kepada *paruman* desa melalui Pengawas LPD.

Sebagai lembaga keuangan, LPD dijalankan dengan tetap memegang teguh budaya kepemimpinan tradisional, disamping dioperasionalkan dengan menerapkan prinsip-prinsip dan manajemen perbankan modern. Prinsip-prinsip perbankan modern antara lain tercermin dalam: (1) penerapan prinsip 5C (*Character, Capacity, Capital, Collateral, dan Condition of Economic*) dalam mengantisipasi kredit macet, (2) inovasi produk LPD, serta (3) implementasi fungsi-fungsi manajemen perbankan modern. Sesuai teori manajemen Henry Fayol (dalam Safroni, 2012), pengurus LPD melakukan fungsi-fungsi manajemen meliputi perencanaan (*planning*), pengorganisasian (*organizing*), pengarahan (*commanding*), pengkoordinasian (*coordinating*), pengendalian (*controlling*) sehingga tujuan organisasi LPD bisa tercapai (Sadiartha, 2016).

LPD di Bali tetap eksis, berkembang dan mampu bersaing dengan bank-bank komersial umum lainnya, maka LPD melakukan inovasi-inovasi untuk memberikan pelayanan yang berkualitas kepada *krama* Desa setempat. LPD terus mengembangkan kemampuan manajerialnya, termasuk melaksanakan strategi *manyamabraya* dalam membangun wirausaha nasabahnya.

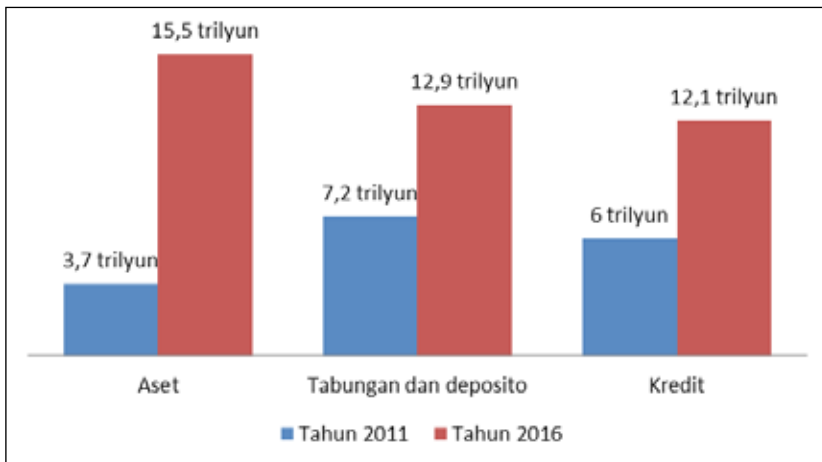
4. LPD sebagai penopang *keajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali

LPD terus tumbuh dan berkembang menjadi lembaga intermediasi, yakni sebagai pengumpul sekaligus penyalur dana masyarakat desa *pakraman* di Bali. Keberadaan LPD secara umum tujuannya LPD adalah untuk menyimpan dan menyalurkan dana kepada *krama* desa di daerah lingkup LPD tersebut. Selain itu, LPD memiliki beberapa tujuan khusus yaitu: (a) mendorong pembangunan ekonomi masyarakat desa melalui kegiatan menghimpun tabungan dan deposito dari *krama* desa; (b) memberantas ijon, gadai gelap, dan lain-lain; (c) menciptakan pemerataan kesempatan berusaha dan perluasan kesempatan kerja bagi *krama* desa; dan (d) meningkatkan daya beli dan melancarkan lalu lintas pembayaran dan peredaran uang desa (Biro Hukum Setda Prov Bali, 2010).

LPD telah berkembang sebagai motor pembangunan desa *pakraman*. Dalam kaitan ini, I Nyoman Arnaya, selaku Ketua LPD Provinsi Bali menjelaskan bahwa LPD memiliki tujuan ganda. Di satu sisi, LPD didirikan untuk membangun dan memperkokoh perekonomian masyarakat desa *pakraman*. Di sisi lain LPD juga memperkuat dan menjaga adat dan budaya masyarakat Bali yang berlandaskan ajaran Agama Hindu. Upaya memperoleh keuntungan ekonomi secara optimal (aset LPD yang terus berkembang) bukanlah tujuan utama LPD. Tujuan utama LPD adalah tetap tegaknya keberlanjutan (*ke-ajegan*) budaya ekonomi *krama* Bali. *Ke-ajegan* budaya ekonomi adalah merupakan tindakan yang mencoba menghadirkan kemasalaluan untuk menjawab tantangan kekinian maupun masa depan (Kumbara 2010:20). Kemasalaluan dipahami sebagai nilai-nilai budaya organisasi *sekaa* sebagai cikal bakal wacana kelahiran LPD yang memiliki nilai gotong-royong, *manyama braye*, *pade ngelahan* dan *pang pade payu*,

dengan demikian pemahaman keajegan budaya ekonomi adalah sebagai aktivitas transaksi keuangan yang berlandaskan nilai-nilai *sekaa* sebagai budaya Bali serta hasil keuntungan dikembalikan guna memperkuat nilai-nilai luhur yang ada di *desa pakraman* yang terkait dengan *Tri Hita Karana*. Dalam menjaga keberlanjutan budaya ekonomi masyarakat Bali secara nyata diwujudkan, antara lain melalui penyaluran dana pembangunan 20% dan dana sosial lima persen dari keuntungan LPD, serta dukungan LPD dalam menyediakan pendanaan (pinjaman kredit) kepada *krama* untuk mengembangkan usaha ekonominya.

Grafik 1. Total Aset, Tabungan, Deposito dan Kredit LPD Se-Bali Tahun 2011 dan 2016



(Sumber: LP-LPD Provinsi Bali, 2017)

Grafik 1 menunjukkan bahwa jumlah aset, tabungan dan deposito yang dikumpulkan LPD dan kredit yang disalurkan LPD menunjukkan peningkatan yang signifikan. Secara kumulatif, total aset LPD se-Bali tahun 2011 sebanyak kurang lebih 3,7 trilyun rupiah meningkat menjadi sekitar 15,5 trilyun rupiah pada tahun 2016. Jumlah simpanan masyarakat dalam bentuk deposito dan tabungan di LPD se-Bali pada tahun 2011 mencapai sekitar 7,2 trilyun rupiah meningkat menjadi kurang lebih 12,9 trilyun rupiah pada tahun 2016. Begitu pula total kredit yang disalurkan LPD se-Bali pada tahun 2011 kurang lebih 6 trilyun rupiah kepada 422 ribu

nasabah, maka pada tahun 2016 total kredit yang disalurkan LPD sebanyak kurang lebih 12,1 triliun rupiah, dengan jumlah nasabah sebanyak 457 ribu orang (LP-LPD Provinsi Bali 2017).

Menurut Ketua BKS-LPD Provinsi Bali, I Nyoman Cendikiawan, Kredit LPD telah mendukung pengembangan wirausaha masyarakat Bali di pedesaan. Wirausaha ekonomi yang dikembangkan masyarakat Bali antara lain diwujudkan dengan membuka toko seni, warung sembako, toko asesoris, dan souvenir. Selain itu, wirausaha masyarakat juga berbentuk pedagang kaki lima dan berjualan di kios-kios pasar-pasar tradisional di seluruh desa *pakraman* di Bali. LPD telah menguatkan kehidupan ekonomi, sosial dan budaya masyarakat desa *pakraman* setempat (Yoni, 2005; Sadiartha, 2011).

Sebagian permodalan (kredit) yang dikelola LPD sengaja digelontorkan untuk membantu modal usaha *krama* di pasar-pasar tradisional seluruh Bali. Di antara *krama* desa *pakraman* yang memperoleh dukungan permodalan dari LPD adalah *krama* Desa *pakraman* Kuta yang berjualan di Pasar Seni Kuta, Kecamatan Kuta dan *krama* Desa *pakraman* Kerobokan yang berjualan di Pasar Taman Sari, Kerobokan, Kecamatan Kuta Utara Kabupten Badung. Kedua pasar tradisional di pusat aktivitas pariwisata Kuta ini memang dikelola oleh desa *pakraman* setempat. Para pedagang yang berjualan di Pasar Taman Sari Kerobokan mendapat modal usaha dari LPD Desa Adat Kerobokan, sedangkan ratusan pedagang di Pasar Seni Kuta mendapatkan dukungan permodalan (kredit usaha) dari LPD Desa Adat Kuta.

Foto 1: Pasar Seni Kuta

Foto 2: Pasar Tamansari Kerobogon



Sumber: Sadiartha, 2016

Kepala LPD Desa Adat Kuta, I Wayan Gede Budha Artha menjelaskan bahwa penyaluran kredit LPD kepada masyarakat dilakukan dengan menerapkan prinsip kehati-hatian dan strategi *manyamabraya*, yakni melayani nasabah LPD atas dasar kebersamaan, persaudaraan, tolong menolong, saling memiliki (*pangpade ngelahang*) saling mendukung dan saling menguntungkan (*pangpade payu*). Strategi *menyamebraya* telah berhasil membangun kepuasan dan loyalitas para nasabahnya.

Seperti bank-bank komersial umum lainnya, LPD berupaya memberikan pelayanan yang memuaskan *krama* desa setempat, termasuk proses pencairan kredit yang relatif cepat. Proses kredit yang cepat menjadikan LPD sangat disenangi oleh masyarakat, sehingga kebutuhan masyarakat desa setempat yang mendesak dapat teratasi. Strategi pencairan kredit LPD yang relatif cepat telah menguatkan citra positif LPD bagi *krama* desa setempat (Sadiartha, 2016).

LPD Desa Adat Kuta dan LPD Desa Adat Kerobokan telah mampu menopang penguatan adat, budaya dan kehidupan sosial masyarakat Bali. LPD berperan dalam mengatasi permasalahan masyarakat desa *pakraman* di Bali. Selain itu, LPD juga membantu mengatasi masalah fundamental masyarakat pedesaan di Bali yakni pendidikan dan kesehatan. Banyak LPD di Bali kini yang mengembangkan usahanya tidak saja dari aspek ekonomi semata tetapi juga berperan memberdayakan masyarakat melalui produk-produk inovatif LPD dalam mendorong pembangunan bidang pendidikan dan kesehatan. Di Bidang pendidikan sejumlah LPD telah mengemas “produk tabungan pendidikan” dan memberikan santunan beasiswa pendidikan secara rutin bagi anak-anak dari *krama* desa setempat. Selanjutnya di bidang kesehatan, sejumlah LPD di Bali juga membuat produk dana kesehatan bagi masyarakat desa.

Selain itu, melalui pemanfaatan keuntungan LPD berupa dana pembangunan (20%) dan dana sosial (5%), LPD mampu menggairahkan kehidupan adat-keagamaan, kegiatan seni-budaya dan olah raga *krama* desa setempat. Kegiatan upacara piodalan desa, kegiatan seni-budaya oleh *sekaa* gong, *sekaa* pesantian, serta kegiatan olah raga oleh anggota *sekaa teruna-teruni* bisa dijalankan berkat dukungan dana dari LPD (Sadiartha, 2011).

Sesuai teori praktik sosial Bourdieu (1990), LPD telah menjadi modal budaya sekaligus sebagai modal ekonomi yang memberdayakan masyarakat Bali. Keberadaan dan perkembangan LPD telah menguatkan seni-budaya dan tradisi masyarakat Hindu Bali. Berkat dukungan dana sosial dan dana pembangunan hasil keuntungan LPD, beragam seni kerajinan, seni-budaya rakyat Bali (yang tergabung dalam *sekehe* gong, *sekaa* pesantian) serta kehidupan adat-keagamaan masyarakat Hindu Bali di tiap-tiap desa pakraman dapat dikembangkan. Keberadaan LPD dewasa ini tetap pada jati diri kediriannya, membesarkan dan menguatkan induknya, yaitu desa *pakraman* setempat yang melaksanakan *Tri Hita Karana*. Dalam kaitan ini, para pemimpin dan pengelola LPD di Bali menerapkan ajaran kepemimpinan Hindu, termasuk *Astha Brata* sehingga budaya organisasi LPD dapat dimanifestasikan untuk memperkuat kehidupan masyarakat desa pakraman, baik dalam konteks *parahyangan* (hubungan Manusia dengan Sang *Hyang Widi Wasa*/Tuhan), *paowongan* (keharmonisan hubungan antar-sesama manusia) dan *palemahan* (keharmonisan hubungan manusia dengan lingkungannya). LPD mampu menopang keberlanjutan (*keajegan*) tradisi budaya masyarakat Hindu Bali.

5. Simpulan dan saran

Lembaga Perkreditan Desa (LPD) merupakan lembaga keuangan tradisional yang otonom yang pendiriannya didasarkan kepada kebijakan lokal, yakni peraturan daerah dan *awig-awig* desa setempat. LPD telah menjadi lembaga intermediasi yang efektif dalam mengumpulkan dan menyalurkan kredit untuk mengembangkan wirausaha *krama* desa *pakraman* setempat. LPD merupakan lembaga keuangan tradisional milik desa *pakraman* yang tangguh karena bersifat otonom dan dikonstruksi oleh nilai-nilai Budaya Organisasi yang unggul. Di satu sisi, LPD dibangun dan dibesarkan dengan tetap memegang teguh nilai-nilai Budaya Organisasi masyarakat Bali yang berbasiskan ajaran Hindu, di sisi yang lain LPD dioperasionalkan dengan nilai budaya, prinsip dan sistem manajemen perbankan modern. LPD mampu menguatkan kehidupan sosial, meningkatkan kesejahteraan ekonomi, mengokohkan sendi-sendi budaya tradisional dan menopang *keajegan* tradisi-budaya masyarakat Desa *pakraman* di

Bali.

Keberadaan LPD telah berhasil membangun kewirausahaan masyarakat desa *pakraman* perlu terus dilanjutkan bahkan dikembangkan dalam kreativitas dan inovasi produk serta diharapkan tetap mengokohkan sendi-sendi Agama Hindu, adat, dan budaya.

Daftar pustaka

- Arsyad, lincoln, 2008. *Lembaga Keuangan Mikro Institusi, Kinerja, dan Sustainabilitas*. Yogyakarta: ANDI
- Bourdieu, Pierre. 1990. *(Habitus X Modal) + Ranah= Praktik: Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Bourdieu* (terjemahan). Bandung: Jalasutra.
- BKS-LPD. 2015. *Standar Kerja Organisasi dan Manajemen SDM LPD Bali*. Denpasar: BKS-LPD.
- Cendikiawan, I Nyoman. 2006. “Eksistensi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar (Studi Potensi dan Kendala).” Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan, UNHI Denpasar.
- Deal, Terrence E and Allan A Kennedy. 1982. *Corporate Culture, The Rites and Ritual of Corporate Life*. New York: Addition – Wesley Publishing Inc.
- Dendawijaya, Lukman. 2005. *Manajemen Perbankan* (Edisi Kedua). Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Geriya, I Wayan. 2008. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Surabaya: Paramita.
- Keputusan Bersama Menteri Keuangan, Menteri Dalam Negeri, Menteri Koperasi dan UKM, dan Gubernur Bank Indonesia, dengan Nomor: 351.1/KMK.010/2009, Nomor: 009-639 A Tahun 2009, Nomor: 01/SKB/M.KUKM/2009, dan Nomor: 11/43A/KEP.GBI/2009, tanggal 7 September 2009, tentang Strategi Pengembangan Lembaga Keuangan Mikro.
- Koentjaraningrat. 2007. *Villages in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing.

- Kumbara, Anak Agung Anom. 2010. *Konstruksi Wacana Ajeg Bali Dalam Relasi Kuasa: Antara Ideologi dan Utopia*. Pidato Pengenalan Jabatan Guru Besar Tetap Dalam Bidang Ilmu Epistemologi Antropologi pada Fakultas Sastra Universitas Udayana. Jimbaran: Universitas Udayana.
- LP-LPD. 2017. *Neraca Lembaga Perkreditan Desa periode 2011 – 2016*. Denpasar: LP-LPD.
- Mantra, Ida Bagus. 1996. *Landasan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Pemerintah Provinsi Bali. 2010. *Profile Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Daerah Bali Tahun 2009*. Denpasar: Pemerintah Provinsi Bali.
- Pemerintah Provinsi Bali. 2002. *Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 8 Tahun 2002 tentang Lembaga Perkreditan Desa (LPD)*.
- Perda Provinsi Bali Nomor 4 Tahun 2012 tentang Lembaga Perkreditan Desa (LPD).
- Profil Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Daerah Bali Tahun 2008. Denpasar: Pemerintah Provinsi Bali.
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2011. "Hegemoni Pemerintah Dalam Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Di Kabupaten Badung." Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar.
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2016. "Implementation of Tri Hita Karana - Based Organizational Culture by Lembaga Perkreditan Desa at Kuta Traditional Village." *Discovery*, Vol. 52, No. 252, December 1, 2016, pp. 2331-2338..
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2016. *Hegemoni dan Kontra Hegemoni Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa*. Denpasar: Universitas Hindu Indonesia (UNHI) Denpasar.
- Safroni, Ladzi. 2012. *Manajemen dan Reformasi Pelayanan Publik dalam Konteks Birokrasi Indonesia*. Yogyakarta: Aditya Media Publishing.
- Schein, E. 2004. *Organizational culture and leadership*. Published by Jossey-Bass A WileyImprint.

- Rintuh, Cornelis dan Miar. 2005. *Kelembagaan dan Ekonomi Rakyat*. Yogyakarta: BPFE Yogyakarta.
- Rosyad, Soleh dkk. 2012. Pengaruh Human Relation Terhadap Prestasi Kerja Pegawai Dinas Pendapatan Dan Pengelolaan Keuangan Daerah Di Kabupaten Lebak, *E-Jurnal Management*, Volume 1 Nomor 2, Tahun 2012, hlm., 2.
- Undang-Undang Pemerintah RI No. 1 Tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM)
- Windia, W. 2007. "Analisis Bisnis yang Berlandaskan Tri Hita Karana; Sebuah Kasus Pelaksanaan/Penjabaran PIP Kebudayaan UNUD", *Wahana*, 57, 4-6.
- Yoni, I Gusti Ayu. 2005. "Peran Serta Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Parakyatn Ubung, Denpasar dalam Menunjang Kewirausahaan Nasabahnya: Perspektif Kajian Budaya" Tesis. Denpasar: Universitas Udayana.

Lembaga perkreditan desa sebagai penopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali

Anak Agung Ngurah Gede Sadiartha

Universitas Hindu Indonesia

Email: bungapucuk@yahoo.com

Abstract

Village Credit Union “Lembaga Perkreditan Desa” (LPD) continues to develop into an autonomous and tough intermediary institution. This paper discusses LPD as a model of superior traditional financial institutions, and its role in supporting the economic culture of the people of Bali. This paper is the result of qualitative research with data obtained from observation, documentation study and interview with 10 informants: LPD credit recipients, practitioners and observers of LPD. The data were descriptively, qualitatively, and interpretatively analyzed using economic management theory and the theory of social practice (Bourdieu). The results show: Firstly, LPD develops into a formidable traditional financial institution because: (a) LPD was autonomous, not subject to central policy, but refer to local regulations and *awig-awig*; (b) Implementation of modern global banking management, ie management functions, 5C principles, and innovation of LPD products and implementastion of cultural values of local organizations including Hindu philosophy on prosperity *Tri Hita Karana*, *Catur Asrama* and human relations *manyamebraya*. Secondly, the existence of LPD was able to improve socio-economic welfare and sustain the cultural traditions of indigenous villagers in Bali.

Keywords: Village Credit Union, economic culture, Balinese society.

Abstrak

Lembaga Perkreditan Desa (LPD) terus berkembang menjadi lembaga intermediasi yang otonom dan tangguh. Makalah ini membahas LPD sebagai model lembaga keuangan tradisional yang unggul, dan perannya dalam menopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali. Makalah ini merupakan hasil penelitian kualitatif yang datanya diperoleh dari hasil observasi, studi dokumentasi dan wawancara

dengan 10 informan: penerima kredit LPD, praktisi dan pemerhati LPD. Analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif-intepretatif dengan menerapkan teori manajemen ekonomi dan teori praktik sosial (Bourdieu). Hasil penelitian menunjukkan: Pertama, LPD berkembang menjadi lembaga keuangan tradisional yang tangguh karena (a) LPD bersifat otonom, tidak tunduk pada kebijakan pusat, tetapi mengacu kepada Perda dan *awig-awig*; (b) menerapkan manajemen perbankan modern global, yakni fungsi-fungsi manajemen, prinsip 5C, dan inovasi produk LPD, serta menerapkan nilai-nilai Budaya Organisasi lokal, termasuk filsafat Hindu tentang kesejahteraan *Tri Hita Karana*, dan *human relation, manyamebraya*. Kedua, keberadaan LPD mampu meningkatkan kesejahteraan sosial-ekonomi dan menopang ke-*ajegan* tradisi-budaya masyarakat desa *pakraman* di Bali.

Kata kunci: LPD, budaya ekonomi, masyarakat Bali.

1. Pendahuluan

Secara umum, kebijakan pembangunan pedesaan dapat dipilah menjadi tiga kelompok. Pertama, kebijakan yang secara tidak langsung mengarah pada sasaran tetapi memberikan dasar suasana yang mendukung tercapainya kegiatan sosial ekonomi masyarakat desa seperti penyediaan sarana dan prasarana pendukung, penyempurnaan peraturan perundang-undangan yang menunjang kegiatan sosial ekonomi masyarakat. Kedua, kebijakan yang secara langsung mengarah pada kegiatan sosial ekonomi kelompok sasaran, seperti halnya sandang, pangan, perumahan, pendidikan, dan kesehatan. Ketiga, kebijakan khusus yang menyangkut masyarakat melalui upaya khusus, dengan melakukan kegiatan ekonomi sesuai dengan budaya setempat (Rintuh, 2005: 55).

Berbagai daerah di Indonesia telah mengembangkan lembaga keuangan sesuai budaya setempat. Lembaga keuangan lokal itu, misalnya, Badan Kredit Kecamatan (BKK) di Jawa Tengah yang didirikan tahun 1970, serta Lembaga Perkreditan Kecamatan (LPK) Jawa Barat dan Lumbung Pitih Nagari (LPN) Sumatra Barat yang keduanya didirikan Tahun 1972 (Arsyad 2008: 72), dan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) didirikan tahun 1984.

Pengembangan BKK di Jawa Tengah, LPK di Jawa Barat, serta

lembaga keuangan sejenis di daerah lain didasari oleh kebijakan pemerintah pusat, yakni SKB tiga menteri dan Gubernur Bank Indonesia 2009 dan Undang-Undang RI Nomor 1 tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM). Hal ini berbeda dengan LPD yang pendiriannya didasari oleh Peraturan Daerah Provinsi Bali (No. 8 tahun 2012) serta kebijakan lokal (*awig-awig*). Sesuai dasar pendiriannya ini, maka LPD sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman* bersifat unik dan otonom, tidak tunduk pada kebijakan pemerintah pusat dan hanya mengacu pada kebijakan lokal yang diorientasikan untuk menguatkan kehidupan ekonomi dan sosial-budaya masyarakat adat di Bali.

Dalam kurun waktu lebih dari 30 tahun, sejak pendiriannya tahun 1984, LPD telah menunjukkan perkembangan yang sangat pesat, baik dari sisi jumlah maupun dari sisi perkembangan usahanya. LPD yang dicetuskan dan didirikan oleh Gubernur Bali, Ida Bagus Mantra (1978-1988), kini telah berkembang dengan pesat. Pada awal pendirian, tahun 1984/1985, hanya ada 8 unit LPD, sampai akhir tahun 2016 telah menjadi 1433 unit LPD tersebar di seluruh desa *pakraman* di Bali. Total aset LPD mencapai Rp 15,5 trilyun, melibatkan pengurus dan karyawan LPD sebanyak 7.882 orang (LP-LPD Provinsi Bali, 2017).

LPD mampu menempatkan dirinya sejajar dengan LKM lainnya, termasuk dalam hal standar pelayanan dan profesionalitas pengelola LPD. LPD terus meningkatkan pelayanan dan profesionalitas karyawannya, antara lain dengan melakukan langkah strategis, yakni mendirikan laboratorium sistem informasi Mikro Banking-LPD *ON LINE* untuk meningkatkan nilai LPD di mata *stakeholder*. Langkah strategis untuk meningkatkan pelayanan LPD diharapkan mampu menjadi tumpuan bagi pemberdayaan ekonomi rakyat, di samping mendorong laju pertumbuhan ekonomi masyarakat desa di Bali (Profil LPD, 2009).

LPD terus dikembangkan menjadi lembaga keuangan milik desa *pakraman* yang kuat dan sehat. Akan tetapi, tidak semua LPD memiliki kinerja keuangan yang sehat. Sampai periode 31 Desember 2014, jumlah LPD dengan kategori sehat sebanyak 994 LPD (69,85%) dan kategori cukup sehat sebanyak 133 LPD (9,35%). Sisanya sebanyak 79 LPD (5,55%) berada pada kategori tidak

sehat (termasuk 135 LPD dalam keadaan macet). Bila dibandingkan dengan periode 31 Desember 2013, jumlah LPD dalam kategori sehat mengalami penurunan sebanyak 20 LPD (1,97%), namun LPD kategori cukup sehat mengalami kenaikan sebanyak 17 LPD (14,66%). Jumlah LPD dalam kategori kurang sehat mengalami penurunan sebanyak 11 LPD (12,22%) dan LPD tidak sehat mengalami kenaikan sebanyak 15 LPD (7,43%). Adanya LPD yang macet dan LPD yang tidak sehat akibat kurang taatnya penerapan sistem manajemen, dan penyaluran kredit kurang hati-hati memerlukan perhatian tersendiri. LPD-LPD bersama *stakeholders* terkait perlu bekerja keras dalam menjaga prestasi LPD yang sudah sehat, serta melakukan pembenahan kepada LPD yang tidak sehat agar menjadi lebih sehat. Kesehatan LPD adalah indikator bahwa LPD tersebut bisa terus dikembangkan karena akan memberikan kontribusi yang positif bagi pengembangan perekonomian *krama* serta penguatan bagi desa *pakraman* setempat (BKS-LPD, 2015).

Sebagaimana yang dinyatakan Dendawijaya (2005: 14), LPD secara umum telah menjadi lembaga intermediasi, yakni sebagai menghimpun dan menyalurkan dana masyarakat di suatu wilayah desa *pakraman*. LPD diharapkan mampu menumbuhkan wirausaha rakyat dan mendukung eksistensi dan pembangunan desa *pakraman* setempat. Hal ini sesuai dengan cita-cita pencetusnya, Prof Mantra (almr) tahun 1980-an, LPD diharapkan menjadi instrument pembangunan yang berupaya membangun masyarakat Bali dengan “kepribadian”, yakni pembangunan yang berupaya mengentaskan masyarakat Bali dari masalah kemiskinan, sekaligus menjadi penopang dalam pelestarian seni-budaya dan tradisi masyarakat Hindu Bali (Sadiartha, 2016).

Sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman*, LPD diharapkan terus eksis bahkan mampu berkembang dan bersaing dengan lembaga perbankan umum sejenis. LPD tetap berakar pada tradisi budaya masyarakat Bali, namun juga mampu beradaptasi dan berinovasi mengikuti *trend* manajemen budaya perbankan modern. Hal ini dimungkinkan karena LPD memiliki Budaya Organisasi yang unggul. Makalah ini membahas dua hal: (1) Mengapa LPD berkembang menjadi model lembaga keuangan milik desa *pakraman* yang unggul?, (2) Bagaimana LPD menjadi

penopang ke-*ajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali?

2. Kajian pustaka

Sesuai dengan topik yang dikaji dalam karya tulis ini, ada sejumlah hasil kajian LPD sebelumnya. Kajian dimaksud menyangkut perkembangan LPD, peranan LPD dalam penguatan sosial-ekonomi masyarakat Bali, strategi, potensi dan pengembangan LPD di masa depan. Perkembangan LPD telah dijelaskan dalam buku berjudul *Cetak Biru Lembaga Perkreditan Desa* (2009). Buku ini mendiskripsikan hasil survei tentang citra LPD. Survei yang melibatkan 369 nasabah LPD pada 84 LPD di Bali ini menyimpulkan: (1) Prosedur simpan-pinjam LPD cukup mudah dan cepat; (2) jaminan yang diperlukan untuk memperoleh pinjaman di LPD terjangkau; (3) tingkat suku bunga yang diberikan merupakan salah satu faktor yang memegang peranan penting bagi nasabah LPD; (4) lokasi LPD relatif dekat dengan tempat tinggal *krama* desa setempat; (5) sebagian besar nasabah merasa aman menyimpan dananya di LPD.

Giriarta dalam buku berjudul *Jejak Langkah LPD Desa Adat Pecatu* (2009), menyebutkan bahwa selama 21 tahun perjalanan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa *Adat Pecatu* telah mengalami berbagai kemajuan, baik dari sisi pertumbuhan aset maupun laba yang diperoleh. Walaupun pada tahun pertama harus merugi, LPD Desa Adat (Pakraman) Pecatu yang didirikan dengan modal awal sebesar Rp 4.857.575,00, maka sampai November 2009 LPD Desa Adat Pecatu pesat berkembang dengan aset yang mencapai Rp 128.605.767.881,00 dan laba Rp 4.082.984.491,00. Pertumbuhan laba tersebut selanjutnya dikembalikan kepada warga (*krama*) Desa Pecatu dalam bentuk dana pembangunan sebesar 20 persen dan dana sosial sebesar lima persen. Di samping itu, LPD Desa *Adat Pecatu* juga mengeluarkan produk-produk yang disesuaikan dengan kebutuhan *krama* desa adat tersebut, selain turut berperan dalam memberdayakan dan meningkatkan kesejahteraan *krama* secara *sekala* (nyata) dan *niskala* (taknyata/ spiritual). Peran serta LPD Pecatu dalam melaksanakan upacara *ngaben* dan *nyekah* massal di Desa Adat Pecatu (Tahun 2006 dan 2009).

LPD harus eksis dalam persaingan bisnis dewasa ini. Dalam kaitan ini, Cendikiawan (2006) dalam penelitiannya berjudul

“Eksistensi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar, Sudi Potensi dan Kendala”, menyatakan bahwa langkah strategis yang dilakukan LPD Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar untuk tetap eksis di tengah persaingan LKM di Kabupaten Gianyar adalah dengan meningkatkan fungsi petugas penarik simpanan dan petugas kredit supaya target yang ditetapkan bisa tercapai. Selain itu, sumber daya manusia sebagai komponen penggerak perlu juga ditingkatkan kualitasnya yakni dengan memberikan pelatihan-pelatihan di bidangnya masing-masing. Kebijakan adat yang berupa *awig-awig* digunakan untuk menekan *krama*. Selain itu, potensi *bendesa pakraman* serta *prajuru* desa pakraman yang berperan besar dalam mengarahkan *krama* agar sepakat mengembangkan LPD Desa Pakraman Mas, yaitu dengan menyosialisasikan program-program LPD.

LPD telah mendukung usaha para nasabahnya. Dalam kaitan ini, Yoni (2006) menulis tesis berjudul “Peran Serta Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Ubung, Denpasar dalam Menunjang Kewirausahaan Nasabahnya: Perspektif Kajian Budaya”. LPD di Desa Pakraman Ubung memberikan kredit usaha kecil (KUK) kepada nasabahnya. Dengan demikian, arus perdagangan sektor usaha kecil di Desa Pakraman Ubung dapat berjalan dengan baik dan meningkatkan pendapatan masyarakat. LPD Desa Pakraman Ubung juga mampu meningkatkan rasa solidaritas sosial antar *krama* Desa Ubung, di samping mampu menopang kehidupan spiritual.

Peran LPD dalam mengembangkan usaha *krama* juga disebutkan dalam buku yang ditulis oleh Sadiartha berjudul *Hegemoni dan Kontra Hegemoni Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa* (2016). Dalam kajian ini disimpulkan bahwa LPD terbukti mampu memberdayakan *krama* desa *pakraman* setempat. Kontribusi LPD kepada desa *pakraman* diharapkan untuk meningkatkan keterampilan *krama* desa *pakraman* dalam upaya membentuk jiwa kewirausahaan, sehingga tujuan didirikan LPD untuk mendorong pertumbuhan dan pemerataan ekonomi dapat diwujudkan.

LPD tetap eksis dan berkembang karena memiliki budaya organisasi yang unggul. Terkait hal ini, Windia menulis jurnal berjudul “Analisis Bisnis yang Berlandaskan *Tri Hita Karana*; Sebuah

Kasus Pelaksanaan/Penjabaran PIP Kebudayaan Unud” (2007). Disebutkan bahwa LPD memiliki Budaya Organisasi yang unggul sehingga LPD siap berkompetisi dengan lembaga perbankan lainnya. Keberadaan, pengelolaan dan pengembangan LPD yang didasari oleh nilai-nilai filosofi Hindu tentang tiga penyebab kesejahteraan, *Tri Hita Karana (THK)*, menjadikan LPD memiliki Budaya Organisasi yang cukup tangguh. Budaya Organisasi LPD berbasis THK dapat menjadi sumber daya yang unik dalam penciptaan keunggulan kompetitif dalam memenangkan persaingan bisnis secara berkelanjutan.

Beberapa publikasi terkait LPD di atas menjadi referensi yang berharga untuk penyusunan karya ilmiah ini. Karya ilmiah ini merupakan hasil penelitian kualitatif yang datanya diperoleh dari hasil observasi, studi dokumentasi dan wawancara mendalam dengan 10 informan, yaitu penerima kredit LPD, pengelola LPD Desa Adat Kuta dan LPD Desa Adat Kerobokan dan pengurus Lembaga Pemberdayaan LPD Provinsi Bali. Analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif-intepretatif dengan menerapkan teori manajemen ekonomi dan teori praktik sosial (Bourdieu). Hasil kajian ini diharapkan menjadi bagian dari publikasi tentang eksistensi lembaga keuangan tradisional (LPD) sebagai bagian dari model budaya ekonomi yang memberdayakan masyarakat adat di Bali.

3. LPD sebagai model lembaga keuangan milik desa *Pakraman* yang unggul

Budaya Organisasi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) lahir, tumbuh dan berkembang berawal dari kearifan lokal (*local genius*) yang dimiliki oleh masyarakat Hindu Bali. Secara historis LPD dicetuskan oleh Prof. Dr. Ida Bagus Mantra pada tahun 1980-an. Kendati pendirian LPD baru terlaksana pada tahun 1984, akan tetapi embrio LPD telah ada, berakar, dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat desa *pakraman* di Bali, yaitu berupa *sekehe-sekehe*, termasuk *sekaa teruna-teruni* (kelompok muda-mudi), *sekaa gong* (kelompok kesenian). *Sekehe* adalah kelompok sosial atau perkumpulan yang dibentuk oleh anggota masyarakat adat menurut alasan, fungsi, dan tujuan tertentu (Koentjaraningrat,

2007: 228).

Hampir di setiap desa *pakraman* memiliki *sekehe* seperti *sekehe semal* (perkumpulan berburu tupai) *sekaa* gong (perkumpulan pemain alat musik tradisional Bali) dan banyak lagi *sekaa* yang lain. *Sekaa* memiliki potensi untuk diberikan sentuhan administrasi dan perangkat kekinian untuk dikembangkan menjadi lembaga keuangan untuk menyejahterakan masyarakat dalam skala yang lebih luas. Menurut Geriya (2008:71) konsep *sekaa* merupakan ikatan kesatuan kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan khusus, terwujud sebagai organisasi, kemudian dipadukan dengan aspek kelembagaan adat yang ada di desa *pakraman*. Adanya potensi, yakni berupa ikatan kesatuan kelompok masyarakat desa *pakraman* inilah yang kemudian mendasari pendirian Lembaga Perkreditan Desa (LPD).

Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam organisasi *sekaa* antara lain (a) nilai gotong-royong (kebersamaan), (b) nilai kerja sama, (c) nilai disiplin untuk mencapai tujuan bersama, serta (d) nilai saling menguntungkan diantara anggotanya. Pekerjaan yang semula berat, bisa dipikul secara bersama-sama, sehingga keuntungan bersama pun diperoleh (*sagilik saguluk, saluluk sabayantaka*). Pendirian dan pengelolaan LPD yang digali dari kearifan lokal dan kultural masyarakat Bali yang berbasis pada kebersamaan, kekeluargaan dan kegotong-royongan, serta saling menguntungkan yang dicetuskan oleh Prof. Ida Bagus Mantra sejak tahun 1980-an. Budaya Organisasi LPD yang berakar dalam keberadaan organisasi tradisional *sekaa* paling tidak memiliki dua nilai yang mendasarinya, yakni (1) *pang pade ngelahang*, yakni semangat memiliki (*sense of belonging*) *krama* desa terhadap keberadaan LPD di desa *pakramannya*. Semua *krama* desa setempat merasa memiliki dan berupaya ikut andil dalam mengembangkan LPD di desanya; (2) *pang pade payu*, artinya sama-sama laku, sama-sama untung, bisa diterima, hidup dan berkembang. Keberadaan LPD turut menghidupkan aktivitas perekonomian masyarakat desa setempat yang dalam praktiknya terdiri dari beraneka usaha, termasuk berdagang sembako, produk kerajinan, alat upacara (*canang*), pedagang kaki lima. Semua usaha ini bisa hidup, berkembang dan saling menguntungkan.

Dasar hukum pendirian LPD dibentuk berdasarkan atas Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 4 Tahun 2012 tentang Lembaga Perkreditan Desa serta kebijakan lokal (*awig-awig*) di setiap desa *pakraman* di Bali. Dengan dasar pendiriannya ini, maka keberadaan LPD tidak tergantung dengan kebijakan tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM) yang lahir pada tahun 2013. Sebagai *local genius*, status LPD adalah otonom, menjadi lembaga keuangan tradisional milik desa *pakraman* yang memiliki memiliki Budaya Organisasi tersendiri. Sebagaimana konsep yang dikemukakan Schein (2004), Budaya Organisasi merupakan asumsi dasar, nilai-nilai, keyakinan, perilaku dan sikap bersama yang dianut organisasi yang dijadikan acuan dalam memahami lingkungan internal dan eksternal demi tercapainya tujuan organisasi.

LPD memiliki elemen Budaya Organisasi yang unggul. Sebagaimana kata Deal dan Allan (1982), terdapat lima elemen penentu budaya organisasi unggul, yakni: (1) LPD sebagai lembaga keuangan milik desa *pakraman* di Bali memiliki lingkungan dan pangsa pasar tersendiri sehingga bisa terus *survive*; (2) LPD memiliki jaringan *cultural*, yakni desa *pakraman* di Bali. Jaringan kultural ini bertindak sebagai "*carrier*", sistem nilai yang menopang keberadaan dan pengembangan organisasi LPD; (3) Adanya figur panutan dalam organisasi LPD adalah pada *prajuru* adat, *penglisir* sebagai sosok atau personifikasi dari sistem nilai dan menjadi contoh-teladan bagi pengelola LPD; (4) Tata cara kerja dan ritual merupakan program rutin dan sistematis kehidupan organisasi; dan (5) Sistem nilai merupakan konsep dan keyakinan dasar sebuah organisasi. Sistem nilai ini merupakan standar prestasi dan menentukan kesuksesan organisasi, nilai-nilai tersebut termasuk *Tri Hita Karana* yang bisa dijadikan patokan untuk kemajuan LPD. Melalui LPD, desa *pakraman* di Bali bisa mengaktualisasikan tiga prinsip hubungan keseimbangan hidup menuju kesejahteraan, *Tri Hita Karana* (THK), yakni hubungan manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), manusia dengan sesamanya (*pawongan*) dan manusia dengan lingkungan alamnya (*palemahan*) (Mantra, 1996).

Sebagai bagian dari "lembaga perbankan", LPD diope-
rasionalkan dengan "manajemen glokasi", yakni manajemen
perbankan modern global di satu sisi, tetapi di sisi yang lain

tetap memegang teguh prinsip-prinsip budaya organisasi lokal. Prinsip – prinsip budaya organisasi lokal ini antara lain tercermin dalam: Pertama, penerapan nilai-nilai Budaya Organisasi Hindu, termasuk *Tri Hita Karana*, dan prinsip kepemimpinan *Asta Brata*. Kedua, pendekatan *human relation* “*manyemabraya*” dalam melayani nasabah LPD. Praktik *human relation* “*manyemabraya*” adalah budaya pelayanan yang mengedepankan hubungan dan kerjasama atas dasar persaudaraan, kesetaraan, saling membantu dan saling menguntungkan (Sadiartha, 2016). *Human Relations* merupakan inti dari sikap dan perilaku pegawai yang bekerja dengan baik dan benar (Rosyad dkk., 2012:2). Ketiga, berjalannya kepemimpinan tradisional dalam organisasi LPD. Sebagai organisasi keuangan milik desa *pakraman*, pemegang kekuasaan tertinggi LPD berada di tangan Bendesa Adat sebagai ceminan kewenangan yang dimiliki sebagai representasi pimpinan sekelompok *krama* desa *pakraman* atau satu desa *pakraman*. Pemerintah sengaja melibatkan bendesa adat sebagai pengawas internal LPD agar legitimasi keberadaan LPD di desa *pakraman* semakin kuat. Di bawah pengawas internal adalah pengurus inti dan staf LPD. Pengurus inti LPD terdiri atas ketua, sekretaris dan bendahara. Pengurus LPD memiliki tugas mengkoordinir staf LPD dan bertanggung jawab dalam pengelolaan LPD serta mempertanggungjawabkan pelaksanaan tugasnya kepada *paruman* desa melalui Pengawas LPD.

Sebagai lembaga keuangan, LPD dijalankan dengan tetap memegang teguh budaya kepemimpinan tradisional, disamping dioperasionalkan dengan menerapkan prinsip-prinsip dan manajemen perbankan modern. Prinsip-prinsip perbankan modern antara lain tercermin dalam: (1) penerapan prinsip 5C (*Character, Capacity, Capital, Collateral, dan Condition of Economic*) dalam mengantisipasi kredit macet, (2) inovasi produk LPD, serta (3) implementasi fungsi-fungsi manajemen perbankan modern. Sesuai teori manajemen Henry Fayol (dalam Safroni, 2012), pengurus LPD melakukan fungsi-fungsi manajemen meliputi perencanaan (*planning*), pengorganisasian (*organizing*), pengarahan (*commanding*), pengkoordinasian (*coordinating*), pengendalian (*controlling*) sehingga tujuan organisasi LPD bisa tercapai (Sadiartha, 2016).

LPD di Bali tetap eksis, berkembang dan mampu bersaing dengan bank-bank komersial umum lainnya, maka LPD melakukan inovasi-inovasi untuk memberikan pelayanan yang berkualitas kepada *krama* Desa setempat. LPD terus mengembangkan kemampuan manajerialnya, termasuk melaksanakan strategi *manyamabraya* dalam membangun wirausaha nasabahnya.

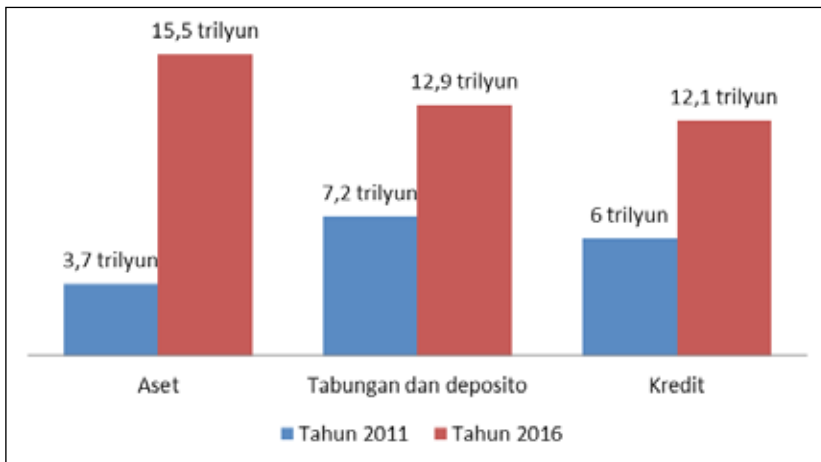
4. LPD sebagai penopang *keajegan* budaya ekonomi masyarakat Bali

LPD terus tumbuh dan berkembang menjadi lembaga intermediasi, yakni sebagai pengumpul sekaligus penyalur dana masyarakat desa *pakraman* di Bali. Keberadaan LPD secara umum tujuannya LPD adalah untuk menyimpan dan menyalurkan dana kepada *krama* desa di daerah lingkup LPD tersebut. Selain itu, LPD memiliki beberapa tujuan khusus yaitu: (a) mendorong pembangunan ekonomi masyarakat desa melalui kegiatan menghimpun tabungan dan deposito dari *krama* desa; (b) memberantas ijon, gadai gelap, dan lain-lain; (c) menciptakan pemerataan kesempatan berusaha dan perluasan kesempatan kerja bagi *krama* desa; dan (d) meningkatkan daya beli dan melancarkan lalu lintas pembayaran dan peredaran uang desa (Biro Hukum Setda Prov Bali, 2010).

LPD telah berkembang sebagai motor pembangunan desa *pakraman*. Dalam kaitan ini, I Nyoman Arnaya, selaku Ketua LPD Provinsi Bali menjelaskan bahwa LPD memiliki tujuan ganda. Di satu sisi, LPD didirikan untuk membangun dan memperkokoh perekonomian masyarakat desa *pakraman*. Di sisi lain LPD juga memperkuat dan menjaga adat dan budaya masyarakat Bali yang berlandaskan ajaran Agama Hindu. Upaya memperoleh keuntungan ekonomi secara optimal (aset LPD yang terus berkembang) bukanlah tujuan utama LPD. Tujuan utama LPD adalah tetap tegaknya keberlanjutan (*ke-ajegan*) budaya ekonomi *krama* Bali. *Ke-ajegan* budaya ekonomi adalah merupakan tindakan yang mencoba menghadirkan kemasalaluan untuk menjawab tantangan kekinian maupun masa depan (Kumbara 2010:20). Kemasalaluan dipahami sebagai nilai-nilai budaya organisasi *sekaa* sebagai cikal bakal wacana kelahiran LPD yang memiliki nilai gotong-royong, *manyama braye*, *pade ngelahan* dan *pang pade payu*,

dengan demikian pemahaman keajegan budaya ekonomi adalah sebagai aktivitas transaksi keuangan yang berlandaskan nilai-nilai *sekaa* sebagai budaya Bali serta hasil keuntungan dikembalikan guna memperkuat nilai-nilai luhur yang ada di *desa pakraman* yang terkait dengan *Tri Hita Karana*. Dalam menjaga keberlanjutan budaya ekonomi masyarakat Bali secara nyata diwujudkan, antara lain melalui penyaluran dana pembangunan 20% dan dana sosial lima persen dari keuntungan LPD, serta dukungan LPD dalam menyediakan pendanaan (pinjaman kredit) kepada *krama* untuk mengembangkan usaha ekonominya.

Grafik 1. Total Aset, Tabungan, Deposito dan Kredit LPD Se-Bali Tahun 2011 dan 2016



(Sumber: LP-LPD Provinsi Bali, 2017)

Grafik 1 menunjukkan bahwa jumlah aset, tabungan dan deposito yang dikumpulkan LPD dan kredit yang disalurkan LPD menunjukkan peningkatan yang signifikan. Secara kumulatif, total aset LPD se-Bali tahun 2011 sebanyak kurang lebih 3,7 trilyun rupiah meningkat menjadi sekitar 15,5 trilyun rupiah pada tahun 2016. Jumlah simpanan masyarakat dalam bentuk deposito dan tabungan di LPD se-Bali pada tahun 2011 mencapai sekitar 7,2 trilyun rupiah meningkat menjadi kurang lebih 12,9 trilyun rupiah pada tahun 2016. Begitu pula total kredit yang disalurkan LPD se-Bali pada tahun 2011 kurang lebih 6 trilyun rupiah kepada 422 ribu

nasabah, maka pada tahun 2016 total kredit yang disalurkan LPD sebanyak kurang lebih 12,1 triliun rupiah, dengan jumlah nasabah sebanyak 457 ribu orang (LP-LPD Provinsi Bali 2017).

Menurut Ketua BKS-LPD Provinsi Bali, I Nyoman Cendikiawan, Kredit LPD telah mendukung pengembangan wirausaha masyarakat Bali di pedesaan. Wirausaha ekonomi yang dikembangkan masyarakat Bali antara lain diwujudkan dengan membuka toko seni, warung sembako, toko asesoris, dan souvenir. Selain itu, wirausaha masyarakat juga berbentuk pedagang kaki lima dan berjualan di kios-kios pasar-pasar tradisional di seluruh desa *pakraman* di Bali. LPD telah menguatkan kehidupan ekonomi, sosial dan budaya masyarakat desa *pakraman* setempat (Yoni, 2005; Sadiartha, 2011).

Sebagian permodalan (kredit) yang dikelola LPD sengaja digelontorkan untuk membantu modal usaha *krama* di pasar-pasar tradisional seluruh Bali. Di antara *krama* desa *pakraman* yang memperoleh dukungan permodalan dari LPD adalah *krama* Desa *pakraman* Kuta yang berjualan di Pasar Seni Kuta, Kecamatan Kuta dan *krama* Desa *pakraman* Kerobokan yang berjualan di Pasar Taman Sari, Kerobokan, Kecamatan Kuta Utara Kabupten Badung. Kedua pasar tradisional di pusat aktivitas pariwisata Kuta ini memang dikelola oleh desa *pakraman* setempat. Para pedagang yang berjualan di Pasar Taman Sari Kerobokan mendapatkan modal usaha dari LPD Desa Adat Kerobokan, sedangkan ratusan pedagang di Pasar Seni Kuta mendapatkan dukungan permodalan (kredit usaha) dari LPD Desa Adat Kuta.

Foto 1: Pasar Seni Kuta

Foto 2: Pasar Tamansari Kerobogon



Sumber: Sadiartha, 2016

Kepala LPD Desa Adat Kuta, I Wayan Gede Budha Artha menjelaskan bahwa penyaluran kredit LPD kepada masyarakat dilakukan dengan menerapkan prinsip kehati-hatian dan strategi *manyamabraya*, yakni melayani nasabah LPD atas dasar kebersamaan, persaudaraan, tolong menolong, saling memiliki (*pangpade ngelahang*) saling mendukung dan saling menguntungkan (*pangpade payu*). Strategi *menyamebraya* telah berhasil membangun kepuasan dan loyalitas para nasabahnya.

Seperti bank-bank komersial umum lainnya, LPD berupaya memberikan pelayanan yang memuaskan *krama* desa setempat, termasuk proses pencairan kredit yang relatif cepat. Proses kredit yang cepat menjadikan LPD sangat disenangi oleh masyarakat, sehingga kebutuhan masyarakat desa setempat yang mendesak dapat teratasi. Strategi pencairan kredit LPD yang relatif cepat telah menguatkan citra positif LPD bagi *krama* desa setempat (Sadiartha, 2016).

LPD Desa Adat Kuta dan LPD Desa Adat Kerobokan telah mampu menopang penguatan adat, budaya dan kehidupan sosial masyarakat Bali. LPD berperan dalam mengatasi permasalahan masyarakat desa *pakraman* di Bali. Selain itu, LPD juga membantu mengatasi masalah fundamental masyarakat pedesaan di Bali yakni pendidikan dan kesehatan. Banyak LPD di Bali kini yang mengembangkan usahanya tidak saja dari aspek ekonomi semata tetapi juga berperan memberdayakan masyarakat melalui produk-produk inovatif LPD dalam mendorong pembangunan bidang pendidikan dan kesehatan. Di Bidang pendidikan sejumlah LPD telah mengemas “produk tabungan pendidikan” dan memberikan santunan beasiswa pendidikan secara rutin bagi anak-anak dari *krama* desa setempat. Selanjutnya di bidang kesehatan, sejumlah LPD di Bali juga membuat produk dana kesehatan bagi masyarakat desa.

Selain itu, melalui pemanfaatan keuntungan LPD berupa dana pembangunan (20%) dan dana sosial (5%), LPD mampu menggairahkan kehidupan adat-keagamaan, kegiatan seni-budaya dan olah raga *krama* desa setempat. Kegiatan upacara piodalan desa, kegiatan seni-budaya oleh *sekaa* gong, *sekaa* pesantian, serta kegiatan olah raga oleh anggota *sekaa teruna-teruni* bisa dijalankan berkat dukungan dana dari LPD (Sadiartha, 2011).

Sesuai teori praktik sosial Bourdieu (1990), LPD telah menjadi modal budaya sekaligus sebagai modal ekonomi yang memberdayakan masyarakat Bali. Keberadaan dan perkembangan LPD telah menguatkan seni-budaya dan tradisi masyarakat Hindu Bali. Berkat dukungan dana sosial dan dana pembangunan hasil keuntungan LPD, beragam seni kerajinan, seni-budaya rakyat Bali (yang tergabung dalam *sekehe* gong, *sekaa* pesantian) serta kehidupan adat-keagamaan masyarakat Hindu Bali di tiap-tiap desa pakraman dapat dikembangkan. Keberadaan LPD dewasa ini tetap pada jati diri kediriannya, membesarkan dan menguatkan induknya, yaitu desa *pakraman* setempat yang melaksanakan *Tri Hita Karana*. Dalam kaitan ini, para pemimpin dan pengelola LPD di Bali menerapkan ajaran kepemimpinan Hindu, termasuk *Astha Brata* sehingga budaya organisasi LPD dapat dimanifestasikan untuk memperkuat kehidupan masyarakat desa pakraman, baik dalam konteks *parahyangan* (hubungan Manusia dengan Sang *Hyang Widi Wasa*/Tuhan), *paowongan* (keharmonisan hubungan antar-sesama manusia) dan *palemahan* (keharmonisan hubungan manusia dengan lingkungannya). LPD mampu menopang keberlanjutan (*keajegan*) tradisi budaya masyarakat Hindu Bali.

5. Simpulan dan saran

Lembaga Perkreditan Desa (LPD) merupakan lembaga keuangan tradisional yang otonom yang pendiriannya didasarkan kepada kebijakan lokal, yakni peraturan daerah dan *awig-awig* desa setempat. LPD telah menjadi lembaga intermediasi yang efektif dalam mengumpulkan dan menyalurkan kredit untuk mengembangkan wirausaha *krama* desa *pakraman* setempat. LPD merupakan lembaga keuangan tradisional milik desa *pakraman* yang tangguh karena bersifat otonom dan dikonstruksi oleh nilai-nilai Budaya Organisasi yang unggul. Di satu sisi, LPD dibangun dan dibesarkan dengan tetap memegang teguh nilai-nilai Budaya Organisasi masyarakat Bali yang berbasiskan ajaran Hindu, di sisi yang lain LPD dioperasionalkan dengan nilai budaya, prinsip dan sistem manajemen perbankan modern. LPD mampu menguatkan kehidupan sosial, meningkatkan kesejahteraan ekonomi, mengokohkan sendi-sendi budaya tradisional dan menopang *keajegan* tradisi-budaya masyarakat Desa *pakraman* di

Bali.

Keberadaan LPD telah berhasil membangun kewirausahaan masyarakat desa *pakraman* perlu terus dilanjutkan bahkan dikembangkan dalam kreativitas dan inovasi produk serta diharapkan tetap mengokohkan sendi-sendi Agama Hindu, adat, dan budaya.

Daftar pustaka

- Arsyad, lincoln, 2008. *Lembaga Keuangan Mikro Institusi, Kinerja, dan Sustainabilitas*. Yogyakarta: ANDI
- Bourdieu, Pierre. 1990. *(Habitus X Modal) + Ranah= Praktik: Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Bourdieu* (terjemahan). Bandung: Jalasutra.
- BKS-LPD. 2015. *Standar Kerja Organisasi dan Manajemen SDM LPD Bali*. Denpasar: BKS-LPD.
- Cendikiawan, I Nyoman. 2006. “Eksistensi Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Pakraman Mas Ubud Gianyar (Studi Potensi dan Kendala).” Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan, UNHI Denpasar.
- Deal, Terrence E and Allan A Kennedy. 1982. *Corporate Culture, The Rites and Ritual of Corporate Life*. New York: Addition – Wesley Publishing Inc.
- Dendawijaya, Lukman. 2005. *Manajemen Perbankan* (Edisi Kedua). Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Geriya, I Wayan. 2008. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Surabaya: Paramita.
- Keputusan Bersama Menteri Keuangan, Menteri Dalam Negeri, Menteri Koperasi dan UKM, dan Gubernur Bank Indonesia, dengan Nomor: 351.1/KMK.010/2009, Nomor: 009-639 A Tahun 2009, Nomor: 01/SKB/M.KUKM/2009, dan Nomor: 11/43A/KEP.GBI/2009, tanggal 7 September 2009, tentang Strategi Pengembangan Lembaga Keuangan Mikro.
- Koentjaraningrat. 2007. *Villages in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing.

- Kumbara, Anak Agung Anom. 2010. *Konstruksi Wacana Ajeg Bali Dalam Relasi Kuasa: Antara Ideologi dan Utopia*. Pidato Pengenalan Jabatan Guru Besar Tetap Dalam Bidang Ilmu Epistemologi Antropologi pada Fakultas Sastra Universitas Udayana. Jimbaran: Universitas Udayana.
- LP-LPD. 2017. *Neraca Lembaga Perkreditan Desa periode 2011 – 2016*. Denpasar: LP-LPD.
- Mantra, Ida Bagus. 1996. *Landasan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Pemerintah Provinsi Bali. 2010. *Profile Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Daerah Bali Tahun 2009*. Denpasar: Pemerintah Provinsi Bali.
- Pemerintah Provinsi Bali. 2002. *Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 8 Tahun 2002 tentang Lembaga Perkreditan Desa (LPD)*.
- Perda Provinsi Bali Nomor 4 Tahun 2012 tentang Lembaga Perkreditan Desa (LPD).
- Profil Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Daerah Bali Tahun 2008. Denpasar: Pemerintah Provinsi Bali.
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2011. "Hegemoni Pemerintah Dalam Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Di Kabupaten Badung." Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar.
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2016. "Implementation of Tri Hita Karana - Based Organizational Culture by Lembaga Perkreditan Desa at Kuta Traditional Village." *Discovery*, Vol. 52, No. 252, December 1, 2016, pp. 2331-2338..
- Sadiartha, Anak Agung Ngurah Gede. 2016. *Hegemoni dan Kontra Hegemoni Pengelolaan Lembaga Perkreditan Desa*. Denpasar: Universitas Hindu Indonesia (UNHI) Denpasar.
- Safroni, Ladzi. 2012. *Manajemen dan Reformasi Pelayanan Publik dalam Konteks Birokrasi Indonesia*. Yogyakarta: Aditya Media Publishing.
- Schein, E. 2004. *Organizational culture and leadership*. Published by Jossey-Bass A WileyImprint.

- Rintuh, Cornelis dan Miar. 2005. *Kelembagaan dan Ekonomi Rakyat*. Yogyakarta: BPFE Yogyakarta.
- Rosyad, Soleh dkk. 2012. Pengaruh Human Relation Terhadap Prestasi Kerja Pegawai Dinas Pendapatan Dan Pengelolaan Keuangan Daerah Di Kabupaten Lebak, *E-Jurnal Management*, Volume 1 Nomor 2, Tahun 2012, hlm., 2.
- Undang-Undang Pemerintah RI No. 1 Tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro (LKM)
- Windia, W. 2007. "Analisis Bisnis yang Berlandaskan Tri Hita Karana; Sebuah Kasus Pelaksanaan/Penjabaran PIP Kebudayaan UNUD", *Wahana*, 57, 4-6.
- Yoni, I Gusti Ayu. 2005. "Peran Serta Lembaga Perkreditan Desa (LPD) Desa Parakyatn Ubung, Denpasar dalam Menunjang Kewirausahaan Nasabahnya: Perspektif Kajian Budaya" Tesis. Denpasar: Universitas Udayana.

'Denpasar heritage track': Revitalisasi paket wisata 'Denpasar city tour'

I Nyoman Darma Putra, Syamsul Alam Paturusi,
Widiastuti
Universitas Udayana
Email: idarmaputra@yahoo.com

Abstract

Bali's capital city of Denpasar has a number of heritage sites, including several buildings, museums and monuments. These sites have yet to be developed optimally as tourist attractions, as evidenced by their small number of annual visitors. This study explores the potential in reutilizing those cultural heritage sites for the development of heritage tourism, and to support the city government's tour programme. Two interrelated issues discussed here include how the government of Denpasar preserves its cultural heritage, and how it promotes these sites as heritage tourism. Data were collected through observation, interviews, and a literature review employing heritage tourism theory and framing theory. The study presents two packages of heritage tourism tours with a duration of approximately three hours each: the Denpasar Heritage Track (DHT), which starts and finishes at the Bali Hotel, taking in the Puputan Badung Monument, Bali Museum, Jero Kuta Palace, and Maospait Temple; and the Sanur Heritage Track (SHT), which begins and concludes at the Grand Bali Beach Hotel, visiting the Belanjong Heritage, Intaran Market, Bajra Sandhi Monument, and Museum Le Mayeur. The DHTs are expected to increase the number of tourist attractions in Denpasar, contributing to more tourist visits to Bali, especially in its capital city.

Key words: heritage, heritage tourism, city tour, Denpasar, and Sanur heritage track

Abstrak

Kota Denpasar memiliki sejumlah *heritage* seperti bangunan, museum, cagar budaya yang sudah dijadikan daya tarik wisata, namun kurang berkembang, terbukti dari sedikitnya angka kunjungan. Penelitian ini menganalisis pemanfaatan kembali potensi warisan budaya untuk mengemas *heritage*

untuk mendukung program Denpasar *city tours*. Data penelitian dikumpulkan dari observasi, wawancara, dan studi pustaka dan dibahas dengan teori *heritage tourism* dan teori *framing*. Penelitian ini menawarkan dua titik simpul *heritage tourism* dengan durasi waktu masing-masing sekitar tiga jam: Pertama, Denpasar Heritage Track (DHT) *start* dan *finish* di Bali Hotel, bergerak mengunjungi Monumen Puputan Badung di alun-alun, Museum Bali, Puri Jero Kuta, Pura Maospait, dan kembali ke Bali Hotel; Kedua, Sanur Heritage Track (SHT), *start-finish* dari Grand Bali Beach Hotel, ke Pura Belanjong, Pasar Intaran, Bajra Sandhi, Museum Le Mayeur, *finish* di Grand Bali Beach Hotel. DHT diharapkan dapat menambah daya tarik khas pariwisata Denpasar yang sangat memerlukan daya tarik untuk memenuhi keinginan wisatawan yang makin banyak berlibur ke Bali, khususnya Denpasar.

Kata kunci: warisan budaya, wisata warisan budaya, city tour, Denpasar, dan Sanur

1. Pendahuluan

Kota Denpasar memiliki banyak warisan budaya yang potensial dikembangkan menjadi daya tarik *heritage tourism* atau wisata warisan budaya (Mardika dkk, 2010; Vickers, 2012 [1989]). Warisan budaya tersebut, misalnya, Museum Bali yang dibangun pemerintah kolonial Belanda secara bertahap pada tahun 1910 dan dibuka untuk umum 1932; beberapa pura, seperti Pura Maospahit dan Pura Belanjong; Puri Pemecutan dan Puri Jero Kuta, Art Centre Denpasar yang dibangun pada tahun 1970-an, dan Monumen Perjuangan Rakyat Bali Bajra Sandhi di Renon yang dibangun pada tahun 1980-an. Dalam mempromosikan pariwisatanya, Dinas Pariwisata Pemerintah Kota Denpasar memperkenalkan potensinya dengan 4P+1M: Pura, Puri, Pasar, Pantai dan Museum. Objek wisata pasar mengacu pada Pasar Badung atau Kumbasari di tengah kota, dan juga beberapa pasar lainnya yang sudah mengalami revitalisasi seperti pasar Sindhu dan Pasar Intaran, keduanya di kawasan wisata Sanur. Untuk pantai, Kota Denpasar memiliki pantai Sanur yang sudah berkembang menjadi daya tarik wisata sejak lama, paling tidak sejak tahun 1960-an, ketika di sana dibangun Hotel Bali Beach tahun 1966.

Sesuai data Dinas Pariwisata Bali tahun 2016, angka kunjungan ke daya tarik wisata di Kota Denpasar tersebut relatif kecil. Angka kunjungan ke Monumen Bajra Sandhi tahun 2016 adalah 161.272 orang, berarti 400 per hari. Angka ini relatif tinggi, namun jika dibandingkan dengan angka kunjungan wisatawan ke objek wisata lainnya di Bali seperti Tanah Lot yang mencapai rata-rata 2500 per hari, angka kunjungan ke Bajra Sandhi terhitung sangat kecil. Angka kunjungan wisatawan ke Museum Bali untuk tahun 2016 adalah 21.445 orang, berarti sekitar 60 orang per hari, jauh di bawah angka kunjungan ke Bajra Sandhi. Kunjungan ke warisan budaya yang lain, seperti Museum Le Mayeur di Sanur, sangat rendah sekali, yakni 2457 tahun 2016, berarti hanya rata-rata 6 orang per hari. Data angka kunjungan ini menunjukkan bahwa potensi warisan budaya di Kota Denpasar belum digarap secara optimal.

Rendahnya angka kunjungan wisatawan ke daya tarik wisata warisan budaya di Denpasar merupakan fenomena yang paradoks dilihat dari dua alasan berikut. Pertama, industri pariwisata Bali meningkat terus, terutama dilihat dari angkat kunjungan dan jumlah akomodasi. Jumlah angka kunjungan wisatawan asing langsung ke Bali tahun 2016 sudah mendekati 5 juta orang, sedangkan angka kunjungan wisatawan domestik mencapai sekitar 7 juta. Mereka adalah calon wisatawan potensial untuk berkunjung ke daya tarik wisata di Kota Denpasar. Paradok pertama ini merupakan sindiran tajam, namun ini bukan saja ditujukan untuk pemerintah Kota Denpasar, tetapi juga pemerintah Provinsi Bali karena beberapa daya tarik wisata yang ada, seperti Museum Bali dan Museum Le Mayeur di Sanur, berada di bawah pengelolaan Pemerintah Provinsi Bali.

Kedua, wisatawan asing dan domestik banyak yang tinggal di hotel dan akomodasi di wilayah Denpasar seperti Sanur dan sekitarnya, dan di daerah Kabupaten Badung yang jaraknya hanya 10-20 km dari Denpasar. Lokasi tinggal mereka dekat dengan objek-objek wisata di Kota Denpasar, namun tampaknya mereka kurang tertarik berkunjung ke objek wisata yang ada. Justru, mereka berkunjung ke daya tarik wisata yang lebih jauh seperti Tanah Lot atau Ubud. Paradok ini mengandung potensi untuk diubah menjadi peluang, agar daya tarik wisata warisan budaya di

Kota Denpasar dapat memikat wisatawan yang ada di sekitarnya.

Pemerintah Kota Denpasar bersemangat membangun pariwisata kota dan ini sejalan dengan cita-cita kota menjadi 'Kota Kreatif Berwawasan Budaya'. Keinginan Pemkot Denpasar membangun pariwisata kota tampak pada penancangan program menghidupkan City Tours di Kota Denpasar. Program ini sejalan dengan visi misi kota menjadi Kota Kreatif Berwawasan Budaya. Pengembangan City Tours tidak hanya dimaksudkan untuk pengembangan daya tarik wisata, mengoptimalkan potensi yang ada, membuka akses ekonomi pariwisata bagi berbagai pihak terkait, tetapi juga untuk mendukung pembangunan budaya di Kota Denpasar sesuai dengan visi dan misi kota berwawasan budaya Budaya'.

Artikel ini mengemas warisan budaya Kota Denpasar sebagai paket wisata dengan istilah *Denpasar Heritage Tracks*. Pengemasan paket DHT diawali dengan identifikasi dan *framing* berdasarkan lokasi dan durasi. Pengemasan jalur wisata warisan budaya bukan hal baru karena dulu hal itu sudah terjadi, misalnya biro perjalanan atau pemandu wisata yang mengajak tamu-tamunya berlibur ke Denpasar, akan diajak mengunjungi Museum Bali, Taman Budaya Art Centres, dan seterusnya. Sehubungan dengan itu, kajian atas pembuatan paket wisata warisan budaya atau *Denpasar Heritage Tracks* bersifat usaha mendukung revitalisasi Denpasar *city tours* karena daya tarik warisan budaya dapat menambah jumlah daya tarik dalam wisata kota.

Penelitian dan kajian atas potensi warisan budaya dan pengemasannya menjadi *Denpasar Heritage Tracks* sangat penting dilakukan dalam rangka mendukung program Denpasar mengembangkan paket wisata *City Tours*. Dukungan itu paling tidak dapat ditunjukkan dalam dua hal. Pertama, warisan budaya Kota Denpasar dapat menjadi titik-titik daya tarik wisata paket *City Tours*. Makin banyak warisan budaya yang dapat diidentifikasi dan disiapkan untuk dikunjungi, semakin menarik paket *City Tours* di mata wisatawan. Daya tarik baru itu dapat menyegarkan pesona Denpasar sebagai destinasi wisata. Kedua, paket tur *Denpasar Heritage Tracks* dapat merupakan salah satu bentuk paket *City Tours*, khususnya ketika tujuan wisata kota itu diarahkan untuk mengunjungi warisan budaya Kota Denpasar. Dalam kajiannya,

Suarmana, Ardika, Putra (2017) membahas potensi warisan budaya Kota Denpasar untuk dikembangkan sebagai wisata warisan budaya, tetapi tidak sampai secara spesifik menawarkan paket wisata warisan budaya seperti yang hendak ditawarkan kajian ini.

Tawaran kemasan paket wisata *Denpasar Heritage Tracks* sejalan dengan geliat Denpasar untuk menjadikan diri sebagai Kota Berwawasan Budaya. Di satu pihak, paket wisata warisan budaya memanfaatkan daya tarik budaya Kota Denpasar yang ada, di pihak lain, penyajian daya tarik warisan budaya merupakan apresiasi dan langkah pelestarian budaya. Khasanah dan potensi warisan budaya dan sejarah itu menjadi elemen penting dalam penyusunan konsep 'Denpasar sebagai Kota Berwawasan Budaya' (Putra, 2012; Sukarma ed. 2014).

2. Komitmen Denpasar pada warisan budaya

Pemerintah Kota Denpasar memiliki komitmen yang kuat untuk menyelamatkan warisan pusaka Denpasar. Buktinya terlihat pada keikutsertaan Denpasar sebagai anggota dalam dua organisasi yang berkaitan dengan heritage. Pertama, sebagai anggota organisasi Jaringan Kota Pusaka Indonesia (JKPI) sejak 2008. Kedua, mitra aktif dengan Badan Pelestarian Pusaka Indonesia (BPPI) sejak 2009. Ketiga, sebagai anggota Organization of World Heritage City (OWHC) sejak 2013, yang berkedudukan di Quebec, Kanada. Sesuai dengan namanya, OWHC adalah organisasi internasional dengan anggota lintas negara.¹

Kata 'pusaka' dalam bahasa Indonesia dianggap terjemahan atau padanan dari istilah 'heritage' dalam bahasa Inggris. Jaringan Kota Pusaka Indonesia dideklarasikan 25 Oktober 2008 di Solo, di sela-sela Konferensi dan Pameran Organisasi Kota Pusaka Eropa-Asia. Deklarasi itu didorong oleh Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Jero Wacik waktu itu. Setahun kemudian, 23–25 Oktober 2009, JKPI melaksanakan kongres pertama di Sawahlunto, Sumatra Barat. Dari kongres ini, terbentuk pengurus JKPI yang terdiri atas Ketua Walikota Sawahlunto, Ir. Amran Nur dan Wakil Ketua dipegang Walikota Solo, Joko Widodo (Jokowi). Kepengurusan baru ini tertuang dalam Deklarasi Sawahlunto didukung oleh 32 kota/

1 <https://heritage.denpasarkota.go.id/index.php/baca-berita/12720/Konferensi-OWHC-Resmi-Dibuka> Diakses 1 Oktober 2017

kabupaten sebagai anggota JKPI. Dalam pertemuan Sawahlunto ini, Kota Denpasar termasuk di dalamnya.²

Kerjasama dengan BPPI sudah terjadi beberapa kali misalnya tahun 2010, ketika Pemkot Denpasar menjadi tuan rumah untuk seminar “Pelestarian Kota Pusaka Indonesia”, dilaksanakan 9 Juli 2010 di Wisma Werdhapura, Sanur. Pihak BPPI mengandeng Pemkot Denpasar berkaitan dengan statusnya kota sebagai anggota JKPI, artinya sudah memiliki komitmen dalam melastarikan pusaka Indonesia khususnya yang ada di wilayah Kota Denpasar. Pelestarian itu memiliki dua dimensi, yaitu; pertama, untuk pelestarian warisan budaya sehingga bisa diteruskan secara lintas generasi; kedua, untuk dimanfaatkan demi kesejahteraan sosial dan ekonomi seperti menggunakannya sebagai daya tarik wisata.

Keikutsertaan Kota Denpasar dalam anggota OWHC dimulai tahun 2013, setahun setelah lanskap kebudayaan Bali mendapat pengakuan UNESCO sebagai warisan budaya dunia dengan nama resmi *Cultural Landscape of Bali Province: the Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy* pada Juni 2012. OWHC didirikan pada tanggal 8 September 1993 di Fez, Moroko. Tanggal pendirian OWHC ditetapkan sebagai *Solidarity Day of World Heritage Cities*. Anggota OWHC adalah 280 kota dari berbagai belahan dunia, dari Italia sampai Indonesia, Kanada sampai Swedia. Yang berstatus sebagai anggota adalah walikota masing-masing kota, sebagai tokoh yang aktif dalam pelestarian heritage di daerah masing-masing. Jika dilihat penduduk kota-kota anggota OWHC, jumlahnya mencapai 164 juta, angka yang cukup besar yang berarti potensi besar untuk diajak bersama-sama untuk membangun kesadaran pelestarian heritage di dunia.

Denpasar menjadi anggota OWHC sejak 2013 dan secara aktif mengikuti kegiatan OWHC dari waktu ke waktu. Kota Denpasar sudah sejak lama ingin bergabung dengan OWHC. Salah satu syarat untuk menjadi anggota OWHC adalah jika kota itu berada di dalam provinsi yang memiliki warisan budaya yang diakui UNESCO sebagai warisan budaya dunia. Bulan Juni 2012, lanskap budaya Bali didaftarkan oleh UNESCO sebagai warisan budaya dunia dengan nama resmi *Cultural Landscape of Bali Province: the Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana*. Setelah

2 <http://www.indonesia-heritage.net/history/> diakses 28 Juli 2016.

tahun 2013, barulah usulan menjadi anggota OWHC lolos. Segera setelah itu, profil Walikota Denpasar dimuat di situs OWHC berisi pertimbangan dan komitmen Walikota Denpasar Ida Bagus Rai Mantra menjadi anggota OWHC, sebagai berikut:

From the beginning of the local globalization era of Bali, which was inspired by social spiritual value, every mayor had to interact with and all at once compete with global cultural aspect, which is mostly inspired by commercial and material value.³

Artinya bahwa sejak awal era globalisasi di tingkat lokal Bali, dengan mendapat inspirasi dari nilai sosial spiritual, setiap walikota seharusnya berinteraksi dan berkompetisi dengan aspek budaya global, yang sebagian besar diinspirasi oleh nilai komersial dan material. Hal ini berarti bahwa seorang pemimpin pemerintahan tidak dapat tinggal diam menghadapi dinamika globalisasi jika tidak hendak dilibas oleh kekuatan homogenisasi budaya dan ekonomi globalisasi. Kehilangan identitas lokal dan ketergantungan pada produk budaya luar akan menjadi akibat pertama dalam situasi kegagalan atau kegagalan menghadapi globalisasi. Karena, seperti lanjut dikatakan oleh Walikota Rai Mantra, bahwa perselisihan atau friksi antara nilai lokal dan global membawa dampak positif dan negatif terhadap kehidupan lokal tradisional.

The friction between local and global values brings both positive and negative impacts into local traditional life. In that sense, the main role of the Mayor would be to encourage the cultural sustainability even if the development can give some massive benefits to the society's welfare.

Maksud yang ditekankan dalam kutipan di atas bahwa peran utama seorang walikota adalah mendorong masyarakat untuk mewujudkan keberlanjutan budaya (*cultural sustainability*). Jangankan pada munculnya dampak negatif dari globalisasi, pada masyarakat di mana pembangunan memberikan kesejahteraan pun, usaha membangun keberlanjutan budaya tetap perlu dilakukan. Pesannya adalah keberlanjutan budaya merupakan keharusan.

3 http://www.ovpm.org/en/mayorsheritage_mr_ida_bagus_rai_mantra_dharmawijaya_mayor_denpasar_indonesia Diakses 29 Juli 2016.

Usaha Denpasar mempertahankan warisan budaya dan nilai lokal sudah terjadi sejak zaman kerajaan dengan senantiasa mempertahankan diri dan wilayah dari intervensi dari luar, termasuk dari serangan penjajah Belanda yang mengakibatkan meletusnya perang Puputan Badung. Akibat perang itu, banyak warisan budaya yang hancur, misalnya bangunan-bangunan di kompleks Puri Denpasar dan Puri Pemecutan. Untungnya, pemerintah kolonial menerapkan politik etis (balas budi) dengan mengambil kebijakan untuk melestarikan seni budaya Bali dan mempromosikan Bali sebagai destinasi wisata. Kebijakan melestarikan seni dan budaya Bali sering juga dikenal dengan istilah *Baliseering*.

Politik etis ini ditempuh karena pemerintah kolonial merasa bersalah yaitu jatuhnya banyak korban dalam perang penaklukan yang dikenal dengan nama Perang Puputan Badung 1906. Selain mulai mendirikan sekolah untuk anak-anak Bali bersekolah, pemerintah kolonial mulai membuka Bali sebagai destinasi wisata, ditandai dengan beroperasinya kapal layar Belanda *Koninklijke Paketvaart-Maatschappij* (KPM). Dua dekade setelah perang puputan, tepatnya 1926, di wilayah Puri Denpasar dibangun Bali Hotel, hotel mewah pertama di Denpasar dan juga Bali, beroperasi sejak tahun 1928 dan masih beroperasi sampai sekarang. Hotel ini dibangun oleh perusahaan kapal dagang Belanda KPM, yang kemudian sedikit demi sedikit *deck*-nya digunakan untuk mengangkut turis ke Bali, dan menginap di Bali Hotel milik KPM. KPM sendiri membangun kantor di selatan alun-alun, kira-kira kini lokasi Garuda Indonesia, ini berdasarkan sebuah peta Kota Denpasar dari tahun 1915 karya A. Glastra van Loon (KITLV Library, Kode D F 11,7).

Penjajahan Denpasar oleh Belanda meninggalkan sejarah arsitektur yang menarik bagi kota ini, dalam arti absennya dominasi arsitektur kolonial, sebaliknya lestariannya arsitektur lokal. Karena kolonialisme berjalan relatif pendek, praktisnya dari tahun 1906 sampai dengan 1945, pemerintah kolonial Belanda tidak memiliki cukup waktu untuk membangun gedung-gedung berciri Eropa atau perpaduan Barat dan Timur. Berbeda halnya dengan di daerah lain di Indonesia, seperti Jakarta dan Semarang, di mana terdapat banyak peninggalan gedung dengan arsitektur Belanda (Entas 2017). Rumah-tumah tua dengan arsitektur Belanda di kota-kota

itu masih tampak sampai sekarang walaupun sudah kalah jumlah dengan bangunan modern selera lokal.

Selain masa penjajahan yang pendek, kebijakan kolonial Belanda di Bali juga agak *Bali focused*, dalam arti melestarikan adat dan budaya Bali. Pembangunan diarahkan untuk menyelamatkan kekayaan seni budaya lokal. Faktanya menunjukkan hampir tidak ada bangunan bergaya Eropa di Denpasar, kecuali satu yang menonjol adalah Bali Hotel di Jalan Veteran Denpasar yang dibangun tahun 1926/1928. Gedung Museum Bali yang dibangun Belanda mulai 1910, diresmikan dan dibuka untuk umum pada tahun 1932, jelas-jelas merupakan arsitektur Bali. Dengan demikian, *heritage* Denpasar dapat disimpulkan langka akan bangunan Eropa tetapi kaya akan bangunan berarsitektur lokal. Dilihat dari konteks pembangunan pariwisata, seperti apakah kaitan atau simpul-simpul antara *heritage* yang ada di Denpasar dalam pengembangan *heritage tourism*, menarik untuk ditelusuri.

3. Teori *heritage tourism* dan teori *framing*

Dua teori digunakan dalam analisis ini, yaitu teori *heritage tourism* dan teori *framing*. Berikut dijelaskan satu per satu.

Semakin banyak penggunaan *heritage* untuk daya tarik wisata mendorong lahirnya konsep dan teori tentang warisan budaya untuk pariwisata. Hal ini ditunjukkan dengan lahirnya banyak tulisan dalam jurnal internasional dan buku-buku mengenai *heritage tourism*, termasuk *Heritage Tourism in Southeast Asia* (2010) disunting bersama oleh Michael Hitchcock dan Victor T. King dan Michael Parnwell dan yang akan terbit *World Heritage Sites and Tourism, Global and Local Relations* (2017) disunting oleh Laurent Bourdeau, Maria Gravari-Barbas, dan Mike Robinson. Semakin banyaknya buku tentang *heritage* yang terbit, semakin berkembang konsep dan teori tentang *heritage tourism*. Namun demikian, mesti diakui bahwa belum ada rumusan yang padu mengenai *heritage tourism theory*. Komentar dari berbagai ahli menunjukkan adanya konsep-konsep yang bisa diterapkan untuk membangun atau menganalisis fenomena *heritage tourism*.

Dalam tulisannya "Heritage and Postmodern Tourism" (1996), Nuryanti menyebutkan bahwa "*Heritage tourism offers opportunities to portray the past in the present*" (1996:250) (artinya:

pariwisata warisan budaya menawarkan peluang untuk mempotret masa lalu dewasa ini). Walaupun *heritage tourism* merupakan sebuah oksimora, kontradiktif antara 'tourism' yang berorientasi masa kini dan masa depan, sedangkan '*heritage*' berorientasi pada masa lalu. Dalam literatur tentang *heritage tourism*, fenomena yang diangkat cukup beragam mulai dari aspek pelestarian *heritage*, potensi ekonomi *heritage*, dan juga segala perbedaan pendapat, konflik dan perselisihan (*dispute*) dalam pengelolaan *heritage* untuk *tourisme* (Hitchcock, King, dan Parnwell 2010:1; Jones dan Shaw 2012:83-84; Yasuda 2010). *Heritage* memang memiliki keunikan sehingga secara teoretis mudah ditawarkan untuk dikunjungi para wisatawan. Namun, pengembangan *heritage* untuk menjadi daya tarik wisata yang baik dan sukses memerlukan banyak langkah, seperti ditegaskan Nuryanti berikut:

great care in planning, development, management and marketing, and different approaches may be needed in establishing heritage tourism in developing and developed countries (1996: 258).

Maksud kutipan di atas adalah diperlukan perhatian yang besar untuk perencanaan, pengembangan, manajemen, dan pemasaran, serta berbagai pendekatan diperlukan dalam membangun *heritage tourism* di negara berkembang. Konsep dari Nuryanti ini menunjukkan bahwa *heritage tourism* bukan suatu yang dapat berkembang baik secara alami, tetapi melalui proses pengelolaan strategis dari perencanaan sampai pemasaran. Untuk *heritage*, ada banyak hal yang perlu diperhatikan karena ada kepentingan untuk melestarikan *heritage*, bukan mengeksploitasi saja untuk kepentingan ekonomi. Lebih dari manajemen untuk daya tarik wisata pada umumnya, pengelolaan dan pemanfaatan *heritage* untuk daya tarik wisata memerlukan ekstra kepekaan untuk menjamin keberlanjutan dan kelestariannya.

Dalam penelitian ini, teori *heritage tourism* digunakan untuk mengidentifikasi *heritage* dan mengadopsi manajemen yang tepat untuk pelestarian, perlindungan, sekaligus pemanfaatan *heritage* sebagai daya tarik wisata. Inisiatif UNESCO dan juga UU Cagar Budaya Indonesia sama-sama memberikan kemuliaan pada *heritage* untuk dijaga, diteruskan dari generasi ke generasi, dan juga untuk

berbagi kearifan dan pengetahuan yang tercermin dari *heritage* dan sebagai media untuk saling menghormati keberagaman budaya dan kreativitas manusia (*cultural diversity and human creativity*).

Teori *framing* berasal dari analisis *frame* yang awalnya diperkenalkan oleh Erving Goffman dalam bukunya *Frame analysis: An Essay on the organization of experience* (1974). Dalam kajian ini, Goffman menggunakan konsep *frame* untuk mengorganisasi pengalaman individu, kemudian juga pengalaman sosial. Untuk memahami pengalaman individu atau sosial diperlukan konsep dan perspektif teoritis mengenai bagaimana pengalaman individu dan sosial terjadi atau terwujud dalam sebuah struktur. Istilah *frame* dengan mudah dapat dilihat dalam pembingkai gambar atau foto untuk membuat sesuatu itu terwujud dalam sebuah struktur. Dalam dunia fotografi, *framing* merupakan teknik untuk menangkap sebuah dunia yang semula tidak berarti menjadi memiliki arti. Konsep *frame* semula digunakan dalam ilmu sosial, belakangan sangat populer dalam dunia kajian media (Fiske 1983:92). Dasarnya adalah bahwa media atau jurnalis membingkai peristiwa menjadi berita, menyajikan dalam sebuah kerangka sedemikian rupa sehingga hadir peristiwa dalam berita seperti yang diinginkan. Dalam dunia pers, teori *framing* berkaitan dengan tradisi *agenda-setting*.

The concept of framing is related to the agenda-setting tradition but expands the research by focusing on the essence of the issues at hand rather than on a particular topic. The basis of framing theory is that the media focuses attention on certain events and then places them within a field of meaning [<https://masscommtheory.com/theory-overviews/framing-theory/>].

Batasan di atas lebih bertolak dari kajian media, di mana dikatakan bahwa riset difokuskan pada masalah yang sudah dikuasai daripada mencari materi baru. Pada dasarnya, *framing* berusaha untuk memberikan perhatian pada peristiwa-peristiwa dan tempat-tempat tertentu dalam suatu konteks makna.

Teori *framing* jarang digunakan dalam dunia pariwisata, bukan berarti tidak mungkin. Dalam penelitian ini, teori *framing* digunakan untuk membentuk ikatan (*simpul-simpul*) *heritage* yang ada di Kota Denpasar sehingga terangkai dalam satu *heritage*

track atau lintasan *heritage* yang bisa dikunjungi wisatawan. Ada banyak *heritage* di Kota Denpasar, teori framing membantu peneliti untuk menyusun *track* menyusuri *heritage* yang ada untuk kepentingan pariwisata. Dalam penggunaan teori *framing*, diperlukan pertimbangan mengapa *heritage* satu dimasukkan dan mengapa yang lain tidak disertakan. Dalam penyusunan titik simpul *heritage*, faktor yang dijadikan dasar adalah daya tarik *heritage*, durasi waktu, paket harga, medan, dan kepraktisan lain yang membuat tur menjadi aktivitas yang menyenangkan. Dalam satu wilayah, beberapa titik simpul dapat dibuat, misalnya berdasarkan durasi, ada paket tur *heritage* yang mengambil waktu *half day tour*, atau *full day tour*, atau diakhiri dengan *dinner tour*. Jenis tur ini ikut menentukan penyusunan *heritage track* dengan *framing* yang sesuai.

4. 'Titik simpul heritage' atau 'Denpasar heritage track'

Heritage dengan berbagai wujud dan bentuknya tersebar di berbagai tempat, di tempat yang mudah diakses, maupun di tempat terpencil. Untuk kepentingan pengembangan, pelestarian, perlindungan, apalagi pemanfaatan, diperlukan akses untuk menjangkaunya. Untuk kepentingan pariwisata, *heritage* yang tersebar itu perlu disambungkan, dibuatkan titik simpulnya, sehingga terikat pada satu paket perjalanan. Sehubungan dengan pengertian ini, yang dimaksudkan dengan 'titik simpul heritage' adalah usaha untuk menghubungkan satu *heritage* dengan yang lainnya sehingga berada dalam satu jaringan imajiner sesuai dengan dasar pengingatannya. Titik simpul *heritage* bisa dilakukan dengan berbagai pertimbangan, seperti lokasi, durasi waktu, keragaman, dan aksesibilitas dengan demikian hasilnya pun dapat beragam, lebih dari satu.

Dalam penelitian ini, titik simpul untuk mengikatkan *heritage* ke dalam satu ikatan atau lebih dibuat berdasarkan kepentingan pariwisata. Pada dasarnya semua *heritage* di Denpasar memiliki nilai instrinsik yang kuat, hanya saja tidak mungkin semuanya ditawarkan dan dikemas untuk dilihat sekaligus. Diperlukan dasar untuk memilih dengan pertimbangan waktu, harga paket tur, daya tarik wisata, jarak, dan aksesibilitas. Yang juga perlu diperhatikan adalah tempat tinggal wisatawan sehingga memungkinkan mereka

dapat lebih mudah untuk menikmati.

Titik simpul *heritage* Denpasar dalam penelitian ini dirancang menjadi 'Denpasar Heritage Track' disusun berdasarkan daya tarik, kepraktisan dari segi durasi, keragaman, aksesibilitas, dan harga paket. Yang dimaksud dengan Denpasar Heritage Track (DHT) adalah rangkaian perjalanan wisata ke lokasi heritage yang disusun dalam satu paket dengan jumlah objek dan durasi kunjungan yang sudah ditetapkan.

Jumlah heritage di Denpasar ada banyak sehingga berdasarkan framing, pilihan, dapat disusun beberapa paket DHT.

5. Dua paket "Denpasar heritage tracks"

Sebagai paket awal dan percobaan, disusun dua jenis paket Denpasar Heritage Track yaitu Paket Denpasar Heritage Track (DHT) Sanur dan Paket Denpasar Heritage Track (DHT) Denpasar. Kedua paket ini dirancang dilaksanakan dalam waktu sekitar 3 jam, atau cukup untuk *half day tour*, dapat dilaksanakan pagi hari atau siang hari. Kedua paket disusun dengan mengunjungi *heritage* yang dikombinasikan dengan daya tarik wisata lainnya yang tidak murni heritage tetapi memiliki dimensi budaya yang mendukung heritage. Daya tarik pendukung ini adalah pasar dan museum. Jika dilihat dalam arti luas, museum dan pasar juga termasuk heritage karena memberikan gambaran atas kehidupan masyarakat setempat dan peninggalan budaya yang diwariskan dari generasi ke generasi.

5.1 Paket DHT simpul Sanur

Untuk DHT Sanur, jalur kemasan disusun sebagai berikut (Lihat Foto 1). Wisatawan berkumpul di Hotel Bali Beach Sanur, lalu dari sana menuju Cagar Budaya Belanjong, Pasar Intaran, Museum Bajra Sandi di Renon Denpasar, Museum Le Mayeur di tepi Pantai Sanur, kemudian berjalan kaki ke Hotel Grand Bali Beach. Di tiap-tiap lokasi, wisatawan diajak menghabiskan waktu antara 30 menit sampai 1 jam. Di sana wisatawan diberikan informasi mengenai objek yang dikunjungi. Informasi itu sudah dimulai sejak di Bali Beach Hotel, sebagai hotel mewah pertama di Bali yang memiliki sejarah yang unik, karena dibangun berdasarkan uang pampasan perang Jepang.



Gambar 1. Denpasar Heritage Track Sanur.

Keterangan Gambar (dari kiri atas sesuai tanda panah, dari *start* ke *finish*): Hotel Grand Bali Beach, Pasar Intaran Sanur, Cagar Budaya Belanjong, Monumen Bajra Sandhi, Museum Le Mayeur, dan Hotel Bali Beach (Foto Dok Internet).

Dalam perjalanan, wisatawan bisa diberikan informasi mengenai Sanur dan perkembangan daerah ini sebagai desa wisata dengan segala keunikannya. Perjalanan dilanjutkan ke Cagar Budaya Belanjong, di mana terdapat prasasti dari abad ke-9 mengenai pemerintahan Raja Bali Kuna Sri Ksari Warmadewa. Dari sini, wisatawan diajak mengunjungi Pasar Intaran di Sanur dan di sana melihat kehidupan masyarakat Bali yang kontras dengan gaya hidup di tepi jalan utama Sanur yang penuh dengan restoran. Dari Sanur, wisatawan diajak ke Bajra Sandhi di Renon, diberikan penjelasan tentang monumen perjuangan rakyat Bali di sini. Monumen ini dibangun akhir tahun 1980-an dan baru selesai awal tahun 1990-an. Monumen ini berusia muda tetapi tampak tua seperti sebuah *heritage*. Di dalam monumen terdapat diorama perjuangan rakyat Bali. Dari Bajra Sandhi, wisatawan diajak mengunjungi Museum Le Mayeur di pantai Sanur. Museum ini dibangun tahun 1950-an, peninggalan pelukis Belgia Le Mayeur dan istrinya seorang perempuan Bali Ni Pollok. Wisatawan dapat menghabiskan waktu sekitar 45 menit di museum ini, untuk kemudian berjalan kaki di tepi pantai sekitar 200 meter menuju Hotel Bali Beach lewat belakang.

5.2 Paket DHT Simpul Denpasar

Di seputar Kota Denpasar terdapat sejumlah heritage, baik yang sudah ditetapkan sebagai cagar budaya seperti Pura Maospait, maupun yang belum tetapi sudah dianggap sebagai *heritage* seperti kawasan Gajah Mada dengan segala kehidupan dan pasar yang ada di sana. Dilihat dari konteks *intangibile heritage*, pentas seni di lapangan Puputan Badung dan juga kegiatan ritual di Pura Jagatnatha bisa dimasukkan sebagai *heritage*.



Gambar 2. Denpasar Heritage Track Denpasar

Keterangan Gambar (dari kiri atas sesuai arah panah, dari *start* ke *finish*): Inna Bali Hotel, Patung Catur Muka, Monumen Puputan Badung, Museum Bali, Monumen Raja Pemecutan, Puri Jero Kuta, Pura Maospahit, *Heritage* Gajah Mada (Foto Darma Putra dan Dok Internet).

Melihat banyaknya potensi yang ada, maka paket disusun berdasarkan lokasi, durasi waktu, dan daya tarik. Durasi waktu *city tour* ini pun diperkirakan untuk sekitar 3 jam (Lihat Gambar 2). Titik berangkat untuk tur DHT Simpul Denpasar dipilih di Hotel Inna Bali di Jalan Veteran. Hotel ini bisa dikatakan sebuah *heritage* karena dibangun pemerintah kolonial Belanda tahun 1926/1928, sebagian arsitektur kolonial masih tampak pada hotel yang tahun 2014/2015 lalu mengalami renovasi pembangunan yang disesuaikan dengan hibrida arsitektur Belanda.

Dari Hotel Inna Bali, wisatawan diajak berjalan kaki menuju Lapangan Puputan Badung, untuk melihat patung Catur Muka di perempatan Jalan Gajah Mada-Jalan Veteran, lalu Monumen Puputan Badung (didirikan tahun 1977), untuk mengenang peristiwa perang Puputan Badung yang terjadi 1906. Perjalanan dilanjutkan ke arah timur menuju Pura Jagatnatha dan Museum Bali. Museum Bali dapat dianggap sebagai *heritage* karena arsitektur bangunannya khas Bali, dibangun mulai tahun 1910-an dan rampung kemudian dibuka untuk umum menjelang tahun 1930. Dari Museum Bali, wisatawan diangkut dengan kendaraan untuk menuju Puri Agung Jero Kuta (melawati Jalan Hasanudin dan Jalan Thamrin di mana berlokasi Puri Pemecutan dan Monumen Raja Pemecutan memimpin rakyat saat Perang Puputan Badung). Puri Agung Jero Kuta terletak di Jalan Sutomo dan sudah ditetapkan oleh Pemerintah Kota Denpasar sebagai objek wisata Kota Denpasar. Sekitar 400 meter ke arah selatan Puri Agung Jero Kuta, terdapat Pura Maospait yang sudah ditetapkan sebagai Cagar Budaya. Di tempat ini, wisatawan bisa menyaksikan arsitektur dan atmosfer pura yang unik, dibangun abad ke-13, berkaitan dengan sejarah mahapatih Bali, Kebo Iwa, yang ditaklukkan Majapahit.

Dari Pura Maospait ini, wisatawan diajak melewati Jalan Gajah Mada, yang dilabel sebagai *heritage* Gajah Mada. Di jalan ini tercermin kehidupan tradisioanl masyarakat urban seperti bisa dilihat di Pasar Badung (tahun 2016 tutup sementara karena kebakaran). Dari Pasar Badung wisatawan diajak kembali ke Bali Hotel.

Untuk menyukseskan Denpasar Heritage Track ini, diperlukan pengelolaan yang baik, mulai dari penyediaan pemandu wisata yang berkualitas, yang memiliki kemampuan bahasa dan pengetahuan yang baik dengan objek *heritage* yang dikunjungi. Setiap *heritage* yang dikelola agar dipastikan siap menerima kunjungan wisatawan, seperti puri agar mereka terbuka, 'welcome', serta bersih. Kelengkapan lain seperti toilet juga sebaiknya ada sehingga wisatawan merasa nyaman untuk berkunjung, bisa dapat segala hal baik yang diperlukan. Pemasaran dilakukan dengan efektif, sehingga benar-benar berhasil. Berdasarkan observasi sejauh ini, beberapa objek *heritage* yang dikunjungi kurang memiliki ruang parkir yang memadai. Di depan Puri Agung Jero Kuta ada

ruas parkir yang sudah disiapkan, tetapi terbatas untuk satu-dua bus, dan lagi parkir itu pun terkesan dipaksakan karena memakan badan jalan di jalur yang padat. Di depan Pura Maospahit bahkan belum tersedia sama sekali.

6. Penutup

Denpasar memiliki *heritage* yang potensial untuk dikembangkan sebagai daya tarik wisata untuk merevitalisasi *Denpasar city tours*. Berdasarkan pengamatan dan kajian atas potensi *heritage* yang ada di Denpasar, penelitian ini menyarankan pembentukan *city tour* berbasis *heritage* yang dilabel dengan Denpasar Heritage Track (DHT). Pembentukan paket ini sebagai upaya mendukung Kota Denpasar sebagai Kota Pusaka, kota kreatif berwawasan budaya. Dua paket yang dibuat sebagai rintisan adalah DHT Sanur dan DHT Denpasar. Kedua paket disusun dengan memperhatikan daya tarik objek, aksesibilitas, lokasi, dan durasi waktu yang diperlukan untuk sebuah tur yang bisa dilaksanakan tiga jam.

Opsi Paket DHT Sanur dimulai dari dan berakhir di Hotel Bali Beach, sementara tempat yang dikunjungi adalah Cagar Budaya Prasasti Belanjong, Pasar Intaran, Monumen Bajra Sandhi, Museum Le Mayeur, dan kembali ke Hotel Inna Grand Bali Beach. Opsi Paket DHT berangkat dari Bali Hotel untuk melihat patung Catur Muka, monumen Puputan Badung, Pura Jagatnatha, mengunjungi Museum Bali, lalu ke Puri Agung Jero Kuta, kemudian Cagar Budaya Pura Maospait, dan melalui Jalan Gajah Mada untuk kembali ke Bali Hotel.

Rintisan paket ini menuntut tim pengelola yang baik, mulai dari pemandu wisata, kesiapan objek yang dikunjungi, aksesibilitas, dan fasilitas seperti parkir dan toilet. Pemasaran atau promosi juga diperlukan untuk paket wisata yang relatif baru ini. Melihat kehadiran *heritage track* di berbagai destinasi wisata di dunia, DHT ini pun akan menarik wisatawan dan menjadi bagian dari *city tour* yang khusus berbasis *heritage*.

Paket dua DHT ini hanyalah rintisan, ke depan pengembangan paket lain yang lebih kreatif dan menarik, sangat diperlukan. Paket mana yang lebih menarik wisatawan akan ditentukan oleh harga, mutu, waktu tempuh, dan promosi. Kesuksesan mengelola Denpasar Heritage Track akan dapat meningkatkan angka

kunjungan wisatawan ke daya tarik wisata warisan budaya di Kota Denpasar. Hal ini tidak saja akan memberikan pendapatan dari objek yang dikunjungi, biro perjalanan dan pemandu wisata, tetapi juga menambah pengalaman berwisata para wisatawan di Kota Denpasar dengan mengunjungi daya tarik *heritage*.

Jika kelak berhasil, tiap-tiap *track* mungkin bisa disiapkan kegiatan yang bisa menambah pengalaman berwisata wisatawan, misalnya paket menari di Puri Jero Kuta atau Museum Bali, atau berbelanja membeli bahan masakan di pasar untuk kemudian dimasak di hotel dalam paket *cooking class* yang menjadi paket wisat tambahan.

Ucapan terima kasih

Artikel ini merupakan hasil dari penelitian hibah unggulan program studi (HUPS) dibiayai dana PNBP LPPM Universitas Udayana lewat Fakultas Ilmu Budaya (FIB) dengan Surat Perjanjian Penugasan Pelaksanaan Penelitian Nomor: 1437/UN14.1/LT/SPK/2016. Kami mendapat banyak bantuan dari berbagai lembaga dan perorangan. Untuk lembaga, kami menyampaikan terima kasih kepada Dekan Fakultas Ilmu Budaya (FIB) Prof. Dr. N.L. Sutjiati Beratha, M.A. dan kepada Universitas Udayana melalui Ketua LPPM Prof. Dr. Ir. I Nyoman Gde Antara, M. Eng. dan dua tim reviewernya atas bantuan dan dorongan untuk pelaksanaan penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Agnew, John A., Mercer, John, Sopher, David E. 1984. *The city in cultural context*, Boston: Allen & Unwin.
- Ardhana, I Ketut (ed). 2014. *Denpasar Smart Heritage City, Sinergi Budaya Lokal, Nasional, Universal*. Denpasar: Pemkot Denpasar dan Pusat Kajian Bali.
- Ariyana, Didik. "Kumpulan Foto - foto Bali Tempo Doloe tahun 70-an Arsip Budaya dan Sejarah Bali". 26 Oktober 2015. <http://www.didik16.com/2015/06/kumpulan-foto-foto-bali-tempo-doloe.html>
- Bali, Noerman. 2015. "Denpasar Kota Yang Sarat Jejak Sejarah". <http://noermanbali.blogspot.co.id/2014/04/denpasar-kota-yang-sarat-jejak-sejarah.html> Diakses 15 November 2015.
- Bali, Sejarah. 2015. "Sejarah Denpasar". 26 Oktober 2015. <http://www.sejarahbali.com/detail.php?id=33>

Hlm. 39–58 'Denpasar heritage track': Revitalisasi paket wisata 'Denpasar city tour'

BBN. 1975. "*Jalan Gajahmada Denpasar Tahun 1975*". 15 November. <http://beritabali.com/read/2015/04/05/201504050003/Jalan-Gajah-Mada-Denpasar-Tahun-1975.html>

Bourdeau, Laurent, M. Gravari-Barbas, Mike Robinson. 2017. *World Heritage Sites and Tourism, Global and Local Relations*. London: Routledge

Budiharjo, Eko. 1986. *Architectural conservation in Bali*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Entas, Derinta. 2017. "Representasi Pariwisata Posmodern Kawasan Kota Tua Jakarta", Disertasi Prodi Doktor Kajian Budaya, Universitas Udayana.

Herbert, D.T. 1973. *Urban Geografi: A Social Perspective*, London: Longman, 1973.

Hitchcock, Michael Victor T. King and Michael Parnwel (ed). 2010. *Heritage Tourism in Southeast Asia*. NIAS – Nordic Institute of Asian Studies 2010.

Hitchcock, Michael, Victor T. King, dan M. Parnwell (eds). 2010. *Heritage Tourism in Southeast Asia*. Copenhagen, Denmark: NIAS Press.

King, Victor (ed). 2016. *UNESCO in Southeast Asia: World Heritage Sites in Comparative Perspective*. Copenhagen, Denmark: NIAS Press.

KITLV. *Image Collection*. [Http://www//KITLV.com](http://www.kitlv.com). 2008

Maha Putra, Gede. 2015. "*Arsitektur Bali Awal Abad 20 : Persentuhan Dengan Barat*". 15 November 2015. <http://iplbi.or.id/2015/03/arsitektur-bali-awal-abad-20-persentuhan-dengan-barat/>

Mardika, I Made, Anak Agung Rai Sita Laksmi, dan I Wayan Geriya. 2010. *Cultural heritage: the representation of heritage diversity and challenge to conservation in Denpasar City, Bali*. Denpasar: Bappeda Denpasar City.

Margana, Sri. 2011. "Kolonialisme, Kebudayaan, dan Kebalian: Dari Kongres Kebudayaan Bali I Tahun 1937", dalam I Nyoman Darma Putra dan I Gde Pitana (eds) *Bali dalam proses Pembentukan Karakter Bangsa*, hlm. 13-30. Denpasar: Pustaka Larasan.

Muhajir, Anton. 2015. "*Jalan Gajahmada, Kota Tua Yang Tersisa*". 18 Desember 2015. <http://balebengong.net/kabar-anyar/2014/07/05/jl-gajah-mada-kota-tua-yang-tersisa.html>

Nuryanthi, Wiendu. 1997. *Tourism and Heritage Management*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Nuryanti, Wiendu. 1996. "Heritage and Postmodern Tourism", *Annal of Tourism Research*, Vol. 23, No. 2, pp. 249-260.

- Putra, I Nyoman Darma, IGde Gita Purnama, dan AAN Oka Wiranatha. 2012. *Dendang Denpasar Nyiur Sanur* (antologi puisi). Denpasar: Buku Arti.
- Putra, I Nyoman Darma. 2012. Langkah-langkah Denpasar Membangun 'Kota Budaya' dan 'Budaya Kota' Berbasis Kearifan Lokal. Makalah disampaikan dalam seminar 'Tata Kelola Pemerintahan Berbasis Kearifan Lokal' dalam rangka HUT XX Kota Denpasar, 22 Februari 2012, di Gedung Ksirarnawa, Art Centre Denpasar.
- Putra, I Nyoman Darma. 2015. *Denpasar Kota Persimpangan, Sanur tetap Ramai* (25 Cerpen dalam 60 Tahun). Denpasar: Buku Arti.
- Roy Jones & Brian Shaw. 2012. "Thinking locally, acting globally? Stakeholder conflicts over UNESCO World Heritage inscription in Western Australia", *Journal of Heritage Tourism*, 7:1, 83-96.
- Saliya, Yuswadi. 1975. *Spatial concept in balinese traditional architecture : its possibilities for future development*. Thèse de magister : Université of Hawaii.
- Schulte Nordholt, Henk, Darma Putra, dan Helen Creese. 2006. *Seabad Puputan Badung; Perspektif Belanda dan Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan dan KITLV Jakarta.
- Suarmana, I Wayan Restu, I Wayan Ardika, dan I Nyoman Darma Putra. 2017. "Pengembangan Pusat Kota Denpasar sebagai 'Heritage Tourism'", *Jumpa* 4 [1], pp. 62 – 77.
- Sularto, Robby. 1987. *A brief introduction to traditional architecture of Bali, some basic norms: séminaire de« The Aga Khan Awards for Architecture »*. Bali.
- Tarnutzer, Andreas. 1993. *Kota Adat Denpasar (Bali)*. Stadtentwicklung, Staatliches Handeln und endogene Institutionen, *Anthropogeographie*, Vol. 12, Zürich.
- Vickers, Adrian. 2011. *Bali, A Paradise Created*. Singapore: Tuttle Pub.
- Walikota Denpasar. 2008. Revitalisasi Pusat Kota Denpasar. Makalah. Dibawakan oleh Kadis Tata Kota Pada Seminar Revitalisasi Pusat Kota Lama Unud, 2008 di GDLN. 13 September 2008.
- Wirawan, A.A Bagus. 2011. *Sejarah Kota Denpasar: Dari Kota Keraton Menjadi Kota (1788 – 2010)*. Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda) Kota Denpasar Dan Universitas Udayana.
- Zbucha, A. 2015. "Framing Cruise Tourism", *Journal of Tourism Challenges and Trends*, 8(1), 9-25. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/1702835298?accountid=32506>.

Turismemorfosis: Tahapan selama seratus tahun perkembangan dan prediksi pariwisata Bali

I Putu Anom, Ida Ayu Suryasih, Saptono Nugroho, I Gusti Agung Oka Mahagangga
Universitas Udayana
Email: iputuanom@yahoo.com

Abstract

Bali Tourism has grown for the hundred years, but there has never been a mapping of its developmental stages and its future predictions. This article examines the development of tourism in Bali in the past, present, and future predictions, as well as discourse in each stage. Data were collected by literature study, observation, and in-depth interviews with diachronic informants. The main theory used is critical evolution and genealogy. This article offers a model of tourismemorphosis as a stage of tourism development along with its paradigms including the introduction stage, reaction stage, institutional stage, and compromise stage. The prediction of future Bali tourism development is to remain at the compromise stage with the transtourism paradigm that is paradigm with the effort of adjusting all tourism components to respond to the big and rapid changes of tourism globally. Always compromise, Bali tourism stakeholders in the future are still demanded to be creative in the future, customary government, market dynamics, IT development, customs, and religious rituals to survive or even move forward.

Keywords: Bali tourism, tourismemorphosis, paradigm, compromise, transtourism

Abstrak

Pariwisata Bali sudah berkembang hampir seratus tahun, namun belum pernah ada pemetaan atas tahap-tahap perkembangannya serta prediksi masa depannya. Artikel ini mengkaji perkembangan pariwisata di Bali pada masa lalu, masa kini, dan prediksi masa depan, serta diskursus dalam setiap tahapannya. Data dikumpulkan dengan studi pustaka, observasi, dan wawancara mendalam dengan para informan. Teori utama yang digunakan adalah

evolusi kritis dan geneologi. Artikel ini menawarkan model turismemorfosis sebagai tahap perkembangan pariwisata beserta paradigmanya meliputi tahap pengenalan, tahap reaksi, tahap pelembagaan, dan tahap kompromi. Prediksi pembangunan pariwisata Bali masa depan adalah tetap berada pada tahap kompromi dengan paradigma transturisme, yaitu paradigma dengan upaya penyesuaian segenap komponen pariwisata menyikapi perubahan yang besar dan cepat dari pariwisata secara global. Selalu kompromi, *stakeholder* pariwisata Bali ke depan tetap dituntut kreatif menghadapi kebijakan pemerintah, dinamika pasar, perkembangan *IT*, adat-istiadat, dan ritual keagamaan untuk tetap mampu bertahan atau bahkan semakin maju melangkah ke depan.

Kata kunci: pariwisata Bali, turismemorfosis, paradigma, kompromi, transturisme

1. Pendahuluan

Pariwisata Bali bermula sejak awal tahun 1900-an, berarti sampai tahun 2010-an ini, usianya sudah melebihi seratus tahun. Meski usianya sudah satu abad lebih, belum pernah ada kajian yang memetakan bagaimana tahap-tahap perkembangannya. Berdasarkan kondisi tersebut maka penting untuk dipahami bagaimana perkembangan kepariwisataan di Bali dan paradigma pariwisata Bali masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang? Pemahaman perkembangan kepariwisataan di Bali pada masa lalu, masa kini beserta paradigmanya masing-masing dan prediksi di masa depan akan membantu para pemikir, *stakeholders*, birokrat, praktisi pariwisata dan masyarakat untuk dapat mengambil kebijakan maupun keputusan dalam perencanaan-pengembangan kepariwisataan. Selain itu, kajian ini diharapkan dapat mengisi gap pengetahuan kita terhadap sejarah perkembangan pariwisata Bali satu abad pertama.

Artikel ini adalah hasil penelitian yang berupaya melihat perkembangan kepariwisataan Bali berdasarkan *field research* dan studi pustaka. Mengacu kepada pendekatan sejarah terhadap pariwisata dari Raharjo dan Munandar (1998) yang dimodifikasi dalam periodisasinya sesuai hasil temuan di lapangan. Jika Raharjo dan Munandar (1998) mengemukakan tahap

perkembangan pariwisata di Bali mulai dari tahap pengenalan, tahap reaksi, dan tahap pelembagaan, artikel ini berdasarkan hasil penelitian menetapkan titik waktu yang berbeda pada tiap-tiap tahapan tersebut dan menambahkan satu tahapan baru sesuai dengan temuan. Artikel berupaya mengungkap diskursus yang mengemuka, institusi, tokoh yang paradigma dan problematika pada masing-masing tahapan.

2. Teori dan Metode

Artikel ini dilandasi oleh serangkaian konsep dan teori dari para ahli yang melihat aspek positif dan aspek negatif pariwisata Bali (Pitana, 2002), pariwisata budaya (*cultural tourism*) dan budaya pariwisata (*touristic culture*) (Geriya, 2003), paradigma sebagai tempat berpijak dalam melihat suatu realitas (Ritzer, 1975 dalam Karsidi 2001), periodisasi dalam ilmu sejarah (Nordholt, Purwanto dan Saptari, 2008), mediamorfosis sebagai proses diakronik (Fidler, 2003) yang menjadi inspirasi dalam artikel ini, evolusi paradigmatis (Wijayanto, 2013), dan teori genealogi sebagai diskursus, institusi, dan ketokohan (Foucault, 1954, dalam Arief, 2014).

Penelitian menggunakan metode penelitian kualitatif (Mo-leong, 2005), sumber data, yaitu data primer dan data sekunder, dengan jenis data adalah data kualitatif dan data kuantitatif (Sugiyono, 2005). Teknik pengumpulan data adalah teknik observasi, teknik wawancara mendalam yang dikombinasi dengan dan studi pustaka (Sugiyono, 2005; Bungin, 2003). Teknik penentuan informan dengan menggunakan *purposive sampling* (Sugiyono, 2005). Teknik analisis data menggunakan analisis data kualitatif terdiri dari beberapa alur yaitu komparasi data, verifikasi, penyajian data dengan argumentasi dan interpretasi memakai kerangka budaya masyarakat setempat (Miles dan Huberman, 1992). Interpretasi data menggunakan teknik hermeneutika (Sugiharto, 1996).

3. Tahap-tahap Perkembangan Pariwisata

Tahapan perkembangan pariwisata Bali dalam seratus tahun disusun dengan melihat empat kriteria yaitu diskursus, institusi, tokoh, dan paradigma dan problematika. Keempat unsur itulah yang menjadi penanda penting setiap periode. Hasil penelitian menunjukkan tahap perkembangan pariwisata Bali dilihat dari

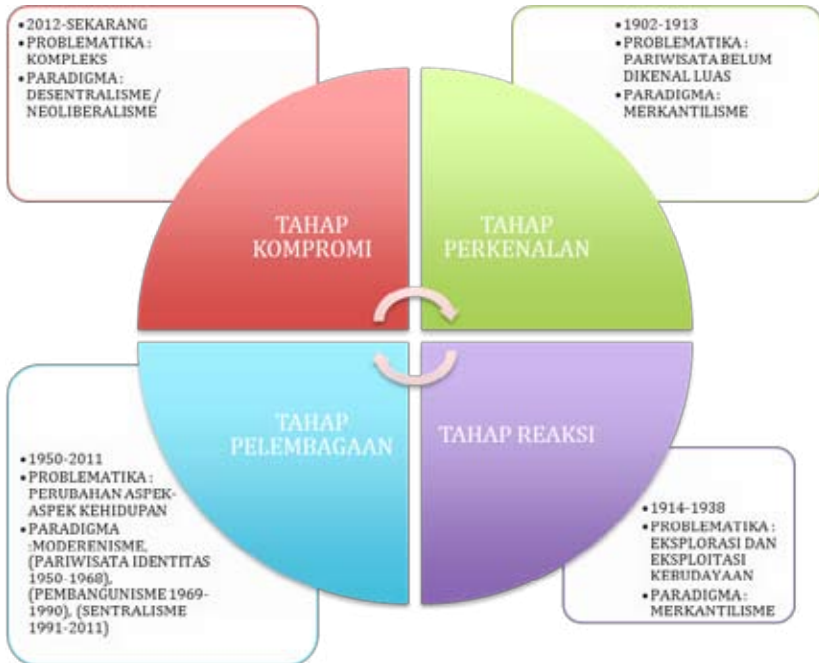
tahap pengenalan (1902-1913), tahap reaksi (1914-1938), tahap pelebagaan (1950-2017). Tahap Pelebagaan ini dibedakan menjadi empat tahapan yaitu Pelebagaan I (1950-1968), tahapan Pelebagaan II (1969-1990), dan tahapan Pelebagaan III (1991-2011), dan diperoleh tahap terakhir yang disebut sebagai tahap kompromi (2012-2017) sebagai suatu tahap perkembangan pariwisata yang sedang berjalan ke depan.

Prediksi kelanjutan dari tahap kompromi tidak menunjukkan tahapan baru, hanya dalam perkembangan pariwisata Bali di masa depan akan memiliki paradigma yang disebut sebagai transturisme. Paradigma transturisme dipandang akan menjadi “*ice breaker*” berbagai problematika kepariwisataan Bali masa depan. Kompromi menjadi pendekatan yang dikedepankan oleh *stakeholder* pariwisata Bali dalam mengusung pariwisata budaya, namun selalu kreatif menghadapi perubahan-perubahan yang terjadi. Tradisi, adat-istiadat, dan ritual keagamaan akan tetap lestari, keharmonisan akan selalu terjaga sepanjang agama Hindu sebagai pondasi utama adat-istiadat di Bali masih dipegang teguh.

Penetapan tahapan pengenalan (1902-1913) atas dasar kedatangan turis Eropa pertama Heer H. van Kol yang secara sadar melakukan perjalanan untuk berwisata dan menuliskan pengalamannya ke sebuah buku. Tahap reaksi (1914-1938) ditetapkan berdasarkan pada tahun 1914 mulai dibuka agen perjalanan di Bali yang menandakan sudah ada wisatawan datang berkunjung ke Bali. Penetapan tahap Pelebagaan I (1950-1968) atas dasar pemerintah Republik Indonesia sudah mulai mapan secara politik internasional dan mulai fokus kepada pembangunan dalam negeri. Tahap Pelebagaan II (1969-1990) ditetapkan berdasarkan pergantian Orde Lama dan dimulainya pemerintah Orde Baru yang memiliki paradigma berbeda. Tahap Pelebagaan III (1991-2011) ditetapkan berdasarkan penetapan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1990 Tentang Kepariwisataan oleh Presiden Suharto. Tahap kompromi ditetapkan dari tahun 2012 sampai sekarang, karena revisi Peraturan Daerah Provinsi Daerah Tingkat I Bali Nomor 3 Tahun 1991 menjadi Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 2 Tahun 2012 Tentang Kepariwisataan Budaya Bali.

Untuk lebih jelasnya berikut gambar 3.1 model perkembangan pariwisata Bali sebagai turimemorfosis:

Gambar 3.1
Model Perkembangan Pariwisata Bali sebagai Turimemorfosis



Sumber: Anom, dkk, 2016

Gambar 3.1 Model Perkembangan Pariwisata Bali sebagai Turimemorfosis merupakan upaya untuk mengkaji secara diakronik seperti apa kepariwisataan di Bali berkembang dan mampu menjadi primadona seperti pada keadaan sekarang ini. Pada setiap periode memiliki diskursus, ketokohan, institusi penopang, paradigma dan problematika masing-masing. Perkembangan masing-masing periode jika diperhatikan secara mendalam memiliki pola-pola serupa namun berbeda bentuknya. Hal ini menunjukkan bahwa fenomena kepariwisataan tidak dapat terlepas dari faktor sejarah, faktor politik, faktor ekonomi, dan faktor sosial budaya.

3.1 Tahap Pengenalan, 1902-1913

a. *Diskursus*

Diskursus yang berkembang pada periode ini dapat dilihat dari upaya-upaya pemerintah Hindia Belanda untuk membangun daerah jajahannya dan memperbaiki citra setelah banyak peperangan dilakukan (Cribb, 1995; Boorstin, 1975; dalam Nugraha, 2006). Pada waktu itu aktivitas berlibur merupakan kegiatan yang menggembirakan dan sangat prospektif bagi kegiatan dunia usaha (Vickers, 1989 dalam Ardhana, 2015). Konsep kepariwisataan sudah muncul pada masa kolonial Belanda, namun belum disebut sebagai industri pariwisata (Wijaya, 2015).

b. *Institusi*

Dari sisi masyarakat Bali saat itu tidak menyadari dijadikan objek pada periode pengenalan. Belum disadari potensi-potensi pariwisata yang dimiliki dan masyarakat Bali justru merasa aneh dan secara lugu mulai berinteraksi meskipun pada titik-titik wilayah tertentu di Bali kebudayaan, alam, kepolosan dan keluguan orang Bali yang dirasakan oleh orang Eropa semakin membuat banyak orang Eropa tertarik datang ke Bali (Wawancara dengan Putra Agung, 2016).

c. *Tokoh*

Heer H. van Kol sebagai wisatawan yang pertama mengunjungi Bali menerbitkan buku di Leiden (Belanda) tahun 1902 dengan judul "*Uit Onze Kolonien*" (Hanna, 1976). Setelah itu terjadi ketegangan politik di Bali dan meletus perang Puputan Badung di tahun 1906 dan perang Puputan Klungkung 1908.

Ketika Hindia Belanda sudah dinyatakan aman pada tahun 1912, pemerintah Hindia Belanda mulai membangun daerah jajahannya dan memperbaiki citra di mata dunia internasional. Terdapat pula pembuat citra Bali pada masa itu W.O.J Nieuwenkamp (pelukis) dan Gregor Krause (dokter).

Krause antara tahun 1912-1914 memainkan peran utama dalam promosi pariwisata pulau Bali, ketika pada tahun 1920-an menerbitkan sebuah buku berisi hampir 400 foto, berjudul *Bali 1912*. Buku itu disambut hangat publik Eropa dan diterbitkan ulang berkali-kali. Dapat dipastikan salah satu kunci sukses buku

ini terletak pada perhatian khusus juru foto dalam penampilan keindahan bentuk tubuh dan selera pada tema perempuan (dan lelaki) Bali misalnya di permandian (Krause, 1920; 1930; 1988; dalam Picard, 2006).

c. Paradigma dan Problematika

Paradigma yang dianut dalam tahap ini adalah *merchan capitalism* atau kapitalisme perdagangan (Ardhana, 2015). Suatu tradisi paham kapitalisme yang sudah diterapkan lama oleh pemerintah Hindia Belanda yaitu menekankan pentingnya agen perdagangan ekspor impor.

Problematika pariwisata Bali waktu itu pariwisata belum dikenal oleh masyarakat Bali. Pariwisata hanya dikenal oleh pemerintah Hindia Belanda dan perusahaan-perusahaannya serta sebagian kecil masyarakat Bali yang memiliki kedekatan dengan pemerintah berkuasa.

3.2 Tahap Reaksi, 1914-1938

a. Diskursus

Bali mulai dirintis untuk pengembangan sektor pariwisata dengan mulai dibukanya akses transportasi darat (Putra Agung, dkk, 1994), laut dan udara di Singaraja (Damste, 1926 dalam Wijaya, 2015). Lontar dan warisan budaya lain diperlihatkan kepada kaum sarjana dan para pengunjung juga untuk mencegah penjualan kepada turis sebagai *souvenir* di Gedong Kirtya (Picard, 2006).

Terjadi kecaman cendekiawan Bali dalam majalah *Surya Kanta* tahun 1925 yang mengkritik Bali sebagai “museum hidup”. Diharapkan Bali dapat melepaskan diri dari reputasi kolot yang melekat padanya tanpa adanya apa-apa yang mampu menimbulkan keingintahuan para wisatawan yang mencari eksotisme (tanpa nama, 1927 dalam Picard dalam 2006).

Di sisi lain, usaha untuk mengangkat kearifan lokal budaya Bali dilakukan oleh Raja Ubud, Cokorde Gde Raka Sukawati. Dalam misi kesenian ke Paris *Colonial Exposition* pada tahun 1931 (Foto 1), beranggotakan 51 seniman yang menunjukkan keahliannya di Anjungan Hindia Belanda. Bali semakin dikenal dengan pencitraan yang semakin baik di Eropa (Sendra, 2016).



Foto 1. Anjungan arsitektur Bali di arena Paris Colonial Exposition (Foto Dok Puri Ubud).

b. Institusi

Didirikan *Travel Agent* di jalan Majapahit Nomor 2 Jakarta bernama *Lissone Lindemend (LISIND)* yang berpusat di Belanda pada tahun 1926, tahun 1928 berganti nama menjadi *Nitour (Nederlansche Indische Touristen Bureau)* dan bersama-sama *travel agent KNILM* memonopoli kegiatan berwisata di Indonesia (Yoeti, 1996). Di Bali telah muncul reaksi-reaksi yang bersifat komersial kehadiran wisatawan. Orang-orang Bali, Cina, *Essex* dan *Huson* serta KPM (*Koninkelijke Paketvaar Matschappij*) mendominasi muatan wisatawan (Raharjo dan Munandar, 1998).

c. Tokoh

Tokoh masa itu diantaranya Direktur Bali Institut yang didirikan tahun 1915, Rouffaer, *Controlir* Lieftrinck dan Van der Tuk sebagai pendiri Gedong Kirtya (Pusat Lontar sampai saat ini masih berfungsi), Lekkerkerker, Moll, Flierhaar, Hoekstra, Stutterheim, Bernet-Kempers, A.J., Korn, tokoh tradisional yang memiliki ketertarikan terhadap pariwisata seperti Raja Ubud Cokorda Gde Raka Sukawati, tokoh-tokoh pengusaha seperti Jakob Minas asal Armenia, Andre Roosevelt, Thomas Cook asal Amerika Serikat,

"Princess" Patimah perempuan Bugis yang mengaku sebagai bekas istri Raja Klungkung, Mrs. Mank (Ni K'tut Tantri) seorang Amerika yang mengelola *bungalow* di Kuta dan tokoh-tokoh seniman seperti Walter Spies bersama teman-temannya dalam melakukan komodifikasi beragam kesenian tradisional Bali untuk kepentingan wisatawan termasuk pemasarannya (Picard, 2006).

d. Paradigma dan Problematika

Paradigma merkantilisme dari pemerintah Hindia Belanda masih menjadi acuan pemerintah Hindia Belanda seperti pada tahap pengenalan. Pada tahap reaksi problematika kepariwisataan di Bali adalah dimulainya eksplorasi dan eksploitasi kebudayaan dengan paradigma merkantilisme. Di sisi lain harus diakui pada tahap reaksi sudah dimulai komodifikasi untuk kepentingan pariwisata yang menguntungkan seniman Bali. Peran Walter Spies bersama teman-temannya justru membangkitkan upaya revitalisasi terhadap seni tradisional.

Sampai akhirnya meletusnya perang dunia II pada tahun 1939, disusul dengan masa pendudukan Jepang 1942-1945 adalah masa suram pariwisata di Indonesia maupun di Bali (Raharjo dan Munandar, 1998). Masa pendudukan Jepang tidak dikaji dalam artikel ini. Selanjutnya dimulai tahun 1950 ketika kondisi Indonesia dianggap mulai stabil pada zaman Presiden Soekarno yang dalam artikel ini dimasukkan dalam tahap pelembagaan periode pertama tahun 1950-1968.

3.3 Tahap Pelembagaan I, 1950-1968

a. Diskursus

Minat Presiden Soekarno terhadap pariwisata dapat dilihat dari keputusannya membangun Hotel Bali Beach tahun 1963 dan Lapangan Terbang Ngurah Rai (Raka Sukawati 2002, dalam Wijaya, 2015). Presiden Soekarno mulai berpikir tentang industri pariwisata ketika pemerintah Republik Indonesia pada waktu itu mengadakan Konferensi Asia Afrika (KAA) di Bandung pada tahun 1955. Begitu banyak delegasi asing yang datang memerlukan akomodasi dan fasilitas pariwisata melahirkan ide cemerlang untuk pengembangan industri pariwisata di Indonesia.

b. Institusi

Pasca-pengakuan kedaulatan Indonesia oleh Belanda, di Bali terjadi Indonesianisasi usaha-usaha dagang di Bali yang didominasi oleh pribumi dan warga keturunan etnis Cina (Ardhana, 2015). Tampaknya nuansa etnik ini berhasil dimunculkan untuk dapat membangkitkan semangat ekonomi di masyarakat (Suwitha, 2003 dalam Ardhana, 2015).

Di tingkat pusat lahir Yayasan Tourisme Indonesia (YTI), Dewan Tourisme Indonesia (DTI), dan Dewan Pariwisata Indonesia (DEPARI) (Kodhyat, 1996). Selain menjadi anggota YTI, DTI, dan DEPARI, orang-orang Bali yang tertarik dengan bisnis pariwisata juga memiliki institusi-institusi lokal di Bali. Seperti Gabungan Tourisme Bali yang berganti nama menjadi Bali Tour sebagai institusi yang mengkordinir berbagai toko, hotel dan sopir angkutan penumpang (Wawancara dengan Putra Agung, 2016). Tampak institusi-institusi saat itu sarat dengan kepentingan ideologis politik dan cenderung saling bersaing serta berbenturan.

c. Tokoh

Pada periode ini selain pengusaha-pengusaha pariwisata dari etnis Cina dan Belanda (beberapa masih di Bali untuk berbisnis) lahir pengusaha-pengusaha lokal yang terdiri dari mantan pejuang kemerdekaan dengan paham nasionalis, paham komunis, penganut paham sosialis, dan keluarga berkasta atas. Presiden Soekarno merestui dua proyek besar saat itu yaitu perluasan Bandara Internasional Ngurah Rai dan Hotel Bali Beach di tahun 1963. Kedua proyek ini merupakan titik awal pembangunan Bali secara besar-besaran menjadi daerah pariwisata Indonesia bagian tengah yang kelak dilanjutkan oleh Presiden Suharto membangun kawasan Nusa Dua mulai tahun 1970-an (Putra, 2012).

Beberapa nama yang diperoleh adalah Pengurus Dewan Tourisme Bali yaitu Sutedja, Gde Puger dan Ny. Ida Mirah (Futro, 2012), bersama seorang jurnalis asal Bali Nyoman S. Pendit, dan Nyoman Oka (Vickers 2013). Mulai terlihat generasi baru pariwisata yang intinya ingin bekerja memberikan pelayanan kepada wisatawan terutama di masa awal tahun 1970-an.

d. Paradigma dan Problematika

Periode ini memiliki paradigma pariwisata identitas dalam

menyikapi pengaruh paradigma modernisasi yang diupayakan berjalan harmonis. Dukungan besar Presiden Soekarno kepada Bali untuk pembangunan kepariwisataan diupayakan secara harmonis oleh pemerintah daerah agar dapat diwujudkan bersama para praktisi pariwisata Bali.

Problematika kepariwisataan di Bali masa itu adalah dimulainya perubahan-perubahan dan terbentur oleh iklim politik dan keamanan yang belum kondusif. Perbedaan ideologi politik yang ekstrem diantara elit dan *grass root*, pemberontakan Marsidi, meletusnya Gunung Agung, aksesibilitas, SDM dan pengelolaan menjadi problematika pariwisata Bali pada periode ini (Wawancara dengan Agung Mega, 2016).

3.4 Tahap Pelembagaan II, 1969-1990

a. Diskursus

Dalam pidato kenegaraannya yang pertama pada tanggal 16 Agustus 1968, Presiden Suharto menyatakan bahwa tahap pertama yang akan dilakukannya adalah memberikan perhatian khusus terhadap kepariwisataan Bali. Perencanaan pariwisata tetap disusun meneruskan Orde Lama (Vickers, 2013) dengan tangan besi oleh Presiden Suharto dan pemerintah Indonesia memesan penyusunan rencana induk kepada *Societe Centrale four l'Equipment Touristique Outre-Mer* (SCETO) (Picard, 2006). Di balik wacana industri pariwisata memang ada relasi-relasi kekuasaan antara Suharto dan Bank Dunia (Picard, 2006 dalam Wijaya, 2015).

Pada tahun 1973, di Hotel Denpasar, Jalan Diponegoro, Denpasar, digelar seminar Pariwisata Budaya untuk merumuskan identitas pariwisata Bali (Wawancara dengan Geriya, 2016). Pendapat lain mengatakan, upaya merumuskan pariwisata budaya sudah dimulai sejak tahun 1966 namun belum mampu menjadi advokasi karena kondisi politik waktu itu (Wawancara dengan Agung Mega, 2016). Ragam kabupaten yang ada Bali menemukan identitasnya yaitu pariwisata budaya. Pasti ada pariwisata alam, ada perkawinan budaya dan alam, namun sebagai identitas pokok adalah pariwisata budaya (Wawancara dengan Geriya, 2016).

Setahun setelahnya, identitas pariwisata budaya Bali sudah didapat dan menjadi contoh di Indonesia dan modal dasar pembangunan pariwisata Bali kedepan, maka secara cepat DPRD Bali mengesahkan menjadi Peraturan Daerah (Perda) Propinsi Tingkat

I Bali Nomor 2 Tahun 1974 Tentang Pariwisata Budaya. Pariwisata budaya ditetapkan, dikumandangkan dan terimplementasi melalui perkembangan karya-karya seni selain daya tarik wisata yang terus bertambah (Wawancara dengan Geriya, 2016).

b. Institusi

Institusi penopang adalah pemerintah pusat (polapembangunan *top down*) dan pemerintah daerah harus mengikutinya. Faktor politis memegang peran penting sebagai institusi yang memperkuat legitimasi pemerintah pusat. Khusus dalam kepariwisataan sudah mulai terbentuk banyak institusi-institusi yang terkait dengan usaha-usaha pariwisata.

Pada periode ini sudah tampak terjadi pergeseran fungsi institusi seperti *subak* karena sektor pertanian mulai ditinggalkan (Nehen 1994 dalam Raharjo dan Munandar, 1998). Institusi pendidikan pariwisata mulai tumbuh melahirkan SDM sebagai generasi yang akan berkarya pada periode berikutnya.

c. Tokoh

Gubernur Bali Soekarmen, Gubernur Bali Ida Bagus Mantra dan jajarannya saat itu (khususnya Dinas Pariwisata), tokoh-tokoh agama Hindu, akademisi dan para mantan pejuang yang eksis menggeluti sektor pariwisata, berperan dalam pembangunan kepariwisataan. Para investor besar asal Jakarta dan investor besar dari luar negeri yang memiliki jejaring dengan pemerintah pusat memiliki peran yang tidak kalah pentingnya.

Para “*broker seni tradisional*”, pedagang acung, staf / karyawan hotel, dan mereka yang bergerak di sektor “jasa kecil-kecilan” dari era sebelumnya (1960an) menambah kehadiran pengusaha-pengusaha lokal yang sudah ada sebelumnya berbisnis pariwisata di Bali pada era ini. Kebanyakan dari mereka mampu menunjukkan eksistensi di tahun 1975-1990-an.

Terdapat fenomena baru yaitu mulai terjalin hubungan baik secara personal antar wisatawan mancanegara dengan orang Bali. Bentuknya antara lain perkawinan antar bangsa, pola anak asuh (anak orang Bali dibiayai oleh wisatawan mancanegara), sampai kepada orang Bali dipercaya untuk mengelola dana yang dimiliki wisatawan untuk membuka usaha di Bali (Wawancara dengan Sendra, 2016). Ketokohan selain dari para tokoh yang sudah eksis

di tahun 1960an, terdapat generasi-generasi yang waktu tahun 1960an masih “*junior*”, pada periode ini sudah mulai menunjukkan eksistensinya.

d. Paradigma dan Problematika

Periode ini memiliki paradigma pembangunanisme ketika sektor pariwisata mulai menjadi *leading sector* pembangunan ekonomi di Bali. Bahkan dalam skala nasional Bali tidak hanya dijadikan sebagai pusat daerah tujuan wisata Indonesia bagian tengah tetapi juga merupakan daerah primadona yang memberikan devisa nasional terbanyak di bidang pariwisata (Mantra, 1993; Nehen 1994 dalam Raharjo dan Munandar, 1998).

Problematika pariwisata Bali pada periode ini adalah terjadi banyak pergeseran-pergeseran seperti alih fungsi lahan, degradasi budaya, dan pemaksaan dari pemerintah pusat untuk selalu mengikuti kebijakan yang dipilih. Meskipun harus diakui bahwa pariwisata pada periode ini semakin menjanjikan secara ekonomi yang menarik minat generasi muda dari dalam maupun luar Bali.

3.5 Tahap Pelembagaan III, 1991-2011

a. Diskursus

Pada tahun 1990 ditetapkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1990 tentang Kepariwisataan oleh pemerintah. Sebelumnya pada tahun 1989 dikampanyekan “Sadar Wisata” dengan gerakan Sapta Pesona. Pada tahun 1991 dicanangkan “*Visit Indonesia Year*” 1991 ketika Thailand, Singapura dan Malaysia sudah terlebih dahulu melakukannya (Picard, 2006).

Pada tahun 1991, Perda Nomor 3 Tahun 1974 Tentang Pariwisata Budaya direvisi Perda Nomor 3 Tahun 1991 Tentang Pariwisata. Pada awal tahap ini sudah diketahui dan disadari bahwa terjadi ketidakseimbangan karena pembangunan sektor pariwisata (Hasil Wawancara dengan Geriya, 2016).

Krisis politik-ekonomi tahun 1998 yang terjadi ternyata membawa banyak perubahan di Indonesia termasuk Bali. Secara politik ditetapkannya Undang-Undang Otonomi Daerah Nomor 34 Tahun 1999 terutama di era presiden Megawati Soekarnoputri maka dimulailah babak baru kepariwisataan di Bali yang semakin kompleks (Megawati berperan besar dalam program *Recovery Bali* pasca-bom 12 Oktober 2002).

Setelah pengesahan Undang-Undang Kepariwisataan Nomor 10 Tahun 2009 oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, pemerintah menetapkan Peraturan Pemerintah Nomor 50 Tahun 2011 Tentang Rencana Induk Pembangunan Kepariwisataan Nasional (Ripparnas) Tahun 2010-2025. PP Nomor 50 Tahun 2011 menetapkan Destinasi Pariwisata Nasional (DPN) dan Kawasan Strategis Pariwisata Nasional (KSPN) di Indonesia. Disusul dengan perencanaan *MP3EI* (*Masterplan* Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia) mencegah disparitas mencolok dari daerah-daerah di Indonesia (Kuncoro, 2012).



Foto 2. Kunjungan wisatawan asing ke Pura Taman Ayun, Mengwi
(Foto Darma Putra)

b. Institusi

Dari tahun 1991-1998 era kejatuhan Orde Baru pemerintah pusat dan “kroninya” memberi pengaruh besar terhadap kepariwisataan Bali. Memasuki era reformasi sampai tahun 2011 pemerintah pusat bersama pemerintah daerah, perusahaan transnasional, perusahaan transinternasional, organisasi-organisasi kepariwisataan dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) berperan sebagai institusi penopang. Lahir begitu banyak elit-elit lokal yang duduk di kursi eksekutif dan legislatif sebagai implikasi dari otonomi daerah. Peran konglomerasi Jakarta dan kapital asing terasa semakin

“memaksakan kehendak”. Lahir sangat banyak institusi sebagai organisasi-organisasi kepariwisataan di Bali.

c. Tokoh

Secara nasional tokoh yang berperan dalam kepariwisataan di Bali pada tahapan ini adalah Presiden Soeharto, Presiden Megawati dan Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono, Menparpostel Soesilo Soedarman, Menbudpar Gde Ardika, Menpar Jro Wacik, Menparekraf Marie Pangestu, Gubernur Bali Ida Bagus Oka, Gubernur Bali Dewa Made Beratha, dan Gubernur Bali Made Mangku Pastika.

Tokoh-tokoh pariwisata perwakilan dari konglomerasi Jakarta dan jejaring kapital global yang memiliki kepentingan di Bali. Regenerasi dari para pejuang kemerdekaan yang melanjutkan bisnis pariwisata. Para tokoh-tokoh dari periode sebelumnya semakin berjaya pada periode ini. Banyak pengusaha Bali dan luar Bali yang meraih kesuksesan baik secara langsung berhubungan dengan sektor pariwisata maupun secara tidak langsung.

d. Paradigma dan Problematika

Era Presiden Megawati Soekarnoputri dan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono memiliki paradigma sentralistik. Euforia masyarakat pasca-reformasi menjadi dilema antara kebebasan dan mematuhi peraturan. Namun, pemerintah pusat sebenarnya tetap mengendalikan daerah seperti pada era orde baru. Hanya karena situasi dan kondisi berbeda peran pemerintah pusat pada era kedua presiden tersebut menjadi tersamar. Jargonnya adalah optimalisasi potensi-potensi yang dimiliki daerah untuk pengembangan sesuai dengan cara dari pemerintah daerah sejalan dengan otonomi daerah.

Problematika pariwisata Bali pada periode ini adalah terjadi banyak perubahan sosial-budaya dan banyak variasi daya tarik wisata dan kreasi kesenian maupun produk-produk seperti kerajinan yang lahir namun ternyata banyak pula obyek wisata yang berjaya di tahun 1980an tidak mampu bertahan. Terbukti apa yang disampaikan Butler (1980) bahwa terjadi siklus hidup destinasi wisata yang suatu saat akan sampai pada tahap *stagnation*.

3.5 Tahap Kompromi, 2012-Sekarang

a. *Diskursus*

Penetapan KSPN Besakih dan sekitarnya (mengulang kasus Bakrie Nirwana Resort tahun 1990-an), reklamasi Teluk Benoa (mengulang kasus reklamasi Serangan tahun 1988), Badung kelebihan kamar hotel, regulasi *city hotel* dan Villa, pariwisata massal yang menimbulkan kanibalisme, krisis air, *admission fee*, dan terjadi kekhawatiran orang Bali akan tersingkir karena pertumbuhan pariwisata. Selain itu terdapatnya juga diskursus positif seperti giatnya pengembangan desa wisata, wisata alam, *sport tourism*, wisata tirta dan jenis wisata lain yang mulai berkembang di daerah yang sebelumnya pariwisata tidak menjadi andalan.

Presiden terpilih periode 2014-2019 Joko Widodo tampaknya fokus terhadap pembangunan infrastruktur seperti aksesibilitas dan fasilitas di daerah-daerah. Akselerasi sektor pariwisata harus dilakukan untuk mampu mewujudkan target kunjungan wisatawan mancanegara pada tahun 2019, sebesar 20 juta orang (Yahya dalam Pitana, 2016).



Foto 3. Wisatawan asing menyaksikan upacara prosesi di Pantai Petitenget, salah satu daya tarik budaya pariwisata Bali (Foto Darma Putra).

b. *Institusi*

Pemerintah pusat bersama pemerintah daerah, perusahaan transnasional, perusahaan transinternasional, organisasi-organisasi

kepariwisataan, organisasi masyarakat, dan LSM. Di tingkat desa sangat bersemangat untuk pengembangan desa wisata, pengelolaan daya tarik wisata oleh desa adat dan ragam aktivitas wisata yang dikelola oleh masyarakat lokal dalam ragam bentuknya (desa dinas, desa pekraman, kelompok sadar wisata/Pokdarwis, badan pengelola atau badan usaha milik desa/Bumdes).

c. Tokoh

Pemerintah pusat, pemerintah daerah, elit-elit politik yang berprofesi sebagai pengusaha, kroni pemerintah pusat (inverstor Jakarta), investor asing (jejaring global), konglomerasi nasional dan internasional, partai politik berkuasa, birokrat lokal, regenerasi mantan pejuang kemerdekaan, pengusaha yang memiliki kedekatan dengan partai berkuasa, akademisi, tokoh adat, elit desa, elit lokal yang semula bertugas di luar daerah terjun dalam dunia pariwisata, pengusaha muda yang pada tahap sebelumnya (1969-1990) dari Bali maupun luar Bali telah sukses dan terus mengembangkan usahanya, pengusaha baru yang sebelumnya bekerja di sektor pariwisata (kapal pesiar, hotel dan restoran), kehadiran wirausahawan muda dari dan luar Bali yang mengandalkan kemampuan *IT*.

d. Paradigma dan Problemtika

Paradigma pada tahap ini adalah desentralisme/neoliberalisme ketika jejaring konglomerasi nasional dan global berupaya semakin mengendalikan Bali atas dasar pertumbuhan ekonomi. Tidak ada jalan lain bagi masyarakat Bali untuk berkompromi meskipun ada riak-riak yang menginginkan perlawanan.

Problematika pariwisata Bali pada periode ini adalah sangat kompleks sebagai residu dari beroperasinya wacana-wacana yang ada sebelumnya. Artinya, akar geneologi yang berbasis pada praktik wacana (diskursif), institusi penopang, dan tokoh pendukung yang dipraktikkan di setiap periode (Foucault, 1954, dalam Arief, 2009).

4. Prediksi Pembangunan Pariwisata Bali Masa Depan

Tahap perkembangan pariwisata Bali masa depan memiliki paradigma transturisme sebagai sebuah penafsiran secara rasional namun tidak mengacu kepada paham positivistik yang kaku (Habermas, 1990; Hardiman, 1993 dalam Sudrajat 1998). Hegemoni (Gramsci dalam Bobbio 1988; Sassoon 1988a, 1988b dalam Alam,

2014) dilakukan oleh institusi apa pun ketika mampu memberikan bukti nyata bahwa upaya dan usahanya dalam pariwisata telah menjadikan Bali semakin maju dan sejahtera. Akan terjadi sinergi ketokohan yang terlihat secara manifes saling mengisi namun sebenarnya memiliki resiko laten yang dapat meletus sewaktu-waktu jika kompromi dikesampingkan.

Pada titik ini diprediksi kebudayaan Bali akan tetap bertahan sebagai *living culture*. Meskipun sosial-religius masyarakat Bali sangat kuat, namun masyarakat Bali adalah masyarakat yang plural terbuka yang memberikan reaksi dan respon positif terhadap segala perubahan, khususnya perubahan sosial ekonomi (Sujana, 1994). Bahkan kesenian akan berkembang dengan pesatnya suatu hibridisasi (Beratha, dkk., 2016). Produk pariwisata tidak hanya mengandalkan pariwisata budaya. Pariwisata alam dan pariwisata buatan akan berkembang massif. Diperkirakan *MICE* dan *New tourism* seperti wisata belanja dan wisata keluarga (Murdiastuti, dkk., 2014) akan menjadi *trend* pariwisata Bali di masa depan.

5. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan dan dituangkan dalam tulisan ini maka diperoleh kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, perkembangan kepariwisataan Bali sebagai turismemorfosis tidak dapat terlepas dari pengaruh luar mulai dari tahapan pengenalan sampai pada tahapan kompromi yang dihadapi oleh orang Bali.

Kedua, paradigma transturisme di masa depan berdimensi etis sebagai hasrat bersama para *stakeholders* untuk saling menguatkan (*menyama braya*). Sebagai sebuah gerakan transturisme berpretensi memfasilitasi aspirasi para aktor untuk saling *sharing* modal dan bersifat adaptif terhadap berbagai tipikal/model pariwisata ditengah kemajuan informasi dan teknologi (*IT*), dan beragam intervensi dengan keyakinan Bali masih memiliki kekuatan internal yaitu tradisi dan adat-istiadat yang dijiwai oleh agama Hindu.

Ucapan Terima Kasih

Kami mengucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu terselesaikannya penelitian ini yaitu Rektor Universitas Udayana, Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, Universitas Udayana, Dekan Fakultas Pariwisata

Universitas Udayana, para informan antropolog I Wayan Geriya, dan Sejarawan Prof. Anak Agung Putra Agung serta para informan lain yang tidak dapat kami sebutkan satu persatu.

Daftar Pustaka

- Alam, B. 2014. Antropologi dan *Civil Society*: Pendekatan Teori Kebudayaan. *Antropologi Indonesia*. [Google Scholar Link](#).
- Anom, I Putu, Saptono Nugroho, I Gst. Ag. Oka Mahagangga. 2016. “Problematika Pariwisata Bali, Membangun Paradigma Pariwisata Bali Masa Depan”. Denpasar: Laporan Hasil Penelitian Hibah Unggulan Udayana-LPPM Universitas Udayana.
- Ardhana, I Ketut. 2015. Nasionalisasi Perusahaan : Peralihan dari Perusahaan Belanda ke Perusahaan Lokal di Bali. AAA. Dewi Girindrawardani dan Slamet Trisila (ed.). *Membuka Jalan Keilmuan, Kusumanjali 80 Tahun Prof. DR. Anak Agung Gde Putra Agung, S.U.* Denpasar: Pustaka Larasan
- Arief, Budiman. 2009. *Pengetahuan dan Metode: Karya-karya Penting Michel Foucault*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Beratha, N. L Sutjiati., Sukarini, N. W., & Rajeg. 2016. I. Hibridisasi Seni Kerajinan Patung di Desa Kedisian, Bali. *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 6(2), 177-194. [Google Scholar Link](#).
- Bungin, Burhan. 2003. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- Butler, R. W. (1980). The concept of a tourist area cycle of evolution: implications for Management of Resources. *The Canadian Geographer* 24(1), 5-12.
- Fidler, Roger. 2003. *Mediamorfosis: Memahami Media Baru*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Futro, Tiko Dwiantoro. 2012. “Peran Dewan Turisme Indonesia Dalam Menunjang Pariwisata di Indonesia (1957-1965)”. Penelitian yang Tidak Dipublikasikan. Depok: PS Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.
- Geriya, I Wayan. 2003. Pola Partisipasi dan Strategi Perjuangan Hak-Hak Komuniti Lokal dalam *Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural (Perspektif Pariwisata Budaya Bali)* dalam “*Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural, Persembahan Kepada Prof. Ngurah Bagus*”. Denpasar : Fakultas Sastra Unud.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the*

- Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, Anthony. 2010. *Metode Sosiologi: Kaidah-kaidah Baru*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hanna, W.A. 1976. *Bali Profile, People, Evens, Circumstances*. New York: American Universities Field Staff.
- Hardiman, F. Budi. 2012. *Melampaui Positioisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Karsidi, R. (2001). Paradigma Baru Penyuluhan Pembangunan dalam Pemberdayaan Masyarakat. *MediaTor (Jurnal Komunikasi)*, 2(1), 115-125.
- Kodhyat, H. 1996. *Sejarah Pariwisata dan Perkembangannya di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Kuncoro Mudrajat. 2012. *Perencanaan Daerah, Bagaimana Membangun Ekonomi Lokal, Kota dan Kawasan?* Jakarta: Salemba Empat.
- Miles dan Hubberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press
- Moleong, Lexy. 2005. *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosda Karya, Bandung.
- Murdiastuti, Anastasia, Hemanto Rohman, dan Suji. 2014. *Kebijakan Pengembangan Pariwisata Berbasis Democratic Governance*. Surabaya: Pustaka Radja
- Nordholt, H.S., Bambang Purwanto, Ratna Saptari. 2008. "Memikir Ulang Histiografi Indonesia" dalam Nordholt, H.S., Bambang Purwanto, Ratna Saptari (ed). *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, KITLV dan Pustaka Larasan.
- Nugraha, Iskandar P. 2006. Buku Panduan Wisata Kolonial di Indonesia (Bagian dari "Politics Seeing' Belanda?"). *Jurnal Kajian Budaya* Volume 3 Nomor 5 Januari 2006. Denpasar: PS. S2 Kajian Budaya-Universitas Udayana.
- Peraturan Daerah Propinsi Tingkat I Bali Nomor 3 Tahun 1974 tentang Pariwisata Budaya. Badung: Pemerintah Daerah Propinsi Tk. I Bali.
- Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali Nomor 3 tahun 1991 Tentang Pariwisata Budaya. Denpasar: Pemerintah Propinsi Tk. I Bali.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2011

- tentang Rencana Induk Pembangunan Kepariwisata Nasional Tahun 2010-2025. Jakarta : Setneg. RI.
- Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 2 Tahun 2012 tentang Kepariwisata Budaya Bali. Denpasar: Setda Provinsi Bali.
- Picard, Michel. 2006. *Bali: Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata (terj.)* Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)
- Pitana, I Gde. 2002. "Pariwisata, Wahana Pelestarian Kebudayaan dan Dinamika Masyarakat Bali". Pidato Pengukuhan Guru Besar bidang Sosial Pariwisata. Denpasar: Universitas Udayana
- Pitana, I Gde. 2016. "Strategi Pembangunan Pariwisata Indonesia". *Prosiding Seminar Nasional Bali Up Date 2016*. Denpasar: Pusat Kajian Bali Universitas Udayana dan Pemprov. Bali
- Putra Agung, A.A.Gde, Drs. FX Soenaryo, Drs. Ida Agus Sidemen. *Sejarah Sosial Kota Singaraja*. Jakarta: Depdikbud, Direktorat Sejarah dan nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1984
- Putra, I Nyoman Darma. 2012. *Pasangan Pionir Pariwisata Bali*. Denpasar: Jagatpress.
- Raharjo, Supratikno dan Agus Aris Munandar. 1998. "Dampak Pariwisata Terhadap Kebudayaan Bali". Susanto Zuhdi (ed). *Sejarah Kebudayaan Bali: Kajian Pengembangan dan Dampak Pariwisata*. Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI
- Sarup, Madan. 2011. *Poststrukturalisme dan Posmodernisme*, Yogyakarta: Jalasutra
- Sendra, I Made. 2016. "Paradigma Kepariwisata Bali Tahun 1930-an: Studi Genealogi Kepariwisata Budaya", *Jurnal Kajian Bali (Journal of Bali Studies)*, 6(2), 97-124.
- Sudrajat, A., & UNY, P. I. S. F. 1998. Jurgen Habermas: Teori Kritis dengan paradigma komunikasi. Url: <http://staff.uny.ac.id/system/files/penelitian/Ajat%20Sudrajat,%20Prof.%20Dr,20>.
- Sugiharto, Bambang. 1996. *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius
- Sugiyono. 2005. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sujana, N. 1994. *Manusia Bali di Persimpangan Jalan. Dalam Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Offset Bali Post.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2009 tentang Kepariwisata. Jakarta : Kementerian Pariwisata RI.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1990 tentang Kepariwisataaan. Jakarta: Deparpostel RI.

Wijaya, Nyoman. 2015. "Lintas Budaya Global Lokal di Bali Dalam Perspektif Sejarah". dalam AAA. Dewi Girindrawardani dan Slamet Trisila (ed.). *Membuka Jalan Keilmuan, Kusumanjali 80 Tahun Prof. Dr. Anak Agung Gde Putra Agung, S.U.* Denpasar: Pustaka Larasan.

Wijayanto, E. 2013. Memetika sebagai Studi Kebudayaan Berbasis Evolusi. *MELINTAS*, 29 (1).

Yoeti, A. Oka. 1996. *Pengantar Ilmu Pariwisata*. Bandung: PT Angkasa.

Kontribusi wisata bahari terhadap kesejahteraan masyarakat pesisir pulau Nusa Penida, Klungkung

Ni Made Santi, Yulius Hero, Hadi Susilo Arifin
Institut Pertanian Bogor
Email: nmshantii@yahoo.com

Abstract

Bali's marine resources is an important economy asset as well as food resource for local community and marine tourism. Nusa Penida Island is located in Nusa Penida District, Klungkung Region, Bali Province. It is belonging to the coral triangle area, the highest marine biodiversity in the world. Based on Decision Letter from Ministry of Marine and Fishery number 24/2014 about Nusa Penida Marine Conservation Area in Klungkung Region, Nusa Penida marine area was designated as Marine Tourism Park. Most of coastal communities in Nusa Penida are seaweed farmer. Marine tourism activity has significant impact for community's life. Integrated development is required to be done for its sustainability. The objective of this study is to analyze marine tourism contribution for community's prosperity in coastal area of Nusa Penida Island. Purposive sampling is chosen to collecting field data trough interview and questionnaire in 30 respondents and analyzed used BPS's indicator (2011). As much as 90% of coastal community in Nusa Penida is categorized in moderate living condition. Marine tourism activity contributes about 36% of local income, it's mean that marine tourism activity in Nusa Penida give positive contribution for local communities' prosperity.

Keywords: Coastal community, marine tourism, Nusa Penida Island, prosperity

Abstrak

Sumberdaya laut Bali menjadi aset ekonomi penting sebagai sumber pangan bagi masyarakat lokal maupun wisata bahari. Pulau Nusa Penida terletak di Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. Nusa Penida merupakan kawasan segitiga karang (*the coral triangle*) dengan keanekaragaman laut tertinggi di dunia. Berdasarkan Keputusan Menteri Kelautan dan Perikanan Nomor 24

Tahun 2014 tentang Kawasan Konservasi Perairan Nusa Penida Kabupaten Klungkung di Provinsi Bali, Nusa Penida merupakan kawasan konservasi dengan status taman wisata perairan. Sebagian besar masyarakat pesisir Pulau Nusa Penida bermata pencaharian sebagai petani rumput laut. Adanya kegiatan wisata bahari memiliki pengaruh terhadap kehidupan masyarakat, sehingga pengembangan secara terpadu perlu dilakukan untuk keberlanjutannya. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kontribusi wisata bahari terhadap kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir Pulau Nusa Penida. Metode yang digunakan adalah *purposive sampling* melalui wawancara dan kuesioner terhadap 30 responden. Data yang diperoleh diolah menggunakan analisis kesejahteraan berdasarkan indikator Badan Pusat Statistik (2011). Sebesar 90% masyarakat pesisir Pulau Nusa Penida berada dalam taraf hidup kesejahteraan sedang. Kontribusi pendapatan masyarakat dari sektor wisata bahari rata-rata mencapai 36%. Hal ini menunjukkan bahwa kegiatan wisata bahari di kawasan pesisir Pulau Nusa Penida memberikan kontribusi positif terhadap kesejahteraan masyarakat disekitarnya.

Kata kunci: Kesejahteraan, masyarakat pesisir, Pulau Nusa Penida, wisata bahari

1. Pendahuluan

Industri pariwisata relatif tidak terpengaruh terhadap kondisi perekonomian dunia yang tidak stabil. Oleh karena itu, sektor pariwisata sangat besar potensinya untuk dijadikan komoditi utama sebuah negara (UNWTO 2013). Saat ini setiap negara mengembangkan industri pariwisata sebagai penghasil devisa non-migas dalam bentuk budaya dan alam yang memiliki ciri khas untuk menunjang pariwisata dunia (Ferdinandus dan Suryasih 2014). Pulau Bali merupakan salah satu tujuan wisata terkemuka di dunia karena budaya masyarakatnya yang unik. Daerah pesisir dan laut yang mengelilingi Pulau Bali merupakan ekosistem yang sangat produktif. Jumlah kunjungan wisatawan mancanegara pada Tahun 2016 mencapai 4.927.937 kunjungan atau naik 23,14% dibandingkan tahun 2015 yang berjumlah 4.001.845 kunjungan (Disparda 2017).

Perairan Nusa Penida merupakan bagian dari kawasan

segitiga terumbu karang (*the coral triangle*) yaitu sebuah kawasan yang memiliki keanekaragaman laut tertinggi di dunia. Ikan mola (*Mola mola*) merupakan *icon* bawah laut di Perairan Nusa penida yang dapat ditemui pada waktu yang dapat diprediksi, biasanya di bulan Juli-September setiap tahunnya. Sehingga pada bulan tersebut banyak sekali penyelam dari seluruh dunia yang datang ke Pulau Nusa Penida. Selain itu yang menjadi primadona sepanjang waktu di Perairan Nusa Penida yaitu ikan pari manta (*Manta birostris*) yang dapat dilihat tanpa harus melakukan *scuba diving*. Hal inilah yang menyebabkan kawasan perairan Nusa Penida sangat perlu untuk dikonservasi (Welly *et al.* 2011).

Kabupaten Klungkung merupakan salah satu wilayah di Bali dengan persentase penduduk miskin tertinggi setelah Kabupaten Karangasem. Jumlah penduduk miskin tertinggi adalah di Kecamatan Nusa Penida sebanyak 3.034 orang (Purbadharmaja *et al* 2014). Angka tersebut menunjukkan bahwa Kecamatan Nusa Penida merupakan penyumbang hampir sebagian penduduk miskin di Kabupaten Klungkung. Masyarakat hidup sangat tradisional dengan berbagai keterbatasan, misalnya kesulitan mendapatkan air bersih karena sumber air berada di daerah curam dan sangat sulit untuk diakses ditambah dengan curah hujan di Bali yang rendah. Masyarakat masih banyak bergantung pada air hujan untuk keperluan minumannya sehari-hari. Keadaan topografi Nusa Penida yang rumit menjadikan daerah ini kesulitan untuk mengembangkan budidaya pertanian, hampir 75% bahan pangan didatangkan dari Bali daratan. BPS (2015) mendata terdapat 7475 rumah tangga sasaran (RTS) di Pulau Nusa Penida yang akan dijadikan dasar untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat di bidang ekonomi. Desa Batukandik memiliki jumlah terbanyak sebesar 919 RTS, sedangkan Kampung Toyapakeh memiliki jumlah terkecil sebesar 19 RTS. Tujuan penelitian ini adalah mengkaji kontribusi wisata bahari terhadap tingkat kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir Pulau Nusa Penida.

Meskipun sejak 10 tahun terakhir pembangunan di wilayah ini sangat pesat, namun masih banyak masyarakat yang belum merasakan dampak tersebut. Kegiatan pariwisata di Pulau Nusa Penida dapat memberikan manfaat kepada masyarakat setempat, pemerintah dan pihak swasta. Pengembangan pariwisata memiliki manfaat penting untuk meningkatkan penghasilan

kawasan dan terciptanya kesempatan kerja bagi penduduk lokal untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, namun disisi lain dihadapkan pada berbagai permasalahan seperti sumberdaya alam maupun sumberdaya manusia. Pengembangan pariwisata secara berkelanjutan perlu dilakukan untuk mengurangi dampak-dampak negatif (Perda Provinsi Bali No 16 Tahun 2009).

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kontribusi wisata bahari terhadap kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir Pulau Nusa Penida. Potensi wisata di Nusa Penida sangat besar, terutama untuk wisata bahari. Dalam beberapa dekade terakhir, potensi itu sudah dikembangkan, seperti terlihat pada adanya kapal wisata yang menawarkan paket wisata sehari (*day trip*) dari Pelabuhan Benoa ke Nusa Lembongan, daerah Nusa Penida. Alam Nusa Penida juga indah, memikat wisatawan, selain daya tarik bahari. Sejauh mana daya tarik wisata bahari ini memberikan kontribusi pada kesejahteraan masyarakat menjadi pokok kajian artikel ini.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan pada bulan Mei sampai bulan Juli 2016 di Pulau Nusa Penida, Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. Alat dan bahan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu alat tulis, GPS, kamera, *scuba set*, *tape recorder*, lembar kuisisioner dan peta kawasan Nusa Penida.

Pengumpulan sampel dilakukan dengan metode *purposive sampling* berdasarkan pertimbangan terhadap tujuan penelitian. Sampel yang digunakan sebanyak 30 responden terdiri dari masyarakat yang bekerja disektor wisata bahari yaitu pengelola penginapan, penjual cinderamata, petani rumput laut, nelayan, pemilik penyewaan kendaraan, *tour guide* dan pemilik rumah makan/ warung. Data diperoleh melalui wawancara dan kuesioner responden.

Data diambil meliputi karakteristik masyarakat seperti: umur, jumlah penduduk mata pencaharian, pendapatan rumah tangga, pengeluaran rumah tangga, kondisi tempat tinggal, fasilitas tempat tinggal, kesehatan anggota keluarga, kemudahan mendapatkan pelayanan kesehatan, kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan dan kemudahan mendapatkan akses transportasi. Kriteria kondisi tempat tinggal yang dinilai ada lima item yaitu jenis atap rumah, jenis dinding rumah, status kepemilikan rumah,

jenis dan luas lantai rumah. Fasilitas tempat tinggal yang dinilai terdiri dari dua belas item yaitu pekarangan, alat elektronik, pendingin, penerangan, kendaraan yang dimiliki, bahan bakar untuk memasak, sumber air bersih, fasilitas air minum, cara memperoleh air minum, sumber air minum, WC dan jarak WC dari rumah. Kemudahan mendapatkan pelayanan kesehatan terdiri dari lima item yaitu jarak rumah sakit terdekat, jarak toko obat, penanganan obat-obatan, harga obat-obatan dan alat kontrasepsi. Kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan terdiri dari tiga item yaitu biaya sekolah, jarak ke sekolah dan proses penerimaan. Kemudahan mendapatkan transportasi terdiri dari tiga item yaitu ongkos kendaraan, fasilitas kendaraan dan status kepemilikan kendaraan.

Metode yang digunakan dalam penelitian adalah analisis deskriptif. Deskripsi dilakukan untuk menganalisis tingkat kesejahteraan Masyarakat Pesisir Pulau Nusa Penida berdasarkan indikator dari Badan Pusat Statistik (2011) (Tabel 1).

Tabel 1. Matriks penilaian indikator kesejahteraan masyarakat

Indikator kesejahteraan	Kriteria	Skor
Pendapatan rumah tangga	Tinggi (Rp4.100.001-Rp6.000.000)	3
	Sedang (Rp2.200.001-Rp4.100.000)	2
	Rendah (Rp300.000-Rp2.200.000)	1
Pengeluaran rumah tangga	Tinggi (Rp2.168.001-Rp3000.000)	3
	Sedang (Rp1.334.001-Rp2.168.000)	2
	Rendah (Rp500.000-Rp1.334.000)	1
Kondisi tempat tinggal	Permanen (11-15)	3
	Semi permanen (6-10)	2
	Non Permaen (1-5)	1
Fasilitas tempat tinggal	Lengkap (33-44)	3
	Cukup(23-33)	2
	Kurang (12-22)	1
Kesehatan anggota keluarga	Bagus (< 25%)	3
	Cukup (25% - 50)	2
	Kurang (> 50%)	1
Kemudahan mendapatkan pelayanan kesehatan	Mudah (16-20)	3
	Cukup (11-15)	2
	Sulit (3-10)	1

Kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan	Mudah (7-9) Cukup (5-6) Sulit (3-4)	3 2 1
Kemudahan mendapatkan akses transportasi	Mudah (7-9) Cukup (5-6) Sulit (3-4)	3 2 1

Selanjutnya masing-masing kriteria tersebut diberi nilai kemudian dijumlahkan dan hasilnya diberi skor. Kriteria untuk masing-masing klasifikasi sebagai berikut:

Tingkat kesejahteraan tinggi : nilai skor 20-24

Tingkat kesejahteraan sedang : nilai skor 14-19

Tingkat kesejahteraan rendah : nilai skor 8-13

Sumber: Modifikasi Sugiharto (2007).

3. Hasil Dan Pembahasan

3.2 Letak dan Keadaan Geografis

Pulau Nusa Penida terletak pada 155°30'00"-155°36'00"BT dan 8°40'00"-8°45'00"LS, Kecamatan Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. Kecamatan Nusa Penida merupakan dua per tiga dari wilayah Kabupaten Klungkung dengan luas wilayah 202,84 km² dan terdiri dari 16 desa. Kecamatan Nusa Penida terdiri dari tiga pulau utama yaitu Nusa Penida, Nusa Lembongan dan Nusa Ceningan. Jumlah penduduk Pulau Nusa Penida sebesar 57.081 orang.

3.2 Tingkat Kesejahteraan Masyarakat

Kesejahteraan berarti sebuah kondisi dimana seseorang dapat memenuhi kebutuhan pokok, baik itu kebutuhan sandang, pangan, papan, air minum yang bersih, kesempatan melanjutkan pendidikan dan memiliki pekerjaan yang layak. Kesejahteraan masyarakat atau kesejahteraan sosial menurut Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2009 yaitu kondisi terpenuhinya kebutuhan material, spiritual dan sosial warga negara agar dapat hidup layak dan mampu mengembangkan diri, sehingga dapat melaksanakan fungsi sosialnya.

Tingkat kemiskinan dapat diukur melalui konsep kemampuan memenuhi kebutuhan dasar (*basic needs approach*). Kemiskinan

yang melanda masyarakat pesisir disebabkan oleh faktor-faktor kompleks. Kesejahteraan sangat tergantung dari jumlah pendapatan yang diperoleh dan bersumber dari usaha yang dilakukan berupa upah, laba atau bunga (Kusnadi 2002). Masyarakat pesisir merupakan kelompok orang yang tinggal di daerah pesisir dan bergantung secara langsung pada pemanfaatan sumberdaya laut dan pesisir untuk keberlangsungan hidupnya. Yang termasuk ke dalam masyarakat pesisir antarlain nelayan, buruh nelayan, pembudidaya organisme laut, pedagang, pengolah hasil tangkap laut, buruh jasa wisata, buruh transportasi, penjual cinderamata dan lain-lain. Pokok yang digali adalah Pendapatan (A), Konsumsi atau pengeluaran rumah tangga (B), Kondisi tempat tinggal (C), Fasilitas tempat tinggal (D), Kesehatan anggota keluarga (E), Kemudahan mendapatkan fasilitas kesehatan (F). Rekapitulasi tanggapan responden dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2. Rekapitulasi tanggapan responden

No	Skor								Jumlah	Kriteria
	A	B	C	D	E	F	G	H		
1.	1	1	3	2	3	2	2	2	16	Sedang
2.	1	2	3	2	3	2	2	2	17	Sedang
3.	1	1	3	2	3	2	3	3	18	Sedang
4.	1	1	3	2	3	2	3	3	18	Sedang
5.	1	1	3	2	3	2	3	3	18	Sedang
6.	1	2	3	1	1	1	2	2	13	Rendah
7.	1	1	3	2	3	2	3	3	18	Sedang
8.	2	2	3	2	3	2	2	3	19	Sedang
9.	1	2	3	2	3	1	3	2	17	Sedang
10.	1	1	3	2	1	2	2	3	15	Sedang
11.	1	2	3	2	1	2	3	2	16	Sedang
12.	1	2	3	2	1	2	3	2	16	Sedang
13.	1	3	3	2	3	1	3	2	18	Sedang
14.	1	2	3	2	3	2	2	3	18	Sedang
15.	1	2	3	2	3	2	2	2	17	Sedang
16.	1	2	3	2	1	2	3	3	17	Sedang
17.	1	1	3	1	1	1	3	1	12	Rendah
18.	3	3	2	2	1	2	3	3	19	Sedang
19.	1	1	3	2	3	2	2	3	17	Sedang
20.	1	1	3	2	3	2	3	3	18	Sedang

21.	1	2	3	2	3	2	3	3	19	Sedang
22.	1	2	3	2	3	2	2	3	18	Sedang
23.	1	2	3	2	3	2	3	3	19	Sedang
24.	1	2	3	2	3	2	3	3	19	Sedang
25.	1	1	3	2	3	2	2	3	17	Sedang
26.	1	2	3	2	3	2	2	3	18	Sedang
27.	1	2	3	2	3	1	3	3	18	Sedang
28.	2	3	3	2	3	2	3	3	21	Tinggi
29.	1	2	3	2	3	2	2	3	18	Sedang
30.	1	1	3	2	3	2	2	2	16	Sedang

Sumber: Data Olahan 2017

Keterangan :

A : Pendapatan

B : Konsumsi atau pengeluaran rumah tangga

C : Kondisi tempat tinggal

D : Fasilitas tempat tinggal

E : Kesehatan anggota keluarga

F : Kemudahan mendapatkan fasilitas kesehatan

G : Kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan

H : Kemudahan mendapatkan fasilitas transportasi

Berdasarkan Tabel 3 diketahui bahwa 90% responden atau sebanyak 27 orang tergolong dalam keluarga dengan tingkat kesejahteraan sedang, 1 responden atau 3,3% berada dalam golongan keluarga dengan tingkat kesejahteraan tinggi dan 2 responden atau 6,7% berada dalam golongan keluarga dengan tingkat kesejahteraan rendah.

Tabel 3. Rekapitulasi tingkat kesejahteraan masyarakat di Pulau Nusa Penida

No	Kategori	Jumlah Skor	Jumlah Responden	Persentase (%)
1.	Tingkat kesejahteraan tinggi	20-24	1	3,3
2.	Tingkat kesejahteraan sedang	14-19	27	90
3.	Tingkat kesejahteraan rendah	8-13	2	6,7
Jumlah			30	100

Sumber: Data Olahan 2017

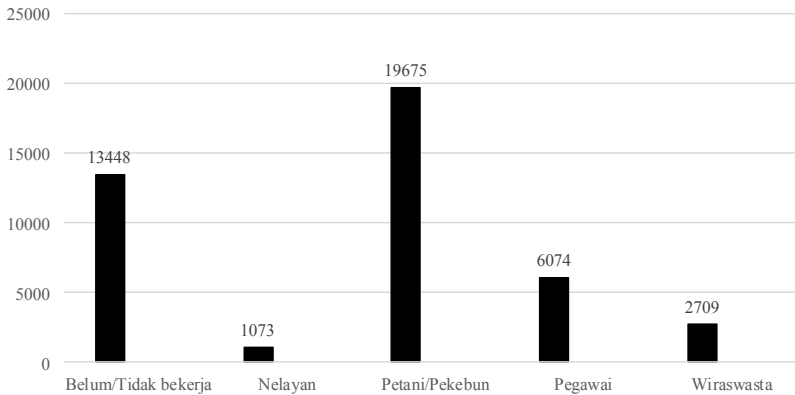
3.3 Mata Pencaharian Masyarakat

Mata pencaharian sebagian besar masyarakat adalah petani atau pekebun dengan jumlah sebesar 19.675 jiwa dan jumlah tertinggi kedua adalah masyarakat yang belum atau tidak bekerja sebesar 13.448 jiwa (Gambar 1). Masyarakat yang bekerja sebagai pekebun adalah masyarakat yang tinggal di daerah perbukitan dan jauh dari pesisir. Mereka memilih menjadi pekebun karena topografi yang dikelilingi tebing berbatu yang curam dan gelombang air laut tinggi yang menyebabkan sulitnya mencapai bibir pantai, sehingga masyarakat hanya dapat memaksimalkan lahan di ladang dan perkebunan.

Hampir di seluruh bagian Pulau Nusa Penida memiliki kemiringan lereng 8-15 %, curah hujan yang sangat rendah, suhu udara yang tinggi dan kelembaban yang rendah menyebabkan Pulau Nusa Penida sangat sesuai sebagai lahan untuk tanaman pangan kering dan lahan untuk tanaman tahunan atau perkebunan. Ketersediaan air merupakan faktor pembatas dalam pengembangan pertanian di wilayah Nusa Penida. Sedangkan masyarakat yang lebih dekat pesisir lebih banyak menjadi petani rumput laut. Saat ini petani rumput laut di Pulau Nusa Penida belum dapat mengolah sendiri hasil budidaya mereka, hanya ada beberapa masyarakat yang mulai mengolah rumput laut untuk dijadikan kerupuk dan masih terbatas pada industri rumahan yang sangat kecil, karena hasil olahan rumput laut juga belum terlalu populer di Pulau Nusa Penida sehingga belum banyak yang melihat rumput laut untuk dijadikan industri. Perlu adanya pelatihan pengolahan rumput laut dan menggerakkan koperasi-koperasi usaha tani yang ada maupun yang sudah vakum untuk mendistribusikan hasil pengolahan rumput laut tersebut, sehingga masyarakat Nusa Penida dapat memproduksi sendiri hasil budidaya rumput laut dan dapat dipasarkan sebagai cinderamata atau panganan khas.

Dari hasil wawancara dengan responden menyatakan bahwa keterbatasan modal dan minimnya keterampilan serta pengetahuan masyarakat mengenai cara pengolahan rumput laut menyebabkan hasil panen rumput laut banyak yang terbuang karena membusuk, bahkan untuk dijadikan bahan konsumsi sendiri pun tidak bisa karena mereka tidak mengetahui bagaimana mengolahnya. Masyarakat hanya menunggu pengepul datang untuk menjual hasil panen dan dibayar dengan harga yang rendah. Harga beli rumput

laut dari petani berkisar antara Rp 4.000,00/kg untuk rumput laut hitam dan Rp 7.000,00/kg untuk rumput laut hijau. Di Pulau Nusa Penida jumlah pengepul rumput laut sebanyak 5 orang. Hasil pengolahan rumput laut ini mendatang dapat dijadikan ciri khas Pulau Nusa Penida dan dapat menggerakkan masyarakat sebagai poros untuk menciptakan wisata bahari berbasis masyarakat



Gambar 1. Grafik mata pencaharian masyarakat di Pulau Nusa Penida

3.4 Pendapatan dan Pengeluaran Rumah Tangga

Tingkat pendapatan mempengaruhi pola dan tingkat pengeluaran sebab pendapatan merupakan faktor yang menentukan kuantitas dan kualitas konsumsi (Megawangi 1994). Berdasarkan data pada Tabel 2 diketahui bahwa pendapatan responden tergolong rendah dengan nilai skor rata-rata 1 dan interval pendapatan perbulan berkisar antara Rp300.000,00-Rp 2.200.000,00 dengan rata-rata sebesar Rp 1.250.000,00 per bulan. Sumber pendapatan rumah tangga didapat dari hasil perikanan, perkebunan dan pendapatan tambahan dari aktivitas wisata bahari. Pendapatan masyarakat dari sektor wisata bahari berkisar antara Rp 300.000,00 - Rp 600.000,00 perbulan dengan rata-rata sebesar Rp 450.000,00 perbulan. Kontribusi pendapatan dari sektor wisata bahari terhadap pendapatan total rata-rata sebesar 36%. Pendapatan tersebut berupa upah yang didapat dari hasil menjadi pemandu wisata, menyewakan alat *snorkeling*, menyewakan kapal, menjual makanan dan minuman atau menyewakan kendaraan.

Sebagian besar responden menyatakan bahwa minimnya pendapatan yang diterima karena rata-rata masyarakat bekerja

serabutan sehingga pendapatan yang diterima setiap bulan tidak menentu padahal pengeluaran perbulan semakin meningkat. Responden juga menyebutkan bahwa saat ini jumlah petani rumput laut semakin sedikit, seiring banyaknya objek wisata yang baru dibuka di Pulau Nusa Penida. Masyarakat lebih memilih bekerja di sektor pariwisata karena penghasilan yang lebih besar dibandingkan menjadi petani rumput laut.

Masyarakat banyak yang mencari pendapatan dengan berjualan minuman dan makanan ringan di kawasan pantai atau menyewakan sepeda motor yang dimiliki kepada wisatawan. Pendapatan masyarakat pesisir adalah pendapatan yang bersumber dari hasil tangkap, budidaya dan usaha lain diluar sektor perikanan. Peningkatan pendapatan cukup penting namun meningkatkan kesejahteraan keluarga tidak cukup tanpa disertai dengan perubahan perilaku masyarakat pesisir terutama dalam investasi seperti pendidikan dan kesehatan (Muflikhati *et al* 2010).



Gambar 2. Usaha masyarakat di kawasan pantai.

Konsumsi atau pengeluaran rumah tangga responden tergolong sedang dengan nilai skor rata-rata 2. Pengeluaran berkisar antara Rp 1.334.001- Rp 2.168.000 perbulan dengan rata-rata sebesar Rp 1.443.333,00 perbulan. Responden menyebutkan bahwa pengeluaran rumah tangga mengalami peningkatan karena harga kebutuhan pokok dan kebutuhan lainnya semakin tinggi. Pengeluaran rumah tangga responden terdiri dari biaya konsumsi sehari-hari, biaya perawatan peralatan bertani rumput laut dan perkebunan, biaya listrik, kebutuhan anak-anak dan biaya tidak tetap lainnya seperti biaya yang harus dikeluarkan jika ada anggota keluarga yang sakit. Pengeluaran rumah tangga ini dipengaruhi juga oleh jumlah keluarga yang harus ditanggung oleh responden. Semakin banyak anggota keluarga maka semakin besar pula pengeluaran yang harus dibayar setiap bulan. Menurut Megawangi (1994) semakin besar jumlah anggota keluarga, cenderung semakin tidak ada pengaturan terhadap pengeluaran sehari-hari. Masyarakat ikut berkontribusi dalam aktivitas wisata bahari dan memperoleh manfaat sebagai peluang usaha dan mata pencaharian yang dapat meningkatkan pendapatan. Kondisi sosial ekonomi masyarakat mengalami peningkatan signifikan yang terlihat dari bertambahnya usaha dan pekerjaan.

3.5 Kondisi Tempat Tinggal

Kondisi tempat tinggal responden hampir seluruhnya sudah permanen dengan skor rata-rata 3. Tempat tinggal mereka sudah menggunakan atap dari genteng, dengan dinding tembok dan lantai semen berlapis keramik meskipun ada beberapa responden yang lantai rumahnya belum dilapisi keramik dengan luas lantai lebih dari 50 m². Status kepemilikan lahan hampir seluruh responden adalah milik pribadi. Perbedaan antara masyarakat sejahtera dan belum sejahtera dicerminkan oleh pola konsumsinya. Pola konsumsi masyarakat yang belum sejahtera biasanya didominasi oleh kebutuhan primer sedangkan pola konsumsi masyarakat yang sudah sejahtera teralokasikan pada kebutuhan sekunder atau tersier (Shinta 2008).

Fasilitas tempat tinggal tergolong sedang dengan skor rata-rata 2. Rata-rata responden memiliki pekarangan yang sempit, namun mereka biasanya memiliki kebun atau ladang terpisah dari area rumah. Ada aturan adat yang melarang masyarakat di Pulau Nusa

Penida untuk memelihara hewan di pekarangan rumah, apabila dilanggar masyarakat harus membayar sejumlah denda sebagai sanksi. Terdapat pecalang yang akan rutin berpatroli memeriksa keadaan tempat tinggal masyarakatnya. Perlengkapan elektronik yang dimiliki masyarakat didalam rumah rata-rata adalah TV, radio, dan kulkas. Sumber penerangan yang dipakai adalah listrik dan sudah tersedia dalam 24 jam penuh. Bahan bakar yang digunakan rata-rata adalah gas LPG dan tidak terlalu sulit ditemukan meskipun masih ada masyarakat yang memanfaatkan kayu bakar dari ladang mereka sendiri untuk menghemat penggunaan gas LPG. Responden juga memiliki kendaraan berupa sepeda motor, sebab angkutan desa yang ada terbatas hanya mengantar sampai di pasar dan hanya sampai sore hari. Pada umumnya responden memiliki sarana mandi, cuci dan kakus (MCK) sendiri.

Kebutuhan air bersih digunakan untuk keperluan kesehatan, minum, masak, mencuci, mandi, mencuci alat makan dan minum, menyiram tanaman dan keperluan hewan ternak. Keberadaan air bersih di Pulau Nusa Penida menjadi masalah penting. Desa-desa yang berada di perbukitan sangat kesulitan mendapatkan air bersih. Sumber air tanah telah ditemukan di 8 desa di Kecamatan Nusa Penida dengan debit air mencapai 524,60 liter/detik. Sumur bor/gali lebih banyak terdapat di tepi pantai dengan potensi debit air antara 0,4 liter/detik. Sumber mata air lainnya berasal dari daerah aliran sungai. Namun, seluruh DAS di kawasan Nusa Penida merupakan jenis sungai musiman (*intermittent*) yang airnya tidak mengalir sepanjang tahun dan debit air bergantung pada curah hujan.

Daerah Pantai Suwehan, Pasih Uug serta Pantai Kelingking masih mengandalkan air hujan untuk kebutuhan sehari-hari, sehingga keberadaan air sangat tergantung dari musim. Masyarakat masih banyak yang mengandalkan sumur-sumur tadah hujan yang dibangun masyarakat untuk kebutuhan sehari-hari. Pada saat kemarau panjang atau kering masyarakat terpaksa harus membeli air. Lokasi sumber mata air yang sangat jauh dan berada di tebing atau lereng menyebabkan masyarakat sulit untuk menjangkaunya dan belum terdapat instalasi air dari sumber mata air menuju desa. Sedangkan daerah yang dekat dengan pesisir seperti kawasan Pantai *Crystal Bay*, Pantai Gamat, Pantai Atuh, Pantai Suana dan Pantai Toyapakeh lebih mudah untuk mendapatkan air. Air mengalir sepanjang tahun dengan volume yang cukup banyak.

Hal ini juga yang menyebabkan ketimpangan sangat jelas terlihat di Pulau Nusa Penida sehingga pembangunan dan fasilitas wisata masih terpusat di beberapa lokasi.



Gambar 3. Kayu sebagai bahan bakar



Gambar 4. Sumur tempat penampungan air hujan

Kemudahan mendapatkan sarana transportasi juga tidak menjadi masalah dengan nilai skor rata-rata 3, adanya angkutan desa yang dimiliki pribadi dan beroperasi sampai sore dengan harga yang terjangkau sangat membantu masyarakat dalam bepergian terutama bagi yang tidak memiliki kendaraan pribadi,

untuk belanja maupun membawa barang dagangan hasil laut maupun kebun yang akan di jual di pasar.

3.6 Tingkat Kesehatan dan Pendidikan Anggota Keluarga

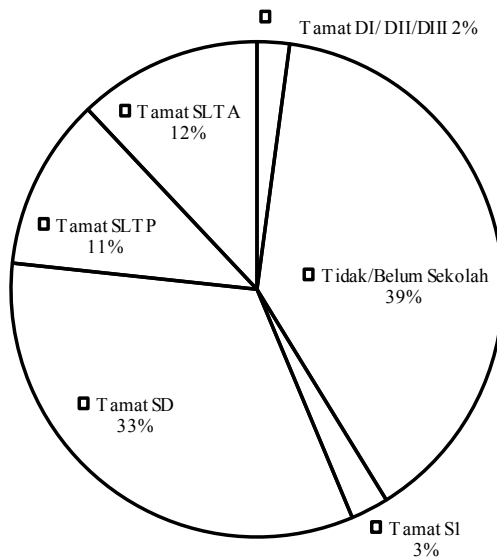
Kesehatan anggota keluarga tergolong cukup baik. Dalam setahun terakhir tidak pernah terjadi kekurangan bahan makanan lebih dari sebulan. Kemudahan mendapatkan fasilitas kesehatan didukung oleh adanya puskesmas di Desa Batununggul. Jarak tempuh menuju puskesmas bervariasi tergantung letak desa, namun terdapat puskesmas pembantu hampir di setiap desa. Untuk pos KB juga sudah terdapat di seluruh desa. Toko obat-obatan masih terpusat di Desa Batununggul dan Toyapakeh sehingga masih jauh untuk ditempuh dari desa lainnya, namun harga pelayanan kesehatan dan obat-obatan masih terjangkau meskipun belum lengkap. Untuk kebutuhan khusus masyarakat harus di rujuk ke rumah sakit di Bali daratan.

Tenaga kesehatan di Nusa Penida mayoritas terdiri dari tenaga kesehatan profesional yaitu dokter, bidan dan perawat. Namun tenaga kesehatan tradisional seperti dukun dan lainnya juga masih dipercaya oleh masyarakat. Bagi sebagian besar penduduk Indonesia pemeliharaan kesehatan masih bersifat kuratif sehingga biaya kesehatan merupakan pengeluaran tidak terduga namun memerlukan biaya yang besar. Salah satu ciri masyarakat miskin adalah derajat kesehatan yang rendah. Tingkat kesakitan juga berhubungan erat dengan kemiskinan (Sugiharto 2007).

Tingkat pendidikan sebagian masyarakat di Nusa Penida adalah tidak atau belum sekolah dengan jumlah sebesar 19.944 jiwa atau sebesar 39%. Jumlah masyarakat tamat SD sebesar 16.862 jiwa atau sebesar 33%, sedangkan masyarakat tamat SLTP sebesar 5.742 jiwa atau sebesar 11% dan tamat SLTA sebesar 6.160 jiwa atau sebesar 12% (Gambar 5). Tingkat pendidikan formal orangtua berpengaruh terhadap konsumsi keluarga. Pendidikan dapat merubah sikap dan perilaku masyarakat dalam memenuhi kebutuhan. Pendapatan yang tinggi memberikan peluang lebih besar untuk memilih jenis dan jumlah pangan yang baik.

Kemudahan memasukkan anak ke jenjang pendidikan tidak menjadi kendala dengan nilai skor rata-rata 3. Dilihat dari segi biaya, jarak maupun proses penerimaan mudah, meskipun ada beberapa desa yang hanya memiliki sarana sekolah sampai jenjang

tertentu. Kelengkapan seluruh jenjang pendidikan sudah tersedia di Pulau Nusa Penida, termasuk sarana perguruan tinggi terbuka jarak jauh. Jumlah masyarakat yang tamat jenjang Diploma sebesar 1.087 jiwa atau sebesar 2% dan masyarakat tamat S1 sebesar 1.266 jiwa atau sebesar 3%. Adanya program bebas biaya pendidikan sampai jenjang SLTA dari pemerintah sangat membantu untuk mempermudah masyarakat menyekolahkan anak-anaknya. Pendidikan merupakan salah satu sarana untuk meningkatkan kecerdasan dan keterampilan. Peningkatan dalam bidang pendidikan dapat mengeluarkan masyarakat dari kemiskinan. Tingkat pendidikan yang rendah merupakan hambatan dalam memperoleh pekerjaan. Masyarakat yang berpendidikan rendah dan tidak memiliki keterampilan khusus biasanya hanya mendapatkan pekerjaan yang banyak melibatkan aktivitas fisik dengan upah yang kecil sehingga kesejahteraan hidup mereka menjadi rendah.



Gambar 5. Status pendidikan masyarakat di Pulau Nusa Penida

4. Simpulan

Berdasarkan analisis yang dilakukan dapat disimpulkan bahwa sebesar 90% masyarakat memiliki rata-rata tingkat kesejahteraan sedang, 3,3% berada dalam tingkat kesejahteraan tinggi dan 6,7% berada dalam tingkat kesejahteraan rendah. Kontribusi pendapatan masyarakat dari sektor wisata bahari rata-rata mencapai 36%.

Hal ini menunjukkan bahwa kegiatan wisata bahari di kawasan pesisir Pulau Nusa Penida memberikan kontribusi positif terhadap kesejahteraan masyarakat disekitarnya. Wisata bahari yang terjadi di Pulau Nusa Penida menjadi sektor yang dapat memberikan kontribusi terhadap kemajuan ekonomi, penciptaan lapangan pekerjaan dan pengurangan kemiskinan yang selanjutnya menjadi prioritas pembangunan.

DAFTAR PUSTAKA

- Badan Pusat Statistik. 2011. Survei Indikator Pembangunan Manusia Kabupaten Semarang Tahun 2011.
- _____. 2015. Statistik Daerah Kecamatan Nusa Penida 2015. Bali (ID): Badan Pusat Statistik Kabupaten Klungkung.
- [Disparda] Dinas Pariwisata Pemerintah Provinsi Bali. 2016. Distribusi Kedatangan Wisatawan ke Bali Setiap Bulan Tahun 2008-2017.
- Ferdinandus AM dan Suryasih IA. 2014. Studi Pengembangan Wisata Bahari untuk Meningkatkan Kunjungan Wisatawan di Pantai Natsepa Kota Ambon Provinsi Maluku. *Jurnal Destinasi Pariwisata Vol. 2 No. 2*.
- Keputusan Menteri Kelautan dan Perikanan Nomor 24 Tahun 2014 Tentang Kawasan Konservasi Perairan Nusa Penida Kabupaten Klungkung di Provinsi Bali.
- Kusnadi. 2002. *Konflik Sosial Nelayan: Kemiskinan dan Perebutan Sumberdaya Perairan*. Yogyakarta (ID): Lkis.
- Megawangi R. 1994. Gender Perspectives in Early Childhood care and Development in Indonesia. Indonesia: The consultative group on early childhood care and development.
- Muflikhati I., Hartoyo S., Ujang F., Achmad., Puspitawati H. 2011. Kondisi Sosial Ekonomi dan Tingkat Kesejahteraan Keluarga: Kasus di Wilayah Pesisir Jawa Barat. Bogor (ID): Institut Pertanian Bogor. *Jurnal Ilmu Keluarga dan Konsumen Program Studi Gizi Masyarakat Dan Sumberdaya Keluarga*.
- Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 16 Tahun 2009 Tentang Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Provinsi Bali.
- Purbadharmaja IB., Sukarsa M., Indrajaya IGB., Yogiswara W., Apriliani PD. 2014. Profil Penduduk Miskin di Desa-Desa Pesisir Nusa Penida, Kabupaten Klungkung. *Jurnal Buletin Studi Ekonomi, Vol. 19, No. 1*.

- Shinta Y. 2008. Analisis Alokasi Pengeluaran dan Tingkat Kesejahteraan Masyarakat Pesisir Kabupaten Indramayu. Bogor (ID): Institut Pertanian Bogor.
- Sugiharto E. 2007. Tingkat Kesejahteraan Masyarakat Nelayan Desa Benua Baru Ilir Berdasarkan Indikator Badan Pusat Statistik. *EPP.Vol.4.No.2*.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2009 Tentang Kesejahteraan Sosial.
- UNWTO. 2013. International tourism to continue robust growth in 2013. Diakses dari (<http://media.unwto.org/press-release/2013-01-28/international-tourism-continue-robust-growth-2013>) pada tanggal 9 Maret 2017.
- Welly M., Sanjaya W., Primaoktasa D., Putra IP., Tatas MJ. 2011. Profil Wisata Bahari Nusa Penida Kabupaten Klungkung, Provinsi Bali. Bali (ID): Coral Triangle Center (CTC).

Makna simbolik bahasa ritual pertanian masyarakat Bali

Ni Wayan Sartini
Universitas Airlangga
Email: yaniwiratha@yahoo.com

Abstract

The purpose of this study is to conserve the agricultural culture and to review the symbolic meaning and local wisdom in certain agricultural rituals. This research is conducted in Subak Kedua Pasedahan Yeh Lauh, Peguyangan Kangin Village, West Denpasar, Bali. Data is collected using the methods of interview and literature review. From the data collected, there are twenty four ritual steps found that should be performed by the farmers in Bali. Those indicate farmers' religious nature and appreciation of their cultural tradition. Each ritual from sowing to harvesting contains symbolic meanings and cultural values embraced as the guidance in farming life. From the analyses concerning its ritual and tools used, it is concluded that the symbolic meaning of ritual discourse performed by the farmers are: (1) expressing gratitude to God for all abundant harvest grace; (2) asking permission for farming to the motherland as the manifestation of God in term of the ruler of the land; (3) asking for safety for having a successful agriculture to God (Goddess Sri); (4) offerings to the rice field rulers to be kept away from pests that damage plants; (5) keeping the environmental balance –in the philosophy of Hindu society in Bali, it is one of *Tri Hita Karana's* best practices.

Keywords: agricultural ritual, Bali society, farmer, symbolic meaning, local wisdom

Abstrak

Penelitian ini dilakukan untuk melestarikan ritual pertanian dan mengkaji makna simbolik dan kearifan lokal yang terdapat dalam wacana ritual pertanian. Lokasi penelitian dilakukan di Subak Kedua Pasedahan Yeh Lauh Desa Peguyangan Kangin Kecamatan Denpasar Barat, Bali. Pengumpulan data dilakukan dengan metode wawancara dan pustaka. Dari data yang telah dikumpulkan, ditemukan ada dua puluh empat tahapan ritual yang seharusnya

dilakukan oleh petani. Berbagai ritual yang dilakukan oleh petani di Bali menunjukkan sifat religius petani dan sangat menghargai tradisi budayanya. Setiap ritual yang dilakukan mulai dari awal pengerjaan sawah sampai panen mengandung makna simbolik dan nilai-nilai budaya yang dianut dan dipedomani sebagai penuntun dalam kehidupan bertani. Dari analisis terhadap wacana ritual pertanian, dapat disimpulkan bahwa makna simbolik ritual yang dilakukan petani adalah (1) ucapan terima kasih kepada Tuhan atas anugrah panen yang baik dan melimpah, (2) permohonan izin kepada Ibu Pertiwi sebagai manifestasi Tuhan penguasa tanah karena para petani akan mengerjakan sawah; (3) permohonan keselamatan kepada Tuhan (Dewi Sri) agar pertanian dapat berhasil baik, (4) persembahan kepada penguasa sawah agar terhindar dari segala macam hama yang merusak tanaman, (5) menjaga keseimbangan lingkungan. Dalam filosofi masyarakat Hindu Bali hal itu merupakan penerapan konsep *Tri Hita Karana*.

Kata kunci: ritual pertanian, masyarakat Bali, petani, makna simbolik, kearifan lokal

1. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun terakhir Bali menghadapi masalah yang sangat serius yaitu maraknya alih fungsi lahan dari lahan pertanian (persawahan) menjadi lahan permukiman, perhotelan, resor, dan sebagainya. Seperti yang dikatakan oleh Sutawan (2008:18) bahwa pembangunan sarana dan prasarana perkantoran dan pariwisata yang terjadi terus menerus mempunyai konsekuensi logis adanya alih fungsi lahan sehingga mempersempit lahan pertanian. Situasi ini sangat ironis, karena UNESCO pada sidang ke-36 tanggal 29 Juni 2012 di St. Petersburg, Rusia telah menetapkan *Subak* sebagai warisan budaya dunia yang merupakan sistem pengelolaan air pertanian Bali dengan sebutan *Cultural Landscape of Bali Province : The Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy*. Hal ini berarti, seandainya pertanian di Bali lenyap, berarti *subak* pun akan hilang sebagai warisan budaya dunia.

Makin masif dan akseleratifnya alih fungsi lahan sawah di Bali dapat mengancam keberlangsungan tradisi ritual pertanian. Ritual pertanian sebagai salah satu tradisi petani di Bali merupakan

aktivitas yang juga diatur oleh subak. Tradisi ritual tersebut diwariskan dari para leluhur untuk tujuan-tujuan tertentu dan mengandung kearifan lokal. Kearifan lokal tersebut mengandung nilai-nilai budaya dan filosofi yang tinggi bagi masyarakat Bali serta memberi pedoman dalam berperilaku terhadap lingkungan sehingga terwujud keseimbangan alam dan lingkungannya. Pertanian di Bali sangat unik karena dikelola oleh lembaga irigasi tradisional yang disebut subak (Sriartha & Wayan Windia, 2015:327). Selanjutnya dikatakan, subak sebagai kelembagaan lokal terkait langsung dengan pengelolaan lahan sawah dan air irigasi. Dengan berlandaskan pada filosofi *Tri Hita Karana* (THK) subak telah diakui perannya sangat efisien dan efektif dalam mengelola kelestarian sumberdaya pertanian, terutama air irigasi. Keunikan subak dapat dilihat dari organisasinya yang bersifat otonom dan fleksibel, sistem pembagian air yang adil, pemeliharaan jaringan irigasi dilakukan secara gotong royong serta adanya tata upacara ritual atau *awig-awig* pertanian yang juga diatur oleh subak.

Agar tradisi-tradisi budaya yang mengandung nilai-nilai luhur kearifan lokal tersebut tidak lenyap, diperlukan usaha-usaha dan strategi dalam melestarikannya. Penelitian ini akan membahas makna simbolik ritual pertanian yang dilakukan oleh masyarakat petani Bali dengan tujuan untuk melestarikan salah satu tradisi budaya masyarakat Bali yang hampir punah karena ritual-ritual tersebut semakin jarang dilakukan. Makna simbolik dalam hal ini mengacu pada makna simbol-simbol yang merupakan bagian terkecil dari ritual yang menyimpan makna dari tingkah laku atau kegiatan dalam upacara ritual yang bersifat khas pertanian masyarakat Bali. Simbol-simbol terkecil itu meliputi sarana sesajen dan mantra (wacana ritual) yang dalam masyarakat Bali juga disebut *saa*. Makna simbolik piranti (sarana) ritual dan wacana ritualnya (*saa*) tersebut berkaitan erat dengan filosofi kehidupan dan kearifan budaya masyarakat petani Bali. Oleh sebab itu, makna simbolik ritual tidak dapat dilepaskan dari keberadaan wacana ritual (*saa*) sebagai data bahasa yang kemudian dihubungkan dengan konteks sosial budaya serta filosofi masyarakat Bali. Sehubungan dengan itu, penelitian ini merupakan penelitian etnolinguistik yaitu kajian kebahasaan atau kebudayaan dalam etnis Bali yang yang mengkaji

bahasa dalam kegiatan agama atau ritual khususnya ritual pertanian pada masyarakat Bali. Model kajian seperti itu juga disebut sebagai kajian linguistik kebudayaan (linguistik antropologi).

Penelitian ini dilakukan di Subak Kedua Pasedahan Yeh Lauh Desa Peguyangan Kangin Kecamatan Denpasar Barat. Subak ini memiliki tata aturan dalam pengelolaan subak yang tertuang dalam pustaka *Awig-awig Subak Kedua Pasedahan yeh Lauh Desa Peguyangan Kangin Kecamatan Denpasar Barat* yang disahkan tanggal 17 September 1981. Dalam aturan tersebut tertulis batas-batas wilayah subak, tata aturan bermasyarakat, tata aturan dan etika (*sukrata tata pasubakan*), tata aturan pelaksanaan ritual pertanian, tata aturan dalam pelaksanaan awig-awig dan sebagainya. Berkaitan dengan *awig-awig* ritual, para petani selalu mematuhi arahan dari pengurus subak atau diistilahkan dengan surat subak pekaseh baik untuk ritual persawahan maupun ritual *nangluk mrana* (penolak hama) dan *kerta masa* (jeda tanam) (hasil wawancara dengan informan Mei 2017). Aktivitas pertanian di Subak ini masih cukup aktif dalam berbagai kegiatan. Masalah pertemuan (*indik paruman*) dibagi dua yaitu rapat dengan warga (krama) subak dan pengurus subak. Rapat tersebut diadakan sewaktu-waktu untuk tujuan-tujuan tertentu. Dalam waktu-waktu tertentu Pekaseh yang memimpin subak ini mengadakan pertemuan dengan para petani.

Artikel ini menggunakan data kualitatif yaitu data berbentuk uraian kata-kata, kalimat dan narasi, dan ungkapan yang berkaitan dengan makna simbolik ritual pertanian pada masyarakat Bali. Teknik penentuan informan dilakukan secara purposif yaitu berdasarkan tujuan yang ingin dicapai peneliti (Endrawara, 2006:115). Selanjutnya untuk menjangkau data diawali dengan penentuan informan kunci yang memiliki kemampuan reflektif, meluangkan waktu untuk wawancara, bersemangat, dan memiliki pengetahuan yang luas mengenai permasalahan yang diteliti. Data penelitian ini dikumpulkan lewat observasi, wawancara dan studi pustaka. Kemudian analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif dan interpretatif. Data yang diperoleh dikritisasi dan diklasifikasikan berdasarkan asumsi kultural serta dengan sikap fleksibel, reflektif, dan objektif (Endraswara, 2006:15). Hasil analisis akan disajikan dengan metode informal yaitu penyajian

hasil analisis dengan kata-kata dan ragam ilmiah.

2. Kajian pustaka

Penelitian tentang hal-hal yang berkaitan dengan pertanian telah banyak dilakukan. Penelitian-penelitian itu antara lain Bandana (2005) meneliti tentang “Wacana Ritual Penanaman Padi di Kecamatan Selamadeg Barat Kabupaten Tabanan : Kajian Linguistik Kebudayaan”. Penelitian Bandana tersebut mengkaji makna kontekstual wacana ritual tanpa membahas makna-makna simbolik dan strategi budaya dalam melestarikan ritua-ritual tersebut. Tidak dijelaskan juga bagaimana menjaga tradisi pertanian tersebut agar tidak tergerus oleh globalisasi dan modernisasi. Penelitian lanjutan tentang wacana ritual pertanian oleh Bandana dkk. (2010) membahas bentuk, fungsi, dan makna wacana ritual pertanian dalam “Wacana Ritual sebagai Usaha Pelestarian Bahasa Bali”. Penelitian ini sangat linguistis sifatnya karena banyak membahas struktur pola-pola kalimat dari teks wacana tersebut. Tidak dikaji lebih jauh fungsi sosial dan keberadaan wacana ritual tersebut dikaitkan dengan pelestarian budaya dan tradisi.

Netra (2012) meneliti “Wacana Ritual Melong Pare Balu Komunitas Petani Adat Bayan, Lombok Barat: Kajian Etnografi”. Penelitian ini membahas wacana-wacana ritual yang digunakan petani adat Bayan dalam bercocok tanam menggunakan metode etnografi dengan observasi partisipasi tidak terlibat untuk mengumpulkan data. Dari analisis yang telah dilakukan ditemukan bahwa wacana ritual *Melong Pare Bulu* memiliki tema dan skematik sebagai struktur mikro, sehingga dengan demikian dapat diketahui bahwa wacana ritual dilakukan secara bertahap. Penggunaan unsur-unsur linguistik dalam wacana ritual tersebut menunjukkan cara bertutur masyarakat tersebut. Dari kajian yang telah dilakukan, penelitian tersebut tidak menganalisis secara komprehensif nilai dan kearifan ekologis yang terdapat di dalam wacana ritual petani adat Bayan. Di samping itu juga tidak dibahas strategi budaya untuk melestarikan tradisi tersebut sebagai kearifan lokal untuk menunjang industri pariwisata. Kekurangan inilah yang memberi inspirasi kepada penulis untuk melakukan penelitian ini.

Berkaitan dengan pemaknaan terhadap suatu wacana budaya,

Malinowski (dalam Hymes (1964) mengemukakan bahwa melalui etnolinguistik dapat ditelusuri bagaimana bentuk-bentuk linguistik (teks-teks) dipengaruhi oleh aspek budaya, sosial, mental, dan psikologis; apa hakekat sebenarnya dari bentuk dan makna serta bagaimana hubungan keduanya. Sejalan dengan itu gagasan Franz Boas sangat berpengaruh dalam pengembangan linguistik antropologi terutama pengaruhnya pada Sapir dan Whorf sehingga melahirkan konsep relativitas bahasa. Menurut tokoh ini bahasa (dalam hal ini wacana ritual) tidak dapat dipisahkan dari fakta sosial budaya masyarakat pendukungnya. Salah satu kontribusi Sapir (dalam Bonvillain,1997:49) yang sangat terkenal adalah gagasannya yang menyatakan bahwa analisis terhadap bahasa (kosa kata) suatu bahasa sangat penting untuk menguak lingkungan fisik dan sosial di mana penutur suatu bahasa bermukim. Dalam hal ini terjadi hubungan antara bahasa (kosakata) dan nilai budaya bersifat multidimensional.

Nilai-nilai budaya dan kearifan ekologis ritual pertanian ini dapat diketahui dari teks-teks ritual yang menyertai setiap pelaksanaan ritual. Teks-teks ritual ini memiliki nilai-nilai yang dapat dijadikan pedoman dalam menjaga kelestarian lingkungan. Bentuk-bentuk teks ritual tersebut mengandung nilai-nilai budaya yang tinggi. Nilai adalah sesuatu yang menyangkut baik dan buruk. Pepper (dalam Djajasudarma, 1997) menyatakan bahwa nilai mengacu pada minat, kewajiban, agama, kebutuhan, keamanan dan sebagainya. Secara definitif, Theodorson (1979) mengemukakan bahwa nilai merupakan sesuatu yang abstrak yang dijadikan pedoman serta prinsip-prinsip umum dalam bertindak dan bertingkah laku. Keterikatan orang atau kelompok terhadap nilai relatif sangat kuat dan bahkan bersifat emosional. Oleh sebab itu nilai –nilai dalam teks-teks ritual pertanian dapat dilihat sebagai pedoman bertindak dan sekaligus sebagai tujuan kehidupan itu sendiri.

Menurut Koentjaraningrat (1987:85) nilai budaya terdiri atas konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap mulia. Clyde Kluckhohn (1952) mendefinisikan nilai budaya sebagai konsepsi umum yang terorganisasi yang mempengaruhi perilaku

yang berhubungan dengan alam, kedudukan manusia dalam alam, hubungan orang dengan orang dan tentang hal-hal yang diinginkan dan tak diinginkan yang mungkin bertalian dengan hubungan antara orang dengan lingkungan dan sesama manusia. Lebih lanjut Kluckhohn mengatakan bahwa nilai budaya merupakan sebuah konsep beruang lingkup luas yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga suatu masyarakat mengenai apa yang berharga dalam dalam hidup. Sistem nilai itu menjadi pedoman yang melekat erat secara emosional pada diri seseorang atau sekumpulan orang, malah merupakan tujuan hidup yang diperjuangkan. Nilai-nilai tersebut merupakan wujud ideal dari lingkungan sosialnya. Dapat dikatakan bahwa sistem nilai budaya suatu masyarakat merupakan wujud konsepsional dari kebudayaan mereka yang seolah-olah berada di luar dan di atas para individu warga masyarakat.



Foto 1. Hampanan sawah di Bali dengan tempat pemujaan *pelinggih* di tengahnya, tempat ritual subak dilaksanakan. (Foto Darma Putra)

3. Makna simbolik

Manusia dalam kehidupannya selalu berkaitan dengan simbol-simbol. Manusia adalah *animal symbol*, artinya bahwa pemikiran dan tingkah laku simbolis merupakan ciri yang betul-betul khas manusia dan bahwa seluruh kemajuan kebudayaan manusia

mendasarkan diri pada kondisi-kondisi itu. Turner (1967) menyatakan bahwa *“The symbol is the smallest unit of ritual which still retains specific properties of ritual behavior. It is the ultimate unit of specific structure in a ritual context”*. Simbol adalah unit atau bagian terkecil dalam ritual yang mengandung makna dari tingkah laku ritual yang bersifat khusus. Simbol tersebut merupakan unit pokok dari struktur khusus dalam konteks ritual (Endraswara, 2012:172). Sehubungan dengan itu Turner (1967) menyatakan *“the ritual is an agregation of symbols”* dan dikuatkan oleh Radcliffe-Brown (1979) bahwa tindakan ritual itu banyak mengungkapkan simbol, berarti analisis ritual juga harus diarahkan pada simbol-simbol ritual tersebut. Pada bagian lain (Spradley, 1997) menyatakan simbol sebagai unit terkecil menyimpan makna yang berkaitan dengan penuturnya dan menunjuk pada sesuatu. Jadi simbol adalah suatu tanda yang memberitahukan sesuatu kepada seseorang yang telah mendapatkan persetujuan umum dalam tingkah laku ritual.

Setiap simbol memiliki ciri khas. Turner (1967) membedakan ciri khas simbol menjadi; (a) multivokal, artinya simbol memiliki banyak arti, menunjuk pada banyak hal, pribadi, atau fenomena. Hal ini menunjukkan betapa kaya makna simbol ritual, (b) *polarisasi simbol*, karena simbol memiliki banyak arti sering ada arti simbol yang bertentangan, (c) unifikasi, artinya memiliki arti terpisah. Dengan menganalisis simbol ritual akan membantu menjelaskan secara benar nilai yang ada dalam masyarakat dan akan menghilangkan keragu-raguan tentang kebenaran sebuah penjelasan.

Dalam menganalisis makna simbol dalam aktivitas ritual, digunakan teori penafsiran Turner (1967) yakni (1) *exegetical meaning* yaitu makna yang diperoleh dari informan warga setempat tentang perilaku ritual yang diamati, (2) *operational meaning* yaitu makna yang diperoleh tidak terbatas pada informan saja melainkan dari tindakan yang dilakukan dalam ritual, (3) *positional meaning* yaitu makna yang diperoleh melalui interpretasi terhadap simbol dalam hubungannya dengan simbol lain secara totalitas. Tingkatan makna ini langsung dihubungkan pada pemilik simbol ritual. Makna suatu simbol ritual harus ditafsirkan ke dalam konteks simbol yang lain dan pemiliknya.

4. Makna simbolik ritual pertanian di Bali

Dari data yang dikumpulkan ditemukan beberapa tahapan ritual yang dilakukan dalam pertanian. Dalam setiap tahapan upacara atau ritual pertanian dilengkapi dengan sarana dan mantra sebagai pelengkap ritual. Ritual dan sarana yang melengkapi ritual pertanian tersebut mengandung makna simbolik yang tidak lepas dari konsep dan falsafah hidup masyarakat Bali. Nilai yang terkandung dalam ritual pertanian tersebut menjadi pedoman yang melekat erat secara emosional pada diri masyarakat Bali terutama petani, bahkan merupakan tujuan hidup yang diperjuangkan. Rangkaian ritual yang dilakukan bukan semata-mata proses tanpa makna, tetapi setiap *upakara* atau ritual tersebut sarat makna simbolik dan makna budaya. Ritual tersebut mengandung kearifan lokal yang dapat memberikan tuntunan hidup untuk berperilaku serta berinteraksi dengan sesama makhluk dalam sebuah komunitas yang kompleks sehingga keteraturan dan keseimbangan hidup dapat terlaksana dengan baik. Keberadaan ritua-ritual tersebut merupakan implementasi dari Tri Hita Karana yang terdiri atas tiga hubungan harmonis yaitu *pawongan*, *palemahan*, dan *parahyangan*.

Berdasarkan wawancara yang dilakukan terhadap informan dan kajian pustaka "*Aci –aci Subak Kedua Pasedahan Yeh Lauh*", ditemukan wujud-wujud ritual yang dilakukan oleh petani mulai dari tahapan awal sampai akhir pengerjaan sawah (panen). Wujud ritual pertanian yang dimaksud adalah wujud persembahan berupa sesajen dan diiringi dengan mantra atau wacana ritual sebagai pelengkap ritual. Berikut adalah wujud ritual pertanian dan makna simbolik ritual tersebut.

(a) Ritual Mendak / Mapag Toya

Kata *mendak* artinya 'menjemput', kata *toya* 'air'. Ada juga yang menyebut ritual ini dengan istilah *mapag toya* yang maknanya juga 'menjemput air'. Kata *mapag* dan *mendak* berbeda dalam tingkatan bahasa namun memiliki arti yang sama yaitu 'menjemput'. Upacara ini merupakan bagian dari ritual pertanian sebagai simbol menjemput air di sumber air sebagai sumber kehidupan agar tanaman padi dapat tumbuh subur tanpa kekeringan.

Kata *mendak* atau *mapag* dalam konteks ini tidak bermakna

leksikal (denotasi) namun memiliki makna kontotasi sebagai ungkapan rasa syukur kepada penguasa air (Tuhan) dan mohon ijin agar diberkahi air yang melimpah untuk kesuburan tanaman pertanian. Upacara itu dilakukan di Pura Panghulun Subak (Subak Hulu). Dalam masyarakat petani di Bali, ritual ini dilakukan sebagai bentuk terima kasih dan penghormatan (*astiti bhakti*) kepada Bhatari Danu (dalam hal ini dewa yang bersemayam di Danau Batur) sebagai manifestasi Tuhan Yang Mahakuasa (Ida Sang Hyang Widi Wasa) yang telah memberikan kesuburan (*kawibuhan*). Dalam mantra yang diucapkan yang mengiringi ritual, disebutkan *Bhatara Gangga* sebagai dewi atau *bhetari* yang bersemayam di Sungai Gangga. Dalam agama Hindu Sungai Gagngga adalah sungai suci sebagai sumber air yang dapat mengalirkan air kesegala penjuru termasuk sawah-sawah.

(b) Ritual Ngendag Memacul

Kata *ngendag* berasal dari akar kata *endag* ‘terbit’ (Kersten, 1980). *Ngendag* adalah kata kerja yang bermakna ‘memulai’. *Memacul* artinya ‘mencangkul’. Di beberapa tempat ritaul ini disebut *ngendagin*. Dengan demikian ritual *ngendag memacul* adalah upacara untuk memulai mencangkul sawah dengan mencangkul tiga kali *pengalapan* ‘hulu sawah’ secara simbolis diiringi dengan mantra (wacana ritual) yang diucapkan oleh petani dan ditujukan kepada Dewi Sri yaitu “*Om Bhatari Sri wastu ya nama swaha*”.

Wacana ritual ini bermakna permohonan dan pemujaan kepada Dewi Sri untuk meminta ijin memulai mencangkul. Saat memulai mencangkul (*ngawit numbeg*) petani akan mengucapkan mantra “*Om Ibu Pertiwi ngulun anedahasa, wredyastu ya namah swaha*”. Tujuannya pemujaan kepada Ibu Pertiwi (tanah) dan permohonan agar diberikan keselamatan ketika memulai mencangkul sawah.

Upakara atau ritual *ngendag memacul* dengan mantra dan sarananya adalah simbol bahwa masyarakat petani Bali menghormati ciptaan Tuhan sehingga dalam kegiatan tersebut diawali dengan mantra meminta ijin kepada Dewi Sri sebagai dewi padi. Dalam mitos-mitos budaya, sampai saat ini Dewi Sri diyakini sebagai asal mula tanaman padi (Suaka, 2013). Dalam mantra memulai mencangkul pun (*ngawit numbeg*) mantra yang diucapkan

tersebut sebagai simbol pemujaan dan permohonan ijin kepada Ibu Pertiwi (tanah) agar diberikan keselamatan dalam pekerjaan. Ideologi yang tampak dari ritual dan mantra *ngendag memacul* adalah penerapan Tri Hita karena yakni hubungan manusia dengan Tuhan Yang Mahakuasa (*parahyangan*).

Wacana ritual yang diucapkan ketika *Ngendag Memacul* wujudnya berbeda-beda. Artinya ada wujud teks yang panjang dan ada wujud teks yang pendek seperti pada mantra di atas. Bandingkan dengan yang terdapat pada penelitian Bandana, dkk. (2010) memulai bekerja di sawah (*Ngendagin*) mantra yang diucapkan oleh petani yang disebut *saa* lebih panjang seperti berikut.

*Inggih naweg Hyang Ibu Pratiwi,
naweg titiang ratu Betari Sri pinaka Hyang-hyanging sawah,
titiang mapinunas ring paduka bhatara,
titiang jagi nyumunin makarya ring cari,
titiang nunas geng rena sinampura saantukan
titiang jagi numbeg carik druwene,
dumadak sida titiang gngamanggihin rahayu, urip waras,
lanus, lanus, lanus*

Artinya

*Oh.. Hyang Ibu Pertiwi,
maafkan hamba Paduka Sri sebagai penguasa sawah,
hamba mengajukan permohonan kepada-Mu,
hamba akan mulai mengerjakan sawah,
hamba mohon maaf karena hamba akan mencangkul sawah-Mu,
semoga hamba menemukan keselamatan,
hidup yang sehat, tanpa halangan.*

Pada dasarnya, inti *saa* (wacana ritual) yang pendek dan panjang sama yaitu permohonan ijin kepada Dewi Sri dan kepada Ibu Pertiwi. Teks-teks ritual tersebut menunjukkan konsep yang dianut oleh masyarakat petani di Bali yaitu konsep Tri Hita Karena yaitu adanya tiga macam hubungan yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam lingkungannya. Teks ritual di atas merepresentasikan bahwa para petani sebagai makhluk ciptaannya meminta ijin untuk melakukan suatu pekerjaan pada tanah ciptaan Tuhan yang

manifestasinya dalam bentuk Ibu Pertiwi. Para petani sadar betapa sawah yang akan dikerjakannya adalah ciptaan Tuhan sehingga memohon agar pekerjaan tersebut dapat dilakukan tanpa halangan dan hambatan.

(c) *Upacara Ngurit*

Ngurit atau disebut juga *mawinih* adalah upacara untuk penyemaian benih. Dalam proses *ngurit* ini petani melaksanakan ritual dengan sarana banten atau sesajen yang terdiri atas *nasi kojongan*, *bunga pucuk bang*, *segehan putih kuning*, yang diletakkan di hulu sawah (*pengalapan*). Sesaji atau banten tersebut merupakan bagian terkecil dari ritual yang menyimpan sesuatu makna dari tingkah laku atau kegiatan dalam ritual yang bersifat khas dan mengandung makna simbolik bagi petani. Sesajen tersebut dihaturkan kepada Hyang Ibu Pertiwi yang disertai dengan *saa* sebagai berikut.

*Ratu betara Surya, Ratu betara Hyang Pertiwi,
tiang nyebar bibit, mangda ten kaon,
labda karya bibit
Ong Hyang Ibu Pertiwi, ngulun aminta nugraha,
taneman ingulun hempunen sida mahurip waras,
Ong Sri, Sri, yanamah swaha*

Makna simbolik yang terdapat dalam ritual *Ngurit* ini adalah permohonan anugrah dan perlindungan kepada Dewa Surya (Matahari) dan Ibu Pertiwi (tanah) karena petani akan mulai menanam benih. Mohon perlindungan agar benih-benih yang akan ditanam dapat tumbuh dengan baik di atas tanah sebagai ciptaan Tuhan Yang Mahakuasa. Makna simboliknya adalah bahwa masyarakat petani Bali adalah masyarakat yang religius yang percaya kepada Tuhan Yang Mahakuasa sehingga apa pun yang dilakukan selalu ingat dan mohon anugrah-Nya. Hal ini termasuk dalam salah satu konsep Tri Hita Karana yaitu tiga hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan lingkungan.

(d) *Upacara Nandur*

Ritual *Nandur* adalah ritual yang dilakukan untuk mulai menanam padi. Sebelum memulai menanam padi sawah diupacarai

dengan sesajen-sesajen tertentu. Dalam pustaka pedoman *Aci-aci Subak Kedua* “sarana sesajen yang dihaturkan pada ritual ini adalah *bubuh putih, canang, cau petik, cau mumbul, penyeneng, pebersihan, banten danan serta kayu penyugjug (dapdap, andong, kayu puring, kayu sisih, kayu temen)*. Sesaji tersebut mengandung simbol-simbol yang berkaitan dengan tradisi dan kepercayaan masyarakat petani Bali. Wacana ritual (*saa*) yang diucapkan pun merupakan permohonan anugrah kepada Tuhan agar dewa-dewa manifestasi Ida Sang Hyang Widi Wasa (Tuhan) menghidupkan dan menyuburkan tanaman padi yang akan mulai ditanam. *Saa* yang diucapkan oleh petani sebelum melakukan aktivitas nandur sebagai berikut.

*Ratu betara, Sang Hyang Ibu pertiwi,
Titiang jagi nandur mangkin
Ledang pakulun Ida anguripana sarwa tumuwuh
Mangda sinamian tanamen tiang anutugaken tahun
Mangda rahayu, selamat, ten kaon, labda karya*

Artinya
*Ya Tuhan sebagai Sang Hyang Ibu Pertiwi
Saya akan menanam padi
Semoga berkenan menghidupkan semua tumbuh-tumbuhan
Semoga semua tanaman hamba tumbuh subur
semuanya menjadi panjang umur, sepanjang tahun
Semoga selamat, selamat, tidak rusak, dan lancar pekerjaan hamba*

(e) Ritual pantun mayusa 12 dina, 17 dina, 27 dina, 35 dina, 42 dina, 70 dina.

Pantun mayusa berasal dari kata *pantun* ‘tanaman padi’ *mayusa* artinya ‘berumur, berusia’. Rangkaian ritual pertanian yang dilakukan ini sesuai dengan umur tanaman padi yaitu 12 hari, 17 hari, 27 hari, 35 hari, 42 hari dan 70 hari. Setiap peringatan terhadap usia tanaman padi tersebut dilakukan ritual sesuai dengan usia tanaman padi. Hal ini menunjukkan sebuah tradisi budaya memperlakukan tanaman padi ibaratnya manusia seperti dalam tradisi Hindu di Bali yang selalu melakukan ritual ketika seorang anak memasuki usia-usia tertentu. Di daerah lain di Bali ketika tanaman padi berusia 12 hari disebut juga upakara *mubuhin* ‘menghaturkan bubur’. Upacara ini dilakukan dengan sesajen tertentu yang diletakkan di petak sawah

di segala penjuru mata angin. Dalam tuntunan upakara disebutkan sebagai berikut.

*Disampune pantune matuwuh 12 dina,
sakadi rarene sampun mayusa 12 dina,
irika kalaksanayang upacara negteg atma pramananing pantun.
Irika ngaturang bubuh ring carike.
Banten sane katur nasi bubuh mawadah suyuk,
madaging canang atanding.
Genah maturan ring pengalapan ring sor."*

Teks di atas menyimbolkan bahwa tanaman padi ibaratnya seorang anak (*sekadi rarene* 'seperti seorang anak kecil) yang berusia 12 hari, dilakukan ritual meneguhkan roh (jiwa) tanaman agar selanjutnya menjadi subur. Ibarat anak kecil, tanaman dihaturkan *bubuh* (bubur) karena masih bayi disertai dengan sarana lain seperti canang sari yang diletakkan di hulu sawah (*pengalapan*). Sarana ritual dari usia 12 hari selanjutnya juga berbeda sesuai dengan usia tanaman padi.

Kearifan budaya dan nilai simbolik yang dapat dilihat dari tahapan ritual usia tanaman padi adalah perlakuan yang humanis dengan merawat dengan baik tanaman padi seperti merawat manusia dari bayi sampai dewasa. Hal itu terlihat dari sesajen awal mempersembahkan *bubuh* 'bubur' kemudian canang bersarana (meraka) *nyahnyah gringsing*, tipat dampulan, blayang dan sebagainya. Dari segi bentuknya makin tua usia tanaman padi sarana *upakaranya* makin kompleks wujudnya.

Pada usia tanaman padi 35 hari disebut *dedinan kapertama* (peringatan usia 1 bulan). Sama halnya dengan ritual manusia, pada usia satu bulan Bali yaitu 35 hari juga dilakukan ritual *dedinan* pertama. Ketika tanaman padi berusia 35 hari sarana ritualnya semakin kompleks antara lain *nanceb sanggah catu*, *sesajen ketipat dampulan*, *asem panca pala*, *kalungah maksturi*, *bjayang muah ketipat sari*, *mesawen kayu sugih*, *kayu gegirang*. Memberi persembahan kepada Rare Angon yaitu nasi takilan, ulam bawang, sambel telengis, tipat lepet, maulam sudang taluh dan tak berem. Ritual juga disertai juga dengan pecut lidi 3 batang, berisi uang kepeng bolong, bertalikan benang anyar. Sarana dan proses ritual ini sesuai dengan usia tanaman padi yang sudah mulai remaja sehingga perlu dilakukan

ritual agar tanaman padi tidak rusak dan dapat menghasilkan panen yang berlimpah. Secara umum makna simbolik tersebut adalah karena setiap tahapan ritual pasti memiliki tujuan yang baik yaitu persembahkan kepada Tuhan dan mohon anugrah agar tanaman padi dapat berhasil panen yang baik dan melimpah.

(f) Ritual Byakukung

Kata *byakukung* berasal dari kata *bya* dan *kukung*. *Bya* dari kata *byut* ‘bahaya’, kata *kukung* berasal dari bahasa Jawa Kuno *makukung* ‘badan’, tertelungkup bungkuk, bagian tengah terangkat ke atas (Mardiwarsito, 1978:194 dalam Bandana, 2010). Badan yang tertelungkup bungkuk itu menyerupai orang yang sedang hamil. Pendapat lain mengatakan bahwa *byakukung* berasal dari *bya* ‘prabea’ dan *kung* ‘kasmaran’. Dalam hal ini disebut *patemoning sukla lawan swanita, kama bang lawan kama putih*.

Ritual *byakukung* ini adalah ritual untuk tanaman padi yang mulai ngidam (*beling*). Atau upacara (ritual) saat tanaman mulai mengandung. Ritual *byakukung* ini adalah ritual untuk menghilangkan bahaya (untuk keselamatan) padi yang sedang hamil dan siap untuk melahirkan (Bandana, dkk. 2010). Upacara *byakukung* juga disebut *ngiseh*. Secara umum tujuan ritual ini adalah agar tanaman padi berbuah lebat (*samah, nged*) jauh dari segala macam gangguan dan bahaya.

Makna simbolik ritual tersebut mengandaikan tanaman padi adalah seorang perempuan yang mulai ngidam. Dalam ritual tersebut petani membuat sarana sesajen yaitu tempat sesajen berupa anyaman daun kelapa dan berbentuk bulat menyerupai perut wanita hamil. Dalam penelitian Bandana, dkk. (2010) disebutkan wujud ritualnya dilengkapi dengan sarana rujak, umbi-umbian, kelapa muda, dan obat-obatan. Rujak adalah makanan yang disukai perempuan ngidam. Beraneka jenis umbi-umbian antara lain talas, ketela pohon, biaung, ketela rambat semuanya dikukus yang dihaturkan mengandung makna sebagai makanan kaya karbohidrat yang diperlukan janin dalam tubuh si ibu yang sedang hamil. Kelapa muda yang berwarna kuning sebagai minumannya juga diyakini sebagai pembersih janin yang akan lahir. Dalam ritual itu juga dipersembahkan alat-alat untuk melahirkan seperti pisau dari

bambu (*ngaad*), kulit telur, kunyit, dan benang diletakkan dalam sebuah tempat disebut kronjo. Pisau disimbolkan sebagai alat untuk memotong ari-ari-ari, telur simbol sebagai tempat ari-ari, kunyit obat luka, dan benang sebagai simbol pengikat tali pusar. Berdasarkan hal tersebut, makna simbolik secara umum upacara *byakukung* ini adalah bahwa padi yang akan mengeluarkan buah dianggap dan diperlakukan sama dengan wanita sedang mengidam atau hamil sehingga perlu diberikan makanan yang sesuai untuk kebutuhan orang hamil agar tetap sehat. Dalam konteks ini, padi yang mulai hamil dapat terus subur sampai panen tiba dengan hasil yang melimpah. Kearifan lokal yang ditemui adalah pada upacara atau ritual *mabyakukung*. Peralatan upacara seperti buah-buahan yang berasa asam, ubi dan air kelapa adalah bahan-bahan yang baik untuk perempuan hamil. Ritual *byakukung* mengibaratkan padi sebagai seorang perempuan mengidam, hamil dan akan melahirkan sehingga peralatan yang melengkapi ritual tersebut adalah pisau dari bambu, benang, kulit telur, kunir dan sebagainya sebagai sarana persiapan melahirkan.

Sangat menarik untuk menganalisis makna simbolik yang terkandung dalam ritual *byakukung* ini. Ritual ini kaya akan sarana yang mengandung simbol-simbol tertentu. Sesuai dengan Spradley (1997) simbol adalah suatu tanda yang membritahukan sesuatu kepada seseorang yang telah mendapatkan persetujuan umum dalam tingkah laku ritual. Turner (1967) menjelaskan bahwa melalui analisis simbol ritual akan membantu menjelaskan secara benar nilai yang ada dalam masyarakat dan akan menghilangkan keragu-raguan tentang kebenaran sebuah penjelasan. Dalam ritual *byakukung* ini disertai dengan wacana ritual sebagai pelengkap ritual yang intinya adalah mempersembahkan sesajen kepada Dewa-dewa sebagai manifestasi Tuhan agar dapat diterima dan mohon anugrahnya agar tanaman padi jauh dari segala ancaman dan bahaya sehingga menghasilkan panen yang baik dan berlimpah.

Menurut Suaka (2013) pengetahuan tradisional yang dikaitkan dengan pengetahuan modern ternyata tidak bertentangan. Padi yang baru mulai keluar dari buntingnya, bakal buahnya (putik) mencuat ke atas menyerupai kadal (*kumalasan*) tengah menjalani proses yaitu penyerbukan. Serbuk sari (bagaikan sperma) satu serbuk

yang sangat halus yang bertengger di ujung-ujung merangnya padi akan berguguran. Serbuk sari yang jatuh ini ditadah dan diterima oleh bakal buah (bagaikan rahim ibu) yang terletak di bawahnya. Pertemuan inilah yang menyebabkan bakal buah itu dapat menjadi benar-benar berisi (bertunas). Tanpa kejatuhan serbuksari bakal buah tidak akan terjadi. Dalam teks ritual itu dikatakan ini adalah upacara *Byukukung* adalah upacara pada saat padi ngidam. Kata *byukung* berasal dari kata *bya* 'prabeya', *kung* 'kasmaran, ngidam', patemoning *sukla lawan swanita* atau *kama bang lawan kama putih*. Secara umum maknanya adalah pertemuan antara serbuk sari dan kepala putik sehingga terjadi pembuahan.

Setiap upacara yang dilakukan dalam ritual pertanian tersebut dilengkapi dengan peralatan yang beraneka ragam. Petanda (fungsi) upacara-upacara tersebut ternyata dapat diterima secara logika ilmu pengetahuan. Penandaan atau makna simbolik yang dapat dipetik dari tradisi tersebut adalah ketika padi dalam keadaan *beling* (bunting) dan di sawah dipasang *baling-baling*, *kober*, *sunari*, dan *kentongan* (Suaka, 2013). Dengan peralatan itu akan menimbulkan sirkulasi angin yang tenang (*ngesirsir*) sehingga membantu penyerbukan padi dengan jatuhnya serbuk sari ke kepala putik.



Foto 2. Seorang wanita Bali mengaturkan sesajen di sawah sebagai bentuk pemujaan dan syukur atas padi ayng subur (Foto I Nyoman Martawan).

(g) Ritual Meluspusin

Ritual ini dilakukan ketika tanaman sudah mulai berbuah (berisi) atau *padi wau mawoh*.

Di tempat lain ritual ini juga disebut *mabahin* 'padi berbuah'. Upacaranya disertai dengan memasang sanggah catu yang berisi *kober gana* (bendera) pemujaan kepada Sanghyang Siwa yang ditemani oleh Dewi Uma sebagai istri dewa Siwa. Ada pemujaan kepada dewa-dewa di Pura Ulun Danu (Batur) sebagai pradhana. Berdasarkan hal ini ketika bertani sudah ada pemujaan purusa dan pradana.

Di samping itu ritual juga dilengkapi dengan ketupat sirikan lengkap dengan buah dan pisang, serta lauk ayam panggang. Di hulu sawah (*pengalapan*) dihaturkan banten sorohan berisi umbi-umbian (Bandana, dkk.2010). Selanjutnya dikatakan, ritual ini adalah ritual untuk memohon kepada Tuhan (Ida Sang Hyang Widi Wasa) sebagai *Sedan Carik* agar padi tidak diserang hama seperti wereng, ulat, burung dan sebagainya.

(h) Ritual Ngadegang Dewa Nini

Upacara *Ngadegang Dewa Nini* yaitu upacara untuk membuat simbol Dewi Sri (Nini) dari padi yang terdiri atas simbol Lanang (laki) 108 *badih* (ikat), istri (perempuan) 54 *badih*. Sesajen dalam ritual ini adalah sesayut pengambian, *dapetan*, *peras penyeneng sesari jinah bolong 3*, *tumpeng guru*, *sesayut ardhanareswari*, *sodan putih kuning*, *payasan asoroh*, *rantasan*, *naceb sanggah*, *penjor* disertai palawija gantung.

Sesajen tersebut dipersembahkan kepada dewa-dewa yang bersemayam di Pura Besakih. Seluruh sarana sajen tersebut memiliki makna dan simbol yang berkaitan dengan kepercayaan dan tradisi masyarakat Bali sebagai masyarakat yang religius dan taat kepada tradisi adat dan budaya. Dewi Nini sebagai perwujudan Dewi Sri dalam kepercayaan masyarakat Bali adalah dewi yang memberikan kehidupan. Oleh karena itu, petani-petani di Bali selalu melaksanakan ritual ini sebagai ucapan syukur dan terima kasih atas tanaman padi yang telah siap dipanen.

(i) Ritual Ngampung (*manyi*)

Ritual *Ngampung* (*manyi*) adalah upacara yang dilakukan saat panen padi tiba yang terdiri atas nasi kuning, dilengkapi dengan kuning telur serta bunga-bunga berwarna kuning. Secara filosofis hal ini menggambarkan kuning adalah warna padi yang telah siap dipanen sehingga digambarkan dengan sesajen yang mayoritas berwarna kuning. Ada yang menarik dalam hal ini yaitu sebelum panen (*manyi*) harus dilakukan ritual *mecaru* di bawah *sanggah penanduran* yaitu rangkaian ritual persembahan kepada makhluk-makhluk seperti Sedahan Be Julit dan Sedahan Yuyu (kepiting), Juru Tumbuk dan Sedahan Padi berupa jaja kukus maunti, pisang sasih nasak, beras merah, putih, kuning ditempatin di takir 5 biji. Tujuannya adalah minta keselamatan dan tidak diganggu dalam acara panen padi. Ritual ini penuh dengan simbol-simbol yang memiliki makna mendalam bagi masyarakat Bali terutama para petani Bali yang masih melaksanakan ritual ini.

(j) Ritual Ngerasakin

Ritual *Ngerasakin* (*mayah pengrasak*) ‘membayar pajak’ di sawah adalah upacara terakhir setelah panen berakhir. Membayar pajak dalam konteks ritual ini adalah berupa persembahan (*pengrasak*) kepada Tuhan khususnya manifestasinya yaitu Dewi Sri. Upacara ini adalah sebagai ungkapan rasa terima kasih petani kepada Tuhan atas panen yang telah berhasil dengan sarana ayam, itik, atau babi yang diguling. Makna simbolik ritual ini adalah wujud bakti kepada Tuhan khususnya Dewi Sri dan dewi Uma dan pengikutnya atas segala anugrah-Nya karena telah mendapatkan hasil panen yang baik.

5. Simpulan

Dari analisis terhadap ritual pertanian yang dilakukan oleh petani pada lokasi penelitian dapat disimpulkan bahwa ritual pertanian tersebut mengandung makna simbolik yang berkaitan dengan kepercayaan dan falsafah hidup masyarakat Bali. Makna simbolik itu adalah (1) rasa syukur dan ucapan terima kasih kepada Tuhan atas anugrah panen yang baik dan melimpah, (2) permohonan izin kepada Ibu Pertiwi sebagai manifestasi Tuhan penguasa

tanah karena para petani akan mengerjakan sawah; (3) memohon keselamatan kepada Tuhan (Dewi Sri, Dewi Uma) agar pertanian dapat berhasil baik, (4) persembahkan kepada penguasa sawah agar terhindar dari segala macam hama yang merusak tanaman, (5) menjaga keseimbangan lingkungan. Dalam filosofi masyarakat Hindu Bali hal itu merupakan penerapan konsep *Tri Hita Karana*.

Banyaknya ritual yang dilakukan oleh petani di Bali menunjukkan makna simbolik sikap religius sehingga setiap tahapan aktivitas pertanian selalu diiringi dengan permohonan anugrah dan memohon keselamatan kepada Ida Sang Hyang Widi Wasa. Setiap tahapan ritual memiliki tujuan kebaikan antara lain untuk menciptakan kedekatan hubungan antara petani, agama, dan tradisi budayanya. Seluruh ritual tersebut mengandung makna simbolik tertentu, serta kearifan lokal berupa nilai-nilai budaya yang dianut dan dipedomani sebagai penuntun dalam kehidupan bertani.

DAFTAR PUSTAKA

- Atmaja, Nengah Bawa. 2008. "Kearifan Lokal: Mendekatkan Kesenjangan Antara Teks Ideal dan Teks Sosial Melalui Pikiran Menyintesis dan Multiperspektif". Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional Terkait Jubilium Emas (50 th) Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Bandana, S. 2005. "Wacana Ritual Penanaman Padi di Selemadeg Barat: Kajian Linguistik Kebudayaan". Tesis Magister Linguistik, Program Studi S2 Linguistik, Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- Bandana, S. Dkk. 2010. "Wacana Ritual Pertanian Sebagai Usaha Pelestarian Bahasa dan Budaya Bali : Sebuah Kajian Linguistik Etnologi" . Laporan Penelitian Kementerian Pendidikan Nasional Pusat Bahasa . Denpasar : Balai Bahasa Denpasar.
- Bonvillain, Nancy. 2003. *Language, Culture, and Communication. The Meaning of Messages*. New Jersey : Printice Hall
- Endraswara, Suwardi. 2012. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press
- Gara, I.W. 2006. "Wacana Samodana Usaba Sambah pada

Masyarakat Tenganan Pegringsingan: Sebuah Kajian Linguistik Kebudayaan." Disertasi Pada Program Studi S3 Linguistik Program Pascasarjana Universitas Udayana

- Griya, W. 2000. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Denpasar : Bali Post
- Hymes, D.H. 1964. *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York : Harper International Edition
- Iskandar, Johan. 2012. *Ekologi Perladangan Orang Baduy. Pengellaan Hutan Berbasis Adat Secara Berkelanjutan*. Bandung: PT Alumni
- Kersten, J, SVD. 1980. *Bahasa Bali. Kamus Bahasa Lumrah*. Ende: Nusa Indah
- Koentjaraningrat. 2002. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
- Netra, I.M. 2012. "Wacana Ritual Melong Pare Bulu Komunitas Petani Adat Bayan, Lpmbok Barat : Kajian Etnopragmatik. Disertasi. Program Studi S3 Linguistik Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- Pastika, I Wayan. 2002. "Nuansa Gender dalam Bahasa Kita". Dalam *Srikandi : Jural Studi Jender*. Vol.2, No.2, Tahun 2002. Denpasar : Pusat Studi Wanita Lembaga Penelitian Universitas Udayana.
- Sirtha, N. 2008. *Subak, Konsep Pertanian Religius : Perspektif Hukum, Budaya, dan Agama Hindu*. Surabaya: Paramita
- Radcliffe-Brown, A.R. 1979. *Structure and Fuction in Primitive Society: Essays and Adresses*. London and Henley : Routledge & Kegan Paul
- Spradley. J.P. 1997. *Metode Etnograf*. Edisi Terjemahan oleh Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta ; PT Tiara Wacana Yogya
- Suaka, I Nyoman. 2013. " Folklor Bhatari Sri Kearifan Lokal petani di Balik Warisan Budaya Dunia" dalam *Folklor dan Folklife Dalam Kehidupan Modern*. Endraswara dkk. (ed.). Yogyakarta: Ombak.
- Subak Kedua. 1993. *Aci-aci Subak Kedua. Pesedahan Yeh Lauh*. Denpasar, Kecamatan Denpasar Barat, Desa Peguyangan Kangin

Sudikan, Setya Yuwana. 2013. “ Pengetahuan dan Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan Nusantara: Pengetahuan Nilai-nilai Kebhinekaan untuk Indonesia Masa Kini dan Masa Depan” Makalah Seminar Nasional Tradisi Lisan dalam Pendidikan, FPBS IKIP Saraswati Tabanan 26-27 April 2013.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspect of Ndembu Ritual*. London : Cornell Paperback, Cornell University Press

Balinese language ecology: Study about language diversity in tourism area at Ubud village

**Ni Luh Sutjiati Beratha, Ni Wayan Sukarini,
I Made Rajeg**
University of Udayana
Email: sutjiati59@gmail.com

Abstract

Ubud Village in Gianyar Regency is one of the tourism areas in Bali where Balinese people are bilingual because they have mastered more than one languages. In the environment of Balinese language, there also live other languages including national language (Indonesian) and foreign languages (such as English, Japanese, and Mandarin). Balinese people nowadays, especially in tourism area, have difficulties in using Balinese language so they use mixed languages, namely Balinese language with Indonesian language, with English language, or Mandarin. This phenomenon might indicate that Balinese language appears to be marginalized. This article aims at investigating languages that are used in Balinese language environment in Ubud. Qualitative method is applied with sociocultural approach, and theories related to the use of language are applied. The study shows that the marginalization of Balinese language appears to exist because there are various ethnic groups of immigrants who live in this village. The village of Ubud has already been occupied by expatriates who deliberately come to Bali and settle in Ubud. This effects the choice and use of a language.

Keywords: language ecology, marginalization, revitalization.

Abstrak

Desa Ubud di Kabupaten Gianyar merupakan salah satu kawasan pariwisata dengan masyarakatnya yang berdwih bahasa karena umumnya mereka menguasai lebih dari satu bahasa. Dalam lingkungan bahasa Bali, digunakan juga bahasa nasional yaitu Bahasa Indonesia, bahasa asing seperti Bahasa Inggris, Jepang, dan Mandarin. Dewasa ini, khususnya di kawasan pariwisata, masyarakat Bali

mengalami kesulitan berbahasa Bali sehingga mereka menggunakan bahasa campuran, yakni Bahasa Bali dengan Bahasa Indonesia, Inggris, dan Mandarin. Fenomena ini menunjukkan bahwa Bahasa Bali tampaknya mulai termarginalkan. Artikel ini bertujuan untuk mengetahui bahasa-bahasa yang digunakan di lingkungan Bahasa Bali di Ubud. Metode kualitatif dengan pendekatan sosiokultural, dan teori-teori yang relevan dengan penggunaan bahasa digunakan dalam artikel ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Bahasa Bali tampaknya termarginalkan karena adanya migrasi berbagai etnis yang menetap di Desa Ubud. Di samping itu, dewasa ini, Desa Ubud juga dipenuhi ekspatriat yang sengaja datang ke Bali dan menetap di Ubud. Ini yang memengaruhi pilihan bahasa.

Kata kunci: ekologi bahasa, marginalisasi, revitalisasi.

1. Introduction

Balinese children in general use Indonesian language to communicate and rarely use Balinese language. This is due to the function of the Indonesian language as a national language. Furthermore, the Balinese language is considered very difficult by the children because it has speech level system. The refined Balinese language (*bahasa Bali alus*) is taught at schools, but children still find it difficult to use the language although the use of Balinese language is often socialized in local television channels. It should be noted that Balinese adults also have the same problem in using *bahasa Bali alus* so they use mixed languages, namely Balinese language mixed with Indonesian language or English language, especially villages which belong to tourism area (Keriana, 2004).

This is an obvious problem, namely the marginalization of Balinese language is related to the wide-spread use of Indonesian language. This condition may cause Balinese people to experience cultural and identity crisis, considering that Balinese language is a culture point and also an element of identity for Balinese people (Sutjiati Beratha, et.al, 2013:74). Moreover, the cultural tourism in Bali can experience degradation considering that Balinese culture is the main asset for the development, and this is useful for Balinese language revitalization program.

Language ecology is an interdisciplinary linguistic theory which explains about the dimension or space namely the physical

aspect of geographical environment which becomes the place of life for all languages and the speakers (Mbeta, 2013:2). This explanation shows that the language of Balinese ethnicity is Balinese language which exists ecologically in Bali island and other transmigration areas, namely Lampung (Sumatra), Palu (Sulawesi), and various places in Indonesia. In the environment of Balinese language, there also live the other languages such as the national language: Indonesian Language, foreign languages: English, Japanese, Mandarin, Korean, etc. Those languages are used to communicate and required by the community in their daily life.

Ubud Village in Gianyar Regency is one of the tourism areas in Bali where Balinese people are bilingual because they have mastered more than one languages. Balinese people use mixed languages namely Balinese – Indonesian, or Balinese – English (or other foreign languages). This phenomenon is an indication that Balinese language is being marginalized. One way to make Balinese language used in various contexts as it is the identity of Balinese culture, and to prevent it from being uprooted from the local culture is by knowing the Balinese language ecology. What languages are used in Balinese Language environment, since by tradition, ecological locality is very important to be explained because it has strong relation to the sustainability of the use of Balinese language (the language of Balinese ethnicity), and natural environment with its diversity.

The marginalization of Balinese Language is certainly a threat to the existence of Balinese Language in the society as it has been dominated by the use of foreign languages in this global era. This phenomenon is a threat to the existence of the local language and culture which at the time also threatens the natural environment with its diversity, although the Bali government has advised the head of Balinese Language Centre to preserve the Balinese language.

This article refers to language ecology by giving emphasis on languages which are used together by the people in Balinese Language environment in tourism area at Ubud Village. This topic will give positive contribution about deeper understanding so that the threat of Balinese Language marginalization can be discovered and the solution can be sought after. There are three parameters of language ecology either ecologically or linguistically. The three

parameters are: (1) environment as an important factor of what languages (are spoken) are used in the environment (2) diversity which includes parts of environment either physically or mentally and (3) interrelation, interaction, and interdependence which cannot be separated from the environment and diversity parameter. The diversity in environment is certainly interrelated, interacted, and interdependent.

In relation to the use of language, the experts including Thompson (2007) and Althusser (2008) stated that ideology and interests will strongly determine our thoughts, attitude, and actions, including our thoughts, attitude, and actions in selecting the language that we use to communicate in various contexts, namely various social situations. In accordance with this opinion, in context of Balinese language marginalization, there is a discourse with the topic “The Needs of the Speakers are not Fulfilled, Balinese Language Becomes More and More Marginalized” (*Bali Post*, 13-10-2006 : 13). This means that the ideology and the interests of Balinese people are two things which significantly affect the preference (main choice) of language use in Balinese community. In this case, they do not prioritize the use of Balinese language, and prioritize more on the use of Indonesian language or foreign language, so the use of Balinese language is marginalized. This condition is certainly in process and has the implication in the daily life of Balinese people. There are several different concepts of ideology, one of them is explained by Takwin (2003:7), namely as a set of ideas which become the guidance for people to act in order to achieve a certain purpose. As stated by Althusser (2008), ideology in this context is basically a discourse, there is no discourse without ideology and there is no ideology without discourse. Discourse can be defined as a certain way to discuss and understand the world (Jorgensen dan Phillips, 2007: 2). Discourse in this context cannot be used without using a language, so the notion proposed by Aminuddin (2002: 29) is interesting to explain in here, namely in this following quotation:

“discourse as the aim of study refers to the reality of language usage which is called as ‘text’. Text as the concrete form of discourse is formed by sentences which have compositions, orders, and certain distribution characteristics.”

Based on the definition of ideology and discourse above, it can be understood that the use of language as a discourse cannot be separated from the ideology behind it. Therefore, exploring the relation between the use of language and ideology can be conducted by having close observation of the discourse (Thompson, 2007).

People talk by using language with a purpose. As stated by Althusser (2008), people use language in certain ways to get attention and to be followed by other people. Related to this, the use of language in such ways can reflect different social hierarchy. If the use of language is conducted by someone in a certain situation, it may have strength and certainty which other people do not have in different situation (Thompson, 2007: 77).

Using language, of course has certain purpose as stated by Althusser (2008). The purpose of people using language in such way is to get noticed and to be followed by others. In this regard, the use of language in this way can reflect the position of different social hierarchies. If a language is used by people in certain situations, it can give strength and certainty not a language use by others in other situations possesses (Thompson, 2007: 77).

Adhering to the idea about the relationship between ideology and the use of language can infer that people tend to mind the language use therefore the use gives them strength and certainty in achieving the goals, desires or interests. Therefore, the negligence of Balinese and the prioritization of Indonesian and foreign languages in the transformation of language use preferences among Balinese are suspected of having relation to their effort building strength and certainty in order to achieve goals, desires, and certain needs.

Based on post-colonial perspective, the phenomenon of language use is closely related to the modern concept in society. The people of Indonesia in general and Balinese people in particular who identify the advancement by global culture which one of the elements is the English (Atmadja, 2005: 49). On this basis and also considering Bali as renowned center of tourism development, and tourism is also a medium considered conducive for the development of global culture, so it can be presumed that Balinese has been possessed by the ideology of capitalism and consumtivism and hedonism. To put it into reality, they strive hard to obtain financial income as much as possible by cultivating/ adding and using all sorts of capital, including the intellectual capital in the form of

language. In this context, Balinese people might prioritize English and other foreign languages than Balinese language, since by using foreign language they are more likely to communicate with potential parties in effort to obtain financial income.

Based on the background above, the main aim of this article is to explain that what languages are used by the people to communicate in Balinese language environment in tourism area at Ubud Village, Gianyar Regency.

2. Method of writing the article

This article used the data that was taken from in-depth interview conducted at Ubud village with key informants, i.e. in determining the people it needs the guidance from initial informants, that is the people who can give guidance about other individuals who understand various aspects of the life related to language use in the community (e.g. the village head, parents, etc). The information about the language choice and use given by the informants were gathered then analysed using qualitative method, and sociocultural approach, as well as theories of language use. The result of the analysis is presented narratively in the article.

3. Parameters of language ecology

There are three parameters of language ecology used in this article which include: 1. Environment parameter, 2. Diversity, and 3. Interrelation, interaction, and interdependence. The findings are explained and presented as follows.

3.1 Environment parameter

Ubud Village has a forest area which is very famous among international tourists. The forest area is called “Monkey Forest”. This area is the place of conservation for animals and plants in there. There is one indigenous community to date that manages the forest in the village of Ubud, namely Pakraman Padang Tegal, the one that manages the Monkey Forest area. This is one of the leading attractions for visitors in the village of Ubud. In addition, the village of Ubud is also made up of pristine rice fields becoming one of the attractions for tourists who come to visit Ubud. Types of plant found in the village of Ubud are mostly banana, *rambutan* and orange. Although the village of Ubud is an area of tourism, but agriculture

remains the main livelihood for most people of Ubud. Located in the heart of the district, Ubud consequently has sufficiently complete supporting infrastructure. The condition itself affects indirectly to the diversity patterns of livelihood or employment opportunities available for the people. In addition to the tourism and agriculture sectors, another sector the people of Ubud choose is trade sector. The sector is supported by the characteristics of Ubud as leading tourism destination in Gianyar regency. As a village located in the heart of the capital of Ubud district, the existence of a market as a media for buyers and sellers meeting contributes to the development of trade sector in Ubud, despite the presence of Ubud market is not automatically dominated by people of Ubud, nonetheless it would give quite significant effect to the economic growth of local people. The management of Ubud market itself is under the responsibility of the Government of Gianyar regency.



Figure 1. Monkey Forest at Ubud Village (Photo Darma Putra)

The society in every layer should take the development of tourism in Ubud gratefully. The beauty of its natural scenery, art, culture, custom and religious life of the people makes Ubud have appeal and then many tourists from various countries of the world come to visit. Panorama of Ubud with all its contents has great and perfect potency by the unification of tradition and culture as strong

character of the people of Ubud.

Indigenous community or village called *pakraman* in Ubud Village also organizes *pasraman* (schools for elementary students ranging from grade 4 to 6 only held on Sunday by *pakraman* village which aims to preserve the culture of Bali). A six villages in Ubud consisting of Ubud Pakraman village, Bentuyung Pakraman village, Junjungan Pakraman village, Tegallantang Pakraman village, Taman Kaja Pakraman village, and Padangtegal Pakraman village hold the *pasraman* regularly. In *Pasraman*, the children are taught skills related to the culture of Bali including *maulat-ulatan* ('knitting'), such as making various *ketupat*, *klakat*, *sanggah cucuk*, *canang*, *gebogan* (kinds of equipments to prepare for the religious ceremony'), and etc. In addition, since the village of Ubud is one of tourism destinations in Bali, additional skills given are English and computers. Both of these skills are given to support tourism industry in this village.

According to the chief of Padang Tegal village 'Bendesa adat', Mr. I Made Gandra, SE. English lesson is taught by native speakers who stay in Ubud and will volunteer (without having paid monthly salary). Furthermore, Mr. I Made Gandra, SE says that computer and English skills are basic requirement for children so that they do not stutter in technology and can master English as an international language in global era. This is the right step in which the children are taught from early age to preserve Balinese culture and they get skills to support the growing tourism in the village.

Tourism development in Ubud village is achieved by preserving the culture as a base to support tourism industry based on the norms prevailing in society with nuance of Hinduism inspiring arts and culture. By the increase in the quantity and quality of tourism activities, it is expected that the number of tourist visit in Ubud increases than before. Tourists coming to Ubud are indeed to enjoy Ubud arts and cultures. The unique art products offered have their own charm and need to get through integrated promotion and marketing. Cultural tourism is the tourism whose development and preservation use Balinese local culture animated by Hinduism with the greatness of national culture. Cultural Tourism contains the most dominant basic potential implying the goals for a reciprocal relationship between tourism and culture to occur, so that both of them develop in harmony and balance.

3.2 *Diversity parameter*

Ubud is generally occupied by Balinese ethnic group. As it is described above already, since Ubud village is one of tourism areas in Bali and by the time the development of tourism in this village occurs, there are various ethnic group of immigrants who also live in this village. They are Chinese, Javanese, Sundanese, Sasak, Bugis, and others. In addition, nowadays the village of Ubud is already occupied by expatriates (people who live temporarily or settle out of the country where they were born and raised, or in other words, people of foreign nationality living in Indonesia, usually because of governmental duty or profession), who deliberately come to Bali and settle in Ubud.



Figure 2. Rice field at Ceking Rice Terrace, near Ubud (Photo Fatrisia Yuliani)

The results of interviews conducted to informants show some reasons of why they to choose Ubud and settle there, they are (1) business they own in the field of tourism industry, (2) love for the village of Ubud, (3) beautiful nature of Ubud, (4) the people of Ubud who are very friendly, (5) Balinese arts and cultures, and (6) the occurrence of intermarriages between Balinese people in Ubud and foreigners (such as Italian, Australian, French, Spaniard, etc). This condition affects the choice and use of language. English becomes common choice of the language used by those mentioned as expatriates apart from other European languages such as

Italian, French, and Spanish. In the context of tourism, English, Italian, French, and Spanish are very important because they are international languages, and these languages are used side by side with Balinese and Indonesian languages. This phenomenon causes Balinese language to be marginalized.

According to Ubud Tourist Information (2016), tourists visiting Ubud including from Africa, Argentina, Australia, USA, Austria, Netherlands, Belgium, Brazil, Canada, Chile, Denmark, Finland, Germany, Great Britain, Italy, Ireland, India, Japan, Colombia, Korea, Malaysia, Mexico, Norway, Philippines, France, New Zealand, China, Scotland, Spain, Sweden, Switzerland, Singapore, Thailand, Yugoslavia/Serbia, and Greece. As a village located in the heart of the city subdistrict, logically, it is considered that it has quite sufficient supporting infrastructures. This condition itself affects indirectly to the diversity of patterns of livelihood or employment opportunities available for the people. In addition to the tourism and agriculture sectors, another sector people of Ubud choose is trade sector. The sector is supported by the characteristics of the village of Ubud as eminent tourism destination in Gianyar regency. As a village located in the heart of the capital of Ubud district, the existence of market functions as a media for buyers and sellers meeting and also contributes to the development of trade sector in Ubud, despite the existence of Ubud market is not automatically dominated by people of Ubud, nonetheless it remains affecting quite significantly to the economy growth of the local people. The management of Ubud market itself is under the responsibility of the Government of Gianyar regency.

3.3 Interconnection, interaction, and interdependence

In tourism areas in Bali, Balinese people seem to prefer using foreign languages to Balinese language. This condition is motivated by the dependence of Indonesia, including Bali in developed countries. As known, since October 13, 1994, by Law Number 7 year 1994 Indonesia has ratified the World Trade Organization agreements concerning on free trade system. Besides regionally APEC and AFTA emerge as trading blocs that promote free trade. As the consequence, not only locally but also nationally and internationally, the competition will be tighter, involving people from developed countries (Northern Countries) and developing countries or also called Third World

Countries or Southern Countries.



Figure 3 Beautiful Ubud View from a restaurant (Photo Darma Putra)

By all means, in a situation of free trade with the increasingly tight competition, the weaker parties will be more marginalized even eliminated from in the market competition. Therefore, people will try to avoid the marginalization in various ways, including by establishing partnerships with foreign parties. The mastery and use of foreign languages become increasingly important, so, by the same token, the use of local languages is gradually ignored.

As described above, the ideological interests underlie the marginalization of Balinese language. There are some interests of Balinese people that motivate them to use other languages, such as Indonesian and foreign languages, such as English, and others. One of them is the interest relating to the aspect of economy they are in. This is evidence from the information given by I Made Subrata in the village of Ubud, as stated above, that “..... if it is for business even though at *Puri* (Balinese palace) , it must be informal”. Furthermore I Made Subrata also said that to manage his hostelry, it needs employees who can speak English communicatively. It means the ability to speak English is a necessity even for employees of hostelry so that they can carry out their duties well.

It is imaginable that the employees or people working on different sub-sectors of tourism, such as hotels, restaurants, art shops,

and so on have strong intention to master English. Even the need to master English is required for security officers, shop assistants, street vendors,, and many others who run their economic activities in the areas of tourism and communicate with English speaking tourists. Therefore, it is no wonder that not only the employees or entrepreneurs working in tourism sector who frequently use foreign languages, but also people who will work or apply for job in tourism, because one of the requirements is the mastery of English and/or other foreign languages. Without having sufficient ability in English, it can be imagined that people would find it hard to work in tourism sector, especially in communicating with foreign tourists. This condition is determined by the parameters of interconnection, interaction, and interdependence. Seemingly, it has become knowledge in public, especially in the tourist areas. This is evidence from English language training activities which grow and spread flourishingly. As known, English language training, besides organized by the English training centers with official license, it is also held by *pasraman* under the organization of *pakraman* village or customary village. In this regard Made Bawa in Ubud confirms that in *pasraman* of *pakraman* village, children are given English course.

The rise of English language training and lack of interest for Balinese language training to be held among Balinese people signify that the interest in English language is far higher than the interest in Balinese language. Besides relating to the aspect of economy, the interest of Balinese people to use non Balinese language is also associated with psycho-cultural aspects, namely the great will which is commonly called desire. The desire is reflected in the use of other languages (not Balinese language), especially the desire to earn material or money. In order to earn money people need to work and to get a job that matches his main choice (job preference) they feel obliged to be able to speak Indonesian and / or a foreign language. Therefore, they will have the ability to speak non Balinese language to fulfill their desire to earn money. By having money they can build an image that they are wealthy meaning that they have the ability to earn money. The ability is associated with the use of non Balinese language in communication.

Both the interests of Balinese people relating to aspects of economy as well as psycho-cultural aspects in the sense as described above are basically closely related to the ideology that

underlies and motivates them to use other languages (not Balinese language). Based on the ideology of capitalism that embodies the ideology of materialism and sort of it, Balinese people continually produce desires, interests, and needs. In such circumstances they strive to meet the demands of the growing needs in various ways, including by earning money using language as the main capital. The perceived potential language is foreign language, as the result, foreign language is an idol for them. The more they can speak foreign language, the prouder they are, and vice versa. Therefore, it is not surprising if they use foreign language, not only in communicating with foreigners, but also in communicating with fellow Balinese. In addition, they also realize that many people are amazed by those who can speak foreign languages, and therefore they then attempt to show their ability in foreign languages. So that, seemingly there is the nuance of image and/or popularity building in the use of foreign languages. The fact that the use of Balinese language is less prestigious so no wonder fewer and fewer people like to use Balinese language.

One of the events promoting tourism of Ubud village, some international events have been regularly held such as Ubud Writers and Readers Festival. This Festival becomes an event where writers from foreign countries and from Indonesia gather and it is also a routine and annual event that prefers the use of foreign languages in order to support the activities.

4. Conclusion

Based on the explanation above, it can be concluded that the village of Ubud is one area of tourism in Bali where various ethnic groups of settlers live in the village for example, Chinese, Javanese, Sundanese, Sasak, Bugis, and others. In addition, the village of Ubud is also inhabited by expatriates who deliberately come to Bali and settle there. These conditions greatly affect the choice and use of language of the Balinese people at Ubud. English is the main choice of language of the people or expatriates apart from other European languages such as Italian, French, and Spanish. In the context of tourism, English, Italian, French, Spanish, Mandarin, Japanese, and Korean are very important because as foreign languages and international languages, these languages are used along side the use of Balinese and Indonesian language.

Acknowledgement

I greatly appreciate the Rector of Udayana University for the funding to conduct research through Udayana University Research Centre. I also want to express special thanks to the head of village at Ubud, and the informants providing information about the discussed topics.

REFERENCES

- Althusser, Louis. 2008. *Tentang Ideologi : Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*. Yogyakarta : Jalasutra.
- Aminuddin, 2002. "Pendekatan Linguistik Kritis: Roger Flower", dalam *Analisis Wacana dari Linguistik Sampai Dekonstruksi* (K. Budiman, Penyunting). Yogyakarta: Kanal. Halaman 1-53.
- Ardika, I Wayan. 2007. *Pusaka Budaya & Pariwisata*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2005. *Bali pada Era Globalisasi: Pulau Seribu Pura Tidak Seindah Penampilannya*. Singaraja (naskah tidak terbit).
- Fill, Alwin dan Peter Muhlhäuser (eds.). 2001. *The ecolinguistics Reader. Language, Ecology, and Environment*. London and New York: Continuum
- Jorgensen, M. W. dan Louise J. Philips. 2007. *Analisis Wacana: Teori dan Metode*. Yogyakarta : Jalasutra.
- Keriana, I K. 2004. "Campuran Kode dalam Penggunaan Bahasa Balipada Rapat Adat Desa Pakraman Kedewatan, Ubud, Gianyar." Tesis Jurusan Bahasa, IKIP Negeri Singaraja.
- Mbete, Aron Meko. 2013. *Penuntun Singkat Penulisan Proposal Penelitian Ekolinguistik*. Denpasar: Vidia.
- Satori, Djaman dan Aan Komariah. 2009. *Metodologi Artikel Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sutjiati Beratha, N. L., et al. 2013. *Menangani Masalah Marginalisasi Bahasa Bali: Merancang Model Revitalisasi Bahasa Daerah di Bali*. Research Report. Denpasar: Universitas Udayana.
- Sutjiati Beratha, N. L., et al. 2017. *Ekologi Bahasa Bali di Kawasan Pariwisata di Bali*. Research Report. Denpasar: Universitas Udayana.
- Takwin, Bagus. 2003. *Akar-Akar Ideologi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Thompson, John B. 2007. *Analisis Ideologi, Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia* (Haqqul Yaqin, penerjemah). Yogyakarta: IRCiSoD.

Kebaruan gaya ungkap dalam cerpen-cerpen berlatar budaya Bali

I Gusti Ayu Agung Mas Triadnyani

Universitas Udayana

Email: mtriadnyani@gmail.com

Abstract

There are many recurring social conflicts in Bali that originate in customs and cultures such as caste conflict, exclusion (*kasepekang*), and issues surrounding black magic. These conflicts are often used as inspiration for Balinese writers to write literary works such as novels and short stories. From the setting story on Balinese social conflict, it can be seen how public perception of the conflict and also how the author's style expresses social conflict through the art of literature. This article aims to find out the various social and cultural issues that inspire literary writers to write works of literature and how they deliver it so as to create works that educate and entertain. Two sets of short stories entitled *Padi Dumadi* (The Incarnation of Rice, 2007) by Adnyana Ole and *Mandi Api* (Bathed by Fire, 2008) by Aryantha Soethama, two of Bali's leading authors. The approach used in this study is structural approach that examines the elements of the text. Analysis shows that there is a tendency of Balinese authors to raise cultural issues with a new style of expression using the element of surprise at the ending of the story.

Keywords: ending of story, Balinese culture, literary style, element of surprise

Abstrak

Ada banyak konflik sosial yang muncul berulang di Bali yang bersumber pada adat dan budaya seperti konflik kasta, pengucilan (*kasepekang*), dan isu ilmu hitam. Konflik-konflik tersebut sering dijadikan inspirasi bagi sastrawan Bali untuk menulis karya sastra seperti novel dan cerita pendek. Dari cerita berlatar belakang konflik sosial Bali itu dapat diketahui bagaimana persepsi masyarakat terhadap konflik dan juga bagaimana gaya pengarang mengungkapkan konflik sosial itu lewat seni sastra. Artikel ini bertujuan untuk mengetahui berbagai permasalahan sosial dan budaya yang menjadi inspirasi sastrawan menulis karya sastra

dan bagaimana cara mereka menyampaikannya sehingga tercipta karya-karya yang mendidik sekaligus menghibur. Dua kumpulan cerpen yang berjudul *Padi Dumadi* (2007) karya Adnyana Ole dan *Mandi Api* (2008) karya Aryantha Soethama, dua pengarang terkemuka Bali. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan struktural yang menelaah unsur-unsur di dalam teks. Analisis menunjukkan bahwa ada kecenderungan pengarang Bali untuk mengangkat persoalan budaya dengan gaya ungkap yang baru dengan menggunakan unsur kejutan di akhir cerita.

Kata kunci: akhir cerita, budaya Bali, gaya sastra, elemen kejutan

1. Pendahuluan

Dalam khazanah kesusastraan dunia, termasuk sastra Indonesia, sering ditemukan nama tokoh, peristiwa, benda, atau sesuatu yang merujuk kepada karya sastra, kitab suci, sejarah, atau pun tradisi budaya sastrawannya. Karya tersebut dikatakan secara umum memiliki acuan. Acuan ini dapat digunakan sebagai kunci untuk memahami makna suatu karya sastra, dengan syarat acuan tersebut diketahui pembaca atau paling tidak dikenalnya. Apabila pembaca tidak memiliki pengetahuan yang sama tentang acuan seperti dimaksudkan oleh penulisnya, ia akan mengalami kesulitan untuk menafsirkan karya tersebut. Dengan kata lain, acuan menuntut pengetahuan yang luas dari pembacanya.

Kesulitan-kesulitan yang dihadapi pembaca dapat dipahami mengingat sebagian besar sastrawan cenderung memilih acuan yang sesuai dengan pengalaman estetikanya yang bersifat pribadi. Abrams (1981:8) menjelaskan bagaimana pengarang-pengarang modern sering memanfaatkan acuan yang sangat pribadi sifatnya dengan harapan beberapa orang saja yang mengetahui maknanya. Acuan tersebut diambil dari tradisi di mana sastrawan terlibat di dalamnya sebagai anggota masyarakat kebudayaan tertentu. Subagio Sastrowardoyo, misalnya, menulis sajak “Nawangwulan” yang merupakan salah satu mitos dalam kebudayaan Jawa, Amir Hamzah yang asli Sumatera menciptakan sajak berjudul “Hang Tuah” yang diilhami seorang tokoh dalam sejarah kerajaan Melayu, pun Ramadhan K.H. dengan “Priangan si Jelita” yang mengacu pada nama tempat di daerah Jawa Barat.

Dalam kaitannya dengan kebudayaan Bali yang masyarakat pendukungnya dikenal kuat memegang tradisi, ada anggapan sastrawan Bali mengungkapkan persoalan-persoalan yang bersifat khas yang terdapat di dalam masyarakat itu. Anggapan di atas dapat dipahami karena sejak lahir mereka telah menyerap nilai-nilai budaya yang hidup dalam masyarakatnya dan konsep-konsep itu telah berakar dalam jiwa mereka. Hal ini sejalan dengan pendapat Lucien Goldmann yang mengemukakan adanya suatu ‘world view’ yang memengaruhi pandangan suatu masyarakat dalam suatu zaman (Laurenson, 1972:82) Sastrawan sebagai anggota masyarakat secara sengaja atau tidak menjelmakan pandangan dunia itu di dalam karyanya. Bagaimana ia menanggapi persoalan-persoalan sosial budaya yang tumbuh di dalam masyarakatnya.

Sejalan dengan perkembangan zaman, adat dan budaya pun turut menyesuaikan diri. Sebagai contoh tradisi *kasepekan* saat ini sudah mengalami berbagai perubahan (Diantha, 2009). Perkawinan antarkasta yang sering menimbulkan konflik juga telah mengalami penyempurnaan (Diantha, 2010). Gunawan (2014) bahkan telah meneliti berbagai perubahan sosial di Bali, khususnya di pedesaan. Perubahan-perubahan tersebut dilakukan untuk mencapai kehidupan yang lebih harmonis. Pengarang sebagai anggota masyarakat yang peka dengan berbagai perubahan sosial budaya yang terjadi, tidak akan melewatkan peristiwa ini. Mereka umumnya menulis peristiwa sosial budaya, seperti *ngaben* (kremasi), perbedaan kasta, *kasepekan* (pengucilan), *pencaruan* (pembersihan), *salah pati* (bunuh diri), *cuntaka* (kotor), *tajen* (sabung ayam), *kerauhan* (kesurupan), dan konflik tanah adat.

Agar karya-karya mereka tetap menarik karena membahas persoalan adat dan budaya yang sama, biasanya pengarang mencari cara baru untuk menuangkan idenya. Dengan demikian karyanya menarik diapresiasi karena unsur kebaruan (inovasi) yang diciptakannya. Beberapa pengarang menggunakan pemilihan akhir cerita (*ending*) yang menimbulkan kejutan. Karya-karya yang ditulis oleh Putu Wijaya sering memanfaatkan gaya ini demi pencapaian “surprise”. Pengarang lain, seperti Oka Rusmini cenderung memilih diksi bernuansa negatif untuk menggambarkan adat dan budaya Bali, seperti terlihat dalam karyanya *Tarian Bumi*, *Kenanga*, dan *Sagra*, sedangkan Cok Sawitri menerapkan gaya dekonstruksi yang mengejutkan dalam mengolah watak tokoh maupun ide cerita

(Triadnyani, 2014).

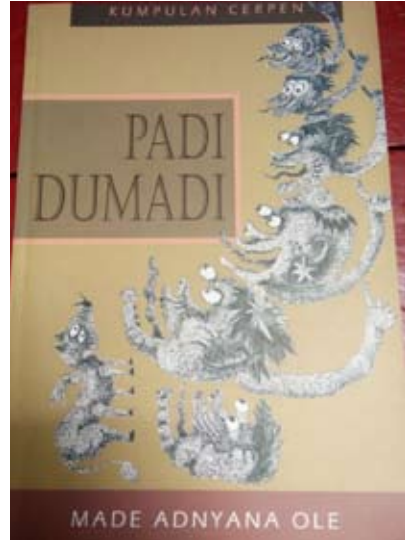
Artikel ini menyelidiki gaya ungkap Made Adnyana Ole di dalam kumpulan cerpen *Padi Dumadi* (2007) dan Gde Aryantha Soethama di dalam kumpulan cerpen *Mandi Api* (2008). Kajian terhadap kumpulan cerpen *Mandi Api*, di antaranya telah dilakukan oleh Hardiningtyas (2014), Rohmah (2008), Sujaya (2014). Namun, sampai saat ini belum ada penelitian yang memfokuskan pada elemen-elemen seperti motif, akhir cerita, mood tokoh, dan kejutan. Made Adnyana Ole dan Gde Aryantha Soethama dipilih karena memiliki kapasitas sebagai penulis cerpen yang handal, yang karya-karyanya antara lain dimuat dan masuk ke dalam cerpen pilihan *Kompas*. Keduanya adalah wartawan yang memiliki kesempatan luas dan intens dalam mengamati dinamika sosial Bali yang menjadi inspirasi karya mereka.

2. Landasan teori dan metode

Realitas yang dibangun oleh pengarang merupakan dunia tersendiri yang memiliki aturan-aturannya sendiri. Sebagai sebuah teks yang otonom, maka teks dapat didekati melalui dirinya sendiri. Cerpen merupakan salah satu genre sastra yang dibangun dari unsur-unsur utama di dalam sebuah karya sastra, seperti tema, tokoh, alur, dan latar. Salah satu unsur yang terdapat di dalam cerita adalah motif. Motif seringkali dikaitkan dengan tema. Di dalam tulisan ini motif adalah unsur yang menonjol di dalam cerita (bdk. Danandjaja, 1984:53). Motif dapat berupa sesuatu hal yang mendorong tokoh melakukan tindakan dan mengakibatkan serentetan peristiwa. Motif bermanfaat untuk melihat pergerakan alur cerita.

Berkaitan dengan alur (*plot*), akhir cerita (*ending*) merupakan elemen penting di dalam genre cerpen. Kermode (1967) secara khusus melakukan kajian tentang akhir cerita (*ending*). Penciptaan akhir cerita berkaitan dengan pertanyaan mendasar tentang awal dan akhir perjalanan manusia. Akhir cerita di dalam cerpen menjadi puncak harapan pembaca. Apakah tokoh berhasil melewati krisis atau justru semakin jauh terlibat konflik? Apakah tokoh berhasil mempertahankan sikap atau sebaliknya gagal dalam menghadapi ujian hidup? Secara tidak langsung pembaca memetik pelajaran dari cerita tersebut. Dengan demikian, akhir cerita penting untuk dikaji. Frye (1990:54) menguraikan adanya dua kecenderungan utama, yaitu cerita yang berakhir tragis atau yang berakhir konyol/

lucu. Dua persepsi ini merupakan akibat logis dari insiden-insiden yang diciptakan pengarang. *Mood* atau perasaan tokoh di akhir cerita juga dapat digambarkan dengan berbagai cara, antara lain, protes, mengeluh, mengejek, kesepian, getir, dan tenang. Adanya penggambaran perasaan tokoh dimaksudkan untuk melihat respon tokoh terhadap situasi akhir yang dihadapinya. Kejutan adalah aspek yang juga penting di dalam suatu cerita (Sudjiman, 1988: 37). Tanpa kejutan sebuah



cerita akan terasa membosankan. Melalui unsur kejutan berbagai persoalan yang ditampilkan pengarang menjadi terasa baru.

Pertama-tama setiap cerpen diseleksi berdasarkan latar budaya yang dimilikinya. Cerpen yang dianalisis harus mempunyai acuan budaya Bali. Hal ini dilakukan untuk melihat apakah pengarang secara sadar menyampaikan persoalan sosial budaya Bali di dalam karyanya. Dengan demikian cerpen-cerpen yang tidak mengandung acuan budaya Bali tidak dianalisis. Langkah kedua menganalisis motif cerita. Ketiga, mencermati akhir cerita sekaligus *mood* tokoh. Langkah terakhir, melihat unsur kejutan yang terdapat di dalam cerpen. Beberapa insiden yang diciptakan pengarang boleh jadi menimbulkan kejutan bagi pembaca. Namun unsur kejutan ini juga tergantung pada seberapa luas wawasan dan tingkat kepekaan pembacanya. Keutuhan struktur cerpen dapat diketahui dari keterkaitan antarelemen tersebut.

3. Tujuh cerpen Made Adnyana Ole

Kumpulan cerpen *Padi Dumadi* berisi delapan cerpen, tetapi yang dipakai sebagai bahan kajian sebanyak tujuh cerpen. Satu cerpen tidak memenuhi syarat karena cerpen berjudul “Anak-anak Hilang di Kota Kecil Itu” tidak mengandung acuan budaya Bali. Analisis terhadap motif utama cerita, unsur kejutan, acuan budaya Bali, dan akhir cerita yang terdapat di dalam masing-masing cerpen dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 1. Kumpulan cerpen *Padi Dumadi*

No	Judul Cerpen	Motif Utama	Acuan Budaya	Unsur Kejutan	Akhir Cerita
1.	Istriku Bernama Sri	Motif pelanggaran (menjual sawah warisan)	Mitos Dewi Sri	Penggantian nama semua perempuan dengan nama Sri	Konyol, perasaan tokoh bingung
2.	Capung Hantu	Motif pelanggaran (mematahkan sayap capung)	Ritual <i>Pecaruan</i>	Tokoh cerita (Dayu Bulan dan si petani) menghilang	Tragis, perasaan tokoh sunyi
3.	Ah, Cuma Lelucon	Motif keluguan petani	Ritual bekerja	Respon wartawan yang mengang-gap laporan petani sebagai hal sepele	Konyol, perasaan tokoh mengejek
4.	Padi Dumadi	Motif pelanggaran (berbohong asal mula padi)	Mitos padi	Jasad kakek sebagai pupuk benih padi	Tragis, perasaan tokoh getir
5.	Pawang Tikus	Motif pelanggaran (pemangku berpura-pura kesurupan)	Mitos jero ketut	Tikus minta berdiskusi empat mata	Konyol, perasaan tokoh getir
6.	Pohon Pedang Kayu	Motif pelanggaran (melanggar wasiat)	Taksu	Tokoh aku diam-diam membongkar pot	Tragis, perasaan tokoh menggeluh
7.	Rahasia Gambuh	Motif pelanggaran (mengubah pakem pertunjukan)	Ritual <i>nyanjan</i>	Semua warga kesurupan menjadi kelian sekeha	Tragis, perasaan tokoh trance

4. Cerpen-Cerpen Berakhir Tragis

Cerpen “Padi Dumadi” berkisah tentang pertanyaan seorang cucu kepada kakeknya tentang asal mula padi. Pertanyaan yang sama ini turun temurun disampaikan oleh beberapa generasi sampai akhirnya tiba pada tokoh Wulaningrat Umadewi. Ia selalu bertanya kepada kakeknya, Nang Oman Pugur yang merupakan petani paling kuat di kampungnya (hlm. 38). Persoalannya, Nang Oman Pugur selalu menjawab pertanyaan cucunya dengan mengatakan bahwa asal benih adalah dari Tuhan. Ia tidak memiliki keberanian seperti kakek moyangnya untuk menjawab bahwa asal benih padi adalah dari kakekmu.

Cerpen ini menyuarakan kekhawatiran pengarang terhadap mudarnya kesadaran orang, khususnya para petani tentang makna padi. Orang menanam padi sebatas untuk menghidupi diri dan keluarganya. Di dalam cerita itu digambarkan bagaimana Nang Oman Pugur menyerahkan segenap hidup dan matinya kepada si padi (hlm. 38). Bentuk penyerahan diri secara total inilah yang menjadi biang kerok kegusaran Nang Oman. Ia tidak berdaya menyaksikan anak dan cucunya ternyata tidak ada yang mewarisi kehebatannya di dalam bertani. Tidak ada yang lebih menyakitkan bagi seorang petani melihat kenyataan tersebut. Pada masa kini, situasi yang dialami Nang Oman Pugur boleh jadi terasa ironis. Sebab, sekarang ini jarang orang tua menginginkan anaknya menjadi petani. Mereka ingin anaknya menjadi pengusaha, dokter, atau pekerjaan lain yang dipandang lebih bergengsi.

Insiden yang dipakai untuk meningkatkan ketegangan cerita adalah pertanyaan cucu kepada kakeknya tentang asal mula padi. Ketegangan bertambah manakala si kakek kebingungan untuk menjawab pertanyaan yang sangat mudah itu. Kebingungan ini disebabkan oleh kebohongan yang diciptakannya sendiri. Ia berbohong soal asal mula padi. Asal mula padi yang tumbuh di sawah mereka sebenarnya adalah benih padi yang ditanam di atas kuburan kakek moyangnya. Jasad kakek yang telah menjadi pupuk bagi tumbuhnya benih padi merupakan unsur kejutan yang dipilih pengarang.

Cerpen “Rahasia Gambuh” mengisahkan seorang *kelian sekeha* (ketua kelompok) gambuh (seni pertunjukan klasik Bali) bernama Wak Miki. Ia memimpin sekeha ini sekaligus berperan sebagai Rahwana. Rahwana di dalam cerita ini digambarkan seperti pahlawan, sedangkan Rama justru takluk kepada Rahwana. Perubahan pakem pertunjukan ini menimbulkan persoalan. Kelian adat dan juga pendeta memperlakukan perubahan ini yang dapat mengacaukan tatanan cerita lama (hlm. 77). Akhirnya, Wak Miki tewas diterjang peluru ketika sedang memainkan tokoh Rahwana. Dalam kisah ini juga diselipkan suatu upacara penggantian *kelian sekeha* (upacara *nyanjan*) yang mengandung unsur *niskala*. Orang yang menghirup busa yang keluar dari mulut kelian sekeha yang sedang meregang nyawa otomatis mewarisi kesaktiannya. Cerita berakhir secara mengejutkan, yaitu busa yang keluar dari mulut Wak Miki ternyata seperti asap yang kemudian dihirup oleh

seluruh warga desa. Semua penduduk desa mendadak kerauhan. Mereka merasa menjadi *kelian sekeha* dan bisa memainkan tokoh Rahwana.

Cerpen ini boleh jadi dianggap sebagai sindiran keras terhadap para pelaku kesenian yang terpaku hanya pada satu pakem kesenian secara ketat. Upaya kreativitas dalam berkesenian dipandang sebagai perusakan terhadap aturan/tatanan baku. Tidak boleh ada upaya penyimpangan. Karena setiap penyimpangan ditengarai membawa dampak kehancuran.

Cerpen “Pohon Pedang Kayu” menceritakan kecerobohan tokoh aku yang melanggar wasiat sang kakek tentang warisan berupa pot. Pot itu diperoleh berkat persahabatan ayah si aku dengan seorang tentara Jepang. Pot itu tidak boleh dijual seberapa pun mahalannya dan tidak boleh dikeluarkan tanahnya. Semua orang melihatnya sebagai pohon yang memiliki aura tertentu sehingga mereka berani menawar pot itu dengan harga mahal. Yang membuat tokoh aku bingung dan penasaran adalah sebenarnya pot itu secara kasat mata hanya berisi tanah, namun secara tak kasat mata (*niskala*) disebutkan tumbuh pohon pedang kayu. Tokoh aku tidak percaya kepada tahayul. Ia pun membongkar pot tersebut dan walhasil hanya menemukan tanah semata. Ketika ia ingin menjualnya kembali, tidak ada satu pun yang mau membelinya. Pot itu sudah kehilangan “taksu.” Maka, hanya penyesalan yang tertinggal. Di dalam kisah ini juga terdapat pelanggaran, yakni tindakan tokoh aku membongkar isi pot antik tersebut. Sebelumnya, ia telah diberi wasiat untuk tidak membongkar apa pun dari pot itu. Sebagaimana sebuah pelanggaran tentu memiliki hukumannya sendiri. Akhirnya, tokoh aku menyesal telah kehilangan ‘taksu’ dari benda antik itu.

Cerpen “Capung Hantu, Dayu Bulan dan lain-lain...” berkisah tentang tokoh saya yang disembunyikan oleh capung hantu karena telah melanggar larangan yakni mematahkan sayap capung. Dalam upaya mencari anaknya, tokoh ayah yang dipanggil “Ajik” diharuskan untuk menyumbat mata air di tengah hutan liar. Penyumbatan itu dilakukan agar air yang mengalir menuju tebing terhambat sehingga orang bisa menemukan goa yang berada di balik air terjun itu. Capung hutan diduga berumah di dalam goa tersebut. Untuk membebaskan anak tersebut ternyata diperlukan suatu upacara lagi yang disebut upacara *pecaruan* (hlm. 21). Akhirnya si anak berhasil ditemukan setelah dipenuhinya

persyaratan yang rumit.

Dalam cerpen ini diselipkan unsur ritual *pecaruan*. Upacara *pecaruan* biasanya dilakukan masyarakat Bali untuk membersihkan dunia mikrokosmos dan makrokosmos. Jenis dan bentuk upacara ini bermacam-macam. Menurut Sudarsana (2001: 32), terminologi ‘caru’ berasal dari suku kata ‘car’ dan ‘ru’ yang berarti kala, musuh, atau kekotoran yang bersifat spiritual yang negatif dijadikan supaya suci demi terpeliharanya keseimbangan, keselarasan, dan keserasian buana agung (alam semesta) dan buana alit (manusia).

Di dalam cerpen tersebut terjadi pelanggaran terhadap larangan, yaitu mematahkan sayap capung. Apabila seseorang melanggar hal tersebut, ia akan dilarikan capung hantu ke tempat persembunyiannya. Mitos tersebut dipercaya masyarakat sekitar desa itu. Pelanggaran mitos dalam cerpen itu menguatkan keyakinan pembaca tentang adanya sebuah dunia lain yang tidak terjangkau logika. Upacara *pecaruan* yang—notabene refleksi dunia *niskala*—dilakukan sebagai syarat untuk menebus pelanggaran tersebut. Triadnyani (2017) menekankan kuatnya pengaruh dunia *niskala* (kekuatan irasional) ini di dalam karya-karya pengarang Bali sebagaimana tercermin dalam kehidupan masyarakatnya.

5. Cerpen-cerpen berakhir konyol

“Cerpen Istriku Bernama Sri” dapat dimaknai sebagai kritik pengarang terhadap tindakan sekelompok orang yang menjual sawah yang merupakan warisan leluhur. Akibatnya adalah sawah-sawah mendadak hilang. Sawah-sawah yang hilang milik rakyat itu ternyata berpindah ke halaman rumah milik tokoh aku. Peristiwa ini tergolong unsur kebolehjadian (*plausibility*). Kenney (dalam Sudjiman, 1988) menjelaskan bahwa kebolehjadian dalam suatu cerita harus dinilai berdasarkan ukuran yang ada di dalam karya itu sendiri. Secara kebetulan istri tokoh aku bernama Sri, yang boleh ditafsirkan pembaca sebagai Dewi Sri. Mitos tentang Dewi Sri berkembang di dalam masyarakat Bali sebagai dewi yang melindungi padi. Keberadaannya diyakini bahkan dipuja di pura subak.

Cerita pun diakhiri secara ironis melalui penggantian seluruh nama perempuan di kota tersebut menjadi Sri. “*Semua tetanggaku, semua bawahanku di kantor, seluruh penduduk kota, bahkan mungkin selutuh negeri ini, ramai-ramai mengganti nama istrinya menjadi Sri...*”

(hlm. 35). Cara ini boleh dianggap sebagai unsur kejutan. Secara tidak langsung, penggantian nama ini memperlihatkan harapan pengarang terhadap eksistensi sawah yang sedikit demi sedikit tergusur.

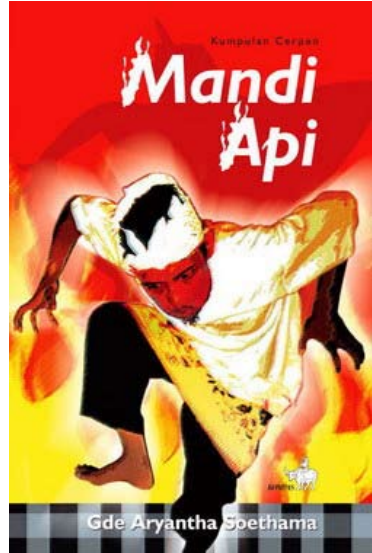
Cerpen “Pawang Tikus” menggambarkan sebuah bencana yang menimpa sawah-sawah di Subak Buana Alit. Bencana itu berupa serangan ribuan tikus. Segala upaya dilakukan untuk membasmi tikus-tikus yang ganas itu, tetapi tak satu pun berhasil. Akhirnya, ada seorang pemangku pura yang sakti dan menguasai ilmu magis (hlm. 51) bernama Jero Mangku Macaling. Masyarakat meminta pertolongan *jero mangku* untuk mengatasi bencana ini. Setelah melakukan upacara ternyata ia pun tidak berhasil. Para petani marah mendapati kenyataan ini karena *jero mangku* itu adalah harapan mereka satu-satunya. Akhirnya terjadilah keributan, ia dipaksa untuk berdoa lagi. Karena tidak kuat menghadapi teror para petani, *jero mangku* pun berbohong dengan mengatakan bahwa tikus-tikus ingin berbicara empat mata dengan para petani. Petani tersinggung karena mereka tidak berani berbicara empat mata dengan tikus-tikus. Mereka marah dan pulang ke rumah masing-masing.

Melalui cerpen ini pengarang ingin menyampaikan kritik terhadap masyarakat Bali yang cenderung memilih mencari jalan keluar dengan cara *niskala*. Berbagai persoalan duniawi diatasi dengan cara spiritual. Sejak dahulu masyarakat Bali memiliki kepercayaan yang mendalam tentang keberadaan tikus-tikus ini. Tikus di Bali memiliki sebutan nama lain yakni *jero ketut*. Di Bali bahkan ada upacara pengabenan terhadap tikus. Tikus-tikus yang mati di-upacarai agar tidak mengganggu hasil panen padi para petani.

Posisi *pemangku* adalah posisi suci dan dipercaya. Dalam kasus ini, pemangku telah melakukan pelanggaran. Ia digambarkan melakukan tindakan berbohong. Unsur kejutan di dalam cerpen ini adalah isi/pesan yang disampaikan pemangku kepada warga desa, yakni agar warga bersedia berdiskusi dengan para tikus secara empat mata. Pesan ini terdengar konyol, namun memiliki fungsinya di dalam cerita, yakni sebagai kontras terhadap profesi petani. Tugas petani adalah bekerja, bukan berdiskusi. Akhir cerita berhasil mengejutkan pembaca, sekaligus menyentil kesadaran pembacanya.

Cerpen “Ah, Cuma Lelucon kecil” mengisahkan seorang petani yang putus asa dengan kondisi rumah tangganya yang miskin. Ia

kemudian menjual tanahnya yang terletak di lokasi yang strategis dan indah. Ia pun mendadak kaya raya, namun ia tidak tahu bagaimana cara mengelola uangnya dan tidak tahu harus bekerja apa. Akhirnya ia bekerja sebagai petani di sebuah hotel yang dahulu tanah itu adalah milik si petani. Hotel itu tetap mempertahankan sebagian besar sawahnya untuk dikelola sebagai bagian wisata terpadu. Ia lalu dipecat oleh atasannya yang merasa tersinggung karena mobil si petani diparkir di sebelah mobil manajernya (hlm. 7). Atas pemecatan



itu, si petani merasa telah diperlakukan tidak adil dan sewenang-wenang. Si petani akhirnya mendatangi wartawan dan berharap agar berita tentang ketidakadilan dirinya ini dimuat di dalam surat kabar. Akhir cerpen ini cukup mengejutkan yakni respon si wartawan yang menganggap laporan si petani cuma lelucon.

Pengarang melakukan kritik terhadap orang Bali yang berduyun-duyun menjual tanahnya. Atas kondisi Bali yang carut marut ini, banyak orang menimpakan kesalahan pada globalisasi. Globalisasi telah menjadi kambing hitam. Para peneliti kebudayaan Bali, seperti Putra (2011) dan Vickers (2012) menyoroti kondisi Bali dan masyarakatnya yang mengalami perubahan, baik secara fisik dan mental. Melalui cerpen ini sekaligus juga dikritik gaya hidup orang Bali yang kaya mendadak. Mereka tidak tahu bagaimana caranya mengelola uang. Mereka hanya tahu caranya menghabiskan uang (hlm. 3). Kritik ini dibungkus sedemikian rupa sehingga yang tampak oleh pembaca adalah kekonyolan sikap si petani. Unsur kejutan di dalam cerpen tersebut dapat ditemui dalam diri si petani, yakni keluguannya. Ironisnya, keluguan si petani ditafsirkan sebagai lelucon oleh si wartawan.

6. Sepuluh cerpen Gde Aryantha Soethama

Kumpulan Cerpen *Mandi Api* karya Gde Aryantha Soethama berisi dua puluh satu cerpen. Namun, cerpen yang dibahas di

dalam penelitian ini hanya sepuluh, dengan pertimbangan adanya acuan budaya Bali yang digunakan sebagai latar cerita.

Tabel 2. Analisis Kumpulan Cerpen Mandi Api

No	Judul Cerpen	Motif Utama	Acuan Budaya	Unsur Kejutan	Akhir Cerita
1.	Tembok Puri	Motif konflik keluarga	-Ritual <i>metatah</i> (potong gigi) -Kasta	Pembaca menunggu pilihan Sumerti	Tragis, perasaan tokoh getir
2.	Terompong Beruk	Motif pelanggaran (menjual terompong tanpa izin)	-Gamelan khas dusun Bangle - <i>Pujawali</i> di Pura Desa	Menjual terompong warisan	Tragis, perasaan tokoh getir
3.	Seekor Ayam Panggang	Motif pelanggaran (mengambil ayam panggang diam-diam)	-Piodalan di pura -Sesaji; <i>lungsuran</i> - <i>Mecaru</i>	Kekerasan hati Putu Darmika mengadakan upacara mecaru	Konyol, perasaan tokoh jengkel
4.	Mandi Api	Motif pelanggaran (pura-pura kesurupan)	- <i>Kerauhan</i>	Pemangku yang betul-betul kesurupan	Tragis, perasaan tokoh penasaran
5.	Kubur Wayan Tanggu	Motif pelanggaran (permusuhan dengan warga)	- <i>Kasepekang</i> -Tanah Adat	Mengubur mayat di dalam kamar	Tragis, perasaan tokoh tenang
6.	Bohong	Motif pelanggaran (berbohong tentang adanya sesaji)	-Sesaji <i>pati-wangi</i>	Werti mengucapakan kebohongan	Konyol, perasaan tokoh puas
7.	Mati Salah Pati	Motif pelanggaran (Kakek ingin bunuh diri)	- <i>Ngaben</i> - <i>Salah Pati</i>	Penabrak adalah menantunya	Tragis, perasaan tokoh protes
8.	Gumatat-Gumitit	Motif pelanggaran (Balas dendam)	-Wayang gumatat-gumitit - <i>Ngayah</i> -Meditasi	Karpu membunuh Soroh	Tragis, perasaan tokoh tenang
9.	Gerakan	Motif pelanggaran (Sembung berbohong tidak membunuh)	-Reklamasi - <i>Melasti</i>	Mandor Bargas dibunuh diam-diam oleh Sembung	Tragis, perasaan tokoh protes
10.	Kukul	Motif pelanggaran (warga berkonflik)	-Suara Kukul - <i>Cuntaka</i>	Ketika seorang tetua meninggal, kukul langsung dipukul	Tragis, perasaan tokoh/warga tenang

7. Cerpen-cerpen berakhir tragis

Cerpen pertama berjudul “Tembok Puri” yang bercerita tentang kebingungan seorang perempuan bernama Kadek Sumerti untuk memilih upacara *metatah* (potong gigi) di rumah orang tuanya atau suaminya. Kedua pilihan itu membawa konsekuensi yang berat. Akhirnya pilihan jatuh pada suaminya dengan alasan Sumerti tidak mau dikucilkan dan tidak sanggup menjanda. Cerpen ini mengeksplorasi perbedaan kasta dan ritual dalam tradisi Bali. Kadek Sumerti berasal dari kasta *sudra*, sedangkan suaminya Anak Agung Ngurah Parwata adalah seorang *brahmana*. Suami dan keluarganya mengizinkan Sumerti untuk mengikuti upacara di rumah orang tua Sumerti, asalkan ia menempati posisi yang lebih tinggi dibandingkan saudara-saudaranya. Namun, orang tua Sumerti tidak menyetujui usul tersebut karena hal itu berarti penghinaan pada keluarga mereka. Keputusan yang mengejutkan baru dapat diketahui pada bagian akhir cerita. Cerita berakhir tragis karena Sumerti merasa sangat kecewa tidak dapat mengikuti upacara *metatah* bersama keluarganya.

Cerpen “Terompong Beruk” berkisah tentang nasib alat musik terompong beruk yang dijual kepada turis asing, padahal gamelan ini merupakan warisan turun temurun. *Sekaha* gamelan ini berasal dari Dusun Bangle, Kecamatan Karangasem dan kebetulan mendapat kesempatan tampil di PKB. Mereka biasanya menabuh gamelan jika ada upacara *pujawali* (perayaan suci) di pura desa. Peristiwa ini menggambarkan betapa berkuasanya materi. Uang lebih berharga ketimbang nilai budaya warisan. Di dalam cerpen ini terdapat motif pelanggaran sekaligus unsur kejutan. Anggota *sekaha* gamelan menjual secara diam-diam tanpa sepengetahuan pimpinan, Mangku Rajeg. Namun, pengarang tidak mengeksplorasi pelanggaran ini lebih jauh, misalnya dengan memberikan hukuman atas pelanggaran ini. Yang digambarkan hanya perasaan getir tokohnya. Ia menyesal telah mengikuti kemauan orang kota.

Cerpen “Mandi Api” diawali dengan peristiwa *kerauhan* (*trance*) yang dilakukan seorang pemuda bernama Durma (h. 57). Lantas, narasi berpindah kepada insiden-insiden tentang kritik terhadap pembangunan hotel. Peristiwa kesurupan ini merupakan klimaks yang sengaja diciptakan pengarang sebagai alasan untuk diadakannya ritual mandi api. Ritual ini dilakukan untuk mengetes

seseorang yang kesurupan, apakah benar-benar kesurupan atau hanya berpura-pura. Tanpa diduga, seorang *pemangku* yang hadir pada saat itu mengalami kesurupan dan dialah yang terjun ke dalam ritual mandi api. Selamatlah pemuda itu. Unsur kejutan dihadirkan oleh pengarang. Di dalam kisah ini ada pelanggaran yang dilakukan oleh si pemuda. Ia berpura-pura kesurupan. Untunglah, ia tertolong oleh seorang pemangku.

Cerpen “Kubur Wayan Tanggu” merupakan sebuah kisah menarik yang memanfaatkan acuan lokal tentang *kasepekang* (pengucilan). *Kasepekang* merupakan tradisi pengucilan yang terjadi akibat warga melanggar aturan adat Bali (Diantha, 2009). Dalam kasus ini, Wayan Tanggu dan istrinya Luh Sasih dikucilkan karena berselisih tentang kepemilikan tanah. Ketika meninggal, mayat Wayan Tanggu tidak boleh dikubur di tanah adat tempat ia tinggal. Luh Sasih kebingungan, apalagi *pedanda* (pendeta brahmana) yang dimintai nasihat tidak bersedia membantu mencarikan solusi. Ironisnya, ia memilih mengubur suaminya di kamarnya sendiri. Dalam kisah ini terjadi pelanggaran karena menurut adat yang berlaku di mana pun tidak dibolehkan mengubur mayat di dalam rumah. Tindakan penguburan ini sekaligus merupakan unsur kejutan yang dibuat pengarang (lihat Sujaya, 2014). Anehnya, perasaan Luh Sasih justru merasa lebih tenang.

Cerpen “Mati Salah Pati” menceritakan upaya bunuh diri (*salah pati*) yang dilakukan seorang kakek karena takut menghadapi beban upacara *ngaben* untuk dirinya (h. 93). Si kakek membayangkan kesulitan yang dihadapi anak-anaknya untuk membiayai upacara tersebut. Ia bermaksud bunuh diri dengan cara ditabrak mobil. Ia berhasil melakukan bunuh diri, namun yang mengejutkan adalah yang menabraknya tak lain menantunya sendiri. Di dalam cerpen ini terdapat pelanggaran. Agama dan norma sosial tidak membolehkan orang melakukan bunuh diri. Cerita diakhiri dengan penyesalan putranya yang tak lain suami dari penabrak itu.

Cerpen “Gumatat-Gumitit” menyampaikan gagasan tentang balas dendam (h. 101). Motif dendam dipakai dalang Karpu untuk membunuh Soroh yang telah mengambil alih popularitas dan kehebatan dirinya. Karpu sebenarnya merupakan orang yang pertama kali menemukan wayang gumatat-gumitit, namun Soroh di hadapan orang banyak mengakui dialah sebagai penciptanya. Dengan dalih melakukan meditasi bersama di Bukit Tangsub,

Karpu berhasil membunuh Soroh. Dalam cerpen ini pun terjadi pelanggaran berupa kebohongan disertai pembunuhan. Sampai akhir cerita, pembaca tidak menduga jika Karpu akan menghabisi nyawa Soroh. Pengarang mampu menggiring pembaca untuk tetap mempercayai tokoh Karpu sebagai orang yang pendiam dan baik.

Di dalam cerpen “Gerakan” pengarang menyampaikan kritik terhadap reklamasi pantai yang mengancam lokasi warga melakukan upacara melasti (h.113). Lantur dan Sembung sebagai pemuda yang antireklamasi menjalankan gerakan bawah tanah. Mereka menculik mandor Bargas dan mengikatnya di hutan. Dengan harapan, berita ini akan menciptakan kehebohan lalu pembangunan proyek dihentikan. Namun, terjadi kejutan ternyata Bargas tewas terbunuh. Di akhir cerita diketahui Sembung membunuhnya secara diam-diam. Padahal kedua pemuda itu telah bersepakat tidak akan melakukan pembunuhan. Dalam hal ini Sembung telah melakukan pelanggaran.

8. Cerpen-cerpen berakhir konyol

Di dalam cerpen “Seekor Ayam Panggang” pengarang menyampaikan kritik terhadap kekakuan seseorang dalam menjalankan suatu upacara. Cerita dilatarbelakangi oleh hilangnya seekor ayam panggang yang merupakan lauk utama dari sesaji ritual. Hilangnya ayam tersebut terjadi akibat ulah dua orang anak, padahal ayam tersebut sudah merupakan ‘lungsuran’. Upacara sudah selesai dan ayam panggang itu sudah dihaturkan kepada dewa-dewa. Artinya, mereka sudah boleh menyantapnya. Sayangnya, mereka tidak berani menceritakan hal yang sebenarnya. Akibatnya keluarga besar memutuskan melakukan upacara *mecaru* untuk menetralkan dampak dari kehilangan tersebut. Meskipun, akhirnya keadaan yang sebenarnya diketahui, Putu Darmika tetap bersikeras mengadakan upacara, bahkan menghukum adiknya untuk menanggung seluruh biaya upacara. Ini merupakan unsur kejutan. Pembaca tidak menduga jika Putu Darmika tetap bersikeras.

Di dalam cerpen “Berbohong” terdapat acuan tentang sesaji *patiwangi* (h. 80). Ritual *patiwangi* biasa dilakukan terhadap seorang perempuan yang turun kastanya. Tokoh utama Werti diberi tugas oleh majikannya untuk mengamati keberadaan sesaji tersebut di dalam upacara pernikahan Anak Agung Sagung Mirah dan Wayan Jirna. Keluarga Jirna tidak bersedia memenuhi permintaan

keluarga bangsawan tersebut. Akhirnya, Werti berbohong soal sesaji tersebut. Hal ini dilakukan demi kebaikan kedua belah pihak. Motif pelanggaran berupa kebohongan dipakai pengarang untuk mengembangkan cerita. Unsur kejutan terjadi saat Werti berbohong. Ia mengucapkan kebohongan dengan sangat lancar.

Cerpen “Kukul” melukiskan perdebatan tentang suara kukul untuk orang mati. Gara-gara hal itu, masyarakat yang tadinya ramah digambarkan mendadak menjadi beringas (h. 124). Warga terbelah menjadi dua; satu mendukung tokoh adat Endek dan yang lainnya mendukung Songket. Perselisihan akhirnya dapat diatasi melalui faktor kebetulan sekaligus kejutan. Guru Sambat meninggal. Suara kukul dipukul menuruti kebiasaan yang lama. Masyarakat pun menjadi tenang kembali.

9. Simpulan

Berdasarkan analisis kedua kumpulan cerpen di atas dapat disimpulkan. Pertama, motif utama cerita sebagian besar adalah motif pelanggaran. Motif pelanggaran biasanya terdapat di dalam cerita rakyat. Pelanggaran yang dilakukan oleh tokoh-tokoh menyebabkan pergerakan alur cerita. Cerita bergerak menuju klimaks dan dengan cepat diakhiri dengan kematian salah seorang tokoh atau hal-hal yang tragis. Pelanggaran terhadap aturan dan norma membawa konsekuensi. Tindakan pelanggaran sebagian besar dilakukan dengan cara berpura-pura atau berbohong.

Ada dua kecenderungan utama dalam cerpen-cerpen yang di analisis, yaitu kecenderungan cerita yang berakhir tragis (sebelas cerpen) dan kecenderungan komikal (konyol) enam cerpen. Hal ini memperlihatkan kecenderungan yang menarik, yakni kedua pengarang lebih menyukai untuk menciptakan akhir cerita yang tragis.

Kedua, Made Adnyana Ole dan Gde Aryantha Soethama adalah dua dari beberapa pengarang Bali yang sudah dikenal di dunia sastra Indonesia. Mereka secara intens memanfaatkan latar sosial dan budaya Bali untuk menggarap cerpen-cerpennya. Latar budaya Bali yang diolah di dalam kumpulan cerpen *Padi Dumadi*, antara lain, ritual *pecaruan*, mitos Dewi Sri, mitos jero ketut, *taksu*, dan *kerauhan* (*trance*). Sementara, acuan budaya di dalam kumpulan cerpen *Mandi Api*, antara lain *metatah*, perbedaan kasta, *piodalan*, gamelan terompong buruk, sesaji, *lungsuran*, *mecaru*, *kerauhan*, *kesepehang*, tanah adat, *patiwangi*, *ngaben*, *salah pati*, wayang gumatat-

gumitit, *ngayah*, dan *melasti*. Semua unsur-unsur lokal itu diolah dengan memanfaatkan motif pelanggaran yang menjadi pemicu pergerakan alur. Ketiga, unsur kejutan juga diolah sedemikian rupa, sehingga pembaca tidak dapat menduga apa yang akan ditampilkan oleh pengarang. Gaya ungkap seperti ini tentu saja menambah nilai kebaruan dari karya-karya mereka

10. Implikasi

Dari penelitian ini, ada satu hal yang menimbulkan pertanyaan yakni cerita yang berakhir tragis ternyata tidak selalu disertai dengan kegetiran atau kepahitan yang dialami oleh tokoh-tokohnya. Seringkali tokoh-tokoh lebih banyak digambarkan mengalami perasaan puas atau senang. Apa makna dari cara pengungkapan yang dibuat oleh pengarang ini?

Mengakhiri sebuah cerita secara tragis, namun sang tokoh digambarkan merasa puas. Tokoh digambarkan puas/senang melihat penderitaan orang lain. Padahal menurut adat dan norma, tokoh paling tidak turut merasa prihatin atau menyesali perbuatannya. Hal ini boleh jadi memperlihatkan kepribadian pengarang yang ambivalen (bdk. Sutherland, 1968). Di satu sisi pengarang merasa jenuh dengan segala kebobrokan yang terjadi di dunia ini, lalu menumpahkannya ke dalam cerita, lewat peristiwa-peristiwa yang berakhir menyedihkan atau tragis (disadari atau tidak). Di sisi lain, rasa puas mereka salurkan lewat tokoh-tokohnya. Untuk pertanyaan yang tersisa ini, tentu saja diperlukan penelitian lain yang lebih mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrams, M.H. 1981. *A Glossary of Literary Terms*. Fourth Edition. New York.
- Danandjaja, James. 1984. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: PT Grafiti Pers.
- Diantha, Made Pasek, I Ketut Wirtha Griadhi, Wayan P. Windia. 2009. *Kasepekan dalam Perspektif Hukum dan HAM*. Denpasar: Bali Shanti.
- Diantha, Made Pasek, I Gede Pasek Eka Wisanjaya. 2010. *Kasta dalam Perspektif Hukum dan HAM*. Denpasar: Udayana University Press.
- Frye, Northrop. 1990. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press.

- Gunawan, D. Heryono. 2014. *Perubahan Sosial di Pedesaan Bali: Dualitas, Kebangkitan Adat, dan Demokrasi Lokal*. Tangerang: Marjin Kiri.
- Hardiningtyas, Puji Retno. 2014. "Kelenturan Masyarakat Bali terhadap Modernitas dalam Kumpulan Cerpen Mandi Api." *Jentera*, Vol. 3, No. 2
- Kermode, Frank. 1967. *The Sense of An Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press.
- Laurenson, Diana and Alan Swingewood. 1972. *The Sociology of Literature*. London: Paladin
- Ole, Made Adnyana. 2007. *Padi Dumadi*. Denpasar: Arti Foundation.
- Nyeleneh, Ngaben Tikus Diikuti 93 ribu Jero Ketut. <https://www.nasionalisme.co/8306-2/> diakses 10/08/2017.
- Putra, I Nyoman Darma. 2011. *A Literary Mirror: Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*. Leiden: KITLV Press.
- Rahmah. 2008. *Potret Bali dalam Kumpulan Cerpen Mandi Api Karya Gde Aryantha Soethama*. Skripsi S-1. Depok: Universitas Indonesia
- Soethama, Gde Aryantha. 2008. *Mandi Api*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sudarsana, Ida Bagus. 2001. *Ajaran Agama Hindu: Makna Upacara Bhuta Yadnya*. Denpasar: Yayasan Dharma Acarya.
- Sudjiman, Panuti. 1988. *Memahami Cerita Rekaan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Sujaya, I Made. 2014. "Wacana Pengucilan Sosial dalam Cerpen "Kubur Wayan Tanggu" Karya Gde Aryantha Soethama," dalam *Stilistetika*, Th III, Vol. 5, Nov.
- Sutherland, Heather. 1968. "Pujangga Baru: Aspects of Indonesian Intellectual Life in the 1930s". *Indonesia*, 6, p. 106-127.
- Triadnyani, I Gusti Ayu Agung Mas. 2014. *Fenomena Rangka dan Pemaknaannya: Kajian Hermeneutika Ricoeur dalam Teks Calon Arang dan Novel Janda dari Jirah*. Disertasi. Depok: Universitas Indonesia.
- Triadnyani, I Gusti Ayu Agung Mas. 2017. "Rasionalitas dan Irasionalitas dalam Kumpulan Cerpen Penari Sanghyang," dalam *Prosiding Seminar Bahasa Ibu*. Denpasar: FIB Universitas Udayana.
- Vickers, Adrian. 1996. *Bali: A Paradise Created*. Singapore: Periplus.

Teluk Bena dan laut Serangan Sebagai “laut peradaban” di Bali

I Putu Gede Suwitha

Universitas Udayana

Email: putu_suwitha@yahoo.co.id

Abstract

This study aims to reveal the trade networks and dynamics of maritime history in the waters of Bali, especially in the 19th century. There is an interesting aspect in the study of maritime history in Bali namely the importance of Bena Bay marine area to be the entrance to Bali since many centuries ago. Bena Bay region directly opposite the Indian Ocean is also associated with Lombok and Bali Straits that become the entry point of the sea trade between Asia and Australia. The study used historical and ethnographic methods. The historical method as well as ethnographic were used to discuss maritime cultural dynamics to the community around the region of Bena Bay of Bali waters. The results showed that Bena Bay area turned into the arena of cultural interactions resulting in the mixed culture (*mestizo*) which produces a different customs from other regions. The occurrence of cross-cultural and civilization contacts put this region as a typical region or special zones outside the sphere of Islamization as the Sea of Civilization.

Keywords: Maritime, Trade, Sea of Civilization, Cultural Contacts, Bena Bay Bali.

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk mengungkapkan jaringan perdagangan dan dinamika sejarah maritim di perairan Bali terutama pada abad ke-19. Ada suatu aspek yang menarik dalam studi sejarah maritim di Bali yaitu pentingnya kawasan laut Teluk Bena yang menjadi pintu masuk ke Bali sejak beberapa abad yang lalu. Kawasan Teluk Bena yang berhadapan langsung dengan Samudra Hindia juga berhubungan dengan Selat Lombok dan Selat Bali yang menjadi entripoint perdagangan laut antara Asia dan Australia. Penelitian ini menggunakan metode sejarah dan metode etnografis. Metode sejarah dan etnografis

digunakan untuk membahas dinamika budaya maritim pada masyarakat kawasan Teluk Benoa dan Perairan Bali. Hasil penelitian menunjukkan kawasan Teluk Benoa menjadi arena interaksi budaya yang melahirkan budaya campuran (*mestizo*) yang menghasilkan suatu adat istiadat yang berbeda dengan wilayah lainnya. Terjadinya silang budaya dan kontak-kontak peradaban yang menempatkan wilayah ini sebagai wilayah yang khas atau zona khusus di luar wilayah Islamisasi sebagai Laut Peradaban.

Kata kunci: maritim, perdagangan, peradaban laut, kontak budaya, Teluk Benoa Bali

1. Pendahuluan

Dalam lima tahun terakhir ini, rencana reklamasi Teluk Benoa atau juga disebut revitalisasi telah banyak menyita perhatian masyarakat Bali. Sejak sekitar tahun 2012, masyarakat Bali menunjukkan sikap yang pro dan kontra terhadap mega-proyek reklamasi Teluk Benoa. Wacana reklamasi semakin memanas setelah diterbitkannya kebijakan kawasan pemanfaatan terbatas oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono melalui Perpres No 51 tahun 2014. Gerakan penolakan terhadap reklamasi Teluk Benoa dimanifestasikan dalam berbagai bentuk seperti demokrasi, demonstrasi, pemasangan spanduk “Tolak Reklamasi” di hampir seluruh Bali. Sementara gagasan reklamasi masih berlanjut secara kontroversial, sulit membayangkan bagaimana akhir dari pro dan kontra ini. Yang jelas, Teluk Benoa dan pesisir Pulau Serangan di sebelahnya, secara historis telah menjadi arena kontak dagang dan budaya salah satu pesisir Bali.

Cara berpikir yang introvert sering membuat laut dan lautan sebagai halangan untuk menyatukan diri kita. Padahal laut dan lautan adalah “jembatan” yang menghubungkan antarwarga di Nusantara, antara warga dengan bangsa-bangsa lain puluhan abad. Ratusan tahun, suku-suku saling bertemu dan bersapa membentuk kebudayaan dan peradaban melalui jalur laut. Karena lautan pula kita memiliki kebudayaan yang unik yang dihasilkan oleh pertemuan antar suku dan antarbangsa yang singgah dan menetap. Kita mesti merasa bangga bahwa Nusantara dan hubungan antarpulau adalah suatu bentangan geografis yang indah dan memiliki potensi alam.

Euforia kemaritiman pemerintah Joko Widodo sekarang baru terbatas pada produksi perikanan, padahal kalau kita berbicara kemaritiman paling tidak menyangkut distribusi barang lintas kepulauan, pelabuhan, tetapi juga komunikasi dan interaksi budaya. Dalam hal ini, perairan Teluk Benoa dan Laut Serangan yang berhubungan langsung dengan Samudra Indonesia, mempunyai arti penting sejak jaman lampau. Perairan ini mempunyai arti penting antara lain (1) sebagai pusat pertumbuhan peradaban, (2) satu kesatuan laut dan daratan menjadi satu (Hinterland-Hintersea, (3) munculnya pelabuhan dan pusat perdagangan yang baru. Lebih jauh, kawasan ini mempunyai metode lain, yang berada di luar pengaruh Islam. Abad ke-17 ketika Islam berkembang pesat, wilayah perairan Bali masih berbudaya Hindu dan rupanya ini yang membedakan dengan daerah lain (Fadillah, 1999: 2-3).

2. Teluk Benoa sebagai laut peradaban dan interaksi budaya

Teluk Benoa dan Laut Serangan merupakan bagian dari perairan Bali yang berhadapan langsung dengan Samudera Indonesia, sebuah kawasan laut yang penting sejak zaman dahulu. Sejarawan Prancis Denys Lombart (1996:18-19) memasukkan kawasan ini sebagai kawasan tersendiri di samping lima kawasan lain. Sejarawan dan arkeolog Ali Fadillah (1999:3) memasukkan kawasan ini sebagai kawasan yang khas karena pengaruh Hindu. Kawasan ini meliuti perairan Selat Bali (Blambangan-Jawa Timur), perairan Bali, dan perairan Selat Lombok.

Kawasan ini sejak lama merupakan area pelayaran dan perdagangan bagi musafir dari berbagai wilayah seperti Cina, Bugis, Arab, dan Nusantara lainnya. Selain itu, sebagai area penangkapan ikan terutama penyu di waktu lalu. Wilayah ini juga tempat persinggahan dan juga *rendezvous* (tempat pemberhentian semnetara) para pedagang dari Indonesia Timur berlayar ke Barat. Juga tempat pelarian bagi pejuang-pejuang kerajaan Makassar yang melarikan diri dari kerajaan armada VOC pada akhir abad ke-17 setelah Perang Makassar tahun 1667-1669.

Jauh sebelum terbentuknya pemerintah Republik Indonesia, kawasan ini merupakan jalur interaksi budaya yang ramai. Silang budaya terjadi, sampai sekarang menghasilkan beragam jejak budaya yang unik. Dalam catatan arkeolog Universitas Udayana – Wayan Ardika (1979), telah diketemukan prasasti (Sanur) Blanjong,



Foto 1. Pemandangan Teluk Benoa dari udara (Foto Darma Putra)

yang mengindikasikan adanya hubungan budaya dengan pelaut-pelaut Cina sejak abad ke-9. Blanjong berasal dari kata: Blah-Jong yang artinya perahu Cina (Jung) yang pernah pecah (Blah) dekat Blanjong. Sampai sekarang ditemukan jejak-jejak seperti guci, keramik dan kesenian yang bernama Baris Cina yang diketemukan di Sanur dan Nusa Penida. Jejak adanya Cina diperkuat dengan adanya dua buah Kelenteng yang terdapat di Tanjung Benoa dan Kuta.

Sejak berabad-abad yang lalu pedagang-pedagang Cina banyak berlabuh untuk menjual barang-barang khas seperti keramik, porselin. Selain menjual para pedagang Cina juga membeli beraneka produk dari penduduk pribumi. Dari kegiatan berdagang ini tidak sedikit pedagang Cina akhirnya menetap di Tanjung Benoa dan Kuta.

Adrian Vickers mencatat adanya Banjar Meduro di Sanur yang berhubungan terdamparnya orang-orang Madura pada abad ke-18. Di Banjar Meduro ini tidak boleh mempergunakan daging babi dalam melakukan upacara (Vickers, 1987). Mengenai pengaruh Madura dapat dilacak kebelakang dari perjalanan seorang mubaliq-Raden Sosrodiningrat pada abad ke-17, ketika Islam sudah berkembang pesat di Jawa. Raden Sosrodiningrat dengan rombongannya masuk dengan perahunya lewat Teluk

Benoa menuju istana raja Badung di Puri Pemecutan. Sayang perahu yang ditumpangi karam di Teluk Benoa. Perairan di Teluk Benoa pada musim angin timur mendangkal, sehingga setiap kapal akan karam. Rombongan Raden ini dilindungi dan diajak kolaborasi oleh raja Badung, bahkan dikawinkan dengan puteri raja. I Gusti Ayu Rai. Kuburan I Gusti Ayu Rai masih ada sampai sekarang. Kolaborasi rombongan Raden Sosrodiningrat (orang Madura) dengan masyarakat Bali dan orang-orang Bugis Serangan melahirkan kampung Islam Kepaon. Kampung Islam Kepaon yang terletak di jantung kota Denpasar masih berhubungan budaya dengan keluarga raja Badung di Pemecutan. Bahasa sehari-hari yang dipergunakan oleh masyarakat Kepaon adalah bahasa Bali. Di Kepaon juga ditemukan tari Rodat, tari Rodat ini berupa tari perang kolaborasi Islam Bugis, Melayu dan pengaruh Arab (Timur Tengah).

Jejak yang lain dari kolaborasi ini antara orang Bugis di wilayah ini adalah kuliner yang khas yaitu lawar penyu, yaitu daging yang dicincang dari penyu dan kelapa yang diparut, kuliner ini mendapat sentuhan Bugis. Dapat dikatakan kuliner multikultur, karena orang-orang Bugis dan Madura yang tidak boleh makan daging babi menawarkan penyu sebagai bahan lawar. Lawar sudah dikenal dalam kebudayaan Bugis kuno seperti yang dikatakan oleh Pelras (1989), yang disebut “lawar dara”. Kolaborasi ini melahirkan lawar Bali yang disebut dari penyu, yang bisa dinikmati kaum muslim.

Masyarakat Badung Selatan khususnya tidak makan daging babi, tetapi sangat doyan lawar penyu dan hidangan dari penyu yang lain, yang dibawa oleh pelaut-pelaut Bugis. Akhir-akhir ini 20 tahun terakhir, penyu dilarang dikonsumsi dengan alasan binatang langka, orang Bali Selatan kembali kepada babi. Kolaborasi kuliner ini sangat menarik.

Demikian juga tradisi lokal yang menarik adalah persaudaraan antara Islam dan Cina dan orang Bali yang disebut “*menyamabraya*” berkembang di Bali Selatan sangat dipengaruhi oleh masyarakat Islam khususnya Bugis dan Madura. Ikatan “*menyamabraya*” ini kemudian menjadi ikatan yang merebutnya masyarakat Bali. *Nyama* adalah saudara dekat yang berhubungan darah (biologis), karena hubungan perkawinan. *Braya* adalah mereka yang dekat karena tetangga maupun dekat karena pekerjaan. Masyarakat Islam Bugis

di Kepaon Serangan dan yang lain demikian juga Cina dan agama lain hampir sama mempunyai ikatan “menyama braya” dengan masyarakat Bali yang beragama Hindu. Demikian juga dengan puri pemecutan (kerajaan Badung) yang menghibahkan tanahnya untuk ditempati mereka yang sekarang.

Teluk Benoa berhubungan langsung dengan Samudera Indonesia. Kerajaan Nusantara pada masa lalu berhubung pada jalur rempah-rempah Samudera Hindia yang menghubungkan antara Afrika Timur, India, dan Jazirah Arab. Melalui jalur itu berlangsung perdagangan dengan penyebaran peradaban. Kawasan Teluk Benoa merupakan kawasan pesisir juga perlu menimbulkan budaya Mestizo (campuran) yang unik, orang-orang di wilayah ini merupakan percampuran etnis Melayu, Arab, Tionghoa, Afrika maupun Eropah.

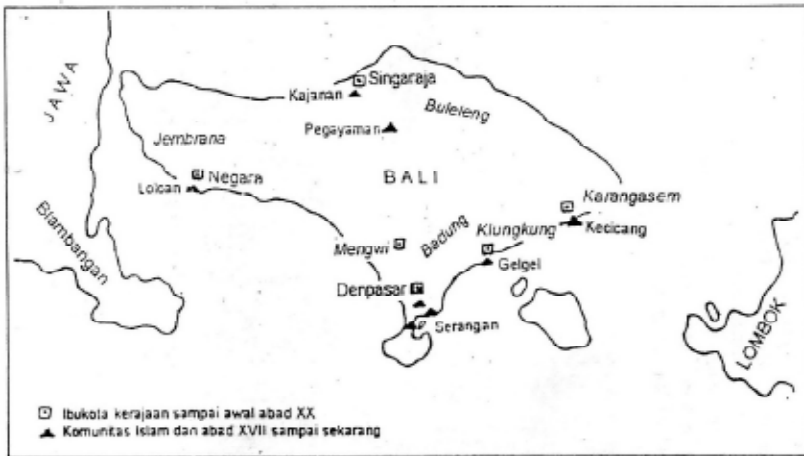
Budaya Mestizo yaitu budaya percampuran, menghasilkan sistem adat istiadat yang berbeda dari wilayah lain. Ini potensi yang menguntungkan Indonesia (Bali) sebagai pusat studi budaya pesisir di Samudera Hindia. Fenomena juga relevan dengan identitas Indonesia sebagai negara majemuk, apalagi pengembangan pariwisata, adat istiadat Mestizo. Teluk Benoa, perairan Serangan yang berhubungan langsung dengan Samudera Indonesia, bukan sekedar laut bebas, laut perdagangan, tetapi juga laut peradaban”, meminjam konsep Restu Gunawan (*Kompas*, 15 Juni 2016). Di Teluk Benoa terjadi silang budaya dan kontak-kontak peradaban, sehingga memang tidak berlebihan *Bali Post*, 3 Juli 2015 menyebut Tanjung Benoa, sebagai “beranda pulau dewata”.

Islamisasi di kawasan Bali mempunyai sejarah yang khas, yang menyimpang dari kerangka teori yang diajukan oleh beberapa pakar sejarah Islam, baik Taufik Abdullah (1979, 1986), Noordyn (1972), Uka Tjandrasasmita (1976), maupun Baloch (dikutip dari Ali Fadillah yang berjudul *Warisan Budaya Begis di Denpasar Selatan*) Menurut ketiga pakar Islam ini, Islamisasi meliputi tahap-tahap kedatangan, masuk, berkembang, dan membangun kekuatan politik melawan Belanda. Masuknya Islam di Bali tidak dapat dilepaskan dinamika pedagang-pedagang Bugis di perairan Nusantara.

Khusus kedatangan Islam Bugis ke Bali tidak dapat dijelaskan dengan teori-teori di atas. Dikatakan demikian karena kenyataannya bahwa sejak fase awal Islam masuk ke Bali (sekitar abad ke-16

sampai dengan ke-17) tidak pernah menyebar luas seperti di daerah lainnya dan tidak mampu membangun kekuatan politik berupa kerajaan. Selain itu Islam cenderung bersifat marginal. Meskipun Islam masuk ke Bali melalui proses yang sama dengan di daerah lain, detail-detail geografis dan kronologisnya tidak sejalan dengan teori yang ada. Ia merupakan varian baru dalam konflik-konfliknya dengan masyarakat Bali yang beragama Hindu.

Peta geografis yang digambarkan oleh Lombard menempatkan pedagang-pedagang Bugis Makassar menguasai kawasan yang disebut kawasan yang diikat oleh kebudayaan Hindu di Bali yang menjadikan Blambangan, Bali, dan Lombok menjadi ruang budaya tersendiri (Lombard, 1996: 15-17). Zone Islam Bali meliputi wilayah laut antara Lombok dan Blambangan yang intinya adalah laut di sekitar Pulau Serangan. Untuk lebih jelasnya arti penting kawasan maritim laut Serangan dapat dilihat gambar:



Gambar Peta Kawasan Laut Serangan atau Zona Islam Bali

Sumber: Moh. Ali Fadillah, 1999: 6

Untuk detailnya, Lombard membagi ruang Nusantara, baik secara geopolitik maupun geohistoris menjadi enam kategori ruang, yaitu (1) kawasan selat Malaka sebagai pusat perkembangan dunia Melayu, (2) kawasan selat Sunda yang meliputi Jawa Barat, Lampung yang terikat oleh Supremasi Kesultanan Banten, (3) kawasan Laut Jawa yang juga meliputi pesisir timur Kalimantan dan Sumbawa (4) wilayah Kepulauan Maluku yang berpusat pada

kerajaan Ternate dan Tidore, (5) wilayah yang luas sekitar Bali (Lombard, 1996 : 18 s.d 19; Ali Fadillah, 1999 : 2).

Zona Bali ini (teritori Bali) dimasukkan dalam ruang budaya tersendiri, yang berada di luar *sphere* Islamisasi sehingga dimasukkan dalam zona khusus. Dengan pandangan geohistorik, kalau Ali Fadillah (1999: 3) menawarkan peneliti pada zona laut Bali ini dengan subjek arkeologi, juga subyek sejarah, khususnya sejarah maritim. Sejarah maritim sedikitnya meliputi tujuh aspek yaitu pelayaran, perdagangan, nelayan, bajak laut, perkapalan, pengetahuan bahari, dan mitologi laut (Lapian, 1992: 92).

Sudah menjadi kesepakatan para ahli bahwa sejarah perkembangan agama Islam bermula dari benturan dalam dunia dagang dan pelayaran (Tjandrasasmita, 1976: 72). Alasan utama yang diajukan karena kenyataannya bahwa agama Islam itu pertama-tama telah menanamkan pengaruhnya di daerah pusat-pusat perdagangan yang terletak di sepanjang jalan niaga Nusantara dari Malaka sampai dengan Maluku. Suatu fakta yang telah diakui bahwa kerajaan pantai lebih banyak memperlihatkan unsur-unsur keislamannya (Abdullah, 1979: 28).

Perkembangan sekitar Selat Malaka sangat pesat karena kota ini menjadi pusat perdagangan di Asia Tenggara terutama abad ke-16 dan 17. Maluku juga menjadi pusat pengembangan agama Islam karena pada waktu itu rempah-rempah dari Maluku merupakan barang dagangan atau komoditas yang mempunyai nilai tinggi. Dari tempat-tempat ini kemudian Islam menyebar ke daerah-daerah lainnya. Dari perkembangan antarpulau inilah nelayan dan pedagang Bugis menjadi pemeluk agama Islam dan kemudian ikut menyebarkannya.

Begitu pula di Bali yang pertama-tama memperkenalkan agama Islam dan kemudian menyebarkan adalah pedagang-pedagang Bugis. Menurut laporan Dubois yang menetap di Kuta pada tahun 1828 sampai dengan 1830, Kuta adalah satu-satunya tempat berdagang yang ramai di kerajaan Badung. Penduduknya terdiri atas 30 orang Cina, 30 orang Bali yang sudah memeluk agama Islam, orang Bugis, dan orang-orang Bali lainnya. Di desa-desa pantai kerajaan Badung, seperti Serangan, Suwung, Tuban, Tanjung, beberapa penduduk Balinya sudah memeluk agama Islam karena pergaulannya dengan orang-orang Bugis yang tinggal di pantai-pantai (Lauts, 1848: 32; 1959:17). Bloemen Waanders 1859,

melaporkan bahwa di kerajaan Klungklung penduduk yang beragama Islam berjumlah 115 kepala keluarga, semuanya orang Bali. Boleh jadi mereka menganut waktu setempat dan masuk Islam. Penyebaran agama Islam dipercepat melalui jalur perkawinan, yakni antara orang-orang Bugis dan wanita-wanita Bali yang kemudian menjadi penganut agama Islam. Melalui perkawinan proses penyebaran agama Islam kepada rakyat biasa dengan mudah dapat dilaksanakan. Kawin campuran lebih memudahkan mendekatkan jalinan mereka dengan penduduk tempat mereka bermukim (Uka Tjandrasasmita, 1977: 121). Dengan demikian, dalam menjalankan pekerjaannya sebagai pedagang, orang-orang Bugis di Bali melakukan fungsinya yang lain, yaitu menyampaikan atau menyebarkan agama Islam di mana pun mereka berada. Mudah dipahami bahwa wilayah penyebarannya mula-mula adalah daerah pesisir.

Di Bali perkawinan campuran ini sudah berlangsung lama. Dalam *paswara* yakni perjanjian-perjanjian yang dikeluarkan oleh kerajaan-kerajaan di Bali disebutkan bahwa apabila ada seorang Bugis atau Cina yang melarikan gadis orang Bali atau janda dan sebaliknya orang Bali yang melarikan gadis atau janda orang Cina atau Bugis, akan didenda 14.000 kepeng (Karn, 1922: 18-19). Dengan demikian, sejak abad ke-18 akhir sudah berlangsung perkawinan campuran ini. Bahkan Bali kawin lari sudah dianggap biasa.

Berdasarkan keterangan di atas dapat diketahui bahwa perkembangan yang dialami agama Islam di Bali lebih bersifat asimilatif, terutama melalui perdagangan dan perkawinan sehingga perkembangannya sangat lambat.

Perkembangan agama Islam melalui jalur lain adalah melalui pengobatan. Orang-orang Bugis memberikan pengobatan dengan cuma-cuma kepada penduduk dengan perlakuan yang lemah lembut sehingga menyebabkan timbul rasa simpati penduduk. Kepandaianya mengobati disambut baik oleh masyarakat Bali karena kebanyakan obat-obat yang digunakan dianggap mujarab dan menyembuhkan. Masih terbukti hingga sekarang ini banyak di kalangan masyarakat Bugis yang melakukan praktik pengobatan sebagai dukun.

Ikatan kekerabatan memberikan ciri yang khusus pada masyarakat Bugis di Bali, dalam hal ini masyarakat yang bercorak Islam. Corak Islam terutama ditandai dengan berdirinya sebuah

masjid, sebagai tempat ibadah dan kegiatan lainnya. Hal ini sesuai dengan teori permukiman yang didasarkan atas tempat persembahyangan atau tempat ibadah.

Fungsi lainnya adalah masjid juga digunakan oleh raja untuk berhubungan dengan bawahannya yang memeluk agama Islam serta untuk memerhatikan loyalitas penguasa-penguasa di bawah raja. Dengan demikian, tidaklah mengherankan bahwa masjid yang ada di Serangan Badung dalam pembangunannya mendapat biaya dari kerajaan. Masjid Serangan dipakai sebagai tempat menyampaikan perintah-perintah kerajaan kepada orang-orang Bugis (Suwitha, 2011: 20).

Sekitar tahun 1876 berdiri masjid yang baru di Serangan untuk merealisasikan cita-cita masyarakat Bugis yang ada di sana. Pada tahun 1891 berdiri juga masjid Suwung. Begitu juga di tempat-tempat kampung Bugis lainnya, berdirinya sebuah masjid selalu mengawali terbentuknya masyarakat Islam.

Setelah orang-orang Bugis menetap di Bali, mereka tidak lagi hilir mudik ke tanah kelahirannya di Sulawesi Selatan. Sebagai masyarakat baru mereka tidak tinggal diam mengisolasi diri, tetapi juga terlibat dalam kegiatan hidup bermasyarakat di samping melakukan fungsinya sebagai pedagang.

Hubungan antara masyarakat Bali dan orang-orang Bugis pendatang berlangsung dengan damai tanpa adanya suatu pertentangan. Hubungan ini berlangsung lama sehingga terjadi interaksi saling memengaruhi.

Pengaruh kebudayaan materi orang-orang Bugis seperti sistem bahasa adalah wajar karena tempat tinggal orang Bugis terletak di sepanjang pantai, yang merupakan pusat-pusat perdagangan pada waktu itu. Orang-orang pedalaman datang ke situ membawa beras, kelapa, dan menukar dengan bahan-bahan kebutuhan lainnya.

Perubahan-perubahan dalam kehidupan sosiokultural terutama desa di pantai-pantai terjadi akibat pergaulan dengan orang-orang Bugis meskipun kecil, seperti penggunaan bahasa Melayu. Bahasa Melayu ini dipergunakan sebagai *lingua franca* atau bahasa pergaulan serhari-hari dengan suku-suku bangsa lainnya yang banyak bercampur kemudian, terutama dengan adanya orang-orang Melayu, Arab, Jawa, dan Madura pada akhir abad ke-19. Jika diselidiki lebih lanjut bahasa tersebut, ternyata banyak mengandung unsur bahasa Bugis.

Peninggalan-peninggalan yang lain yang dapat disebutkan adalah berupa senjata-senjata tradisional Bugis yang banyak dipakai dan ditemukan di Bali. Senjata-senjata tersebut seperti tombak (*bessi*), badik (*kawali*), keris (*tappi* atau *sele*), sumpitan, perisai atau benderang. Semua jenis senjata ini merupakan senjata asli Bugis yang senantiasa dibawa di mana pun mereka berada.

Di samping itu, terdapat juga benda-benda yang dianggap suci atau pusaka yang dihormati oleh warga masyarakat atau kelompok kekerabatan lainnya. Benda-benda tersebut, seperti panji-panji, kitab suci Alquran di samping senjata-senjata seperti tersebut di atas.



Foto 2. Beberapa kapal menjangkak di aeral Teluk Benoa, di kejauhan tampak jalan toll Bali Mandara (Foto Darma Putra)

3. Teluk Benoa sebagai *Hintersea*

Berbicara tentang Bali, tidak akan lengkap tanpa dimensi lautnya. Seperti yang dikatakan oleh A.B. Lopian (1987: 2) bahwa ada beberapa konsep yang memudahkan kita untuk menangkap gejala kehidupan laut. Artinya, harus dipahami beberapa konsep, seperti orang laut, raja laut, dan bajak laut. Bajak laut Bugis sudah banyak disebut dalam tulisan-tulisan atau sumber Belanda. Raja laut seperti tokoh orang laut sudah sejak lama sebagai pemegang penguasa maritim dari etnik Bugis di perairan Bali. Konsep maritim atau bahari dalam konteks ini bukanlah “heart land” atau suatu

pulau sebagai inti, melainkan *heart sea* seperti yang dikatakan oleh Halford J. Mackinder seperti yang dikutip oleh A.B. Lopian. *Heartsea* sebagai lawan dari *heart land* adalah laut sebagai intinya, bukan pulau. Sama seperti penyebutan *archipelago* (archi utama), *pelago* (laut). Jadi, laut yang utama sebagai inti, bukan pulau (A.B. Lopian, 1996: 1-2). Laut Serangan sebagai inti memiliki letak sentral dan terdiri atas sejumlah sistem satuan laut (*sea system*) seperti sistem perdagangan, perkapalan, komunikasi budaya, perkembangan Islam, pelabuhan, dan sebagainya.

Kajian seputar Pulau Serangan dan Teluk Benoa ini dapat memahami dinamika kemaritiman etnik Bugis yang sering melakukan pelayaran tradisional sampai sekarang. Konsep untuk memahami wilayah Serangan, bukan hanya merupakan suatu pulau, melainkan wilayah maritim yang memiliki letak sentral. Wilayah maritim ini terdiri atas sejumlah sistem satuan laut (*sea system*) yang memperlihatkan proses integrasi yang terus berkembang menjadi suatu kesatuan yang lebih besar, seperti Laut Jawa, Laut Banda, Laut Suwu, Selat Makassar (Susanto, 2011: 4).

Sehubungan dengan sistem satuan laut ini, A. B. Lopian lebih jauh mengungkapkan konsep tentang laut sebagai daerah belakang yang disebut sebagai "*hintersea*" sebagai lawan dari *hinterland* di sebuah kontinental. *Hinterland* adalah daerah belakang (pedalaman) sebagai continental yang berfungsi mensuplai kebutuhan sebuah kota atau kerajaan. *Hinterland* adalah daerah pedalaman Bali dan Badung karena sesungguhnya secara geografis tidak ada *hinterland* yang tertutup dari pengaruh jaringan laut. *Hintersea* adalah laut belakang yang serupa dengan perairan Serangan, perairan Nusa Penida, Lombok, Sumbawa, ujung Jawa Timur (Blambangan) yang merupakan pusat pelayanan dari dahulu. Perdagangan adalah salah satu unsur yang menyebabkan daerah ini berhubungan bersatu. Dengan perdagangan kelompok-kelompok etnik yang berbeda bisa bersatu. Gugusan-gugusan Pulau Nusantara tidak terikat oleh apa pun sebelum Belanda datang, kecuali oleh perdagangan.

Laut Belakang yang mensuplai kebutuhan masyarakat Bali Selatan melalui pelabuhan-pelabuhan tempat orang-orang Bugis beraktivitas, seperti Serangan, Tuban, Kuta, Suwung, dan Tanjung Benoa. Konsep *hintersea* dapat dijelaskan dengan analisis interaksi hulu dan hilir melalui aliran sungai. Artinya, dengan konsep tersebut wilayah pedalaman Bali juga terintegrasi dengan jaringan

laut melalui sungai-sungai, seperti Sungai Suwung, Sungai Badung di Bali Selatan. Laut sebagai kenyataan geografis yang lebih luas mengambil ruang daripada daratan, menjadi metafora yang tidak pernah habis digali, diungkap, dan dimaknai (Susanto, 2011: 4).

Pandangan tentang laut secara komprehensif menyangkut kenyataan kehidupan di laut. Sejarah laut merupakan manifestasi dari kehidupan maritim yang menggambarkan betapa luasnya aspek kehidupan dan dalamnya makna kehidupan maritim.

Menurut Muklis, ada dua pola dasar yang dapat dikemukakan sebagai ciri utama kehidupan budaya dalam masyarakat maritime, yakni (1) *tasi'ak kajang* (kultur laut) dan (2) *pasa (pasamaraoe)* atau *pabahu-bahu* yang berarti mobilitas pasar atau pedagang dalam masyarakat maritim seperti situs-situs yang berhubungan dengan laut dan aktivitas laut tumbuh subur (Muklis, 1989). Secara historis pertumbuhan masyarakat seperti ini dapat ditemukan di pesisir Bali. Berbicara tentang kebudayaan maritim, tidak terbatas pada kultur laut, tetapi sangat erat hubungannya dengan perdasngangan dan perniagaan yang dilakukan melalui pelayaran lewat laut. Istilah kebudayaan maritim, sering kali dicampuradukkan dengan kebudayaan nelayan, bahkan sering kali kehidupan digunakan dalam pengertian yang sama. Namun, secara mendasar terdapat perbedaan. Nelayan sering kali disamakan dengan kemiskinan. Dengan demikian, budaya nelayan juga sering disebut kebiasaan pantai, identik dengan kemiskinan. Tidak dapat disangkal bahwa pendukung kebudayaan maritim adalah kaum nelayan. Jaringan aktivitas yang sangat terbatas pada penangkapan ikan. Sistem pengetahuannya pun berkembang pada sistem penangkapan ikan dan sumber daya lautan. Sementara jaringan sosialnya sangat terbatas pada *network pavon-khen punggawa sawi*.

Kompleksitas budaya yang berhubungan dengan laut *tampak* dapat dilihat dari dua sisi. Sisi perama disebut *maritime great traditional*, diwakili oleh para bangsawan, orang baik-baik, orang kaya, termasuk *pongawa*, pemilik modal. Sisi kedua diwakili oleh rakyat biasa, nelayan, para *sawi* (klien), pendukung *little traditional* yang hidup pas-pasan, bahkan serba kurang. Pada *maritime great traditional* ditemukan kompleksitas perwujudan budaya yang mencakup ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, peraturan-peraturan, hasil karya yang berhubungan dengan laut (Muklis, 1989: pengantar). Suatu realitas yang tak dapat dimungkiri bahwa

sejak beberapa dekade ini pusat-pusat kekuatan *maritime great traditional* kampung Bugis berangsur-angsur memudar. Hal itu diawali dengan masuknya kekuasaan Belanda di wilayah ini yang menggusur pelayaran tradisional dengan Bugis. Pemerintah orde baru mengadakan modernisasi dalam penangkapan ikan (*blue revolution*), larangan penangkapan penyu, masuknya industri penangkapan ikan dengan modal-modal besar, dilakukan reklamasi Pulau Serangan yang sering berakibat fatal bagi kehidupan nelayan dan pelayaran. Konsep tentang laut sebagai daerah belakang (*hintersea*) sebenarnya merupakan ciri dari aliran sejarah sosial Mashab Braudel. Menurut aliran ini, laut merupakan faktor yang mengintegrasikan berbagai elemen sosial – budaya dari berbagai kelompok sosial dan etnik yang merupakan aliran pokok (*mainstream*) yang berupa perdagangan, agama, kebudayaan, dan perkembangan sosial – politik lainnya. Demikian pula laut yang membentang di kawasan perairan Bali Selatan (perairan Serangan) bukan sebagai pemisah, melainkan sebagai jembatan yang menghubungkan daerah-daerah kawasan ini yang meliputi Bali, Lombok, dan Jawa Timur. Selain itu, juga kegiatan – kegiatan perdagangan, penyebaran agama, kegiatan sosial – politik lainnya sehingga akhirnya kesatuan-kesatuan sosial dan etnis yang tersebar di kawasan Laut Serangan saling berhubungan dan saling memerlukan.

Di samping perspektif *hinterland* dan *hintersea* dalam memahami maritim, menurut Singgih Trisulistiyono, yang mengutip Christine Drake 1989 (Singgih, 2008: 456) menawarkan perspektif maritim yang baru, yaitu komunikasi lintas budaya (*cross cultural communication*) dan *relativisme* budaya (*culture relativism*). Dalam konteks Laut Serangan sebagai unit analisis uraian, perspektif komunikasi lintas budaya akan dapat mengetahui pola-pola komunikasi benturan etnik yang saling berinteraksi dan ada kalanya berkesinambungan. Suatu kenyataan yang tidak dapat dimungkiri bahwa Laut Serangan merupakan suatu kesatuan yang mempersatukan dan mengikat antarsuku dan antarkelompok sosial menunjukkan adanya perkembangan dinamika yang sangat penting dalam proses pembentukan kebudayaan menjadi Indonesia. Di sini laut dengan segala bentuk transportasinya merupakan sarana hubungan yang utama.

Sejarawan Indonesia, Sartono Kartodirdjo mengatakan bahwa sejarah Indonesia sesungguhnya merupakan proses perkembangan yang lambat laun akan menuju integrasi, menuju suatu kesatuan seperti sekarang ini (Kartodirdjo, 1988). Komunikasi lintas budaya yang menghubungkan berbagai kelompok etnik, unsur sosial dan lokalitas setempat menjadi sangat penting. Demikian juga hubungan antarwilayah, kesatuan sosial dan politik, akar-akar atau landasan hubungan, persahabatan, diplomasi, konflik dan penyelesaian konflik. Meskipun secara silih berganti kekuatan – kekuatan politik juga saling berkonflik dan berakomodasi, pada saatnya dimana gelombang pengaruh kebudayaan dan agama mempersatukan mereka. Kebudayaan dan agama menjadi semacam identitas dari komunitas Bugis yang secara etnik berbeda. Di Bali Selatan hal ini dapat dilihat dari proses penyebaran agama Islam yang telah berlangsung, yang relatif mampu mengatasi koridor kesukuan.

Penekanan segi integrasi dalam studi maritim berarti melihat pada proses pembentukan jaringan (*interwork*) yang merefleksikan interelasi antara unsur-unsur sosial dalam masyarakat atau interkomunikasi lintas budaya. Kawasan perairan Serangan merupakan suatu sistem *network* yang terdiri atas beberapa sub kebudayaan, agama, dan sebagainya. Aktivitas ini menggunakan jalur pelayaran sebagai sarana yang memungkinkan terjadinya suatu fenomena yang oleh Curtim dalam bukunya *Cross Cultural Trade in World History*, 1998 (dikutip dari Singgih, 2008: 460) disebut sebagai *trade diaspora* (diaspora perdagangan) yaitu menyebrang sambil berdagang.

Dalam hubungan dengan diaspora perdagangan ini, rute perdagangan antara pusat-pusat perdagangan (*market place*) yang berpusat di pantai Selatan Bali, yaitu arah perdagangan dan komoditas, merupakan titik-titik simpul suatu jaringan perdagangan maritim. Jaringan perdagangan merupakan model *trade linkages* yang bervariasi antara jaringan lokal dan juga jaringan internasional.

Dalam kompleksitas komposisi etnik, di samping merupakan konfigurasi yang sudah, etnisitas yang plural juga mengandung potensi konflik. Adanya prasangka etnik (*ethnic prejudice*) tidak dapat dihindari seperti yang terjadi di Kepoan pada tahun 2010 (Suwitha, 2013: 37). Mengingat begitu kompleksnya latar belakang sosial dan

etnisitas, maka perspektif relativisme budaya merupakan salah satu alternatif dalam memahami studi maritim. Prinsip relativisme budaya saat ini semakin berkembang pesat, dan bahkan menjadi prinsip dasar aliran *postmodernisme* (Barker, 2005).

4. Teluk Benoa sebagai pusat perdagangan

Apabila berbicara tentang perdagangan pada masa lalu dengan sendirinya kita harus berbicara tentang perdagangan lintas laut. Dalam perdagangan lintas laut ini, Laut Serangan memegang peranan penting dan merupakan akses kerajaan Badung ke laut lepas bagian selatan Bali. Laut Serangan merupakan inti pelajaran dari dan ke Badung dan berhubungan dengan Selat Bali di bagian barat dan Selat Lombok di sebelah timur.

Sejak dahulu barang-barang dagangan dari nusantara atau manca negara bisa masuk ke Bali, khususnya Bali Selatan. Teluk Benoa berhubungan dengan pelabuhan Serangan, pelabuhan Suwung, pelabuhan Tuban (sering disebut pelabuhan Timur, dan pelabuhan Kuta dan Sanur). Kunci majunya perdagangan pada waktu lalu kemampuan produksi komoditas yang dapat diandalkan untuk dipasarkan di pulau-pulau seberang, seperti babi, minyak kelapa, beras, kain Bali. Penyebarluasan hasil komoditi perdagangan antar pulau pada waktu itu cukup baik.

Perdagangan yang dilakukan oleh orang-orang Bugis pada masa sekitar abad ke-19 di samping memasukkan barang-barang kebutuhan pokok, seperti beras dan hasil bumi lainnya, juga budak, candu, dan barang-barang lux. Dengan kata lain volume perdagangan pada waktu itu tetapi bernilai tinggi, sebab yang diperdagangkan adalah barang-barang mewah seperti emas, perak, mutiara, dan batu berharga. Di samping itu juga rempah-rempah, seperti pala, cengkeh, dan kayu-kayuan yang wangi. Kapal-kapal yang digunakan pada waktu itu adalah kapal yang berukuran kecil karena muatan tidak mengambil tempat yang banyak (Lapian, 1997: 18-22).

Kapal-kapal dapat masuk dan keluar melalui Laut Serangan dan terus menuju ke pedalaman melewati Sungai Suwung dan membongkar muatan di pelabuhan Suwung dan Kapaon. Ada pula kapal-kapal yang masuk menyusuri Tuban (pantai timur) dan masuk ke pedalaman Kuta lewat sungai kecil (Sungai Kuta) yang sering disebut *slank*. *Slank* atau sungai kecil ini menghubungkan

pelabuhan pantai timur (Tuban) dan pelabuhan pantai barat (Kuta).

Pelabuhan Serangan dalam periode abad ke-19 sampai tahun 1908 sangat sentral di Kerajaan Badung, sampai terjadinya Puputan Badung pelabuhan Serangan bukan sekadar tempat berlabuh, tetapi juga tempat berkumpulnya para pedagang, sehingga sering disebut bandar, yaitu tempat berkumpulnya para pedagang dan tempat kapal-kapal bersandar. Di samping itu, berfungsi sebagai *harbour*, yaitu dalam fungsinya sebagai tempat berlindung atau berteduh. Kapal-kapal dapat berlindung di Pulau Serangan dari ganasnya ombak pantai Barat, di Serangan dapat berlindung karena terhalang oleh bukit kapur di ujung selatan Bali. Pelabuhan Serangan juga berfungsi sebagai *port* yaitu pelabuhan yang berfungsi sebagai pintu gerbang, tempat kapal-kapal keluar seberang laut dan pedalaman.

Kiranya tepat konsep yang ditawarkan oleh A.B. Lapien bahwa bagi sebuah kepulauan, daerah inti adalah laut yang menjadi *heart sea* yaitu suatu wilayah maritim yang sentral letaknya. Wilayah maritim bersama laut-laut lainnya di antara beberapa pulau menjadi pemersatu dan mengikat. Dalam hal ini Laut Serangan berhubungan dengan laut dan Selat Bali juga Selat Lombok mengintegrasikan pulau dan antarsuku melalui dinamika interaksi dan komunikasi terutama dalam bidang perdagangan dan interaksi budayanya.

Laut Serangan sebagai laut inti dan munculnya bandar-bandar atau pelabuhan di sekitar laut inti, seperti Tuban, Suwung, Tanjung Benoa, dan Kuta. Loloan, Sanur demikian juga Ampenan (Lombok) di Banyuwangi atau Blambangan di Jawa Timur. Perdagangan bebas membuat pelabuhan dan pasar semakin ramai dan meningkatnya budaya karena menerima unsur-unsur baru dari luar. Itu berarti terjadi korelasi antara kestabilan politik, kemajuan ekonomi, dan kesejahteraan rakyat Badung pada abad ke 19 s.d 20. Penduduk Badung berkembang pesat dan kerajaan memelopori melakukan kontrak atau perjanjian politik dengan kekuatan asing (Belanda). Dalam sejarah sebuah negara bahari, bandar pelabuhan memainkan peranan yang sangat penting, tidak hanya dilihat dari sudut ekonomi dan politik, tetapi juga dari segi kebudayaan.

Pelaut-pelaut Bugis mulai masuk ke Serangan sejak abad ke-17 dan kemudian berkembang sesudah kerajaan Makassar menandatangani perjanjian Bungaya tahun 1669. Pedagang-

pedagang Bugis dari kerajaan Wajo salah satu sekutu utama kerajaan Makassar sebagian tempat masuk ke Teluk Pampang Blambangan. Sebagian masuk ke Lombok dan juga ke Serangan di bawah pimpinan Haji Mukmin, yang kemudian diberi gelar Puak Mattowa, oleh raja Pemecutan.

Kekuatan pedagang Bugis makin meluas abad ke-18 hingga ke-19 di Kerajaan Badung. Pedagang-pedagang Bugis keturunan Wajo mulai membangun pelabuhan-pelabuhan Tuban, Kuta, dan Tanjung Benoa.

Sejak abad ke-17 sampai pada pertengahan abad ke-19 pelabuhan-pelabuhan di Badung dikuasai dan dikendalikan oleh orang-orang Bugis sebelum kedatangan kekuatan Belanda dan Mads Lange datang ke Badung. Di Kuta dan Tuban sepenuhnya dikontrol oleh pedagang-pedagang Bugis yang bermarkas di Tuban di bawah pimpinan Anachoda Bega, yaitu orang kaya Bugis yang banyak mempunyai kapal. Demikian juga di Serangan, Tanjung Benoa, dan Suwung (Suwitha, 2011: 5).

Orang Bugis yang diangkat sebagai syahbandar diberi wewenang penuh untuk memungut cukai atau pajak di pelabuhan dan sebaliknya diwajibkan menyerahkan sebagian pajak itu kepada raja. Tugas lain syahbandar adalah menertibkan pelayaran dan perdagangan dan bertindak sebagai konsul (wakil) orang asing dan berfungsi mewakili raja (Utrecht, 1964: 119 bandingkan: Putra Agung, 1974: 325).

Biasanya yang diangkat menjadi syahbandar adalah orang asing yang mempunyai cukup banyak pengetahuan dalam bidang perdagangan dan pelayaran. Pada umumnya yang diangkat menjadi syahbandar adalah saudagar yang paling berwibawa. Pedagang-pedagang asing akan merasa lebih tenteram karena kepentingannya diperhatikan oleh seorang pejabat pelabuhan yang berasal dari kalangan mereka sendiri. Oleh karena itu, di Loloan (Jembrana) Kapiten Patimi diangkat sebagai syahbandar oleh raja Badung. Demikian juga Puak Matuwa dan kemudian keturunannya diangkat menjadi syahbandar di Serangan, Anachoda Bega di Tuban, dan syahbandar Bugis di Tanjung Benoa yang tidak jelas namanya.

Pada tahun 1842 utusan khusus pemerintah Belanda, yaitu Huskus Koopman datang ke Badung dengan kapalnya yang bernama Overijssel, tetapi terdampar antara Tanjung Benoa dan

Serangan. Ia ditolong oleh seorang penguasa pelabuhan, yaitu seorang Bugis yang menyelamatkan utusan ini dari penjarahan oleh penduduk di sekitarnya. Selat Serangan yang agak dangkal pada musim timur dikira Selat Bali, sehingga kapalnya kandas karena laut di sebelah timur sedang surut.

5. Simpulan

Kawasan Teluk Benoa sejak jaman lampau merupakan tempat interaksi dan pertukaran budaya. Silang budaya terjadi dan menghasilkan budaya mestizo yaitu budaya yang unik yang merupakan campuran dari beberapa elemen yang menghasilkan sistem adat-istiadat dan produk-produk budaya yang berbeda dengan kawasan lain. Telah lama suku dan bangsa asing masuk ke kawasan ini dan membawa tradisi dan budaya sendiri. Terdapat kesenian khas seperti baris Cina, kesenian Rodat yang mendapat pengaruh dari Bugis, Melayu dan Timur Tengah. Monument sosial yang paling penting adalah Islam yang toleran hasil dari adat istiadat menyabraya.

Kawasan ini juga berfungsi sebagai suatu kesatuan yang menghubungkan daratan (*Hinterland*) dan lautan (*Hintersea*) menjadi saling berhubungan. Tidak ada wilayah daratan yang tidak berhubungan dengan laut. Konsep tentang laut sebagai daerah belakang (*Hintersea*), sebagai lawan dari *Hinterland* di sebuah wilayah kontinental. Konsep ini dapat dijelaskan dengan analisis interaksi hulu-hilir melalui aliran sungai. Wilayah pedalaman Bali juga terintegrasi dengan jaringan laut melalui aliran sungai.

Sebagai pusat perdagangan, pedagang-pedagang asing dari nusantara telah menyinggahi pelabuhan-pelabuhan di kawasan ini. Wilayah ini berhadapan langsung dengan samudera Indonesia, salah satu samudera lintasan perdagangan dunia. Kunci majunya perdagangan adalah kemampuan produksi komoditas yang diandalkan. Di samping itu wilayah Teluk Benoa dijadikan tempat persinggahan (*rendezvous*) bagi pedagang-pedagang dari Indonesia Timur ke wilayah Barat.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik (ed.). 1986. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.

- Abdullah, Taufik (ed.). 1979. *Islam di Indonesia*. Jakarta: Tinta Mas.
- Abdullah, Taufik 1987. (ed.). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Ardika, I Wayan. 1981. *Desa Sanur Ditinjau dari Arkeologi Laporan Penelitian*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Asmara, I Gst Ngr. Raka. 1982. *Masyarakat Cina di Desa Blahbatuh. 1900-1981*. Skripsi tidak diterbitkan. Denpasar: Universitas Udayana.
- Barker Chris. 2005. *Cultural Studies: Teori & Praktek*. Terjemahan Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Braudel, Fernand. 1980. *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Curtain, Philip, D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge-London: Cambridge University Press.
- Iwan Suhendra. 2009. *Kesenian Rodat: Representasi Identitas Budaya Masyarakat Kampung Islam Kepaon, Bali*. Skripsi tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana
- Reid A, 1988. *Southeast Asia in the Age of Commerce.1450-1680 I*. New Haven/ London Yale University Press.
- Fadilah, Moh. Ali. 1999. *Warisan Budaya Bugis di Pesisir Selatan Denpasar*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Gosa, I Made. 1979. *Masyarakat Tionghoa di Tanjung Benoa*. Skripsi tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Gusti Asnan. 2016. *Sungai & Sejarah Sumatera*. Jakarta: Ombak.
- Hall, Kenneth, R. 1985. *Maritime Trade and State Development in Early South East Asia*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Korn, V.E, 1932. *Het Adatrecht van Bali*. S'Gravenhage: C. Naeff
- Lapian, A.B. 1987. *Orang Laut, Raja Laut, Bajak Laut, Studi Kawasan Laut. Sulawesi Abad XIX*. Disertasi Universitas Gajah Madha.
- Lapian, A.B. 1992. *"Sejarah Nusantara Sejarah Bahari"*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Tidak Tetap Fakultas Sastra UI.
- Lapian, A.B. 1996. *"Dunia Maritim Asia Tenggara"*. Dalam Taufik Abdullah, Edi Sedyawati. *Sejarah Indonesia Penilaian Kembali*

- Karya Utama Sejarawan Asing*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Lauts G. 1848. *Het Eiland Bali en de Balienezen*. Amsterdam.
- Lekkerkerker, C. 1923. “Het Vorspel der Vestiging van de Nederlandsch Macht op Bali en Lombok”, dalam *BKI*, deel p. 82.
- Lombard, Denys. 1996. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Vol. I Jakarta: Gramedia.
- Muklis Paeni, ed. 1988. *Dimensi Sosial Kawasan Pantai*. Ujung Pandang: P3MP Universitas Hasanuddin.
- Muklis Paeni, ed. 1989. *Persepsi Sejarah Kawasan Pantai*. Ujung Pandang: P3MP Universitas Hasanuddin.
- Nordholt, Henk Schulte. 1981. The Lange Connection: A Danish Trader op Bali in the Middle of the 19th century. Dalam *Indonesia*, pp. 324-339.
- Noorduyn. 1972. *Islamisasi Makassar*. Jakarta: Bhratara.
- Parmartha, I Gde. 1995. *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 185-1915*. Disertasi. Amsterdam,
- Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis (Terj.)*. Jakarta: Nalar.
- Putra Agung, A.A.Gde, “Masalah Perdagangan Budak di Bali Abad 17-19”, *Basis* No.XXI, 1971 pp. 38-48.
- Putra Agung, AA Gde. 1974. Kuta Sebagai Kota Pelabuhan. *Majalah Basis*, pp. 324-339.
- Raka, I Gusti Gde. 1955. *Monografi Pulau Bali*. Djakarta: Pusat Djawatan Pertanian Rakyat.
- Suwitha, I Putu Gede. 1984. “Catatan Singkat Pelabuhan Kuta abad ke-19”, dalam *Masyarakat Indonesia* No. 1 Th. IX. Jakarta. LIPI.
- Suwitha, I Putu Gede. 2011. *Perahu Pinisi di Selat Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Suwitha, I Putu Gede. 2013. *Dinamika Masyarakat Bugis di Kabupaten Badung dan Kota Denpasar*. Disertasi Kajian Budaya belum diterbitkan. Denpasar.
- Suwitha, I Putu Gede. 1985 “*Hubungan Antar Suku Dalam Masyarakat Majemuk di Jembrana Bali*. LIPI.

- Suwitha, I Putu Gede. 1998. *“Islam di Bali: Dari Akulturasi Sampai Ortodoksi”*, Dalam *Dinamika Kebudayaan*. Vol.I, September. Denpasar: Universitas Udayana.
- Sartono Kartodirdjo. 1988. *Kebudayaan dan Pembangunan Dalam Perspektif Sejarah*. Yogyakarta.
- Singgih Tri Sulistiyono. 2008. *“Sejarah Maritim Nusantara :Perkembangan dan Prospeknya*, Dalam M. Nursam dkk (eds.) *Sejarah Yang Memihak”*. Yogyakarta : Ombak.
- Susanto, Zuhdi. 2011. *Labu Rope Labuwana : Konsep-konsep “Pulau Sejarah” Dalam Hiostoriografi Indonesia*. Jakarta : Konfrensi Nasional Sejarah IX.
- Tjandrasasmita Uka, 1976. *“Masuknya Islam ke Indonesia dan Pertumbuhan Kota-Kota Pesisir Bercorak Islam”*, Dalam *Buletin Yaperna*. No. 11
- Tjamhasamita Uka., 1977. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Depdikbud.
- Utrecht. E. 1962. *Sedjarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok*. Bandung: Sumur – Bandung.
- Vickers Adrian. 2009. *Peradaban Pesisir Menuju Sejarah Budaya Nusantara*. Denpasar: Pustaka Larasan – Udayana University Press
- Vickers Adrian. 1987. *“Hinduism and Islam in Indonesia”*: Bali and The Pesisir World Dalam *Indonesia* No. 44.
- Wena, I Made. 1979. *Masyarakat Tionghoa di Kuta*. Skripsi tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Uiversitas Udayana.
- Wanders, P.L. Van Bloemen. 1859. *“Aantekeningen Omtrent de Zeden en Gebruiken der Balieneezen in Zondeheid van Boeileng*, *TBG*, p. 8.

Koran

- Bali Post, 3 Juli 2015, p. 6.
 Denpost, 26 Agustus 2010, p. 2.
 Kompas, 15 Juni 2016, p. 6

Faktor-faktor penentu dalam sejarah transformasi perwujudan Bangunan tinggal Bali aga

Ida Ayu Dyah Maharani,¹ Imam Santosa,²
Prabu Wardono,³ Widjaja Martokusumo⁴

¹ Institut Seni Indonesia Denpasar,

^{1,2,3,4} Institut Teknologi Bandung

Email: dyahmaharani@isi-dps.ac.id

Abstract

Bali Aga residential buildings which have a vernacular character believed to be built deliberately by humans as a shelter when they started to live settled in 8th to 13th century. The shape of Bali Aga residential buildings have a transformation in similarity and difference among Bali Aga villages, occur in each period of Bali Aga era in diachronic ways. This research traces the factors which influence that phenomenon. The Bali Aga era that rebranding attempted to an ancient, the new and the newest Bali Aga, show that transformation in the similarity and difference is not due to cultural overlapping only. The change of local environmental conditions and potential also affect it, in accordance with the vernacular concept. Both become the most important factors affecting the shape of Bali Aga residential buildings, which written in qualitative historiography method limited to the discussion about interior and façade of buildings.

Keywords: defining factors, transformation, residential building shape, Bali Aga (Ancient Bali), historiography

Abstrak

Bangunan tinggal Bali Aga yang memiliki karakter vernakular, diyakini merupakan bangunan yang sengaja dibangun oleh manusia untuk pertama kalinya sebagai tempat berteduh dan berlindung ketika mulai hidup menetap dalam kurun waktu abad ke-8 sampai dengan ke-13. Wujud bangunan tinggal Bali Aga memiliki transformasi dalam kemiripan sekaligus perbedaan antar desa-desa Bali Aga, yang terjadi pada masing-masing kategori zaman Bali Aga secara diakronik. Penelitian ini menelusuri faktor-

faktor yang mempengaruhinya. Pembabakan zaman Bali Aga yang dilakukan menjadi zaman Bali Aga kuno, baru dan akhir, memperlihatkan bahwa transformasi wujud bangunan tinggalnya terjadi tidak hanya karena adanya tumpang tindih budaya. Perubahan kondisi dan potensi lingkungan setempat juga ikut mempengaruhi transformasi wujud bangunan tinggal sesuai dengan pemahaman konsep vernakular. Kedua hal tersebut menjadi faktor penting yang mempengaruhi transformasi wujud bangunan tinggal Bali Aga, yang dalam penulisan kualitatif bermetode sejarah ini dibatasi pada tata ruang dalam dan fasade bangunan.

Kata kunci: faktor penentu, transformasi, wujud bangunan tinggal, Bali Aga (Bali Kuno), sejarah

1. Pendahuluan

Periodisasi sejarah Bali yang dilakukan Ardika dkk. (2013), menyebutkan bahwa Bali Aga atau yang dikenal juga dengan Bali Kuno merupakan zaman yang meliputi kurun waktu antara abad ke-8 sampai dengan 13 di Bali. Zaman ini merupakan peralihan masa setelah berakhirnya zaman Bali Primitif yang cara hidup masyarakat masih *nomaden*, dan sebelum dimulainya zaman Bali Madya yang ditandai dengan kedatangan ekspedisi Gajah Mada dari Majapahit ke Bali. Bali Kuno dipimpin pertama kalinya oleh dinasti Singhamandawa, yang menurut Ardika (wawancara 10 April 2017) adalah sama dengan dinasti Warmadewa.

Pada zaman Bali Aga diyakini bahwa masyarakatnya mulai hidup menetap di suatu tempat dan bercocok tanam. Konsep hunian pada zaman Bali Aga ini mengingatkan pada pendapat Rapoport (1969) yang mengatakan bahwa pada awalnya, ketika manusia memulai hidup menetap, hunian dibuat sendiri dengan teknologi dan material sederhana, serta dengan cara lokal sebagai upaya pemenuhan kebutuhan manusia akan tempat berteduh dan berlindung dari kondisi alam lingkungan sekitarnya. Material bangunan diperoleh dari lingkungan sekitar tempat hunian didirikan sehingga tampilannya tampak menyatu dengan lingkungan. Penggunaan material, ruang dan penyelesaian akhir pengerjaannya memberikan wujud yang utuh sehingga hunian memiliki unsur originalitas dan memenuhi kebutuhan fungsional penghuninya (Rudofsky, 1964). Melalui tradisi yang dijalankan

secara temurun serta upaya *trial and error* yang panjang, maka hunian ini bersifat *timeless* karena memiliki *sustainability* yang panjang, konstan dan spontan (Jackson, 1984 dalam Gartiwa, 2011).

Sebagian besar desa yang termasuk dalam kategori Bali Aga atau Bali Kuno, hingga kini masih dapat ditemui di dataran tinggi di Bali. Terlepas dari adanya keterkaitan dengan keyakinan kata 'Aga' yang berarti 'gunung', faktanya juga terdapat desa-desa yang diklaim sebagai desa Bali Aga yang justru terletak di pinggir pantai dan dataran rendah lainnya, seperti Desa Julah (Buleleng) dan Tenganan Pegringsingan (Karangasem). Rekaman data terhadap beberapa desa Bali Aga terpilih yang menjadi lokasi penelitian, menunjukkan adanya kemiripan dan juga perbedaan-perbedaan dalam wujud hunian antar desa-desa Bali Aga. Hal ini memunculkan sebuah asumsi adanya transformasi di dalamnya dan memiliki faktor-faktor tertentu yang mempengaruhinya. Seperti yang disebutkan dalam hasil penelitian Parimin (1986), bahwa karakter desa-desa Bali Aga tersebut mengalami perubahan-perubahan.

Beberapa penelitian telah pernah dilakukan dengan objek kasus hunian Bali Aga, baik berupa penataan permukiman, sistem spasial dan sebagainya. Berbagai metode penelitian juga telah pernah digunakan, seperti etnografi, fenomenologi, hermeneutik dan deskriptif kualitatif. Namun, penelitian-penelitian tersebut sebagian besar terfokus pada salah satu desa Bali Aga saja dan berulang kembali dilakukan pengamatan pada desa yang sama. Hasil penelitian pada satu desa Bali Aga tertentu pun seringkali digunakan untuk mengeneralisir secara luas tentang hunian Bali Aga, seolah sama pada desa-desa Bali Aga lainnya.

Untuk melengkapi hasil-hasil penelitian yang telah ada, artikel ini bertujuan untuk menelusuri lebih lanjut apa yang menjadi transformasi wujud bangunan tinggal Bali Aga beserta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Tujuan ini dicapai melalui sebuah sudut pandang kualitatif yang bermetode sejarah, dengan melakukan penelusuran secara diakronik dan sinkronik dalam rentang waktu masa lalu abad ke-8 sampai dengan 13. Penelitian ini dicoba dilakukan pada sebagian besar desa Bali Aga (tersebar di kabupaten Bangli, Buleleng dan Karangasem), dengan memilih beberapa desa yang mewakili masing-masing kategori desa Bali

Aga.

Pada desa Bali Aga yang terpilih dari masing-masing kategori sebagai lokasi penelitian (Tabel 1), diambil satu fokus objek penelitian berupa bangunan tinggalnya, dan pembahasan dibatasi pada tata ruang dalam dan fasade bangunan (penggunaan material dan proporsi bangunan tinggal).

Tabel 1. Desa-desanya Bali Aga sebagai lokasi penelitian

KABUPATEN BANGLI	KABUPATEN BULELENG	KABUPATEN KARANGASEM
<p>KECAMATAN KINTAMANI: Sukawana, Belandingan, Belantih, Belanga, Binyan, Batukaang, Mengani, Catur, Manikliyu, Lembean, Langgahan, Bunutin, Ulian, Awan, Serahi, Bayung Gede, Mangguh, Belancan.</p> <p>KECAMATAN BANGLI: Pengotan, Penglipuran</p>	<p>KECAMATAN BANJAR: Sidatapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa.</p> <p>KECAMATAN KUBUTAMBAHAN: Julah</p>	<p>KECAMATAN MANGGIS: Tenganan Pegringsingan</p>

Sumber: dokumentasi penulis, 2017

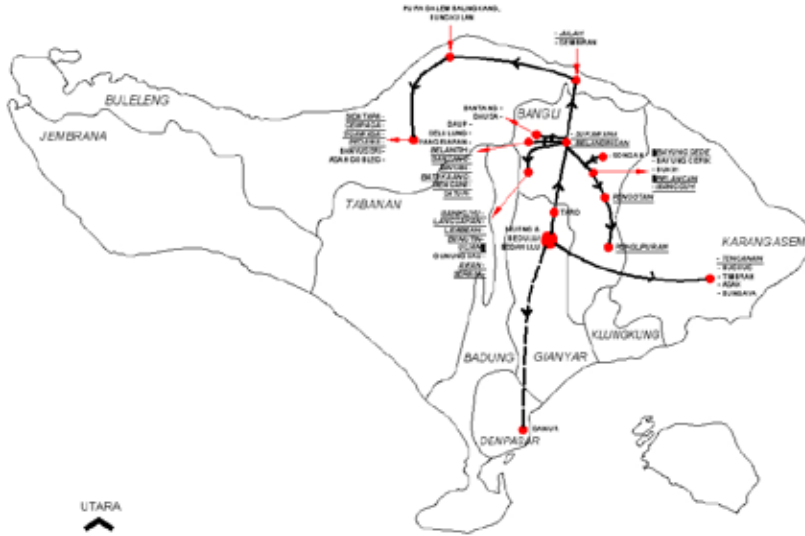
2. Pengkategorian Desa Bali Aga Berdasarkan Sumber Sejarah

Sumber sejarah yang banyak menceritakan tentang sejarah Bali Aga adalah berupa prasasti yang sebagian besar ditulis di atas logam (daripada batu atau tanah liat). Prasasti yang pertama kali menyebutkan angka tahunnya adalah prasasti Sukawana AI yaitu 804 Caka (882 Masehi) yang di dalamnya menyebutkan nama Singhamandawa yang diyakini sebagai nama kerajaan Bali Kuno. Selain prasasti tersebut, kerajaan ini juga memiliki enam prasasti lainnya yang berbahasa Bali Kuno yaitu prasasti Bebetin AI (818 Caka), Trunyan AI (833 Caka), Trunyan BI (833 Caka), Bangli Pura Kehen A, Gobleg Pura Desa I (836 Caka), dan Angsari A; yang tidak satupun di antaranya menyebut nama rajanya. Ketujuh prasasti tersebut menunjukkan bahwa desa-desa yang tersebut

sebagai nama prasasti tersebut memang sudah ada sejak zaman Bali Kuno.

Menurut Ardika (wawancara 10 April 2017), dengan adanya banyak peninggalan yang ditemukan maka pergerakan penyebaran desa-desa Bali Aga diperkirakan berawal dari Pejeng dan Bedulu menuju ke desa-desa seperti yang tersebut dalam prasasti-prasasti dari zaman Singhamandawa, yaitu Sukawana dan Trunyan. Perkembangannya kemudian terdiri dari beberapa jalur. Pertama, Sukawana, Belandingan dan sekitarnya. Kedua, ke arah Desa Bantang, Dausa dan sekitarnya. Ketiga, ke arah deretan desa Daup, Selulung, Pangejaran, Belantih, Bantang, Binyan, Batukaang, Mengani dan Catur. Keempat, deretan Desa Manikliyu, Langgahan, Lembean, Bunutin, Ulian, Gunungbau, Awan dan Serahi. Kelima, desa-desa Bali Aga di pinggiran danau Batur seperti Trunyan, Songan, dan sekitarnya. Keenam, perkembangan ke jalur Bayung Gede, Bayung Cerik, Bukih, Belancan, Mangguh. Terakhir, perkembangan menuju ke arah Pengotan dan Penglipuran (diyakini merupakan perkembangan Desa Bayung Gede).

Pada masa-masa berikutnya muncullah sebutan dinasti Warmadewa, yang menurut isi sebuah prasasti Blanjong (836 Caka) bahwa pengaruh Bali Kuno meliputi hingga Bali selatan yaitu Sanur (Wikarman, 2013). Prasasti Julah menyebutkan bahwa dinasti Warmadewa pada zaman raja Ugrasena juga memiliki pengaruh di Bali Utara (Buleleng), yaitu sekitar daerah Julah, Peminggir, Buhun Dalem, Purwasiddi, dan Manasa. Pusat pemerintahan dinasti Warmadewa diyakini berakhir di daerah Singadwala (Pejeng, Gianyar). Dinasti tersebut beberapa penduduknya di kemudian hari ada yang berhijrah ke Karangasem, tepatnya di Desa Tenganan (wawancara dengan I Wayan Yudistira, 2 September 2016). Tentang penyebaran masyarakat Bali Aga, lihat Gambar 1.



Gambar 1 Pergerakan desa-desa Bali Aga dalam sejarah
Sumber: modifikasi Street Atlas Bali, 2016

Catatan sejarah dalam prasasti-prasasti tersebut memperlihatkan adanya hubungan di antara desa-desa Bali Aga yang terdapat di Kabupaten Bangli, Buleleng dan Karangasem. Dapat disimpulkan bahwa desa-desa Bali Aga yang berada di daerah Kintamani dan Buleleng cenderung termasuk kategori Bali Aga yang berumur lebih awal, tua atau kuno. Perkembangannya kemudian menuju ke arah Bangli selatan membentuk desa-desa Bali Aga lainnya seperti desa Bayung Gede dan Penglipuran, yang dapat dikategorikan sebagai desa Bali Aga baru. Berdasarkan catatan sejarah, kepemimpinan dinasti Warmadewa ini berakhir di daerah Singadwala, Gianyar dan banyak masyarakatnya yang berhijrah ke desa Tenganan Pegringsingan, Karangasem yang juga dapat dikategorikan sebagai desa Bali Aga akhir (lihat Tabel 2).

Tabel 2 Pengkategorian desa-desa Bali Aga berdasarkan derajat usianya

AWAL/TUA/KUNO	BARU	AKHIR
Sukawana, Belandingan, Belantih, Belanga, Binyan, Batukaang, Mengani, Catur, Manikliyu, Lembean, Langgahan, Bunutin, Ulian, Awan, Serahi, Mangguh, Belancan, Pengotan, Sidatapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, Julah	Bayung Gede, Penglipuran	Tengangan Pengringsingan

Sumber: dokumentasi penulis, 2017

3. Transformasi Wujud Bangunan Tinggal

3.1 Tata Ruang Dalam Bangunan Tinggal

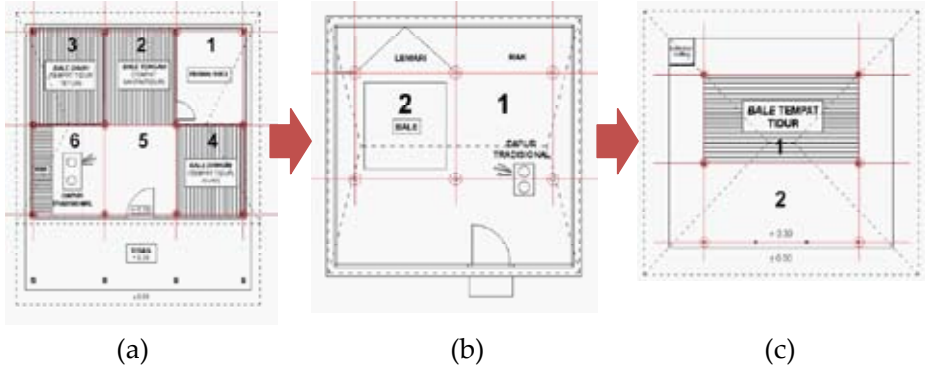
Menurut Gartiwa (2011) bangunan yang tergolong vernakular memiliki hubungan yang kuat dengan lingkungannya (selain dengan manusia dan kebudayaannya) seperti yang tersebut dalam *Social System Approach*. Sebagian besar desa Bali Aga berada di dataran tinggi dengan suhu udaranya yang dingin, sehingga penghuninya masih membutuhkan penghangat ruangan berupa tungku tradisional di dalam bangunannya. Namun, dari hasil pengamatan awal yang dilakukan oleh penulis pada lokasi beberapa desa Bali Aga terpilih, terdapat empat jenis lingkungan sekitar desa-desa Bali Aga berada yaitu hutan (cemara dan bambu), perkebunan (seperti jeruk, kopi dan sayuran), laut dan perbukitan yang berada dekat dengan pantai. Keempat jenis lingkungan tersebut memiliki suhu lingkungan yang berbeda, maka terdapat perbandingannya fasilitas penghangat ruang tradisional (tungku) seperti yang dapat dilihat pada Tabel 3.

Tabel 3 Perbandingan keberadaan tungku dalam bangunan tinggal di desa-desa Bali Aga yang terpilih sebagai lokasi penelitian

HUTAN (KINTAMANI & BANGLI)	PERKEBUNAN (KINTAMANI & BANGLI)	LAUT (BULELENG)	PERBUKITAN DEKAT PANTAI (BULELENG & KARANGASEM)
-Sukawana: ada tungku -Bayung Gede: ada tungku -Penglipuran: ada tungku	-Belandingan: ada tungku -Belantih: ada tungku -Belanga: ada tungku -Binyan: ada tungku -Batukaang: ada tungku -Mengani: ada tungku -Catur: ada tungku -Manikliyu: ada tungku -Langgahan: ada tungku -Lembehan: ada tungku -Bunutin: ada tungku -Ulian: ada tungku -Awan: ada tungku -Serai: ada tungku -Belancan: ada tungku -Mangguh: ada tungku -Pengotan: ada tungku	Jumlah : tungku terpisah dengan bangunan utama	-Sidatapa: ada tungku -Cempaga: ada tungku -Tigawasa: ada tungku -Pedawa: ada tungku -Tenganan Pegringsingan: tungku terpisah dengan bangunan utama

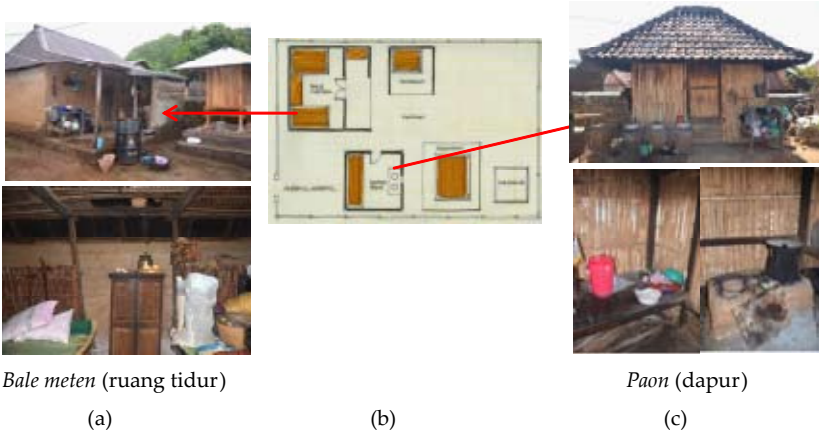
Sumber: dokumentasi penulis, 2016

Pada awalnya, masyarakat Bali Aga hanya memerlukan satu massa bangunan saja sebagai tempat tinggalnya. Sebagian besar ruang dalam bangunan tinggal Bali Aga kuno terbagi menjadi enam bagian (berdasarkan banyaknya *tampul* yang berjumlah 12). Dua bagian (sekitar 32% dari luasan) untuk *bale* tempat tidur, satu bagian untuk dapur tradisional (sekitar 16% dari luasan), satu bagian khusus untuk ruang suci (sekitar 16% dari luasan) dan satu bagian untuk sirkulasi (16% dari luasan). Perkembangannya pada desa-desa Bali Aga kategori baru, pembagian ruang dalam hanya terbagi menjadi tiga yaitu ruang tidur dan dapur tradisional (masing-masing sekitar 40% dari luasan) dan sirkulasi (sekitar 20% dari luasan) (Lihat Gambar 2). Sedangkan pada desa Bali Aga akhir, justru keberadaan dapur sudah terpisah dari bangunan tinggal utama seperti yang terdapat di desa Tenganan Pegringsingan.



Gambar 2 Transformasi persentase pembagian tata dan fungsi ruang dalam bangunan tinggal, dari Bali Aga Kuno di desa Mengani (a), Bali Aga baru di desa Bayung Gede (b) dan Bali Aga akhir di desa Tenganan Pegringsingan (c)
Sumber: dokumentasi penulis, 2016

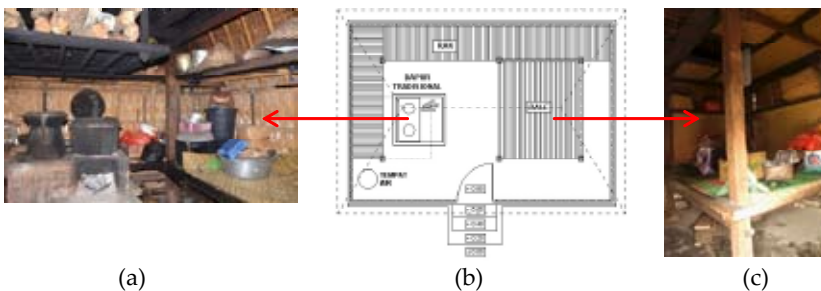
Pada Tabel 3 memperlihatkan bahwa dari 26 desa hanya dua desa yang memiliki ruang dapur terpisah dengan ruang tidurnya (tidak berada dalam satu bangunan), yaitu desa Julah dan Tenganan Pegringsingan. Dalam wawancara dengan penduduk setempat terungkap bahwa pada awalnya Julah juga memiliki bangunan tinggal yang pertama kali dibangun seperti desa-desa Bali Aga lainnya yaitu yang memiliki dapur tradisional dan ruang tidur dalam satu bangunan (I Wayan Jaya, 22 Desember 2014, 23 Januari 2016 dan 5 Juli 2016; serta I Ketut Sidemen, 5 Juli 2016). Perkembangannya, area dapur tradisional menjadi terpisah dengan bangunan berikutnya yang dibangun sebagai ruang tidur yang disebut *bale meten*. Hal ini terjadi sebagai upaya adaptasi, bahwa Julah berada di pinggiran pantai dengan suhu udara yang cenderung panas (lihat Gambar 3).



Gambar 3 Salah satu penataan bangunan tinggal di desa Julah (b), bangunan pertama yang dibangun kini hanya berfungsi sebagai dapur berdinding anyaman bambu (c), kemudian ruang tidur menjadi bangunan terpisah yang disebut *bale meten* berdinding tanah *popolan* (a)

Sumber: dokumentasi penulis, 2016 dan Remawa, 2006

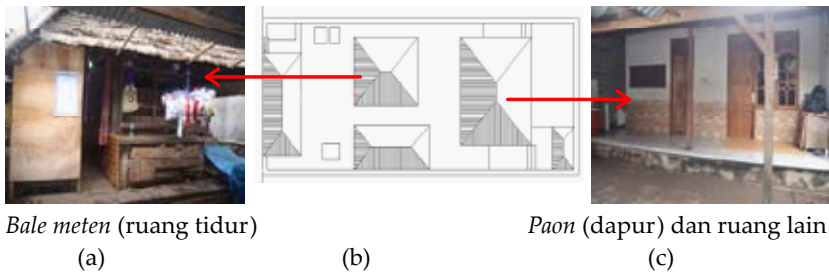
Selain pergeseran keberadaan dapur tradisional, Gambar 2 juga memperlihatkan adanya pergeseran keberadaan ruang suci yang semula menjadi satu dalam bangunan tinggal menjadi ke luar bangunan tinggal secara terpisah. Hal ini juga menyebabkan jumlah *tampul* terutama pada bangunan tinggal Bali Aga kategori baru pun menjadi berkurang. Seperti bangunan tinggal yang terdapat di Desa Penglipuran (lihat Gambar 4), memiliki *tampul* berjumlah enam yang membagi ruang dalam menjadi bagian *bale*, dapur dan sirkulasi.



Gambar 4 Tata ruang dalam bangunan tinggal di Penglipuran, Bangli (b) yang terbagi menjadi ruang dapur tradisional (a), *bale meten* (c) dan sirkulasi. Keberadaan ruang suci sudah menjadi ruang yang terpisah dengan bangunan utama.

Sumber: dokumentasi penulis (2016)

Pada desa Bali Aga akhir yaitu Tenganan Pegringsingan, *enam* tampul membagi menjadi dua ruang yaitu *bale* dan sirkulasi masing-masing sekitar 40% dan 60% dari luasan bangunan tinggal. Hal ini disebabkan karena dalam bangunan tinggalnya tersebut sudah tidak memiliki ruang yang berfungsi sebagai dapur tradisional dan ruang suci lagi (lihat Gambar 5). Dalam rentetan sejarahnya, desa Tenganan Pegringsingan merupakan desa Bali Aga kategori akhir yang kemunculannya mendekati masa masuknya periode Bali Madya. Hunian Bali Madya memiliki banyak massa tunggal yang terpisah dengan masing-masing fungsinya. Terpisahnya dapur dan ruang tidur tidak dalam satu bangunan, diduga bukan karena merupakan hasil proses adaptasi dengan lingkungannya saja namun juga sebagai dampak masuknya pengaruh Arsitektur Bali Madya.



Gambar 5 Penataan hunian pada salah satu pekarangan di desa Tenganan Pegringsingan, Karangasem (b) yang memiliki bangunan tinggal yang berfungsi sebagai ruang tidur (a), dapur (c) dan ruang suci yang terpisah
Sumber: dokumentasi penulis, 2016

3.2 Penggunaan Material pada Fasade Bangunan Tinggal

Terdapat adanya dua jenis material dinding yang dominan digunakan pada bangunan tinggal Bali Aga (lihat Tabel 4), yang keduanya diperoleh dari lingkungan sekitarnya yaitu bambu dan kayu yang berasal dari pepohonan serta tanah *popolan* (liat). Tidak banyak bangunan tinggal Bali Aga yang menggunakan material tanah *popolan*, kecuali hanya di Julah (pada *bale meten*), Sidatapa dan Tigawasa. Tanah *popolan*, seperti halnya bata, memiliki sifat masif (jika dibandingkan dengan material dinding lainnya berupa bambu dan kayu) sehingga dapat menyimpan hangat dalam ruangan. Sidatapa dan Tigawasa, keduanya merupakan desa yang

terletak di dataran tinggi perbukitan, walaupun tidak terlalu jauh dari pantai Lovina, Buleleng.

Berbeda halnya dengan Julah yang berada tepat di pinggir pantai dengan suhu udara yang lebih panas. Maka dapat dilihat disini, bahwa masyarakat Julah walaupun menggunakan tanah *popolan* sebagai material dinding *bale meten* sebagai ruang tidur namun keberadaannya dipisahkan dari dapur tradisional sehingga mengurangi panas dalam ruang. Sebaliknya, dalam bangunan tinggal di Sidatapa dan Tigawasa masih dapat dijumpai keberadaan tungku, karena masyarakat masih membutuhkannya untuk dapat menciptakan rasa hangat dalam ruangan sebagai akibat lokasi desa yang berada di daerah dataran tinggi.

Tabel 4. Perbandingan penggunaan material bangunan tinggal di desa-desa Bali Aga yang terpilih sebagai lokasi penelitian

HUTAN (KINTAMANI & BANGLI)	PERKEBUNAN (KINTAMANI & BANGLI)	LAUT (BULELENG)	PERBUKITAN DEKAT PANTAI (BULELENG & KARANGASEM)
-Sukawana: dinding papan -Bayung Gede: dinding bambu -Penglipuran: dinding bambu	-Belandingan: dinding bambu -Belantih: dinding bambu -Belanga: dinding bambu -Binyan: dinding bambu -Batukaang: dinding bambu -Mengani: dinding bambu -Catur: dinding bambu -Manikliyu: dinding bambu -Langgahan: dinding bambu -Lembahan: dinding papan -Bunutin: dinding papan -Ulian: dinding papan -Awan: dinding papan -Serai: dinding papan -Belancan: dinding papan -Mangguh: dinding papan -Pengotan: dinding bambu	Julah : dinding bambu (pada <i>paon</i>) dan tanah <i>popolan</i> pada <i>bale meten</i>	-Sidatapa: dinding tanah <i>popolan</i> -Cempaga: dinding bambu -Tigawasa: dinding tanah <i>popolan</i> -Pedawa: dinding bambu -Tenganan Pegringsingan: terbuka dengan kelambu

Sumber: dokumentasi penulis, 2016

Selain ketiga desa tersebut, mayoritas desa-desa Bali Aga yang menggunakan anyaman bambu dan papan sebagai material dindingnya dapat dijumpai di dataran tinggi seperti Kintamani dan Bangli yang bersuhu dingin. Sifat dinding anyaman bambu dan papan kayu tidak bisa menyimpan dingin walaupun dengan pemasangan yang sangat rapat. Maka dalam bangunan-bangunan tersebut seringkali dapat ditemukan dapur tradisional dengan tungku. Tidak adanya sekat antara ruang dapur dengan ruangan lainnya, membuat panas dari tungku mampu menghangati seluruh ruangan. Asap dari tungku dikeluarkan melalui celah anyaman bambu pada dinding. Anyaman bambu juga digunakan sebagai material plafon, sehingga asap juga bisa keluar lewat atap. Untuk bangunan tinggal yang berdinding dari papan, biasanya selalu memiliki bukaan jendela. Hal ini disebabkan, pasangan papan selalu lebih rapat daripada anyaman bambu sehingga celah sebagai lubang tempat keluarnya asap menjadi lebih sedikit.

Pada bagian atap, dulunya juga banyak yang menggunakan material dari sekitarnya seperti sirap bambu. Adanya kelangkaan material bambu tersebut, menyebabkan masyarakat mulai menggunakan alternatif material lainnya yaitu genteng tanah dan seng. Beberapa desa tertentu, seperti yang disampaikan oleh Parma (2016) dari desa Sidatapa, sangat menghindari penggunaan material atap genteng tanah karena berasal dari tanah (yang berada di bawah). Jika tanah digunakan sebagai material atap (yang berada di bagian atas), sedangkan di dalam bangunan tinggal terdapat ruang suci, maka dianggap *tulah*. Pemilihan material seng sebagai material penutup atap adalah sebagai solusi. Kini, hal tersebut bukan lagi untuk bisa menghindari *tulah* tapi menjadi solusi sebagai akibat kelangkaan material kayu dan bambu dari lingkungan sekitarnya. Material seng yang bersifat sebagai konduktor panas, dapat menyimpan hangat lebih maksimal pada siang hari. Simpanan panas atau hangat tersebut dirasakan manfaatnya dengan baik ketika pada malam hari karena pada saat itu di area gunung menjadi lebih cepat dingin daripada lembah sebagai akibat kehilangan radiasinya.

Masyarakat Bali Aga, seperti halnya masyarakat vernakular lainnya, lebih banyak menggunakan material bangunan yang diperoleh dari lingkungan sekitarnya, walaupun terkadang dari sifat-sifat material yang digunakan kurang sesuai dengan suhu

udara di tempat tersebut. Reaksi adaptasi yang diambil adalah dengan melakukan gubahan ruang dan unsur pembentuknya dengan fungsi tertentu untuk dapat menciptakan kenyamanan dalam bangunan tinggalnya. Adanya perubahan sebagai akibat kelangkaan material dari alam, pada beberapa desa masih sangat memperhatikan nilai-nilai kepercayaan tertentu dalam pemilihan bahan bangunan barunya. Namun seiring dengan perkembangan zaman, nilai-nilai tersebut sudah mulai diabaikan dan tergantikan dengan fungsi praktis.

3.3 Sistem Proporsi Bangunan Tinggal

Bangunan tinggal Bali Aga dapat dikategorikan sebagai bangunan vernakular, yang seperti dikatakan oleh Wright dalam Oliver (2003) bahwa bangunan tersebut muncul dan tumbuh sebagai respon dari kebutuhan dasar yang sebenarnya. Segala pengetahuan cara membangun pada saat itu, hingga kini belum didapatkan panduan tertulisnya (tidak seperti halnya panduan cara membangun pada zaman Bali Madya yang diturunkan dalam lontar *Asta Kosali* dan *Asta Bumi*). Bukti sejarah yang ditemukan di beberapa desa Bali Aga adalah berupa prasasti yang banyak membahas mengenai wilayah kekuasaan (karena pada zaman tersebut terdapat kerajaan Bali Kuno), pajak, hak dan kewajiban rakyat. Sedangkan lontar *Asta Kosali* dan *Asta Bumi* muncul pada zaman Bali Aga akhir, mendekati abad ke-14. Bangunan tinggal di beberapa desa Bali Aga yang kemunculannya mendekati abad ke-14, banyak yang mengklaim telah menerapkan sistem dimensi *gegulak* seperti yang termuat dalam lontar *Asta Kosali* dan *Asta Bumi* dalam proses pembangunannya.

Masyarakat Bali Aga dari periode awal hingga kini selalu memandang bumi sebagai suatu kehidupan. Pandangan seperti itu membawa sikap tunduk pada alam bagi masyarakat primitif, sikap hormat pada alam bagi masyarakat vernakular dan tradisional. Di Bali, pegunungan dianggap sebagai tempat suci yang penuh dengan ketenangan, dataran permukiman sebagai tempat aktifitas kehidupan manusia, serta laut sebagai tempat pembuangan akhir dan penghanyutan dari segala sisa yang ada di bumi. Hal tersebut bisa disamakan dengan pembagian tubuh manusia yaitu kepala sebagai pusat panca indera, badan sebagai pusat aktifitas kerja dan kaki sebagai penerus berat badan ke bumi. Bangunan tinggal Bali

Aga pun dibagi dengan pembagian atap yang diibaratkan sebagai bagian kepala, tiang dan dinding sebagai badan, serta lantai pondasi atau *bebaturan* sebagai kaki.

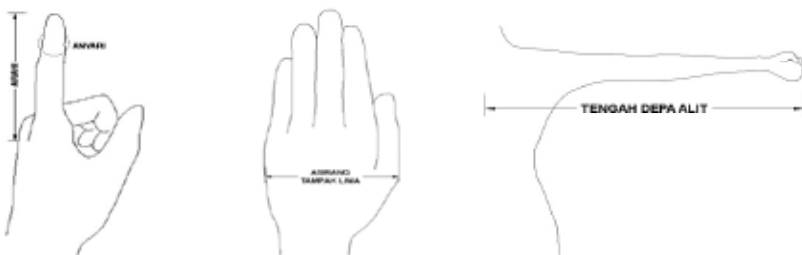
Sebagian besar desa Bali Aga masih dapat dijumpai di daerah-daerah pegunungan, yang merupakan area yang dianggap suci bagi sebagian besar masyarakat Bali (Reuter, 2005). Penghormatan yang sangat dalam terhadap alam semesta dengan menganggapnya sebagai *Bhuana Agung*, maka kesucian alam pun dibawa ke dalam wujud bangunan tinggalnya. Bangunan-bangunan tinggal yang dijumpai saat ini di beberapa desa Bali Aga, masih dapat terlihat adanya nilai-nilai filosofi penghormatan terhadap alam tersebut. Di bagian ruang dalam bangunan tinggalnya selalu dapat ditemukan suatu ruang khusus yang disucikan oleh penghuninya. Beberapa dimensi juga dibuat dengan berintusi makna filosofi di balik pembuatannya.

Pada perkembangan periode Bali Aga selanjutnya, terutama ketika sudah mendekati periode Bali Madya yang sangat banyak mendapatkan pengaruh Majapahit, untuk mencapai kualitas estetis bangunan maka dalam menciptakan bangunan tinggal Bali Aga tidak hanya mengandalkan intuisinya saja dalam mengambil keputusan, namun berupaya mencari pedoman yang konsisten melalui ukuran-ukuran bagian tubuh seperti telapak tangan dan jari. Dalam bagian ini dikenal beberapa istilah pengukuran tradisional Bali yang disebut dengan *gegulak* seperti yang termuat dalam aturan *Asta Kosali* dan *Asta Bumi* dengan masing-masing nama pada anggota tubuh manusia yang merupakan panduan dalam menetapkan ukuran bangunan pada bagian interior maupun wujud luar bangunan. Masyarakat Bali Aga yang selalu percaya bahwa antara manusia dan tempatnya itu laksana *Bhuana Alit* dan *Bhuana Agung* yang merupakan kesatuan yang harmonis (Bidja, 2000). Maka dengan berpedoman dengan *gegulak* dipercaya dapat menghindarkan para penghuninya dari hal-hal yang bersifat negatif.

Menurut Remawa (2015), *gegulak* ini juga dibuat untuk memenuhi tuntutan-tuntutan manusia Bali terhadap ukuran-ukuran yang diinginkan dalam merancang bangunan. Ukuran-ukuran arsitektural maupun elemen-elemen interiornya dicari dengan menggunakan perbandingan proporsi dimensi tubuh manusia (antroposentris), seperti yang disebutkan oleh Reuter (2002):

The house is at once a dwelling place for embodied human beings and an analogy of a body, for the body itself is regarded as the house of the soul (atma, urip). This analogy is made explicit in determining the proportion of house...derived directly from the bodily proportion of its initial owner.

Pengukuran dengan *gegulak* ini menggunakan ukuran tubuh penghuninya, yang biasanya diambil dari ukuran tubuh laki-laki yang berperan sebagai kepala keluarga. Kemudian masing-masing ukuran ini dicoba untuk diterjemahkan dalam standar metrik. Laki-laki menjadi kepala keluarga dipilih sebagai rujukan dalam pengukuran bangunan tinggalnya karena di Bali masih menganut sistem patrilinear yang menganggap laki-laki memiliki kedudukan tertinggi dalam sebuah keluarga (jika dilihat secara antroposentris, ukuran tubuh laki-laki memang sebagian besar lebih besar dibandingkan dengan ukuran tubuh perempuan). Penggunaan ukuran tubuh laki-laki dapat menciptakan suatu bangunan tinggal beserta elemen-elemen yang dimensinya juga dapat digunakan oleh perempuan dan anak-anaknya. Sistem dimensi pada satu bangunan tinggal akan menjadi berbeda dengan bangunan tinggal lainnya karena berdasarkan hasil pengukuran kepala keluarga yang berbeda. Walaupun dimensi *gegulak* dapat diterjemahkan dalam satuan centimeter, tapi dimensi ini tidak bisa distandarisasikan karena sangat tergantung dengan ukuran struktur tubuh masing-masing kepala keluarga. Cara pengukuran dengan *gegulak* ini menciptakan karakter yang sangat khas pada bangunannya dan sangat berbeda dengan karakter bangunan pada arsitektur Barat.



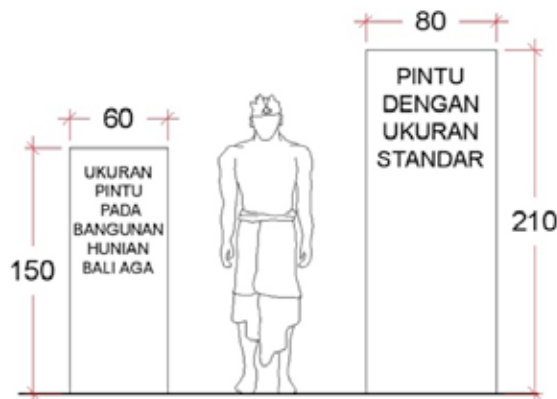
Gambar 6 Beberapa teknik pengukuran dengan menggunakan anggota tubuh manusia

Sumber: modifikasi dari Bidja, 2000

3.3.1 Proporsi bukaan terhadap bidang dinding

Pada bangunan tinggal Bali Aga selalu memiliki lubang pintu dengan dimensi lebar sekitar 60 cm dan tinggi sekitar 120-150 cm (lihat Gambar 7). Dibandingkan dengan dimensi struktur tubuh manusia (standar ukuran tubuh orang Asia) yang memiliki tinggi tubuh sekitar 175 cm, membuat penghuni harus membungkuk terlebih dahulu ketika melewati lubang pintu baik ketika masuk maupun keluar rumah. Konon hal ini mengandung filosofi bahwa ketika masuk ke rumah harus dengan sikap tubuh membungkuk untuk menghormati pemilik rumah dan isinya (karena dalam bangunan tinggal Bali Aga juga terdapat ruang khusus yang disucikan). Sehingga bangunan tinggal Bali Aga dengan ukuran lubang pintu cenderung kecil pada periode awal ini dianggap sebagai bangunan yang memiliki karakter sakral.

Patut diingat juga bahwa periode Bali Aga merupakan periode setelah Bali primitif dimana manusianya pada saat itu hidup secara nomaden di gua-gua yang mereka temui di alam liar. Maka pada sebagian besar bangunan tinggal Bali Aga ini dapat ditemui bagian *bebatuan* (bagian bawah dari bangunan) yang sangat tinggi sekitar 50-60 cm. Beberapa hal lainnya semacam ini pun dapat ditemui di daerah-daerah lainnya di Indonesia, seperti adanya rumah pohon (bangunan tinggal yang sengaja dibangun di atas pohon besar) dan rumah panggung (bangunan tinggal yang didirikan di atas tiang-tiang, dimana pada bagian bawah bangunan dibiarkan sebagai ruang kosong).



Gambar 7 Perbandingan dimensi lubang pintu pada bangunan Bali Aga (kiri) dan yang telah menggunakan standarisasi ukuran pintu (kanan)

Sumber: dokumentasi penulis (2016)

Bangunan tinggal Bali Aga awal cenderung tertutup, hanya memiliki satu bukaan saja yang berupa lubang pintu berukuran kecil. Jika dihitung proporsi ukuran pintu yang berukuran lebar 60 cm dan tinggi 150 cm terhadap bidang dinding yang berukuran sekitar lebar 350 cm dan tinggi 150 cm, maka lubang tersebut hanya 17% dari bagian bidang dindingnya. Untuk kebutuhan ventilasi, pada awalnya hanya memanfaatkan lubang-lubang kecil pada anyaman bambu sebagai bahan dinding dan sirap bambu sebagai bahan penutup atap.

Dengan perkembangan zaman, material dinding pun mulai berubah sebagai akibat dari semakin sedikitnya ketersediaan bahan alam. Kemudian muncullah keberadaan dua jendela (terutama untuk bangunan tinggal yang berdinding papan kayu), dengan ukuran sekitar lebar 60 cm dan tinggi 80 cm. Adanya tambahan dua jendela tersebut maka proporsi bukaan terhadap bidangnya menjadi sekitar 35%. Kecilnya angka perbandingan luas bukaan terhadap dindingnya, mengindikasikan masyarakat Bali Aga telah paham bagaimana beradaptasi dengan lingkungan yang desa-desa ini memang mayoritas berada di dataran tinggi (pegunungan) dengan temperatur udara yang dingin.



Gambar 8 Dimensi bangunan tinggal Bali Aga awal (a) dengan proporsi bukaan lebih kecil jika dibandingkan pada bangunan tinggal Bali Aga pada periode-periode berikutnya (b-c)

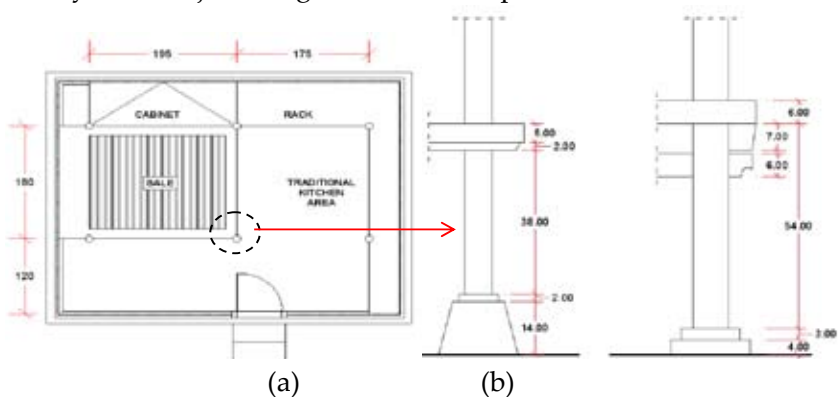
Sumber: dokumentasi penulis (2016)

3.3.2 Proporsi denah dan tinggi bangunan

Tidak semua bagian dari bangunan tinggal Bali Aga menggunakan sistem *gegulak* sebagai pedoman dalam pengukuran. Masyarakat Bali Aga tidak hanya mengandalkan intuisinya dalam mengambil sebuah keputusan dalam membangun. Pada periode Bali Aga baru dan terakhir yang merupakan peralihan menuju Bali Madya, *gegulak* dalam *Asta Kosali* dan *Asta Bumi* mulai digunakan

namun belum diterapkan sepenuhnya. Terkadang dimensi suatu elemen juga sangat tergantung dengan jenis dan ukuran material bangunan yang digunakan.

Sebagai contoh yang terdapat di Desa Bayung Gede, menurut *Jero Kabayan Pemucuk* setempat (2015), bahwa penentuan jarak antar *saka* (*tampul* atau tiang) tergantung dari dimensi penampang bahan yang digunakan. Cara menghitungnya adalah jarak *saka* untuk *bale* sama dengan jarak *saka* pada ruang *paon* (dapur) ditambah dengan *duang saka* (dalam bahasa Bali *duang* berarti dua sehingga maksudnya adalah 2x lebar penampang *saka*). Bahan tiang yang sering digunakan adalah bambu atau kayu dengan dimensi penampang 9x9 cm atau 10x10 cm, maka jika lebar area dapur 175 cm dan lebar penampang bahan *saka* yang digunakan adalah 10 cm maka lebar *bale* adalah 175 cm+(2x10 cm) menjadi sekitar 195 cm (lihat Gambar 9). Sedangkan penentuan ukuran ketinggian ruang dalam (jarak lantai ke plafon) adalah *selikur rai* ditambah dengan *pengurip* (dalam bahasa Bali *selikur* berarti 21). Maksudnya adalah 21xlebar bahan *saka* yang digunakan ditambah dengan *pengurip*. Jika menggunakan tiang dari bahan yang berukuran 9x9 cm maka ketinggian ruang dalam adalah sekitar 21x9 cm=189 cm. Untuk menentukan ketinggian elemen pelengkap ruang dalam seperti ketinggian *bale*, maka caranya adalah tinggi total dari *saka* tersebut dibagi menjadi dua bagian yaitu 1/3 darinya menjadi dimensi ketinggian *bale* yang diukur dari lantai (sekitar 60 cm) dan 2/3 darinya adalah jarak bagian atas *bale* ke plafon.



Gambar 9 Jarak pada tata letak *saka* dalam ruang dalam (a) dan alternatif penentuan ketinggian *bale* dari lantai pada bangunan tinggal Bali Aga (b)

Sumber: dokumentasi penulis (2016)

Penjelasan sistem dimensi yang dipergunakan pada sebagian besar bangunan tinggal Bali Aga tersebut memperlihatkan lebih banyak menggunakan dimensi struktur tubuh manusia sebagai rujukannya. Masyarakat Bali Aga beranggapan bahwa tubuh manusia sebagai mikrokosmos yang tak ubahnya seperti alam semesta namun dalam skala terkecil, sehingga hal ini juga merupakan upaya dalam mendekati diri dengan alam semesta. Walaupun pengamatan yang dilakukan oleh orang-orang masa kini beranggapan bahwa bangunan tinggal Bali Aga terlihat kecil dan sederhana ukurannya (lihat Tabel 5), namun bagi masyarakat Bali Aga sebagai penghuninya menganggap rumah sebagai bentuk penyederhanaan alam semesta yang dianggap suci dan penuh makna filosofi.

Tabel 5 Perbandingan dimensi pada bangunan tinggal Bali Aga

SISI-SISI YANG DIBANDINGKAN	PERBANDIN- GAN ANGKA	DESI- MAL	PERBAND- INGAN DEN- GAN <i>GOLDEN</i> <i>RATIO</i>
Lebar / panjang bangunan	375 / 360	1,04	< 1,618
Lebar / tinggi dinding+ <i>bebatuan</i> bangunan	375 / 160	2,34	> 1,618
Lebar / tinggi atap bangunan	375 / 220	1,70	~ 1,618
Panjang / tinggi dinding+ <i>bebatuan</i> bangunan	360 / 160	2,25	> 1,618
Panjang / tinggi atap bangunan	360 / 220	1,63	~ 1,618
Tinggi / panjang bangunan	388 / 375	1,03	< 1,618
Tinggi / lebar bangunan	388 / 360	1,07	< 1,618
Luas bidang / luas bukaan	45000 / 7200	6,25	> 1,618

Sumber: dokumentasi penulis, 2016

Hasil perbandingan angka-angka memperlihatkan bahwa angka *Golden Ratio* didapat dari perbandingan masing-masing lebar dan panjang bangunan terhadap tinggi atap bangunan yang menghasilkan angka mendekati 1,618. Angka-angka perbandingan lainnya menghasilkan angka mendekati satu, seperti perbandingan antara panjang dan lebar bangunan, tinggi dengan panjang atau dengan lebar bangunan. Hal ini mengindikasikan bahwa bangunan-bangunan tinggal Bali Aga memiliki kecenderungan berbentuk bujur sangkar sama sisi baik secara horisontal (denah bangunan) maupun vertikal (dengan tinggi bangunan).

Sistem dimensi pada zaman Bali Aga memiliki tiga cara pengukuran dilihat dari perkembangannya. Pertama adalah pada awal periode Bali Aga, sistem dimensi yang dibuat berdasarkan simbolisasi pemaknaan. Kedua, sistem dimensi yang digunakan sangat tergantung pada dimensi material yang tersedia di alam sekitarnya, seperti dimensi kayu dan bambu. Ketiga, ketika memasuki periode akhir Bali Aga menuju Bali Madya, ditemukan sistem dimensi dengan *gegulak* (yaitu ukuran bangunan disesuaikan dengan ukuran tubuh). *Gegulak* memiliki kesamaan dengan konsep antroposentris yang menjadikan manusia sebagai pusat pengukurannya (namun yang menjadi rujukan ukuran adalah ukuran tubuh laki-laki sebagai kepala keluarga).

Menurut Suryajaya (2016), pada zaman Vitruvius pun sudah diciptakan sistem pengukuran antroposentris, seperti jarak ujung dagu ke ujung dahi = jarak pergelangan tangan ke ujung jari tengah = sepersepuluh tinggi badan manusia, dan sebagainya. Sistem dimensi yang merujuk pada *Golden Ratio* juga memiliki persamaan dengan konsep antroposentris, namun yang membedakannya adalah bahwa sistem dimensi *Golden Ratio* memiliki dimensi fungsi, menciptakan sistem dimensi kebutuhan terhadap ruang gerak manusia dalam beraktivitas sehingga menjadi ukuran standar internasional. Sedangkan sistem dimensi Bali Aga menggunakan dimensi tubuh manusia yang lebih mengutamakan nilai filosofi (kepercayaan, teosentris).

4. Simpulan

Transformasi kemiripan dan perbedaan pada wujud bangunan tinggal di antara desa-desa Bali Aga dipengaruhi oleh dua hal. Pertama adalah pengaruh tumpang tindih budaya dari zaman

sebelum atau sesudahnya yang membawa pengaruh tersendiri pada wujud bangunan tinggal Bali Aga. Contohnya, aturan dalam lontar *Asta Kosali* dan *Asta Bumi* mempengaruhi perwujudan bangunan tinggal Bali Aga yang muncul hampir bersamaan di akhir abad ke-13 atau awal abad ke-14.

Kedua, kondisi dan potensi lingkungan bangunan tinggal. Kondisi lingkungan terutama suhu udara, membuat masyarakat di lingkungan tersebut beradaptasi dengan menciptakan tata ruang dalam yang berwujud pada pengolahan jenis massa bangunan, material yang digunakan dan proporsi bangunan. Desa Bali Aga yang sebagian besar dapat dijumpai di dataran tinggi, masih memiliki satu bangunan tunggal dengan penataan dan fungsi ruang yang lebih kompleks. Sedangkan desa-desa Bali Aga yang terletak di dataran rendah, masyarakatnya tidak memerlukan penghangat ruang sehingga area dapur pun kemudian menjadi massa bangunan yang terpisah dari bangunan utama.

Potensi lingkungan pun ikut mempengaruhi wujud bangunan tinggal Bali Aga. Sesuai dengan konsep vernakular, material bangunan yang digunakan adalah yang tersedia di lingkungan sekitarnya. Hal ini kemudian tercermin dari keragaman material bangunan tinggal Bali Aga yang menggunakan bahan bambu, kayu ataupun tanah *popolan*.

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim. 2003. *Bali Street Atlas 2003-2004 edition*. Singapore: Periplus
- Ardika, I W., Parimarta, I G., dan Wirawan, A.A.B. 2013. *Sejarah Bali dari Prasejarah Hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press
- Bidja, I Md. 2000. *Asta Kosala-Kosali Asta Bumi*. Denpasar: Pustaka Bali Post
- Gartiwa, M. 2011. *Morfologi Bangunan dalam Konteks Kebudayaan*. Bandung: Penerbit Muara Indah
- Mantra, I. B. dan Kasto. 1985. Penentuan Sampel, dalam Singarimbun, M. dan Effendi, S., *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES
- Oliver, P. 2003. *Dwellings (The Vernacular House World Wide)*. New York: Phaidon

- Parimin, A.P. 1986. *Environmental Hierarchy of Sacred – Profan Concept in Bali*
- Rapoport, A. 1969. *House Form and Culture*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall Inc.
- Remawa, A.A. Gd. R. 2015. *Konsep Estetika dan Ruang pada Gubahan Bangunan tinggal Bali Madya*. Institut Teknologi Bandung: Disertasi Program Doktor
- Reuter, T.A. 2002. *The House of Our Ancestors*. Nederlands: KITLV Press
- Reuter, T.A. 2005. *Custodians of The Sacred Mountains (Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Rudofsky, B. 1964. *Architecture Without Architecture (A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture)*. New York: Museum of Modern Art, New York
- Suryajaya, M. 2016. *Sejarah Estetika (Era Klasik sampai Kontemporer)*. Jakarta: Gang Kabel dan Indie Book Corner
- Wikarman, I Nym. S. 2013. *Bangli Tempo Doeloe (Dalam Kajian Sejarah)*. Bangli: Yayasan Wikarman

From *Agama Hindu Bali* to *Agama Hindu*: Two styles of argumentation¹

Michel Picard

Southeast Asian Center (CASE),
National Center for Scientific Research (CNRS),
Paris, France
Email: mpicard@ehess.fr

Abstract

This paper attempts to compare two different styles of argumentation, composed by Balinese at pivotal turning points of their religious identity. The first one, set in the 1920s, when Balinese intellectuals were starting to assess the foundations of their “Balineseness” (*Kebalian*), contrasts the argumentation of *Bali Adnjana* (1924-1930) with that of *Surya Kanta* (1925-1957), by focusing on the use of dialogue as rhetorical device by Tjakra Tanaja, the editor of *Bali Adnjana*. The second moment takes place in the 1960s, after the Balinese leaders had succeeded in having their religion officially recognized by the Indonesian Ministry of Religions, under the condition that it would no longer be exclusively theirs. It expounds the *Upadeśa Tentang Ajaran-Ajaran Agama Hindu*, the Hindu catechism composed by the Parisada Hindu Dharma in 1967, once the dogmatic contents of the *Agama Hindu* – the *Panca Çraddha* – had been fully delineated in 1964. While the *Upadeśa* is also presented in the form of a dialogue between the *guru* Ṛṣi Dharmakīrti and his *śiṣya* Sang Suyaśa, its argumentation differs strikingly from the one used in *Bali Adnjana*.

Keywords: Balinese intellectual, balineseness, argumentation, Hindu religion, identity

Abstrak

Tulisan ini mencoba membandingkan dua gaya argumentasi yang berbeda, yang disusun oleh orang Bali saat titik balik penting identitas religius mereka. Yang pertama, yang ditetapkan pada tahun 1920-an, ketika para intelektual Bali mulai menilai dasar “Kebalian” mereka, dengan membandingkan argumentasi *Bali Adnjana* (1924-1930)

1 This paper was presented at the second symposium on “How Indonesians Argue”, organized by Mark Hobart (Deddington, Oxfordshire, 25-26 July 2016).

dengan *Surya Kanta* (1925-1957), dengan memusatkan perhatian pada penggunaan dialog sebagai perangkat retorik oleh Tjakra Tanaja, redaktur *Bali Adnjana*. Yang kedua terjadi pada tahun 1960-an, setelah para pemimpin Bali berhasil membuat agama mereka diakui secara resmi oleh Kementerian Agama di Indonesia, dengan syarat tidak lagi menjadi milik mereka secara eksklusif. Ini menguraikan *Upadeśa Tentang Ajaran-Ajaran Agama Hindu*, ajaran Hindu yang disusun oleh Parisada Hindu Dharma pada tahun 1967, yang berisi dogmatik Agama Hindu - *Panca Çraddha* - telah sepenuhnya digambarkan pada tahun 1964. Sementara *Upadeśa* juga dipresentasikan dalam bentuk dialog antara guru Ṛṣi Dharmakīrti dan muridnya Sang Suyaśa, argumentasi mereka yang berbeda dengan yang digunakan di *Bali Adnjana*.

Kata kunci: intelektual Bali, kebalian, argumentasi, agama Hindu, identitas

In this paper, I attempt to compare two different styles of argumentation, composed by Balinese at pivotal turning points of their religious identity: the first one in the 1920s, when Balinese intellectuals were starting to explicitly assess the foundations of their identity; the second in the 1960s, after the Balinese leaders had succeeded in having their religion officially recognized by the Indonesian Ministry of Religions, under the condition that it would no longer be exclusively theirs.

***Bali Adnjana* (1924–1930) and *Surya Kanta* (1925–1927)**

The incorporation of Bali into the Dutch East Indies prompted the formation of a Balinese intelligentsia, since the colonial administration needed Dutch-educated natives to mediate between the local population and their foreign masters. The upheaval caused by the colonial occupation of their island compelled these educated Balinese to engage in a process of self-identification.

It was in the cosmopolitan town of Singaraja, the administrative centre of the Residency of Bali and Lombok, that the first generation of Balinese educated in colonial schools (*kaum terpelajar*) founded Western-style organizations and started publishing periodicals which were innovative in both content and form. Devoted

chiefly to issues pertaining to socio-religious issues, these publications were written not in Balinese but in Malay, the language of modernity and learning. Thus, the same process which compelled the Balinese to question their identity dispossessed them of their own words, by inducing them to think about themselves in a language that was not their own. Such a linguistic substitution marked a reflexive distancing from the Balinese universe of reference, which was decontextualized, relativized, and homogenized in the process.



Photo 1. I Goesti Bagoes Tjakra Tanaja
(Repro A.A. Putra Agung, 2001)

The first of these modern organisations, *Setiti Bali*, was founded in 1917 by I Goesti Bagoes Tjakra Tanaja, the *punggawa* of Sukasada, to counter the Javanese Islamic association *Sarekat Islam*, which had recently opened a branch in Singaraja. It lasted until 1920 and was succeeded the following year by a short-lived association called *Soeita Gama Tirta*, founded by I Ktoet Nasa, the principal of the primary school in Bubunan, and presided by I Goesti Poetoe Djlantik, a descendant of the *raja* of Buleleng. In 1923, members of a cooperative society founded the *Santi* association under the leadership of Poetoe Djlantik, Tjakra Tanaja and Ktoet Nasa. In January 1924, they started a publication called *Santi Adnjana*.

All these organisations had been opened to *triwangsa* and *jaba* alike, but tension appears to have been rife between the two groups, the *jaba* objecting to various privileges claimed by the *triwangsa*. A conflict soon opposed the leaders of each faction, Tjakra Tanaja and Ktoet Nasa, and sometime in 1924 the publication of *Santi Adnjana* was taken over by Tjakra Tanaja, who changed its title to *Bali Adnjana*. The conflict escalated until a split between *jaba* and *triwangsa* grew inevitable. This happened through an argument over the Balinese religion during a meeting of the members of *Santi*

in May 1925. In October 1925, Ktoet Nasa started publishing his own periodical, *Surya Kanta*, and the following month he established an eponymous association whose membership was restricted to the *jaba*. Meanwhile, the membership of *Santi* was dwindling, as most of the *jaba* were joining *Surya Kanta*. In July 1926, *Santi* held its last meeting and it appeared to cease its activities by the end of the year. The situation became even more confused after May 1926, with the foundation in Klungkung of an organisation named *Tjatoer Wangsa Derja Gama Hindoe Bali* (shortened in *Tjwadega Hindoe Bali*). Professing to reconcile the interests of all “four castes” (*catur wangsa*), this new association was in fact controlled by *triwangsa* and used *Bali Adnjana* as its mouthpiece.



Photo 2. I Ktoet Nasa
(Repro A.A. Putra Agung, 2001)

In both *Bali Adnjana* and *Surya Kanta*, the Balinese authors construed their identity – which they called *Kebalian* – as being based on *agama* and on *adat* (*Kebalian kita berdasar agama dan adat*)². But whereas the *triwangsa* were determined to strengthen both tradition and religion, the *jaba* wanted to reform *agama* while ridding *adat* of all the customs they deemed obsolete. In effect, for the former, Balinese religion was based on the customary social order, within which *agama* was inseparable from *adat*. Whereas for the latter, religion could and should be dissociated from a traditional order seen not only as unfair but also as an obstacle to progress. Yet, they proved unable to differentiate between that which belongs to *agama* and that which pertains to *adat*.

This inability to dissociate *agama* from *adat* did not stem solely

2 While these words are usually translated by “religion” and “tradition” nowadays, their genealogy and their appropriation by the Balinese would deserve more space than available in this paper. I have already dealt with these categories in numerous publications.



Photo 3. Bali Adnjana



Photo 4. Surya Kanta

from the polysemy of these terms, whose respective semantic fields overlap³, but also from the fact that up to that point the Balinese had yet to single out and distinguish a system of beliefs and practices that could be demarcated from other aspects of their life and labelled “religion”. Hence the confusion of the Balinese faced with having to name their religion, once they had adopted the word *agama* for that purpose. At first, it appears that they referred to their religion simply as *agama Bali*. Afterward, Balinese started using a variety of names for their religion, such as *Sirva*, *Buda*, *Sirva-Buda*, and *Tirta*.

In May 1925, a dispute erupted between commoners and the nobility over the name of the Balinese religion. The *triwangsa* proposed to call their religion *Agama Hindu Bali*, stressing the fact that the Balinese people had appropriated and reinterpreted *Agama Hindu*⁴ to such an extent that it had become indigenous to

3 Indeed, in Balinese-Indonesian dictionaries, *agama* is translated as (1) *agama*, (2) *hukum*, and (3) *adat-istiadat*.

4 Admittedly, we don't know when Balinese actually chose to label their own *agama* as *Hindu*. But we do know that long before they began defining themselves as *Hindu*, the Balinese had already been “Hinduized” by Orientalists, at a time when they had yet to learn the word “Hindu”.

their island. In this way, they were clearly trying to preserve the established socio-religious order, by endorsing the religion actually practised by the Balinese. Whereas in defending the name *Agama Bali Hindu*, the *jaba* claimed that the Balinese were truly Hindus, even if their religious practices were corrupt, owing to their ignorance of the true nature of their religion. Consequently, in order to become the true Hindus they were supposed to be, the Balinese should discard all indigenous accretions that contaminated their religious practices. Hence the *triwangsa* accused the *jaba* of attempting to promote a form of Hinduism similar to that found in India. This, they claimed, amounted to inventing a new religion, which was alien to the Balinese, because their religion originated not in India but in Majapahit Java.

This issue was to remain pending until Indonesia's independence.

It was not only in their views regarding the Balinese religion that *jaba* and *triwangsa* diverged but also in the ways they argue their respective points. Whereas the positions expressed in *Surya Kanta* are quite straightforward, those in *Bali Adnjana* tend to be couched in rather allusive and elusive terms. Indeed, the general tenor of each publication is fairly contrasted and the *jaba's* use of Malay reminds one of the roughness of lower Balinese, while the *triwangsa's* evokes the literary verbosity of high Balinese. Such a contrast is particularly noticeable in Tjakra Tanaja's use of pseudo-dialogues as rhetorical devices.

The sentence opening the first issue of *Surya Kanta* makes clear Ktoet Nasa's purpose:

“Bahwa maksud kami mengeluarkan surat kabar ini, ialah hendak memimpin bangsa Bali yang terbilang ‘gelap’ budinya dan jauh kebelakang tentang kemajuan hidup didunia ini” (Surya Kanta 1925, n°1: 1).

The Balinese people are still in the dark (*kegelapan*) and the reforms advocated by *Surya Kanta* will bring them enlightenment and guide them toward a brighter future, characterized by knowledge (*pengetahuan*) and progress (*kemajuan*) – a subliminal message already conveyed by the title of the magazine. The significance of progress for Ktoet Nasa is explained in the article immediately following his statement of intention:

“Adapun ‘Kemajuan’ artinya bertambah-tambah sempurna, dan suatu bangsa dikatakan ‘berkemajuan’, apabila bangsa itu bertambah-tambah sempurna dalam segala sifat kemanusiaan, yaitu segala sifat yang membedakan manusia dari pada hewan” (Surya Kanta 1925, No. 1: 1).

The reforms stipulated in order for the Balinese people to see the light of progress are spelled out in a concise manner in the statutes of that organization, published in the second issue of *Surya Kanta*: a) to foster reason and character (*mengutamakan budi*); b) to improve the economy (*memperbaiki economie*); c) to improve and protect the fate of the commoners (*memperbaiki dan melindungi nasib kaum Jaba*); d) to change the customs that are contrary to the progress of the times (*mengubah adat yang berlawanan dengan kemajuan jaman*) (*Surya Kanta 1925, No. 2: 16*).

The means to these ends is Western-style education (*pendidikan cara Barat*), which is deemed to be the foundation of progress (*pangkal kemajuan*). The Balinese are summoned to move forward and advance themselves (*memajukan diri*), failing which they will be left behind (*ketinggalan zaman*). Once properly educated, the Balinese will be in a better position to improve their economic situation, which has been deteriorating lately.

Education is expected to enlighten the Balinese people, by supplying them with both “intelligence” (*kepandaian*) and “reason” (*budi*). Thanks to these qualities, the Balinese will then know how to discriminate among their customs between those which they should conserve or invigorate and those which they should reform or abandon, in accordance with the “progress of the world” (*kemajuan dunia*). For whoever keeps defending the customs which are no longer suitable for the present time is guilty of hampering the progress of one’s people:

“Barang siapa yang masih membela adat yang tiada dikehendaki lagi oleh zaman, maka orang yang demikian adalah sebagai mengurung jiwa bangsanya didalam peti besi atau menghalangi kemajuan bangsanya” (Surya Kanta 1926, No. 2: 24).

In Bali, the main obstacle to progress is “caste” (*kasta*) prejudice and the privileges which the *triwangsa* enjoy in such areas as language, etiquette, marriage, corvee labour, and so on. This is

no longer acceptable for the *jaba*, who demand for themselves the same station in life and society as the *triwangsa* – “solidarity and equality” (*sama rata sama rasa*)⁵. In effect, by pursuing education, the *jaba* will raise their social status and in consequence they will be paid due respect by the *triwangsa*:

“Haruslah kaum JABA itu BERKEPANDAIAN dan BERBUDHI, sebab [...] kalau ada seorang JABA yang berkepandaian atau berpangkat agak tinggi ia berbudhi serta mengerti pada kemajuan dan tahu ‘TATALOKACARA’ menurut zaman, maka dapatlah orang JABA berkehormatan dari kaum TRIWANGSA, artinya: tidaklah direndahkan lagi” (Surya Kanta 1926, No 1: 9-10).

This is to say that status in Balinese society should no longer be ascribed but achieved: it should stem from merit and not from birth. This, claimed *Surya Kanta*, concurs with the teachings found in Balinese *lontar* (such as the *Sarasamuscaya*) as well as in the sacred books of India (particularly the *Bhagawadgita*), which state that a true *Brahmana* is not someone who is born into a *Brahmana* family (*Brahmana-turunan*), but someone who lives up to *Brahmana* ideals (*Brahmana-budi*):

“Meskipun Brahmana (turunan) sekalipun, kalau ia tiada menepati sesana (darma), tiadalah patut dihormati, dan walaupun Sudra (turunan) kalau ia menjalankan darmanya, tertib sopan santun, puji dan hormatilah ia, kata Sanghyang Aji [...] Perjalanan atau sesana Brahmana itu dapat sempurna dilakukan oleh segala orang yang sanggup melakukannya, misalnya oleh orang yang berkepandaian dan budiman (bangsawan-fikiran) karena itulah sesana yang terutama [...] dari kaum Jaba pun tidak ada halangannya medwijati, asal beliau sanggup melakukan kewajibannya kelak” (Surya Kanta 1925, No. 1: 5).

Now, let’s consider the way Tjakra Tanaja reacted to such a frontal attack on the *triwangsa*’s prerogatives. He made his views known in the issue of *Bali Adnjana* published immediately after the launching of *Surya Kanta* in October 1925. Without ever mentioning *Surya Kanta*, he imparted his forceful opinion regarding status within Balinese society by driving home that being a *Brahmana* or

5 This slogan was coined in 1917 by the Javanese journalist Mas Marco Kartodikromo, publisher of *Doenia Bergerak*, and later popularized by both Sukarno and the communists (Shiraishi 1990: 88-90).

a *Sudra* has nothing to do with *budi* but everything with *asal usul turunannya*:

“PadabangsaBALIHINDUadalahpadaLAHIRNYAPERTINGKATAN kebangsaan atau KAWONGAN (ingat Tuan! bukan BUDI lo’), yang diteguhkan atau ditetapkan oleh asal usul turunannya [...] Menjadi BRAHMANA, SATRYA, WESYA dan SUDRA itu adalah nama KAWONGANNYA dan sekali kali bukan BUDINYA, artinya IDA BAGUS KANGIN belum tentu lebih BUDINYA dari pada KTUT KELOD tetapi KAWONGANNYA nyatalah sudah KELEBIHANNYA” (Bali Adnjana 1925, No. 29: 2).

Upon which, he declared his intentions (*tujuan*) as (1) reconciling the Balinese people (*perdamaian*), (2) strengthening the religion (*keteguhan berlakunya Agama*), (3) changing its outdated customs (*perubahan adat yang sudah kurang baik pada jaman ini*), and (4) eliminating the oppression of insolent people (*menghapuskan tindasanannya si angkara murka*) (Bali Adnjana 1925, n°29: 2). So far, so good, in the sense that whenever he wants to, Tjakra Tanaja proves able to argue his point quite explicitly. But then, rather curiously, he concluded his plea by stating: *“Bukti bukti maksud saya sebagai berikut:”*, followed by *“Percakapan A dan B”*, a recurrent rhetorical device of his, where we encounter the very first mention of *Surya Kanta*.

In this pseudo-conversation between Tjakra Tanaja (A) and his imaginary interlocutor (B), A explains to B that he recently met a friend of his from Lombok, who asked him:

“Hai, A, bagaimanakah kabarnya perkumpulan SURYA KANTA di Buleleng, apa sudah banyakkah ledennya?”.

In response to which he pretended to know nothing about it:

“Mendengar pertanyaan itu, akupun terkejut hingga tercengang sebab di Buleleng aku belum sekali pernah mendengar perkataan SURYA KANTA, dan akupun lantas menjawab dengan sebenarnya mengatakan bahasa di Buleleng belum ada terdengar perkumpulan semacam itu”.

His disclaimer was met with disbelief by his friend:

“Ach, A, kamu jangan sembunyi akan hal itu sebab tahu sama tahu. Pendeknya sekarang aku kasih tahu padamu yang disini sekarang sudah

berdiri cabang perkumpulan SURYA KANTA [...] Mustahil sekali kalau kamu bilang tidak tahu dan sedikit hari lagi akan mengeluarkan Maanblad (surat kabar bulanan) dan namanyapun SURYA KANTA”.

At this point, B asked A whether he inquired about the aims of this new association. To which A replied with scathing sarcasm:

“Aku ya tanya, tetapi rupanya sobat ku tidak mau menerangkan sama sekali, cuma katanya akan mengembangkan pengajaran mencapai kesempurnaan budi supaya lantas bisa mempunyai perasaan sama rata sama rasa pada sekalian manusia yang juga sama saja keadannya sebelum berbudi. Apabila dikemudian hari jika sudah berbudi disitulah akan ditentukan derajatnya artinya jikalau orang bisa melakukan dharmanya atau Sesana Brahmana haruslah mendapat pujian dan kehormatan sebagai Brahmana walaupun itu orang berasal bangsa Sudra sekalipun. Sebaliknya meskipun bangsa Brahmana sekalipun jikalau tidak berbudi, sama saja dengan Sudra”.

To which B added in connivance:

“Wah kalau begitu jadinya umpama ada orang nama Pan Dama dan lantas bisa melakukan dharmanya atau Sesananya Brahmana lantas saja musti diberi kehormatan dan pujian secara seorang Ida Bagus Kaler yang juga sudah melakukan dharmanya yaitu menjadi Ida Padanda Dama. Apa memang begitulah tujuannya?”.

That a *jaba* could pretend to become a *padanda* was plainly inadmissible for a *triwangsa*. Hence A's reply:

“Waaah B, kalau aku ingat ingat itu kabar lantas bulu kalongku berdiri, sebab bagaimanakah akan perasaannya kaum Triwangsa apabila benar begitu tujuannya itu perkumpulan?” (Bali Adnjana 1925, n°29: 3).

In the ensuing issue of *Bali Adnjana*, Tjakra Tanaja inserted a brief – but considerate – acknowledgement of *Surya Kanta*, even going so far as wishing its leaders every success for their initiative, which he claimed to support:

“SURYA KANTA. Begitulah nama SURAT KABAR BULANAN yang mengunjungi kantor Redactie Bali Adnjana. Terlebih dahulu saya mengucapkan beribu banyak terima kasih tentang kedermawaannya pengurus SURYA KANTA melontarkan surat bulanannya kepada saudaranya BALI ADNJANA. Menilik PENDAHULUAN dalam SURYA KANTA itu, maka saya bersetuju sekali dengan haluannya

Tuan N [Ktoet Nasa] dan mudah mudahan tercapailah maksudnya yaitu MEMIMPIN bangsa Bali yang terbilang ‘gelap’ budinya enz. Dengan pendiriannya SURYA KANTA ini mudah mudahanlah kemajuan tanah BALI dan LOMBOK tentang HIDUP di DUNIA dan KEALUSAN BUDI bisa lekas tercapai. Sedangkan saya sebagai pengurus BALI ADNJANA sanggup juga sedapat dapat menyokong maksud itu, yang mana berlaku dengan cara DAMAI. Lanjutlah usianya SURYA KANTA dan KEKALLAH persaudaraannya dengan surat kabar MINGGUAN BALIADNJANA. Hormat saya Redacteur B.A. I.G.TJAKRATANAJA” (Bali Adnjana 1925, No. 30: 5).

This acknowledgement is followed immediately by another *Percakapan A dan B*. After having welcomed the publication of *Surya Kanta* (“*Nah B. Ini lo lihat bagusnya surat kabar bulanan SURYA KANTA*”), A enjoins B to read it himself so that they could share their opinion regarding its purpose: “*Marilah bersama sama membaca dan mengertikan supaya sedapat dapat jangan keliru penerimaan atau paham*”. B appears unsure of *Surya Kanta*’s purpose, claiming that it is still too early to form an opinion: “*Aku belum bisa mengatakan apa apa tentang hal tujuannya SURYA KANTA, sebab baru sekali terbit dan disitu belum ada pertimbangannya Redacteur terhadap pada karangannya PENGARANG*”. But then, proceeding by insinuation, he warns the editor of *Surya Kanta* about the risks incurred by the flame he has just ignited, as if it is not carefully handled it will not bring forth enlightenment to the Balinese but on the contrary set their nationhood alight:

“Cuma sekarang aku baru lihat ada api kecil sekali didalam SURYA KANTA yang dinyatakan oleh karangan yang berkepala Pemandangan dan NGABEN. Aku rasa api itu akan berbahaya apabila Tuan Redacteurnya tidak lekas menguruskan itu api supaya bisa menjadi lampu penerangan dan jangan lantas menjadi api PEMBAKAR KEBANGSAAN” (Bali Adnjana 1925, No. 30: 5).

After this somewhat conciliatory – or rather sarcastic – start, the exchanges between Ktoet Nasa and Tjakra Tanaja grew more aggressive, while the latter kept on accusing *Surya Kanta*’s leaders of being motivated by greed and envy in their foolish pursuit to abolish caste hierarchy.⁶ He warned them that, by challenging the

6 Tjakra Tanaja went occasionally further in his attack against *Surya Kanta*, which he accused of being a “lair of communists” (*S.[arang] K.[ominis]*), an accusation which, especially after the communist uprisings of 1926-27 in

Triwangsa, they were dividing the Balinese people, with the risk of weakening their resilience and of sowing dissension in their ranks. Not only did the Balinese inherit the hierarchical order from their ancestors but, furthermore, it is based on religious teachings found in *lontar*, which stipulate that one's current status is the fruit of one's *karma*:

“Siapakah Bali itu? Pada rasa penulis ialah sang CATURJADMA (Brahmana Satrya Wesya dan Sudra). Barang siapa merasa atau mengaku BALL, tetapi jikalau tidak menganggap adanya CATURJADMA tersebut diatas, tentulah kebalikannya itu hanya PULASAN saja atau sudah RUSAK karena menuruti hawa nafsu yang melupakan ADNYANA (fikir) [...] Dari sebab sekarang nyatanya kaum JABA sudah memisahkan diri pada sang Triwangsa, maka merasalah penulis bahasa keadaan kedua pihak itu kurang sempurna dan berarti juga cerai. Apabila perceraian itu terus menerus, tentulah berbahaya untuk nama BALI yang penulis terangkan diatas [...] Janganlah orang iri melihat atau mendengar orang SUDRA hormat kepada orang Triwangsa, walaupun yang tidak terpelajar sekalipun, sebab itulah memang sudah mesti menerima karmanya masing masing. Jikalau memang kepingin supaya juga bisa mendapat kehormatan Triwangsa, seharusnya supaya melakukan perbuatan yang utama supaya kemudian bisa mendapat karma yang lebih baik dari sekarang” (Bali Adnjana 1926, No. 2: 1-2).

Accordingly, it is very dangerous to challenge the caste system (*sistem kasta*) in Bali, as this would undermine the religious foundations of Balinese society – if only inasmuch as access to the status of *padanda* is the exclusive prerogative of *Brahmana*:

“Dengan lenyapnya Triwangsa, adalah berarti kelenyapannya peradaban dan Agama serta Adat yang bersifat Hindu Bali, sebab kaum Triwangsalah yang harus meneguhkan hal itu” (Bali Adnjana 1926, No. 17: 1).

Upadeśa (1967)

Once their island had become part of the Republic of Indonesia, the Balinese leaders were informed that the Ministry of Religions would not recognize their religion as a proper *agama*. Consequently, in order to make it eligible for the status of *agama*, they had to

Java and Sumatra and their ensuing repression, was a not too subtle way of arousing the colonial government's vigilance.

rationalize their religion and redefine it in monotheistic terms, so as to make it look like a religion of the Book.

The first question to be settled was for the Balinese to agree on the name of their religion. After protracted debates, they resolved in 1952 to name their religion *Agama Hindu Bali* – the name advocated by the *triwangsa* back in the 1920s. Yet, if they had finally managed to reach an agreement among themselves, the Balinese still had to convince the Ministry of Religions of the legitimacy of the *Agama Hindu Bali*. While some religious leaders were looking for the seeds of regeneration in their own indigenous traditions, young Balinese who were studying in India urged their co-religionists to return to the fold of Hinduism, which they presented as the source of their rites. Stressing the theological import as well as the ethical purport of religion, they attempted to restrain the Balinese ritualistic leanings, while construing their Hindu heritage in accordance with Islam and Christianity.

In 1958, after years of lobbying, a *Hindu Bali* section was finally established within the Ministry of Religions. The next step was to decide who should be in charge of the *Agama Hindu Bali*, now that the kings of yore, who had previously been the patrons of the religious ceremonies on the island, had been replaced by the Republican government. For that purpose, a council was set up in 1959 to coordinate the religious activities of the Hindu Balinese – the *Parisada Dharma Hindu Bali*⁷.

During the 1960s, the growing presence of Balinese communities outside their own island enabled the *Parisada* to extend its influence across the Archipelago. Cut off from their temple networks as well as their deified ancestors, these Balinese migrants needed a delocalized and scriptural religion which they could carry with them. In these circumstances, the *Parisada*'s leaders who had studied in India advocated giving up the exclusive name *Agama Hindu Bali* in favour of the more inclusive one *Agama Hindu*, in order to strengthen the position of their religion vis-à-vis Islam and Christianity. As a result, at the time of its first congress, in 1964, the *Parisada Dharma Hindu Bali* changed its name to *Parisada Hindu*

7 We notice that instead of the word *agama*, rejected on account of its Islamic connotation, it is the word *dharma* – used in India by Hindu reformers and their orthodox opponents alike to convey the normative notion of “religion” – which was chosen by former Balinese students from Indian universities.

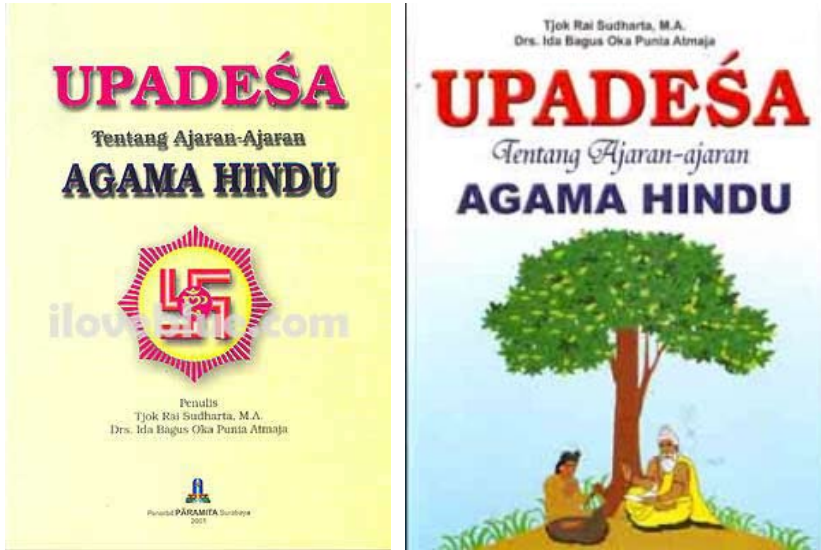


Photo 5. Upadeśa book on different covers.

Dharma, forsaking any reference to its Balinese origins. From then on, the name *Hindu Dharma*⁸ would become interchangeable with *Agama Hindu* – construed as “*agama universal*” (Dana 2005).

With the backing and subsidies of the provincial government, the Parisada undertook to translate Indian sacred scriptures, compile a theological canon, publish a Hindu catechism, standardize religious rites, formalize the priesthood, and provide religious instruction to the population – all of this amounting to a “scripturalization” of Balinese religion, a shift in focus from ritual to text. Whereas hitherto ritual practices were followed inasmuch as they had been handed down from generation to generation, from then on they were held to be motivated on the basis of prior belief. Thus, unlike the kings and the priests, who merely interceded on behalf of their subjects and clients, the Parisada was now instructing the Balinese on what to believe and how to practise their religion accordingly.

During the Parisada’s 1964 congress, its founder and general

8 On the other hand, some of the Parisada’s leaders disagreed with the name *Hindu Dharma* and proposed to replace it with *Sanatana Dharma* – the “eternal and universal religion” – a label endorsed by both Hindus reformers and traditionalists, as a manifestation of self-assertion against Christianity (Halbfass 1988: 343-346).

secretary Ida Bagus Mantra drew up the theological canon of *Agama Hindu*, composed of five articles of faith – the *Panca Çraddha* – conceived on the model of the five pillars of Islam: belief in the one and only God (Sang Hyang Widhi), in the eternal essence of life (*atman*), in the retribution of all actions (*karmaphala*), in reincarnation (*samsara*), and in the final liberation (*moksa*) (Punyatmadja 1970)⁹.

Once the dogmatic contents of the *Agama Hindu* had been fully delineated, Ida Bagus Mantra set about composing a Hindu catechism, the *Upadeśa Tentang Ajaran-Ajaran Agama Hindu* (PHD 1967).¹⁰ This catechism has been constantly republished since then.

A catechism is a doctrinal manual for the instruction of catechumens, most often in the form of questions followed by answers to be memorised. This question and answer format establishes a dialog between an instructor and his pupils. The very idea of catechism is Protestant in origin, as Protestants had to reflect on what was truly the Christian religious doctrine, as opposed to its alleged corruption by the Roman Catholic Church. Martin Luther published his first catechisms in 1529 – one for children and another one for adults.

I have been able to trace two precedents for this Balinese catechism, both originating in the Theosophical Society – Colonel Henry Steel Olcott's *A Buddhist Catechism* (1881), and Annie Besant's *Sanātana Dharma Catechism* (1902).

Colonel Henry Steel Olcott, the co-founder and first president of the Theosophical Society (1875), is credited with initiating the revival of Buddhism in Ceylon (Prothero 1995) – a revival characterized as “Buddhist Modernism” by Heinz Bechert (1966; see McMahan 2008) and as “Protestant Buddhism” by Gananath Obeyesekere (1970; see Gombrich & Obeyesekere 1988). In effect, Olcott introduced into modern Sinhalese consciousness the notion of Buddhism as a system of beliefs through the publication of his *Buddhist Catechism* (Olcott 1881), modelled upon Protestant

9 While such a dogmatic formulation was a novelty, its theological framework had in fact already been laid out by Narendra Dev. Pandit Shastri (1955), an Indian reformer, follower of the Arya Samaj, who had come to Bali in 1949 and would prove instrumental in obtaining the official recognition of the Balinese religion.

10 The Sanskrit term *upadeśa* has the meaning of “teaching, instruction”, in the sense of the spiritual guidance provided by a *guru* to his disciple.

catechisms, which has gone through numerous editions and been translated into many languages, and which is still in use in Sri Lankan schools.

Olcott's *A Buddhist Catechism, According to the Canon of the Southern Church* opens in the following manner (Olcott 1881: 1):

1. Q. Of what religion are you?
A. The Buddhist.
2. Q. What is a Buddhist?
A. One who professes to be a follower of our Lord Buddha and accepts his doctrine.

Now, it is interesting that Annie Besant, who would later succeed Olcott as president of the Theosophical Society, composed a Hindu catechism entitled *Sanâtana Dharma Catechism. A Catechism for Boys and Girls in Hindu Religion and Morals*, published in 1902 by the Central Hindu College, which she had founded with a group of Indian theosophical colleagues in 1898 at Banaras (Besant 1902). The *Catechism* was followed by a more extensive manual entitled *Sanâtana Dharma: An Elementary Textbook of Hindu Religion and Ethics*, published in 1903 by the Central Hindu College (Besant et al. 1903a). This is the first textbook produced in English for classroom use on the part of Hindus themselves. And it was itself followed the same year by an even more extensive manual entitled *Sanâtana Dharma: An Advanced Textbook of Hindu Religion and Ethics* (Besant et al. 1903b; see Hawley 2009).

At the time, Hindus were more or less in the same position as early Protestants had found themselves, inasmuch as Hinduism was no longer taken for granted, being threatened by both Christian missionaries and Hindu reformers. Therefore, they were in need of knowing what their religion was really about and inclined to look into its sacred texts in order to establish a theological canon – which is the very idea of *sanâtana dharma*.

Besant's *Sanâtana Dharma Catechism* opened in the following manner (Besant 1902: 3):

BASIC PRINCIPLES of HINDUISM.

- Q 1. What is the meaning of the words Sanâtana Dharma?
A. Sanâtana means *eternal*; Dharma means *religion*.
- Q. 2. To what religion is this name given?

- A. It is given to the Hindu religion, which is the oldest of the religions now in the world.
- Q. 3. Is this the only reason for giving to it the name eternal?
- A. No. It is also given because the great truths taught in it are eternal.
- Q. 4. What is its foundation?
- A. The Four Vedas, namely, the *Rigveda*, the *Yajurveda*, the *Sâmaveda*, the *Atharvaveda*. These were spoken by the Rishis, holy men taught by Brahmâ, and teach us how to worship and what to believe.
- Q. 5. Are there any other books given by Rishis?
- A. Yes. There are the *Laws of Manu*, the great *Purânas*, and the two histories, the *Râmâyana* and the *Mahâbhârata*. These are the chief books from which we learn the Sanâtana Dharma.

Coming back to the Balinese *Upadeśa*, we infer from the foreword how Ida Bagus Mantra initiated the project. Following the Parisada's congress, he assembled a team of seven contributors: Ida Pedanda Gde Wayan Sidemen (Ketua Umum Parisada Hindu Dharma), Ida Bagus Gede Dosther (Sekjen Parisada Hindu Dharma), Ida Bagus Oka Punia Atmaja (Dosen Fakultas Sastra Universitas Udayana), Tjokorda Rai Sudharta (Kepala Kantor Agama Propinsi Bali), Ida Bagus Alit (Kepala Bagian Peradilan Kantor Agama Propinsi Bali), and I Nyoman Mereta (staf Bagian Pendidikan Kantor Agama Propinsi Bali). The story goes that all the contributors were confined during two weeks at the home office of Ida Bagus Mantra in Denpasar until they achieved the composition of the catechism, which was then edited by Tjokorda Rai Sudharta to be finally published in 1967.

The 86 pages long *Upadeśa* is the first publication devoted to exposing the teachings of *Agama Hindu*. It is programmatic and seeks to encapsulate in a systematic fashion a coherent doctrine of what *Agama Hindu* is about. This doctrine is presented in the form of an imaginary dialogue between the *guru* R̥ṣi Dharmakīrti (“Dharma’s Glory”) and his *śiṣya* Sang Suyaśa (“He Who Is Renowned”) – *Percakapan R̥ṣi Dharmakīrti dengan Sang Suyaśa* – a rhetorical device which brings to mind the characteristic composition of the *Upaniṣad*. Yet, even if this dialogue is structured along questions and answers, like a catechism, the *guru*'s answers are not designed to be learnt by heart by his *śiṣya*, as they are rather elaborate and not always

straightforward.

A preamble from the Kepala Kantor Daerah Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Bali informs the readers that the catechism is to be used for the courses in *Agama Hindu* in primary and secondary schools. A second preamble, by the Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Beragama Hindu dan Budha Departemen Agama R.I., calls for the composition of other manuals for the instruction of *Agama Hindu* in colleges.¹¹

The *Upadeśa* first introduces Ṛṣi Dharmakīrti, whose knowledge of the *Weda* is reputed. He is visited in his *āśrama Jagadhita* by Sang Suyaśa, who is in search of sacred knowledge (*pengetahuan suci*). Sang Suyaśa respectfully salutes (*pangañjali*) Ṛṣi Dharmakīrti with the greeting “Om Swastyastu”, to which the *guru* replies with “Om Śānti, Śānti, Śānti”. Then Sang Suyaśa explains in flowery language the reason for his visit: “Oh, Guru suci, yang hamba muliakan, maafkanlah keberanian hamba yang datang ke hadapan Guru untuk memohon pengajaran-pengajaran suci dan berguna yang dapat memberikan sinar dan tuntunan pada jiwa hamba yang dalam kegelapan ini”. He has heard that, in the past, the *ṛṣi* were able to achieve eternal peace (*kedamaian abadi*) and everlasting bliss (*kebahagiaan yang kekal*). If this happens to be true, how could one achieve such a state? To which Ṛṣi Dharmakīrti replies that this is indeed true and that this state can be achieved by anyone who follows the guidance of religion according to the teachings of the sacred *Weda* with a pure heart and single mindedness (*jika telah mengalami tuntunan agama sesuai dengan ajaran-ajaran pustaka suci Weda dengan suci hati dan tulus ikhlas*).

After this introduction, the *Upadeśa* proper is divided into 15

11 Formal religious education was still a relative novelty in Bali in the 1960s. It had started on a very limited scale in the colonial times, prompted by the new modern organizations that were being set up in the 1920s and 1930s, and then again after the end of the Japanese occupation, with the foundation of the *Perguruan Rakjat Saraswati* and the *Jajasan Dwidjendra*. The *Perguruan Rakjat Saraswati* was opened in Denpasar by I Gusti Made Tamba in 1946, with a curriculum inspired by the *Taman Siswa* and the educational ideas of Rabindranath Tagore. The *Jajasan Dwidjendra* was established in Denpasar by I Wajan Reta and Ida Bagus Wajan Gede in 1953, and soon after it opened a religious high school, the *Sekolah Menengah Hindu Bali “Dwidjendra”*. It is worth noting that Narendra Dev. Pandit Shastri was actively involved in both these institutions. On Hindu education in Bali, see Nala (2004).

chapters. In the first one, Ṛṣi Dharmakīrti explains the meaning of *Om Swastyastu* (*Semoga ada dalam keadaan baik atas karunia Hyang Widhi*) and *Om Śānti, Śānti, Śānti* (*Semoga damai atas karunia Hyang Widhi*), as well as of the *swastika*, which is the sacred symbol of *Agama Hindu* (*yang merupakan dasar kekuatan dan kesejahteraan bhuwana agung dan bhuwana alit*).

Chapter 2 is titled *Agama Hindu (Hindu Dharma)*. Ṛṣi Dharmakīrti provides the etymology of the word *agama*: the preposition /a-/ is privative and /gam/ means “to go”. From which he infers that *agama* signifies “that which does not change, which is eternal” (*langgeng*). Unfortunately, this etymology is faulty, as in Sanskrit the preposition /ā-/ of *āgama* is long and means “toward”. Therefore *āgama* signifies “that which has come down to the present”, and it refers to “anything handed down as fixed by tradition” (Gonda 1973: 499). This faulty etymology notwithstanding, Ṛṣi Dharmakīrti defines *agama* as “*dharma dan kebenaran abadi yang mencakup seluruh jalan kehidupan manusia*”. He explains that the *Agama Hindu* has been revealed by Sang Hyang Widhi and has originated in the region of the river Sindhu (*diwahyukan oleh Sang Hyang Widhi yang diturunkan ke dunia, dan pertama kalinya berkembang di sekitar sungai suci Sindhu*).

Ṛṣi Dharmakīrti elaborates further that *Agama Hindu* is the religion of the people who follow the teachings of the *Weda* sacred scriptures, which have been revealed by Sang Hyang Widhi. In the *Weda*, it is said (*tersebut*): “*mokṣārtham jagadhitāya ca iti dharma*”, which means that *dharma* (or *agama*) is what enables one to reach liberation (*mukti*) and well-being (*bhukti*). The fundamental framework (*kerangka dasar*) of *Agama Hindu* comprises three inseparable aspects – *tattwa (filsafat)*, *susila (ethica)*, and *upacara (ritual)*¹² – which

12 This framework had already been suggested by Roelof Goris in 1953, when he came to the rescue of the Balinese religious leaders who were struggling to have their religion recognized by the Ministry of Religions. In an article published by the magazine *Bhakti*, he stated that the *Agama Hindu Bali* – as a legitimate branch of Hinduism – was a proper religion and not an incoherent mixture of archaic traditions and mere superstitions. Among other erudite considerations, he asserted that every religion worthy of the name comprised three components: a creed (*syahadat*), a code of ethics (*kesusilaan*), and a liturgy (*ibadat*) (Goris 1953). This would not be lost on the Balinese reformers, who would soon emphasize the dogmatic contents and the ethical principles of the *Agama Hindu Bali*, in order to depreciate the ritualistic inclination of their co-religionists. In effect, we remark that

are the equivalent of the head, the heart and the limbs for human beings.

Then Ṛṣi Dharmakīrti enunciates the five absolute beliefs (*kepercayaan mutlak*) professed by *Agama Hindu*, the *Pañca Śraddhā*, whose articles are expounded in the ensuing chapters: *Percaya adanya Sang Hyang Widhi, Ātma, Hukum Karma Phala, Samsāra, dan Mokṣa*.

Chapter 3 pertains to *Widhi Tattwa (filsafat tentang Sang Hyang Widhi)*. Prompted by a question from Sang Suyaśa (*siapa Sang Hyang Widhi itu?*), Ṛṣi Dharmakīrti explains that Sang Hyang Widhi is God the Almighty as Creator, Preserver, and Destroyer (*Yang Maha Kuasa sebagai Pencipta, Pemelihara, Pemralina*). Sang Hyang Widhi is the One and Only God, as it is said in the sacred *Weda*: “*ekam eva adwīṭīyam brahman*”¹³. He pursues by explaining that, according to the functions He performs, Sang Hyang Widhi is named *Brahmā* as Creator (*utpatti*), *Wiṣṇu* as Preserver (*sthiti*), and *Śiwa* as Destroyer (*pralina*), who together compose the *Tri Śakti*.

Sang Suyaśa then asks whether Sang Hyang Widhi is identical to *Dewa* or *Bhaṭṭāra*. To which Ṛṣi Dharmakīrti replies “No my son” (*Tidak anakku*), *Dewa* and *Bhaṭṭāra*, which in Sanskrit signify both “divinity”, are but emanations (*sinar*) of Sang Hyang Widhi. Sang Suyaśa asks further how can one be convinced (*meyakinkan*) of Sang Hyang Widhi’s existence. Ṛṣi Dharmakīrti explains that, according to *Agama Hindu*, there are three means of knowledge (*tripramāṇa*), that is, *Pratyakṣa-pramāṇa* (perception), *Anumāṇa-pramāṇa* (inference), and *Āgama-pramāṇa* (authoritative scripture). Each of these *pramāṇa* are means to acknowledge the existence of Sang Hyang Widhi.

Sang Suyaśa then asks if certain “pure beings” (*orang suci*)

both the catechism and the textbooks published by Annie Besant were divided into the same three parts – theology (“Basic Hindu Religious Ideas”), rites (“General Hindu Religious Customs and Rites”), and ethics (“Ethical Teachings”) – just like British Protestants catechisms at that time.

13 This is the wellknown *mahāvākya* from the *Chāndogya Upaniṣad* – “God is one, without a second”. This profession of faith is somewhat reminiscent of the Islamic *syahadat* – “There is no god but God” – to which the Balinese had to conform in accordance with the instructions prescribed by the Ministry of Religions. In effect, this *mahāvākya* had already been put forward in 1952, when the Balinese were compelled to come up with their own profession of faith, which was then labelled “*syahadat*”.

are actually able to see Sang Hyang Widhi. Ṛṣi Dharmakīrti begins by explaining that with their limited (*terbatas*) capacities human beings cannot see Sang Hyang Widhi, Who is unlimited. But the fact we cannot see Him does not mean that He does not exist. In effect, whoever lives a pure life, in accordance with the instructions of religion (*petunjuk agama*) and the teachings of sacred scriptures (*ajaran dalam pustaka suci*), would be able indeed to see Sang Hyang Widhi.

Thereupon ensue diverse considerations on the creation of the universe as well as of humanity, based on the authority of the *Weda*, the *Upaniṣad*, and the *Bhagawadgītā*, even though the references appear to be mostly taken from *Sāṅkhya* cosmology (which is not mentioned) – *puruṣa* and *prakṛti*, *tri-guṇa*, *pañca-buddhi-indriya* and *pañca-karma-indriya*, *pañca mahā bhūta*, *brahmāṇḍa*, *sapta loka*, *sāḍrasa*, *tri-śārīra*, *bhuwāna agung* and *bhuwāna alit*, etc.¹⁴

Chapter 4 deals with *Ātma-Tattwa*. Ṛṣi Dharmakīrti explains that *ātma* is constituted of small sparks (*percikan kecil*) of *Parama-Ātma*, that is, Sang Hyang Widhi, that are present in all living creatures. The *ātman* of human beings is called *jīwātman*, which is what animates human beings. The *ātman* and the body are like a driver and its carriage. When a human being dies, his/her *jīwātman*, which is eternal, goes either to paradise (*surga*) or to hell (*neraka*), according to whether that person's life has been good or bad (*śubha aśubha karma*). After some time, the *jīwātman* will reincarnate (*punarbhāwa*) in a new being in accordance with its *karmaphala*. This will occur over and over until the *jīwātman* breaks away from its earthly bonds (*mokṣa*) to achieve eternal bliss and peace (*kebahagiaaan dan kedamaian abadi*).

Chapter 5 deals with *Hukum Karma Phala* and starts with a question from Sang Suyaśa, who has difficulty following his *guru's* explanations. Ṛṣi Dharmakīrti expounds how "action" (*karma*) brings about "fruits" (*phala*), that is, good actions (*śubhakarma*) bring good results, whereas bad actions (*aśubhakarma*) bring bad results. But Sang Suyaśa appears unconvinced, as in actual fact there are

14 In fact, it seems to me that the theology expounded in the *Upadeśa* tends to combine the monism of *Vedānta* with the dualism of *Sāṅkhya*, without detracting from the monotheism imposed by the Ministry of Religions. I find particularly striking the absence of any reference to Tantric Shaivism, however prevalent it is in Balinese erudite traditions.

people who suffer even though their behaviour is exemplary. On the other hand, there are people who have an enjoyable life even though they behave badly. Acknowledging Sang Suyasa's doubts, Rṣi Dharmakīrti pursues by stating that there are in fact three kinds of "fruits of action" (*phala karma*): *sañcita* (the fruits of a former existence which have not been entirely consumed), *prārabdha* (the fruits of the present existence which have been entirely consumed), and *kriyamāṇa* (the fruits of the present existence which will be consumed in a subsequent existence). This explains that, sooner or later, in the present existence or in a subsequent one, one has to bear all the fruits of one's actions, as this is the law of *karma*.¹⁵

Chapter 6 deals with *Punarbhāwa*, which is glossed by Rṣi Dharmakīrti as "*kelahiran yang berulang-ulang*" and which is also called *penitisan* or *samsāra*. The endless cycle of birth, death, and rebirth brings forth both happiness and suffering (*suka duka*). But even though the ultimate aim of human beings is to put an end to the cycle of rebirths by reaching liberation (*mokṣa*),¹⁶ our birth in this world as human beings is an opportunity for us to increase our enlightenment (*kesempurnaan*) in order to overcome our woes (*kesengsaraan*).

Thus chapter 7 broaches the subject of *Mokṣa*, the deliverance from *karma phala* and from *samsāra*. *Mokṣa* can be attained by human beings in this world, when they are freed from earthly bonds (*ikatan keduniawian*), a state called *jīwanmukti*. It is possible to achieve this state by steadfastly performing the *Catur Yoga*, the four ways (*marga*) of uniting oneself (*menyatukan diri*) with Sang Hyang Widhi: the way of knowledge (*jñāna*), the way of devotion (*bhakti*), the way of action (*karma*), and the "royal" way (*rāja*), that consists in doing *brata*, *tapa*, *yoga* until one reaches *samādhi*. These ways are equivalent and should be chosen according to one's personality, character and ability. Rṣi Dharmakīrti gives as an example the instructions imparted by Kṛṣṇa to Arjuna in the *Bhagawadgītā* (II,

15 We are here reminded of Tjakra Tanaja, who referred to the law of *karma* in order to warrant the *triwangsa's* prerogatives, even though the Parisada endorses a conception of *warna* similar to that advocated by *Surya Kanta*.

16 This statement is at odds with the situation prevailing in Bali, as the ultimate aim of Balinese death rituals is not to liberate a transcendant *atman* from its earthly bonds but rather to bring about a reincarnation into the family line (see Hornbacher 2014).

47), according to which one ought to act in accordance with one's duty without attachment to the results of one's actions.

Then, Sang Suyaśa asks what happens to the *ātman* when one has reached *mokṣa*: it becomes united with Sang Hyang Widhi and experiences eternal truth, awareness and happiness, that is, "*sat cit ānanda*" in Sanskrit. Only the *ātman* that is free from the *triguṇa* (*sattwa, rajas, tamas*) is able to unite with Sang Hyang Widhi and can declare: "I am God" (*Aku adalah Tuhan*).

After having explained the *Pañca Śraddhā*, Ṛṣi Dharmakīrti deals with the *Awatāra* in chapter 8. They are the embodiment of Sang Hyang Widhi, Who comes down to the world in order to help human beings to free themselves from suffering (*kesengsaraan*) and ignorance (*awidyā*). In the *Bhagawadgītā* (II, 7), it is said: "Whenever the *dharma* starts collapsing and *adharma* prevails, I incarnate in the world in order to uphold the *dharma*". The *Purāna* mention ten *awatāra* from Wiṣṇu: Matsya, Kūrma, Warāhā, Nārasimha, Wāmana, Parasurāma, Śrī Rāma, Śrī Kṛṣṇa, Buddha, and Kalki. Then Sang Suyaśa asks the difference between the *awatāra* and the *ṛṣi*: while *awatāra* are embodiments of Sang Hyang Widhi in the world, *ṛṣi* are human beings who have attained *mokṣa*. Ṛṣi Dharmakīrti proceeds with an account of the Indian and Javanese *ṛṣi* who brought *Agama Hindu* to Bali: Wyāsa, Mārkaṇḍeya, Agastya, Tantular, Bharadah, Asthāpaka, Kuturan, and Dwijendra.

Chapter 9 deals with sacred scriptures, *Pustaka Śuci* or *Śāstra Dharma*. Ṛṣi Dharmakīrti states that the holy book of *Agama Hindu* is the *Weda*, that is, the perfect and eternal knowledge regarding Sang Hyang Widhi and His instructions to human beings. This knowledge has been heard by the *mahaṛṣi* and is thus called *Śruti*, and it is divided into four parts, called *Catur Weda*: *Ṛg Weda*, *Yajur Weda*, *Sāma Weda*, and *Atharwa Weda*. The *Śruti* includes further the *Upaniṣad*, the *Bhagawadgītā*, the *Weda Parikrama*, and the *Kāmahayanikan*. Given the complexity of the teachings embraced by the *Weda*, it has been necessary to design specific formulations for those who would not be able to understand them. This is why the teachings of the *Weda* have been conveyed by means of other literary channels such as the *Smṛti* (which include the *sūtra*, the *Manu Smṛti* and the *Sārasamuccaya*), the *Purāna*, and the *Itihāsa* (*Rāmāyana* and

Mahābhārata).¹⁷ The *Bhagawadgītā*, which is part of the *Mahābhārata*, is dubbed the fifth *Weda*, because in it Sang Hyang Widhi teaches the sacred knowledge of the *Weda* anew, at a time when the world is suffering from *adharmā*.¹⁸

At this point of the dialogue, Ṛṣi Dharmakīrti asks whether Sang Suyaśa does not tire of his explanations. To which his pupil replies by saying that he is the one who worries that *Gurunda* might be tired of providing all this precious instruction.

Chapter 10 deals with the holy days (*Hari Suci*) of the *Agama Hindu*: *Nyepi* and *Śīwarātri*, determined by the *Śāka* calendar (*Isākawarśa*); *Saraswatī*, *Pagerwesi*, *Galungan*, and *Kuningan*, according to the *pawukon*.

Chapter 11 deals with holy places (*Tempat Suci*), called *pura* in the *Agama Hindu*, which are of four different kinds: (1) The *pura* dedicated to the worship of Sang Hyang Widhi and his manifestations, called *Pura Kahyangan*; (2) The *pura* established by spiritual masters and dedicated to their commemoration, called *Pura Dang Kahyangan*; (3) The functional *pura*, such as the ones set up on the shoreline (*Pura Segara*), in the ricefields (*Pura Subak*), or on the marketplaces (*Pura Melanting*); (4) The *pura* dedicated to the worship of those ancestors who have attained the status of *Devā* or of *Bhaṭṭāra*, called *Pura Dadya*, *Pura Kawitan*, or *Pura Padharman*.

Ṛṣi Dharmakīrti goes on to explain that there are two kinds of *Pura Kahyangan*. The *Pura/Kahyangan Tiga* are dedicated to the worship of Sang Hyang Widhi in His manifestations as *Triwiśesa*: the *Pura Desa/Bale Agung* is dedicated to Brahmā as Creator, the *Pura Puseh* to Wiṣṇu as Preserver, and the *Pura Dalem* to *Bhaṭṭāri Durgā* (*sakti Śīwa*) as Destroyer.¹⁹ As for the *Pura/Kahyangan Jagat*,

17 Actually, according to Brahmanical orthodoxy, *Śruti* is composed of the *Veda Saṃhitā*, with their respective *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, and *Upaniṣad*, while *Smṛti* includes the *Smārta Sūtra* and *Vedāṅga*, the *Itihāsa*, the *Purāna*, the *Dharmaśāstra*, and the *Nītiśāstra*.

18 One should remember that it is only in the 1930s that the *Bhagawadgītā* has become accessible to the Balinese, after it had been translated into Malay by the Muslim poet Amir Hamzah in the literary magazine *Poedjangga Baroe* (Hamzah 1933-1935). I.B. Mantra has produced a new translation, along with commentaries and the original Sanskrit text in 1967 (Mantra 1967).

19 I suspect that this interpretation is recent, notwithstanding that it is commonly attributed to Mpu Kuturan. Indeed, the terms *kahyangan tiga* do not appear in old Balinese inscriptions of the 11th to 14th centuries (Stuart-Fox

located at the eight points of the compass as well as in the center of Bali, they protect the island against dangerous forces by keeping them at bay. This is followed by several lists of Balinese temples, organized in a more or less orderly fashion.²⁰

Thereupon, Sang Suyaśa asks his *guru* about the *Pura Agung Jagannāta* [sic] in Denpasar, which possesses only a *Padmāsana*. This, explains Ṛṣi Dharmakīrti is a symbol (*lambang*) of Sang Hyang Widhi's omnipotence in the form of the Mount Mahāmeru from which human beings obtain the *amṛta*, the water of life (*air suci kehidupan*).

After this exposition of the theological contents (*tattwa*) of the *Agama Hindu*, the catechism loses its well-ordered presentation and the following chapters appear as something of a catch-all.

Chapter 12 deals with ethics (*Suśīla*) and is prompted by a question from Sang Suyaśa asking the meaning of the words “*Tat twam asi*”. Ṛṣi Dharmakīrti explains that they mean “He is you” (*ia adalah kamu*) and that they are the basis of Hindu ethics.²¹ *Suśīla* is defined further as a behaviour which conforms to the stipulations of *dharma* and of *yajña*, glossed as “holy sacrifice” (*korban suci*).

It is said that Sang Hyang Widhi created the universe by sacrificing Himself. Hence, we human beings are indebted (*ṛṇa*) to Sang Hyang Widhi, to Whom we have to pay our debt in return by performing *yajña*. There are three sorts of debts for a Hindu (*tri ṛṇa*): to the *Dewa*, the *Pitra*, and the *Ṛṣi*. This results in five sacrifices (*pañca yajña*): the *Dewa-yajña*, the *Pitra-yajña*, the *Manusa-yajña*, the *Ṛṣi-yajña*, and the *Bhūta-yajña* (which are dealt with in the following chapter). These sacrifices must be performed by everyone, according to one's stage of life (*āśrama*) and one's social class (*warna*). Accordingly, Ṛṣi Dharmakīrti expounds the *Catur Āśrama* (*Brahmacāri*, *Gṛhastha*, *Wānaprastha*, and *Bhikṣuka*), as well as

2002: 23, note 4). Besides, one observes some confusion regarding both the *pura desa* and the *pura puseh*, which happen to be occasionally associated with Wisnu and Brahma respectively.

20 In this chapter, it is clear that the Balinese authors attempt – with doubtful success – to adjust the specific characteristic features of their own island to the normative framework of reform Hinduism.

21 This notwithstanding that such a formula, drawn from the *Chāndogya Upaniṣad*, is unknown in Balinese textual traditions (see Fox 2011 for a witty treatment of such a modern borrowing).

the *Catur Warna* (*Brāhmana*, *Kṣatriya*, *Waiśya*, and *Sūdra*).²²

Ṛṣi Dharmakīrti pursues the matter by expounding a series of classificatory schemes, such as *Triwarga* (*Dharma*, *Artha*, *Kāma*), *Triguna* (*Sattwa*, *Rajah*, *Tamah*) [sic], *Saḍ-ripu*, *Sad-ātatāyi*, *Sapta-timira*, *Trikāya pariśudha* (*Kāyika*, *Wācita*, *Mānacika*), *Pañca-yama brata*, *Pañca-niyama brata*, *Daśa-yama brata*, *Daśa-niyama brata*, and *Catur guru* (*guru pengajian*, *guru rupaka*, *guru wiśeṣa*, *guru sejati*).

Chapter 13 deals with rituals (*Upacāra*), which are meant to achieve a relationship by means of *yajña* between the *ātman* and *parama-ātman*, between human beings and Sang Hyang Widhi. Hindu rituals make use of implements (*upakara*) that help human beings to relate to Sang Hyang Widhi, such as the *pratimā*, which are not to be confused with Sang Hyang Widhi but are only representations of His manifestations in the form that we imagine them to be. From there follows a description of the *pañca yajña*: the *Dewa-yajña*, the *Pitra-yajña*, the *Manusa-yajña*, the *Ṛṣi-yajña*, and the *Bhūta-yajña*.²³

Chapter 14 deals with worship (*Cara Sembahyang*). Ṛṣi Dharmakīrti describes the different ways of worship (*muṣpa*), collective as well as individual, with their various implements: holy water (*tīrtha*), incense, flowers, and *kewangen*.

The last chapter is titled *Trisāndhyā*, even though its contents is in fact rather heterogeneous. Ṛṣi Dharmakīrti expounds the *trisāndhyā* as a prayer to Sang Hyang Widhi performed during the

22 One notices that the definition of the *warna* put forward by Ṛṣi Dharmakīrti corresponds to the version propounded by reform Hinduism and not to Balinese socio-historical reality. Indeed, according to the Parisada, one's *warna* is determined not by birth but by talent and function, a position already advocated by *Surya Kanta* in the 1920s. This perspective does'nt actually make sense in Bali, where the *warna* framework serves as a model for classifying kinship groups according to a contested hierarchy.

23 Like a number of recent formalizations, this categorization of Balinese rituals had been propounded by Narendra Dev. Pandit Shastri, who had put forward in 1951 a presentation close to the Vedic *pañcamahāyajña*, the five "great sacrifices" that a householder has to perform daily: *devayajña* (oblation to the fire), *pitryajña* (offering of food and water), *bhūtayajña* (offering of a rice ball or flowers), *narayajña* (offering of food to brahmins), and *brahmāyajña* (recitation of Vedic *mantra*) (Shastri 1951). We notice further that the rites supposed to venerate Sang Hyang Widhi are called *Dewa-yajña* and not *Widhi-yajña*, which indicates that the recipients of this veneration are the *dewa* and not Sang Hyang Widhi, who was not the recipient of any *yadnya* before becoming the supreme God of *Agama Hindu* in Bali.

“junctures” (*saṅdhyā*) of the day: at dawn, at noon, and at dusk. It consists of a compilation of Sankrit *mantra*, the first of which is the well known *Gāyatri*, excerpted from the *Rg Weda*.²⁴

As Ṛṣi Dharmakīrti had indicated that after having recited the *trisaṅdhyā* one should make use of *tīrtha*, Sang Suyaśa asks how it is procured. He is told that only the *pandita* or *sulinggih*, those who have been initiated (*didīkṣā*) and are thus “twice-born” (*didwijātikan*) have the right to produce *tīrtha*. They are the only priests allowed to guide the congregation (*umat*) and to supervise the rites (*loka pālaśraya*). The other priests, the *pinandita*, who have only been purified (*diwinten*), have to “ask” (*nunas*) for the *tīrtha*. Then Ṛṣi Dharmakīrti explains (in a very confuse manner) what the *padiksan* and the *pawintenan* consist of.²⁵

Thereupon Sang Suyaśa expresses his gratitude and pays his respects to Ṛṣi Dharmakīrti with a *pangañjali*.

Concluding remarks

From the 1920s to the 1960s, the prevailing view of the Balinese religion has undergone sweeping changes, in both content and form, as testified by the contrast between Tjakra Tanaja’s *Percakapan A dan B* and the Parisada’s *Percakapan Ṛṣi Dharmakīrti dengan Sang Suyaśa*.

We remark that none of the questions most hotly debated between *Surya Kanta* and *Bali Adnjana* appear in the *Upadeśa*. For one thing, the competition between *jaba* and *triwangsa* is now considered close (even if we know that this is far from being the case), inasmuch as they are all fellow Hindus nowadays. Moreover, the differentiation between functions (*warna*) has been allegedly

24 Again, like so many other Hindu innovations, the *trisaṅdhyā* has been formulated by Narendra Dev. Pandit Shastri (1951). But whereas, according to tradition, the *Gāyatri* could only be recited by *Brahmana* priests, the *Puja Tri Sandhya* was promoted as the official prayer of *Agama Hindu*, in the manner of the Muslim *salat* (see Lanus 2014).

25 But he omits to mention that the initiation is monopolised by the *Brahmana* priests, the *padanda*, a privilege that was already contested, as we have seen, by *Surya Kanta*, and still is, not only by Balinese but also by the followers of *Agama Hindu* as a whole, notwithstanding that during its second congress, in 1968, the *Parisada Hindu Dharma* conceded the right for non-*Brahmana* (*umat Hindu dari segala warga*) to gain access to the status of *pandita* or *sulinggih* by being *didiksa* (*Ketetapan Sabha Parisadha Hindu Dharma ke II Tahun 1968*).

substituted for the hierarchical distinction between titled groups (*wangsa*), in line with the interpretation pioneered by *Surya Kanta*. Then, the relationship between *agama* and *adat* on the one hand, and between Balinese religion and Hinduism on the other, is ostensibly no longer at stake. On the one hand, the reference to *adat* has all but disappeared in the discourse of R̥ṣi Dharmakīrti, and on the other, the *Agama Hindu* is now deemed “universal” and no longer peculiar to a specific ethnic group. Indeed, the debate on the proper name of the Balinese religion has been settled by depriving the Balinese of its exclusive ownership. Accordingly, the mention of Majapahit Java is no longer relevant and has been replaced by India as the source of the Balinese religion – the Indian sacred scriptures have superseded the Balinese *lontar*.

Besides, in the days of the polemics between *Surya Kanta* and *Bali Adnjana*, Balinese authors were still very much immersed in an oral and manuscript culture, whereas at the time of the composition of the *Upadeśa*, print culture had been pretty much appropriated. Hence we can expect different formulaic features from one culture to the other. In effect, we notice a shift away from the formulaic, parataxis, and codified copiousness toward the abstract, the analytical, and subordination (Sweeny 1987). More to the point, while Tjakra Tanaja’s pseudo-dialog was elusive and allusive, full of innuendos and insinuations, the discourse of R̥ṣi Dharmakīrti is didactic, explicit, normative, and, above all, authoritative. Indeed, the *Upadeśa* is programmatic and attempts to encapsulate a complete doctrine of what *Agama Hindu* is about.

Yet, while the authority claimed by the *Upadeśa* is clearly buttressed by references originating in reform Hinduism, one gets the feeling that most of these references are just added on rather than articulated in a coherent fashion. Indeed, the taxonomic organisation of its topics appears more Indian than Balinese²⁶ and this alien makeup plainly fails to account for the actual local practices. Hence an inescapable amount of confusion that grows messier as R̥ṣi Dharmakīrti’s narrative proceeds, not to mention some flagrant distortions that present-day Balinese religious leaders are still busy striving to suture.

26 One notices that the authors tend to systematically substitute the vernacular Balinese terminology with a Sanskrit one, scrupulously transcribed with the proper diacritics.

REFERENCES

- Bechert, Heinz. 1966. *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus*. Vol. 1. Frankfurt & Berlin: Alfred Metzner,.
- Besant, Annie. 1902. *Sanātana Dharma Catechism. A Catechism for Boys and Girls in Hindu Religion and Morals*, The Board of Trustees. Benares: Central Hindu College.
- Besant, Annie, et al. 1903a. *Sanātana Dharma: An Elementary Text-book of Hindu Religion and Ethics*. Benares: The Board of Trustees, Central Hindu College.
- Besant, Annie, et al. 1903b. *Sanātana Dharma: An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*. Benares: The Board of Trustees, Central Hindu College.
- Dana, I N., ed. 2005. *Kompilasi Dokumen Literer 45 Tahun Parisada*. Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.
- Fox, Richard. 2011. *Critical Reflections on Religion and Media in Contemporary Bali*. Leiden: Brill.
- Gombrich, Richard F. & Gananath Obeyesekere. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Gonda, Jan. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture [1952].
- Goris, Roelof, 1953, "Apakah: Ibadat Hindu Bali itu Agama atau Aliran?", *Bhakti*, 2/20: 10-13.
- Halbfass, Wilhelm, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*. New York : State University of New York Press [1981].
- Hamzah, Amir. 1933-1935. *Bhagawad-Gita* diterdjemahan oleh Amir Hamzah, *Poedjangga Baroe* : 1/1 (Juli 1933), 2/8 (Pebruari 1935).
- Hawley, John Stratton. 2009. "Sanātana Dharma as the Twentieth Century Began. Two textbooks, two languages", in Ishita Banerjee-Dube & Saurabh Dube, eds, *Ancient to Modern. Religion, Power and Community in India*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 312-336.
- Hornbacher, Annette. 2014. "Contested Moksa in Balinese Agama Hindu. Balinese Death Rituals between Ancestor Worship and Modern Hinduism", in Volker Gottowik, ed., *Dynamics of Religion in*

- Southeast Asia. Magic and Modernity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 237-259.
- Lanus, Sugi. 2014. "Puja Tri Sandhyā: Indian Mantras Recomposed and Standardised in Bali", *The Journal of Hindu Studies*, 7/2: 243-272.
- Mantra, Ida Bagus, ed. 1967. *Bhagawad-Gita, naskah Sanskreta, alih bahasa dan pendjelasan*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Nala, Ngurah. 2004. "The Development of Hindu Education in Bali", in Martin Ramstedt, ed., *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*. London & New York: RoutledgeCurzon-IIAS Asian Studies Series, pp. 76-83.
- Obeyesekere, Gananath. 1970. "Religious symbolism and political change in Ceylon", *Modern Ceylon Studies*, 1/1: 43-63.
- Olcott, Henry S. 1881. *A Buddhist Catechism, According to the Canon of the Southern Church*. London & New York: The Theosophical Society, Buddhist Section.
- PHD. 1967. *Upadeśa Tentang Adjaran-Adjaran Agama Hindu*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma.
- Prothero, Stephen. 1995. "Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism'", *Journal of the American Academy of Religion*, 63/2: 281-302.
- Punyatmadja, Ida Bagus Oka. 1970. *Panca Çraddha*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat.
- Shastri, Narendra Dev Pandit. 1951. *Dasa Sila Agama Bali*. Singaradja: np.
- Shastri, Narendra Dev Pandit. 1955. *Intisari Hindu Dharma*. Denpasar: np.
- Shiraishi, Takashi. 1990. *An Age in Motion. Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stuart-Fox, David J. 2002. *Pura Besakih. Temple, Religion and Society in Bali*. Leiden : KITLV Press.
- Sweeny, Amin. 1987. *A Full Hearing. Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Kearifan lokal Bali untuk pelestarian alam: Kajian wacana kartun-kartun majalah “*Bog-Bog*”

I Wayan Swandi

Institut Seni Indonesia Denpasar

Email: wayanswandi@isi-dps.ac.id

Abstract

An aggressive logging becomes a chronic problem in Indonesia. There is an inappropriate paradigm in the understanding and treating of the environment, especially trees and forests. This article examines the discourse of nature conservation based on Balinese local wisdom as presented in visual cartoons of *Bog-Bog* magazine (No 10, Vol 10, 2012) which theme is tree. Information data taken from cartoon *Bog-Bog* magazine No. 10, analyzed by the theory of semiotics and supported by the theory of visual design elements. The pictures from the *Bog-Bog* cartoon show the artistic, critical and humorous efforts of the *Bog-Bog* cartoonists in constructing Balinese local discourse based on customs, belief, and Hindu religion in an important message of preserving the forest in particular and nature in general. Analysis shown that Bali has a number of local wisdom such as the sacred trust system of tree as one of the ecological messages for forest preservation. An example is the concept of *palemahan* in the Hindu philosophy of *Tri Hita Karana* which is important for the harmony of human relationship with nature as a source of prosperity. *Bog-Bog* cartoon successfully convey the nature conservation discourse based on Balinese local wisdom with the construction of humor, critical, and parody discourse.

Keywords: Balinese local wisdom, construction of nature conservation discourse, Cartoons *Bog-Bog* magazine

Abstrak

Pembalakan hutan yang agresif menjadi masalah kronis di Indonesia. Tampaknya ada paradigma yang tidak tepat dalam memahami dan memperlakukan lingkungan hidup, khususnya pohon dan hutan. Artikel ini mengkaji wacana pelestarian alam berbasis kearifan lokal Bali seperti tersaji dalam ekspresi visual kartun-kartun majalah *Bog-Bog* (No 10, Vol 10, 2012) yang bertema pohon. Data kajian berupa

kartun-kartun diambil dari majalah *Bog-Bog* No. 10, dianalisis dengan teori semiotika yang ditunjang dengan teori unsur-unsur visual desain. Gambar-gambar dari majalah kartun *Bog-Bog* ini menunjukkan usaha-usaha artistik, kritis, dan jenaka para kartunis *Bog-Bog* dalam mengkonstruksi wacana lokal Bali berbasis nilai-nilai adat, kepercayaan, dan agama Hindu dalam menyampaikan pesan pentingnya menjaga dan melestarikan hutan pada khususnya dan alam pada umumnya. Analisis menunjukkan bahwa Bali memiliki sejumlah nilai kearifan lokal seperti sistem kepercayaan sakralisasi pohon sebagai salah satu pesan ekologis untuk pelestarian hutan. Contoh lain adalah konsep *palemahan* dalam filosofi Hindu *Tri Hita Karana* yang mengajarkan keharmonisan hubungan manusia dengan alam sebagai sumber kesejahteraan. Sajian kartun *Bog-Bog* berhasil menyampaikan wacana pelestarian alam berbasis kearifan lokal Bali dengan konstruksi wacana humor, kritis, dan parodi.

Kata kunci: kearifan lokal Bali, konstruksi wacana pelestarian alam, majalah Kartun *Bog-Bog*

1. Pendahuluan

Luas kawasan hutan Indonesia saat ini kurang lebih 120 juta hektar yang terus menerus mengalami kerusakan (Soemarwoto dalam Resudarmo dan Colfer 2003:ix). Diperkirakan pertahunnya hutan Indonesia berkurang sejuta hektar akibat pengawahutan (*deforestasi*). Pengawahutan terjadi seiring meningkatnya perluasan pemukiman, perluasan bisnis perkebunan, dan kebakaran hutan. Kerusakan berat hutan di Indonesia pada hakikatnya, bahwa kesadaran akan fungsi hutan yang amat penting masih sangat tipis dihayati oleh pemerintah, pengusaha masyarakat. Oleh karena itu, peranan media sangat dibutuhkan. Tidak saja menjadi rekan kerja pemerintah dalam pembangunan terutama dalam kontribusinya memberikan informasi yang aktual, juga membangkitkan kesadaran masyarakat untuk menuntut sebuah perubahan. Dari semua itu, yang lebih penting bagaimana menjadikan masyarakat sebagai bagian dari perubahan tersebut.

Dengan perjalanan berkarya dan terbit sejak 2001 hingga kini, majalah kartun *Bog-Bog* sering menjadi salah satu media yang menjadi objek penelitian kajian Bali dan dilihat sebagai representasi

padangan-pandangan sosial masyarakat Bali (wawancara Editor, I Made Gede Parama Artha, 7 Desember 2016). Menurut Berger (1990), media mampu melakukan fungsi konstruksi sosial. Sependapat dengan Berger, Phillo (2008) berpendapat bahwa media membentuk kerangka berfikir. Oleh karena itu, membaca media harus dengan kritis. Pemberitaan di media massa, menurut Nimmo (1999), terkait dengan pembentukan citra, karena pada dasarnya komunikasi itu proses interaksi sosial yang digunakan untuk menyusun makna yang membentuk citra tersendiri mengenai dunia dan bertukar citra melalui simbol-simbol. Dengan teknik komunikasi dalam format narasi yang persuasif beserta penguatan informasi dengan teknik visual, media media mampu membentuk opini publik.

Sampai saat ini belum ada penelitian tentang bagaimana majalah kartun *Bog-Bog* mempengaruhi wacana publik. Namun media-media lokal seperti majalah kartun *Bog-Bog* memiliki akar yang kuat dalam menyuarakan kepentingan masyarakat. Pemerintah sudah seharusnya lebih peka akan suara-suara rakyat sekecil apapun: “Dengan kartun kita dapat berteriak dalam bisikan yang menyampaikan bahwa kita belum terlambat memperbaiki” (Sudarta, 2007:xii).

Artikel ini membahas pemahaman tentang pentingnya hutan bagi kehidupan masyarakat dengan mengkaji kartun-kartun majalah *Bog-Bog* (No 10, Vol 10, 2012) yang bertema pohon yang menawarkan wacana kearifan lokal Bali dalam mencegah *deforestasi* atau anti-pengawahatanan.

2. Profil ‘Bog Bog’

Sebagai produk grafis, majalah kartun *Bog-Bog* yang secara khas mampu menunjukkan manifestasi estetik dan refleksi nilai yang bersifat kritis terhadap sistem ekonomi-sosial-kultural yang menghidupinya. Majalah *Bog-Bog* lahir di tengah adanya perubahan politik di Indonesia tahun 1998. Perubahan tersebut ditanggapi oleh para kartunis dengan kekecewaan karena perubahan politik dalam era reformasi tidak sesuai dengan harapan masyarakat.

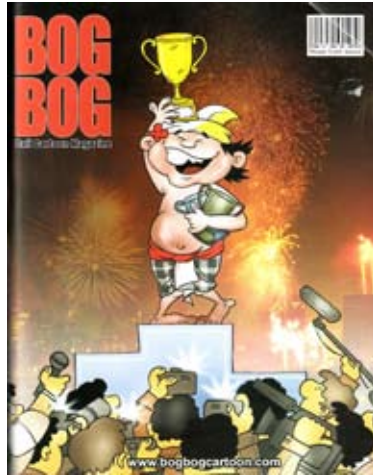
Majalah kartun *Bog-Bog* terbit pertama kali 1 April 2001, dengan pengelola Drs. I Made Gede Paramartha, pembaca majalah ini anak-anak dan masyarakat umum dengan harga jual sepuluh ribu rupiah perbuah. Tiap bulan mencetak tiga ribu buah, dengan tema-tema yang diangkat isu-isu kehidupan sosial masyarakat

Bali, nasional maupun global dengan dua bahasa yaitu bahasa Indonesia dan bahasa Inggris.

Berikut adalah beberapa sampul dalam majalah *Bog-Bog* sesuai tema yang diangkat sebagai *cover story*. Tema yang diangkat selalu disesuaikan dengan isu aktual atau aktualisasi isu-isu yang terlupakan, seperti kepadatan lalu-lintas, pariwisata, dan lingkungan.



Tema Rumah Sakit



Tema Piala



Tema Restoran



Tema pohon

Salah satu isu yang diangkat dalam majalah *Bog-Bog* Nomor 10 Volume 10 Tahun 2012 adalah tentang ‘Pohon’. Edisi ini membangun kesadaran ideologis tentang pentingnya menjaga hutan. Di dalamnya terdapat gambar-gambar tentang pohon, hutan, pengelolaannya yang dibuat berdasarkan kearifan lokal masyarakat Bali. Kearifan lokal dapat menjadi sebuah konvensi atau mungkin menjadi norma hukum. Oleh karena itu, kajian tentang wacana kearifan lokal dalam memperlakukan pohon dan hutan seharusnya mendapat perhatian lebih, mengingat saat ini formulasi tentang perlindungan hutan yang baik belum terbukti mengurangi perambahan hutan di negeri ini.

3. Pendekatan, data, dan teori

Pendekatan teori yang dipakai untuk mengkaji kontruksi makna gambar-gambar pohon dalam bentuk visual kartun pada majalah *Bog-Bog* Nomor 10 Volume 10 Tahun 2012 adalah mengacu kepada konsep Roland Barthes yaitu ungkapan makna denotatif artinya makna leksikal, arti yang pokok, pasti dan terhindar dari kesalahtafsiran dan makna ungkapan konotatif yaitu memiliki makna tambahan disamping makna sebenarnya (Tinarbuko, 2008: 15). Disamping teori budaya pendekan juga dilakukan melalui teori desain komunikasi visual, seperti *frame, background/setting, character, motionline, typography*, dan *ballons* (Lester, 2003: 2016–2018).

Data analisis diambil dari kartun-kartun dalam majalah *Bog-Bog* No. 10 yang tampil dengan tema ‘Pohon’. Dengan menggunakan teori semiotik dan prinsip desain visual, pesan-pesan kearifan lokal untuk mencegah deforestasi dianalisis makna simbol di dalam kartun-kartun yang dipilih.

4. Makna pohon bagi masyarakat

Makna pohon secara *singular* adalah tumbuhan yang berbatang keras dan besar (KBBI, 2008). Dalam bentuk jamak (*plural*), pohon atau pepohonan disebut hutan. Hutan merupakan kumpulan pepohonan yang tumbuh rapat beserta tumbuh-tumbuhan memanjat dengan bunga yang beraneka warna yang berperan sangat penting bagi kehidupan di bumi ini (Arief, 2001:11). Dalam hal ini pohon yang dimaksud adalah semua pohon yang tumbuh di atas permukaan bumi nusantara. Akan tetapi, sangat disayangkan

dalam kebijakan publik menyangkut pohon hanya berfokus pada hutan milik negara. Padahal tidak kalah pentingnya fungsi pohon-pohon yang tumbuh di luar hutan milik negara, yang dijumpai di sepanjang bentang alam di wilayah pedesaan, perkotaan, di sekitar rumah, tanah-tanah kosong, sepanjang batas lapangan dan jalan, dan hutan milik rakyat yang tidak tercatat dalam statistik kehutanan.

Pemaknaan bagi pohon bagi masyarakat sangat luas berkembang sesuai dengan budaya masyarakat. Bagi negara dan bangsa Indonesia dipersatukan dalam simbol dan makna pohon beringin (*Ficus benjamina*) pada sila ketiga Pancasila. Pohon kalpataru (*Barringtonia asiatica*) atau disebut sebagai pohon kehidupan dijadikan simbol penghargaan bagi pahlawan pelestarian lingkungan hidup. Pohon *bodhi* (*Ficus religiosa*) merupakan pohon yang terpuji karena memberikan perlindungan/keteduhan bagi Sang Buddha Gautama. Pohon kamboja (*Plumeria alba*) yang berasal dari Amerika Selatan dan menyebar ke Afrika dan Asia diyakini mampu mengusir roh jahat (Nirwono dan Yori, 2009). Dalam budaya Jawa ada mitos untuk memberi salam atau membunyikan klakson mobil kepada pohon-pohon besar yang dilewati: “siapa yang tidak minta izin kepada *mbahu rekso* akan kualat”. Di Bali, pohon-pohon dipercayai sebagai jelmaan berbagai dewata dan *rsi*: “*Ida Bhataranyalantara* (menjelma) dalam wujud pepohonan” (Putra, 2009:22).

Secara empiris hutan, menurut Utari (2012:3), bermanfaat dalam pengembangan dan penyediaan atmosfer yang baik dengan komponen oksigen yang stabil, sumber bahan bakar fosil batubara, proteksi lapisan tanah, produksi air bersih dan proteksi daerah aliran sungai dari bahaya erosi, penyediaan habitat dan bahan makanan, penyediaan material bangunan, memberikan nilai estetika, dan rekreasi. Fungsi pohon secara sosiokultural berkembang dalam masyarakat. Dalam bidang seni misalnya, seniman Bali menjadikan pohon sebagai sumber berkreasi yang tidak habis-habisnya, contoh kartun pohon pada majalah *Bog-Bog* Edisi No.10 Volume 10 Tahun 2012

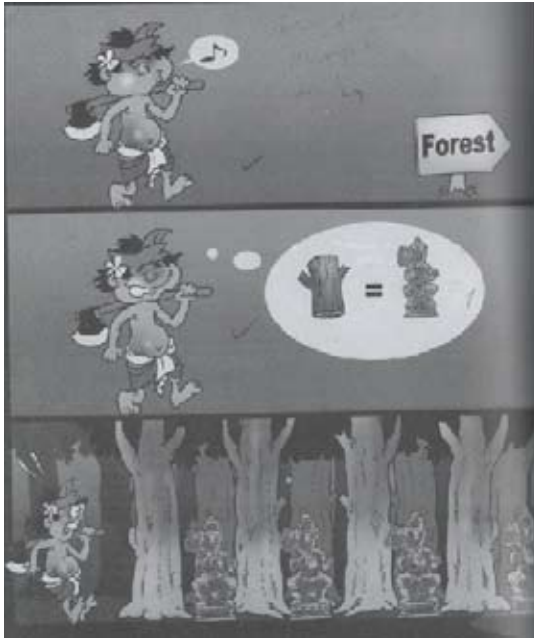


Gambar 1 Fungsi Estetika dan Rekreasi pada Pohon
(Sumber : *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10 Tahun 2012, hlm. 28)

Pada gambar 1 dilukiskan seorang seniman dengan gaya visual kartun melukis buah-buahan di ranting-ranting pohon mirip buah mangga. Gambar buah-buahan yang dilukis terlihat sangat mirip dan terkesan menyatu dengan pohon. Dilihat dari *setting* gambar ini berbentuk frame dengan komposisi objek statis. Warna sangat sederhana abu-abu dengan nada ringan (*blur*). Karakter gaya Bali menjadi ciri khas gaya kartun majalah *bog-bog*. Menurut Covarrubias (dalam Vickers, 2012) seniman Bali merupakan peniru yang baik. Kemampuan menggambar alam dengan kemiripan yang cukup baik diperoleh karena penghayatan kepada alam. Bagi seniman kiasan tentang alam dalam berbagai ekspresi seni menurut Covarrubias merupakan sebuah persembahan kepada sang pencipta.

Pada Gambar 2 dilukiskan seorang tokoh bernama Made Bogler yang sedang berjalan sambil bersiul-siul menuju hutan. Made Bogler sudah membayangkan sebuah patung yang akan tercipta dari pohon yang ditebangnya. Akan tetapi, ketika Made Bogler tiba di tengah hutan, dia tersentak kaget, melihat setiap

pohon telah dijaga oleh sebuah patung.



Gambar 2 Made Bogler Seniman Patung
(Sumber : *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10 Tahun 2012, hlm. 28)

Seni mematumng bagi seniman Bali sarat dengan filosofi yang terus dilestarikan antar lintas generasi. Grotowski (dalam Schechner dan Wylam, 2013) berpendapat, elemen dasar dari manusia Bali dan seni adalah hubungan intim antara manusia dan alam. Salah seorang seniman patung Bali ternama, Ida Bagus Tilem bahkan mengajarkan bagaimana memilih kayu-kayu yang memancarkan kekuatan dan bagaimana membangun dialog (komunikasi) antara manusia dan pohon. Tampilan gambar ini terdiri dari tiga *frame*, *ballon* kata, *typography forest* bernama *scref*, warna hitam putih (*blur*).

5. Pengawahatanan dalam diskursus pembagunanisme

Dalam terjemahan sederhana pengawahatanan atau penghilangan hutan adalah penggundulan hutan. Dalam penjelasan yang lebih lengkap pengawahatanan atau deforestasi adalah kegiatan penebangan hutan atau tegakan pohon (*stand of trees*), lahannya dapat dialihgunakan untuk penggunaan nirhutan (*non-forest*

use), yakni pertanian, peternakan, dan untuk pengembangan kawasan perkotaan. Pada masa lalu, hutan terjadi sejalan dengan pertumbuhan permintaan lahan pertanian. Ini yang disebut oleh Clifford Geertz sebagai berakhirnya involusi pertanian (Simon, 2008:1). Namun, yang dibungkus dengan dalih pembangunan merusak hutan tanpa pertimbangan yang matang. Menurut Burgonio, (2008) ada beberapa motif pengawahutan, antara lain: karena penyelewengan kuasa pemerintahan (*political corruption*) di kalangan lembaga pemerintah, ketidakadilan dalam pembagian kekayaan (*wealth*) dan kekuasaan, pertumbuhan penduduk dan ledakan penduduk (*overpopulation*), maupun pengkotaan (*urbanization*) (Marcoux, 2000; Butler, 2009). Menurut Ramadhan (dalam Adam dan Raharjo, 2007: i-xii), perambahan hutan disebabkan oleh beberapa keadaan, seperti: krisis ekonomi, anarki intelektual, masuknya budaya komersial ke masyarakat di sekitar hutan, dan pemahaman religius tentang pentingnya hutan kian menipis. Dalam hal ini, Gunawan Muhammad (dalam Nirwono Joga, Yori Antar, 2009:23) melihat adanya konflik kepentingan dalam manajemen hutan. Bahkan disekitar pohon-pohon, ada benturan kepentingan lingkungan. Yang disebut dengan “lingkungan”, yang selama ini terdengar semata-mata sebagai pengertian ilmiah dan teknis, pada akhirnya mempunyai dimensi politik. Inilah yang terjadi dewasa ini, ditandai dengan perlawanan pembalakan liar, konflik sekitar perizinan bagi perkebunan kelapa sawit, perluasan usaha tanah dan bangunan di tepi-tepi kota yang tadinya rimbun.

Diskursus pembangunan secara klasik identik dengan ekstensifikasi, ekspansi, dan eksploitasi. Oleh karena itu, diskursus pembangunan berkorelasi dengan praktik-praktik pembalakan hutan atau pengawahutan. Pada rezim Suharto terlihat begitu buruknya tata kelola pemerintahan dengan penyalahgunaan hutan dan lahan. Hutan tidak hanya menjadi korban korupsi, tetapi juga memicu korupsi, hingga rezim ini dipaksa mundur tahun 1998. Pascareformasi penyalahgunaan hutan tidak berhenti seketika. Bahkan, dikatakan era keterbukaan dan demokratisasi merupakan momentum lahirnya oportunistis-oportunistis baru yang memanfaatkan kebebasan mendapatkan izin pengelolaan hutan. Selama Orde Baru berkuasa, kawasan HPH seluas 64 juta hektar diserahkan kepada 20 konglomerat yang dekat dengan kekuasaan (Awang, 2004:4).

Diskursus pembangunanisme oleh rezim Orde Baru tidak

mengakui keberadaan episteme tentang pengakuan praktik-praktik pengelolaan hutan berbasis lokal genius atau kearifan lokal (Awang, 2004:7). Dampak kebijakan yang berpihak kepada pembangunan ekonomi adalah eksploitasi hutan tanpa henti, mengabaikan upaya pengembalian hutan pada kondisi sebelumnya. Saat ini saja akibat manajemen kehutanan oleh kepemimpinan rezim berideologi pembangunanisme, hutan di Bali semakin menyusut luasnya hingga yang tertinggal sekitar 22 persen saja (BeritaBali.com. 2016). Keadaan ini diperumit dengan birokrasi pemerintahan dalam wacana pembangunanisme yang bersifat sentralisme yakni dengan keputusan atau kebijakan pemerintah pusat. Keadaan ini jelas membunuh inisiatif dan wacana yang bersifat kelokalan. Mengembalikan kondisi hutan sesuai dengan fungsinya sangat berat yang dapat dilakukan, pemerintah pusat atau daerah harus selektif memberikan kebijakan pembangunan yang berdampak ekonomi tanpa merusak lingkungan hutan sebagai penyangga kekuatan alam dan selalu berusaha melakukan reboisasi.

6. Kearifan ekologi tradisional sebagai wacana anti-pengawahutanan

Media kartun telah lama dikenal sebagai medium yang efektif dalam konstruksi sosial. Kartun sebagai karya seni visual menarik keingintahuan publik akan sesuatu hal karena menggugah emosi melalui pesan humor, satir dan parodi. Sebuah gambar kartun berbicara banyak hal (*a picture can speak a 1000 words*).

Kartun *Bog-Bog* merupakan tanda-tanda visual dengan karakter kultural yang harus diterjemahkan. Tanda-tanda merepresentasikan benda, ide, keadaan, situasi, perasaan dan kondisi di luar tanda-tanda itu sendiri (Littlejohn, 2009). Gambar-gambar kartun *Bog-Bog* adalah tanda-tanda dengan nilai-nilai budaya Bali. Majalah kartun *Bog-Bog* mempersepsikan apa yang terlihat dari lingkungannya melalui gambar-gambar visual (*gestalt*). Barthes (dalam Kriyantono, 2007) menekankan interaksi antara teks dengan pengalaman personal dan kultural penggunanya, yakni interaksi antara konvensi dalam teks dengan konvensi yang dialami dan diharapkan oleh penggunanya.

Para kartunis *Bog-Bog*, seperti Jango Paramarta, Wiednyana, dan Putu Ebho menyerap informasi tentang sekelilingnya, tentang lingkungan atau *palemahan* Bali yang merana. Kartun *Bog-Bog* secara

umum menggambarkan manusia Bali dan *palemahan* nya berada dalam ikatan yang tidak terpisah. Artinya, entitas Bali tidak eksis tanpa *palemahannya*. Seorang tokoh spiritual dan sekaligus seorang dalang, Ida Bagus Sudiksa menjelaskan keterkaitan masyarakat Bali dengan lingkungan sebagai berikut.

Agama Hindu Bali bukanlah Hindu India, kita Hindu Nusantara adalah agama pemuja alam. Dulu ada yang bilang saya agama *tirta* karena saya *ngetirta*, atau saya agama *canang* karena sering ngatur *canang* dan lain-lain. Lalu Gusti Bagus Sugriwa memberikan nama Hindu Bali. Lalu Hindu Dharma sekarang kembali Hindu saja. Hindu adalah agama pemuja alam. Buktinya isi kalender itu isinya pemujaan terhadap alam (Wawancara Ida Bagus Sudiksa, 7 Desember 2016).

Pernyataan Sudiksa bersesuaian dengan falsafah Tri hita Karana, yakni pandangan tentang keselarasan antara *Sanghyang Jagatkarana*, *Bhuana*, dan Manusia. Konsep *palemahan* menunjukkan bahwa manusia terintegrasi secara penuh dengan alam. Manusia Bali tidak akan terlepas dari lingkungan ekologisnya untuk mencapai kesatuan penuh dalam kedamaian kebahagiaan secara fisik dan spiritual. Dengan demikian, keberhasilan pembangunan dibuktikan dengan terjaganya dan lestariannya alam.

Menurut Schippers dan Lammerste (dalam Whitten dkk., 2013) bentang alam Bali ditumbuhi oleh padi sawah, perkebunan, padang rumput, dan enam tipe hutan, *mangrove*, dan lain-lain. Hutan jenis hujan tropis terkenal dengan vegetasi pohon yang tingginya dapat mencapai 24-36 m dengan lingkaran batang dan kanopi yang besar-besar. Jumlah hutan memang kian menyusut dari waktu ke waktu, namun demikian pohon-pohon besar masih dapat dilihat hingga kini di seluruh wilayah di Bali termasuk di pusat perkotaan.

Gambar 3 merupakan parodi tentang pohon dengan ukuran yang sangat besar sampai-sampai digunakan sebagai ruang penarikan uang dari mesin ATM (*Automatic Teller Machine*). Pada gambar juga terlihat dua orang penduduk yang sedang menunggu giliran masuk. Gambar tersebut dapat diterjemahkan sebagai sebuah kebanggaan kolektif masyarakat Bali yang masih mampumelihat pohon-pohon besar di wilayahnya.



Gambar 3 Parodi Pohon Besar sebagai Tempat Penarikan Uang (ATM)
(Sumber: *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10 Tahun 2012, hlm. 20)

Gambar ini terdiri dari satu frame dengan ilustrasi pohon yang bertuliskan ATM dan open 24 hour dengan gaya tulisan *screef*, dilengkapi orang berkarakter Bali, warna hitam putih (*blur*). Dalam catatan redaksional *Bog-Bog* edisi Nomor 10 Volume 10 Tahun 2012 penghargaan terhadap pohon dituliskan sebagai berikut:

Pohon adalah alam dan alam adalah kita. Pohon adalah bagian kehidupan, berbagai pujian kadang diberikan untuk memuja alam dari proses penciptaannya maupun dari sisi keindahannya. Khususnya di Bali jauh-jauh sebelum dunia sibuk memperbincangkan gerakan menanam sejuta pohon, para leluhur di Bali dengan arif telah meyakinkan sebuah prosesi untuk pohon yang disebut dengan Tumpek Uduh yang jatuh pada Saniscara Kliwon Wariga di mana umat Hindu mengadakan persembayangan memuja Bhatara Sangkara sebagai manifestasi Tuhan yang menciptakan kesuburan tumbuh-tumbuhan.

Keterkaitan antara manusia Bali, pemahaman tentang alam dan ritual pemujaan seperti yang dinyatakan dalam catatan

redaksional *Bog-Bog* di atas terefleksi oleh tumbuhnya pohon-pohon besar di wilayah ekologis Bali.

Di sisi lain, kondisi hutan di Bali sebenarnya sudah sangat memprihatinkan. Wahana Lingkungan Hidup Indonesia alam publikasinya 24 November 2004 menyebutkan, dari 127.271 ha total luas hutan di Bali, sekitar 31.817,75 ha atau 25 persen di antaranya telah mengalami konversi (perubahan) fungsi lahan. Perkembangan wilayah perkotaan membawa konsekuensi terhadap peningkatan rosot (penimbunan) karbon yang menjadi racun bagi pernafasan. Pohon-pohon di wilayah perkotaan menjadi cara terbaik mengurangi polusi udara karena menyerap karbon sekaligus menghasilkan oksigen melalui proses fotosintesis. Wilayah-wilayah di Bali Selatan menunjukkan pembangunan infrastruktur, bangunan perumahan, hotel, dan pendukung pariwisata telah banyak mengorbankan lingkungan hidup. Di sepanjang Jalan Teuku Umar, Malioboro, *Sunset Road*, dan Gatot Subroto Denpasar yang gersang dan panas karena minus pohon-pohonan. Hal ini merupakan dampak dari agresifnya pembangunan kota.

Strategi pembangunan yang berorientasi ekologis idealisnya berkembang dari pengetahuan lokal. Kearifan ekologi tumbuh dan hidup dalam kondisi sosial budaya dan biogeofisik tertentu (Resosudarmo dan Colfer, 2003: xxi). Di dalamnya terdapat praktik pengelolaan hutan yang adaptif yang berkembang dan berevolusi dengan dinamika lingkungan hidup. Gambar 4 menunjukkan sebuah gagasan tentang pencegahan pengawahatan yang berorientasi kearifan lokal (*local genius*). Umumnya pohon-pohon tumbuh besar di Bali karena dikeramatkan.



Gambar 4 Sakralisasi Pohon
(Sumber : *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10
Tahun 2012, hlm. 1)

Penampilan gambar ini terdiri satu *frame* dengan ilustrasi pohon tunggal berkain *poleng* dilengkapi tempat suci warna. Warna gambar nada lengkap, *typography bog-bog* bergaya *sanserif* cukup dinamis. Pada gambar terlihat sebuah pohon yang tumbuh subur dengan cabang-cabang pohon yang dipenuhi dedaunan hijau. Bagian batang pohon dibungkus dengan kain *poleng* (arti kain *poleng* atau *saput poleng* adalah kain yang bermotif kotak yang berwarna hitam putih yang sudah menjadi bagian dari kehidupan religious umat hindu di Bali. *Saput* artinya selimut dan *poleng* artinya belang. Jadi, selimut belang yang bercorak kotak-kotak hitam putih merupakan khas dari Bali. Pohon dipasang *pelinggih* dan *canang*. Pada latar belakang gambar terlihat tungkul-tungkul kayu dan sebilah kapak sisa-sisa dari kegiatan pembabatan hutan. Pohon-pohon yang dikeramatkan oleh masyarakat tumbuh subur, karena munculnya rasa was-was atau takut petaka akan terjadi pada mereka, apabila mengganggu keberadaan pohon. Menurut Putra (2009:24) pohon yang sudah ditandai secara psikologis bukan benda biasa lagi. Pohon sudah dianggap keramat dan bukan sebuah komoditi.

Demikianlah pepohonan yang masih hidup secara alamiah. Untuk bisa berfungsi sebagai *pratima*, maka terhadapnya juga dilakukan upacara tertentu. Biasanya upacara dilakukan saat menaruh *sanggah cucuk*, atau semacam *pelangkiran* atau *pelinggih* di bawah pohon besar itu. Selanjutnya pohon ini dihias sebagaimana menghias *pratima*. Diberi kain, ditancapkan payung, dan dihaturkan sesajen.

Dalam Undang-Undang Nomor 5 tahun 1990 tentang Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistem, pada pasal 2 dinyatakan bahwa penyelenggaraan kehutanan berdasarkan manfaat dan lestari. Artinya, setiap penyelenggaraan kehutanan harus memperhatikan keseimbangan dan kelestarian unsur lingkungan, sosial, dan budaya, serta ekonomi (Biro Hukum dan HAM Setda Provinsi Bali, 2009:47–48). Unsur sosial budaya dalam hal ini merupakan fungsi integrasi hutan dengan kehidupan masyarakat secara sosial kultural mencakup inisiatif dan gagasan-gagasan yang berkembang dari pengetahuan lokal terkait pengelolaan hutan.

Kearifan lokal dalam pengelolaan hutan merupakan warisan leluhur dalam rangka beradaptasi dengan alam. Kearifan lokal lahir dari pengalaman mengelola krisis. Berdasarkan pengalaman

hidup, para leluhur mengerti menjaga kelestarian hutan demi kelangsungan kehidupan masyarakat. Kelestarian sumber daya hutan tercermin dari keberlanjutan fungsi ekologi dan manfaat sosiokulturalnya (Santoso, dalam Utari, 2012: xxi). Pada Gambar 5 terlihat seorang petani yang sedang memandang sebuah pohon dengan rasa takut. Dalam balon kata tertulis *sacred* (keramat). Gambar 5 mewakili pandangan orang Bali terhadap pohon-pohon besar. Sebagian masyarakat menganggap adanya makhluk-makhluk sakral yang mendiami pohon-pohon besar. Rasa takut mendorong masyarakat bersikap hormat dan tidak mengusik atau merusak pohon.



Gambar 5 Pohon Keramat

(Sumber : *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10 Tahun 2012, hlm. 21)

Dari segi penampilan gambar terdiri dari satu *frame* dengan objek satu ilustrasi pohon dan manusia sedang memperhatikan pohon dalam *ballon* kata bertuliskan *sacred-sacred* artinya keramat. Latar belakang dan pohon-pohon warna hitam putih blur, *typography scref*

Mitos-mitos tertentu dalam masyarakat pendukung menciptakan sebuah mental ke-*tenget*-an yang menyebabkan masyarakat merasa takut, tidak berani berlaku tidak sopan, meminta ijin melintas, membunyikan klakson, dan seterusnya, sehingga kesakralan sebuah pohon besar tetap terus terjaga. Nilai-nilai tradisional masyarakat Bali mencegah pembalakan hutan dengan

cara berpantang menggunakan beberapa pohon, seperti: menggunakan pohon kayu yang disebut *rebutkala* karna diyakini pohon-pohon tersebut angker, kayu *sesawadung* yakni kayu yang berasal dari hasil tebangan sebelumnya, kayu *anepiluwah* yakni berasal dari pohon-pohon yang tumbuh di tepi sungai, kayu *pemrajan* yang berasal dari pohon yang tumbuh di *Pemrajan* atau tempat pemujaan, kayu *pemali wates* yakni kayu yang tumbuh sebagai pembatas atau sekat pekarangan, kayu *sagagak* yakni kayu yang sering dihinggapi pohon gagak, kayu *bhutarga* yakni kayu yang berasal dari pohon yang tumbuh di kuburan, dan kayu *asurirgha* yakni kayu yang tumbuh ditepi kolam atau danau (Putra, 2009).

Pada Gambar 6 terlihat dua pohon yang dipersonifikasi sebagai pasangan kekasih. Kedua batang pohon diikat dengan kain-kain sakral Bali. Dari karakter dan lilitan kain, dapat diterjemahkan sebagai personifikasi karakter laki-laki dan perempuan. Dalam mitos yang berkembang dalam masyarakat Bali, jenis pohon yang berkisah tentang dua pasangan kekasih adalah pohon *kepah kepuh*. Mitos *kepah kepuh* dalam masyarakat Bali, menurut Ida Bagus Sudiksa, adalah wujud dari Dewa Siwa dan Dewi Durga (Dewi Uma).

Dalam *Purwa Adigama* ada kisah tentang sumber kayu. Ada cerita *kepah kepuh* yang termasuk *kala maya* terkait dengan kayu-kayuan. Kisahnya tentang Dewi Uma dikutuk oleh Dewa Siwa karena kesalahannya lalu diturunkan ke dunia karena prilakunya tidak berprilaku dewa-dewi. Kesalahan Durga memarahi anaknya *Kumara Kumari* adiknya Ganesha. Siwa marah karena Dewi Durga sempat memukul anaknya. Itu salah satu versinya, ada banyak versi lainnya. *Kepuh* tempatnya di *jaba* di *setra* dan *kepah* berada di pura dalam. Pohon *pole*, *kepah kepuh* dikeramatkan karena ada beberapa alasan, karena pohonnya besar jadi kalau ditanam ada di *madya* atau *nistamandala*.

Di Bali ada bulan-bulan untuk kayu. Jadi, kalau bulan tertentu, jangan menebang pohon karena kayunya mudah dimakan rayap. Penghuni *Dewata Nawa Sanga* yang memiliki semua pepohonan, yaitu dewa *Sangkara* yang *be-istana* di sana, *buta*-nya adalah *banaspati*, *dadyung* dll. Mereka lahir dari *Pancadurga*, maka tumbuhnya di *setra*. Pohon *kepuh* di Bali biasanya ditanam di kawasan *setra* (kuburan). Rakyat memercayai pohon ini tempat bersemayamnya makhluk halus, seperti *tonyo*, *wonggamang*, dan *banaspati*. Karena itu, pohon ini tidak layak digunakan sebagai bahan bangunan atau keperluan

upacara, bahkan masyarakat tidak menggunakan sebagai kayu bakar (Wawancara Ida Bagus Sudiksa, 16 Desember 2016).



Gambar 6 Personifikasi Pohon *KepahKepuh*
(Sumber : *Bog-Bog* Edisi No 10 Volume 10 Tahun 2012, hlm. 14)

Gambar ini terdiri dari satu *frame* dengan ilustrasi dua pohon bernama *kepah kepuh*, sedemikian rupa dan bentuk penampilannya tampak statis namun cukup estetik. Warna hitam putih blur. Dilihat dari segi makna pohon *kepah* berstatus laki-laki dengan memakai kain *saput* poleng, pohon *kepuh* bermakna perempuan memakai kain bermotif ornamen Bali. Dilihat dari tanda jantung di atas objek pokok pertanda pohon *kepah kepuh* sedang memadukasih.

Pohon *kepuh* atau kelumpang (*Sterculia foetida*) adalah sejenis pohon yang berkerabat jauh dengan kapuk randu. Tinggi dengan batang besar menjulang, pohon ini kerap ditemukan di hutan-hutan Jawa dan Bali. Personifikasi pohon *kepah kepuh* bertujuan mendekatkan alam dengan manusia. Menurut Jagadish Chandra Bose (dalam Donder, 2007:259): hewan, tumbuhan, dan setiap benda dapat menangis, tertawa, berbahagia sebagai mana layaknya manusia. Personifikasi pohon *kepah kepuh* merupakan sebuah cara yang efektif menaruh sebuah pesan dalam benak masyarakat untuk menghormati pohon-pohon sebagai makhluk yang layak mendapat penghormatan.

7. Penutup

Konservasi hutan *in situ* maupun *ex situ* berbasis wacana lokal bagi pohon-pohon yang khas di Bali dan Nusantara selayaknya sudah perlu dilakukan, mengingat, masyarakat Bali tidak terlepas dari lingkungan *palemahannya*. Selama ini, Marfai (2005:124), pengelolaan sumberdaya dalam hal ini pengelolaan hutan wana tani kurang memperhatikan kondisi sosial budaya masyarakat lokal. Padahal kearifan lokal berfungsi sebagai pedoman, pengontrol, dan rambu-rambu untuk berperilaku dalam berbagai dimensi kehidupan baik saat berhubungan dengan sesama, dengan alam (Santoso, 2009). Mengkaji wacana lokal tidak dalam semangat rivalitas dengan kebijakan publik tentang kehutanan. Justru kajian wacana lokal antipengawahutanan memperkaya dan mendekatkan program pemerintah dengan masyarakat. Sayangnya, kebijakan, publik kehutanan adalah produk kekuasaan yang sering meninggalkan masyarakat di belakang.

Disadari bahwa Bali memiliki kekayaan budaya dan alam (Ardika, 2007) yang menjadi ujung tombak pembangunan ekonomi. Dengan potensi pembangunan dari sektor pariwisata, ada dua kemungkinan, yakni; eksploitasi alam untuk kepentingan sesaat, atau pembangunan dengan pendekatan ekologis untuk keberlangsungan pembangunan jangka panjang. Bagi masyarakat Bali melestarikan alam adalah jalan satu-satunya untuk tetap *survive* karena pertama; budaya Bali lahir dari pemujaan akan alam, dan kedua; manfaat ekonomi yang diberikannya. Oleh karena itu, pendekatan ekologis dalam pembangunan menjadi sangat strategis dan harus menjadi prioritas utama.

Pemaknaan terhadap lingkungan ekologis Bali oleh kartunis *Bog-Bog* menghasilkan sebuah konstruksi tentang pendekatan pengelolaan hutan yang tidak terlepas dari nilai-nilai tradisional masyarakat yang bermukim di sekitar hutan. Konstruksi makna pohon dalam majalah *Bog-Bog* mengungkapkan bahwa pohon-pohon sejatinya dibiarkan tumbuh mencapai ukuran maksimalnya. Pohon-pohon mendapatkan penghormatan (sakralisasi) sepenuhnya, bukan hanya karena manfaatnya yang besar bagi manusia tetapi pohon-pohonan adalah benda yang hidup, bernafas, dan merasakan penderitaan saat disakiti.

Pesan-pesan sosial yang dikonstruksi melalui gambar pohon dan manusia berkarakter kartun bernuansa nilai-nilai budaya Bali

mengandung nilai estetik dari segi bentuk visual, warna sederhana, hitam berintensitas, humoris dan kritis. Ini bertujuan daya tarik dan menghibur penikmat dengan pesan-pesan ekologis di baliknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardika, I Wayan. 2007. *Pusaka Budaya & Pariwisata*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Arief A. 2001. *Hutan dan Kehutanan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Awang, San Afri. 2004. *Dekonstruksi Sosial Forestri*. Yogyakarta: BIGRAF Publishing
- Berger, Peter dan Luckman, Thomas. 1990. *Tafsiran Sosial Atas Kenyataan Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter dan Thomas Luckman. 2010. *Semiotika Tanda Tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Biro Hukum dan HAM Setda Provinsi Bali, 2009, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Kehutanan*, Denpasar: Bali Dwipa Jaya.
- Donder, I Ketut. 2007. *Kosmologi Hindu: Penciptaan, Pemeliharaan, dan Peleburan, serta Penciptaan Kembali Alam Semesta*. Surabaya: Paramita.
- Kriyantono, Rachmat. 2007. *Teknik Praktis Riset Komunikasi*. Jakarta: Kencana.
- Littlejohn, Stephen W. 2009. *Teori Komunikasi Theories of Human Communication* edisi 9. Jakarta: Salemba Humanika.
- Lester, Paul Martin. 2003. *Visual Communication Images with Messages*. United State: Wardsworth/Thomson Learning.
- Marcoux, Alain. 2000. "Population and Deforestation. Dalam *Dimensions*". *Sustainable Development Department*. Roma: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- Marfai, Muh Aris. 2005. *Moralitas Lingkungan: Refleksi Kritis Atas Krisis Lingkungan Berkelanjutan*. Yogyakarta: Wahana Hijau dan Kreasi Wacana.
- Nimmo, Dan. 1999. *Komunikasi Politik Komunikator, Pesan, dan Media*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nirwono Joga, Yori Antar, 2009, *Bahasa Pohon Selamatkan Bumi*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Philo, G. 2008. "Active Audiences and the Construction of Public Knowledge", *Journalism Studies*, 9 (4).

- Putra, I Nyoman Miarta. 2009. *Mitos-Mitos Tanaman Upakara*. Denpasar: PT Pustaka Manikgeni.
- Resosudarmo, Ida Aju Pradja dan Carol J. Pierce Colfer. 2003. *Kemana Harus Melangkah?: Masyarakat Hutan dan Perumusan Kebijakan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Santoso, I. 2009. *Eksistensi Kearifan Lokal Pada Petani Tepian Hutan dalam Memelihara Lingkungan Kelestarian Ekosistem Sumber Daya Hutan*.
- Schechner, Richard dan Lisa Wolford Wylam. 2013. *The Grotowski Sourcebook*. London: Routledge.
- Sudarta, G.M. 2007. *40th Oom Pasikom: Peristiwa dalam Kartun Tahun 1967-2007*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Simon, Hasanu, 2008. *Pengelolaan Hutan Bersama Rakyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tinarbuko, Sumbo, 2008. *Semiotika Komunikasi Visual*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Utari, Ayu Dewi, 2012. *Penerapan Strategi Hutan Rakyat: Opsi Penyelamatan Kehancuran Hutan Negara*. Yogyakarta: Cakrawala.
- Vickers, Adrian (ed.). 2012. *Bali Tempo Doeloe*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Whitten, Tony, Roehayat Emon Soeriaatmadja, dan Suraya A. Afiff. 2013. *The Ecology of Java and Bali*. Singapore: Tuttle Publishing.

Sumber Internet

- Astacla, 2016, *Hutan Bali Diambang Punah*, sumber: <https://astacala.org/2006/07/hutan-bali-di-ambang-punah/> diakses 19 Januari 2017
- BeritaBali.com. 2016. *Hutan di Bali Tinggal 22 Persen, Ratusan Pohon Ditanam di Kintamani*. sumber: <http://beritabali.com/read/2016/12/12/201612120001/Hutan-di-Bali-Tinggal-22-Persen-Ratusan-Pohon-Ditanam-di-Kintamani.html> Diakses 2 April 2007.
- Butler, Rhet A. 2009. *Impact of Population and Poverty on Rainforests*. Mongabay.com / A Place Out of Time: Tropical Rainforests and the Perils They Face. Diakses 13 Mei 2017.
- SciFloBrazil. 2010. *Perceptions of Amazonian Deforestation in the British and Brazilian Media*. sumber: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0044-59672010000200010 Diakses 20 Maret 2017.

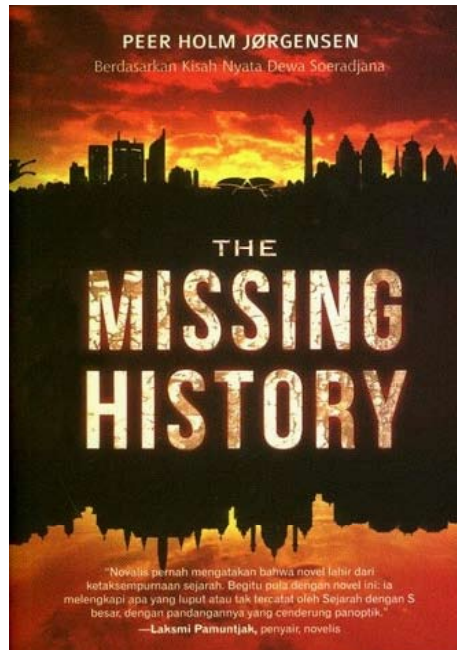
Menilik kesaksian seorang “pelaku sejarah” Menjelang peristiwa 30 September 1965¹

I Ketut Ardhana
Universitas Udayana
Email: phejepsdrliipi@yahoo.com

Judul : *The Missing history: Berdasarkan kisah nyata Dewa Soeradjana*
Penulis : Peer Holm Jørgensen
Penerbit : Noura Books
Tempat terbit: Jakarta
Tahun terbit : 2015

1. Pendahuluan

Hingga kini, perkembangan historiografi Indonesia tampaknya masih jauh dari harapan penulisan sejarah yang utuh dan komprehensif. Ini disebabkan, karena di samping terbatasnya sumber-sumber kesejarahan yang tersedia yang berkaitan dengan periode-periode yang dibuat dalam penulisan sejarah Indonesia itu sendiri seperti antara periode sejarah klasik, sejarah modern, dan sejarah kontemporer yang memasuki dalam ranah kajian budaya sebagai era post-modern. Adanya gap atau kekosongan antara periode-periode itu terutama pada periode pascarevolusi, tampaknya disebabkan oleh jiwa zaman yang berkembang setelah era berakhirnya Orde Baru, dimana muncul tuntutan akan adanya penulisan seja-



1 Tulisan ini merupakan penyempurnaan dari makalah yang pernah dipresentasikan pada acara diskusi buku yang diselenggarakan oleh Pusat Kajian Bali-Universitas Udayana bekerja sama dengan Bentara Budaya yang dilaksanakan di Gedung Bentara Budaya Bali, Jalan Prof. Dr. Ida Bagus Mantra pada tanggal 21 November 2015.

rah total (*total history*) yang mengedepan. Ini artinya adanya tuntutan akan penulisan sejarah yang terbuka, tanpa ada ditutup-tutupi, sehingga masyarakat Indonesia pada umumnya dan sejarawan (sejarawan profesional), peminat sejarah, sejarawan amatir, kalangan mahasiswa akan dapat memahami perjalanan sejarah bangsanya secara utuh. Pengungkapan secara utuh bagaimana peran tokoh Soekarno sebagaimana halnya dengan tokoh-tokoh elit politik diungkapkan ke permukaan sekitar tahun 1970-an dianggap sebagai sebuah langkah maju dengan menyatakan bahwa “melukiskan secara seimbang pribadi Soekarno, Sjahrir, Amir Sjarifudin dan lain-lain sebagai timbulnya kesadaran baru di kalangan masyarakat Indonesia (Abdullah, 1978). Paling tidak, pada masa Orde Baru sudah ada keberanian yang dilakukan oleh Geoffrey Robinson untuk menerbitkan karyanya yang berjudul, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali* (1988).

Harapan akan tuntutan itu mendapat kesempatan lebih luas lagi, ketika berakhirnya rejim Orde Baru yang berkuasa selama lebih dari 32 tahun secara sentralistis dan authoritarian. Adapun harapan itu di antaranya perlunya merepresentasikan kajian-kajian yang berkaitan dengan tuntutan era Reformasi yang menginginkan adanya transparansi, akuntabilitas, keterbukaan dan memberikan pembelaan pada kelompok-kelompok minoritas, kelompok yang lemah (*marginalized people*) sebagai akibat adanya kebijakan-kebijakan yang menguntungkan kelompok mayoritas yang memiliki hegemoni pada saat itu. Tidak mengherankan, jika kemudian muncul berbagai buku tentang masalah PKI ini, misalnya munculnya karya, Robert Cribb yang mengeditori buku *The Indonesian Killings: Pembantaian PKI di Jawa dan Bali 1965–1966* (2003) dan Hersri Setiawan menulis buku berjudul *Kamus Gestok* (2003). Ia sebagai seorang mantan aktivis Lekra, eks-Tapol (Orba) memiliki pengabdian tentang kesadaran sejarah yang ada pada saat itu, di mana PKI telah dibekukan oleh penguasa Orde Baru (Setiawan, 2003, Suyatno Prayitno *et al.*, 2003). Tidak hanya itu, bahkan masalah sekitar pergolakan sosial ini diangkat ke tataran karya disertasi sebagaimana dikerjakan oleh Hermawan Sulistyono dengan karya yang berjudul, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (1965–1966)*.

Disebutkan pula, bahwa dari beberapa hambatan dalam melakukan penelitian diantaranya adalah adanya kendala-kendala

politis. Ini tidak mengherankan, jika kemudian pemaparan kisah-kisah ini disampaikan dalam bentuk novel yang diharapkan memberikan suatu upaya agar masalah-masalah ini dapat dipahami oleh masyarakat sebagaimana yang dilakukan oleh Pramoedya Ananta Toer, dalam novelnya yang berjudul, *Perawan Remaja dalam Cengkeraman Militer* (2001). Demikian pula tulisan Pramoedya Ananta Toer dan Stanley Adi Prasetyo, yang berjudul, *Memoar Oei Tjoe Tat: Pembantu Presiden Soekarno* (1998) ini merupakan karya-karya yang terbit di akhir era Orde Baru. Ini disebabkan, karena kondisi itu telah memberikan kesempatan pada kelompok mayoritas kesempatan, sehingga untuk dapat melegitimasi kekuasaannya maka berbagai strategi dilakukan, sehingga diharapkan tidak memberikan kesempatan kepada kelompok atau lawan politiknya untuk melakukan pembelaan.

Demikianlah yang terjadi dengan apa yang disebut dengan peristiwa Gerakan Tiga Puluh September karena peristiwanya terjadi pada tanggal 30 September, sehingga disingkat sebagai G. 30 S. yang hingga kini tampaknya menciptakan kekosongan pemahaman. Ini terjadi, apabila kita mencoba mengkaji ranah sejarah pascarevolusi yang terjadi pada tahun 1965 itu secara komprehensif dan menyeluruh. Dalam hal ini siapa sebenarnya yang dianggap sebagai “dalang”nya masih menjadi perdebatan-perdebatan (*historical debates*) di kalangan sejarawan. Di antaranya apakah “dalang”nya Soekarno, sebagaimana ditulis dalam sebuah skripsi oleh seorang Jerman yaitu Kerstin Beise yang berjudul, *Apakah Soekarno Terlibat Peristiwa G 30S* (2004) yang menganalisis bagaimana karya Kerstin Beise ini patut dipuji berkaitan dengan kelengkapan data dan pembahasan yang mendetail tentang keterkaitan Soekarno dalam peristiwa G 30 S.

Atau ada yang menyebut dalangnya dengan melihat peran Soeharto, atautkah PKI sebagai sebuah organisasi politik, atau Organisasi Radikal Islam, komponen keamanan (tentara), Polit Biro Russia, *Central Intelligence of America* (CIA), Cina, atau pihak tertentu lainnya? Sulastomo (2006) dalam karyanya yang berjudul, *Di Balik Tragedi 1965*, menjelaskan bahwa PKI (Partai Komunis Indonesia) disebutkan telah melakukan kudeta, diawali dengan Gerakan 30 September (G30S) yang kemudian telah memunculkan berbagai tanggapan terhadapnya diantaranya analisis mengenai peran militer, khususnya Angkatan Darat. Antonie C. A. Dake,

dalam karyanya yang berjudul, *Sukarno File: Berkas-berkas Soekarno 1965–1967: Kronologi Suatu Keruntuhan* yang terbit tahun 2006) memberikan jawaban bahwa Soekarno sendirilah yang mernacang perkomplotan terhadap perwira tinggi Angkatan Darat.

Bahkan dikatakannya, bahwa Soekarno sendiri yang membantu dan mendorongnya. Ditambahkannya, bagi Soekarno, bahwa para perwira itu bersikap terlalu mau jalan sendiri dan terlalu anti-komunis. Soekarno sendirilah yang disebutnya telah memberikan lampu hijau pada para perwira tertentu di sekitarnya untuk menyelesaikan masalah para perwira tinggi tersebut. Soekarno sendiri juga dikatakan telah memberikan isyarat pada pimpinan Komunis mengenai apa yang sedang direncanakan untuk berlangsung, sehingga pada akhirnya mereka juga terkena akibatnya. Atau bahkan ada yang melihat peran Suharto sendiri yang melakukan kudeta terhadap Soekarno. Atau aneka rekayasa Soekarno yang dianggap muncul untuk menyingkirkan peran teras TNI/ Angkatan Darat dan beberapa asumsi mengenai keterlibatan Amerika Serikat, Inggris, Rusia dan China. Victor M Fic., dalam bukunya yang berjudul, *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Studi Tentang Konspirasi* (2005: xxxix) membahas secara kritis tentang apa yang disebutnya dengan “Cornell Paper”. Disebutkan bahwa:

“‘Cornel Paper’ itu hanya mengulang kembali pernyataan elite PKI bahwa GESTAPU—sebuah istilah yang dihindari dalam paper itu—adalah semata-mata masalah intern AD (Angkatan Darat, penulis), hanya merupakan sebuah konspirasi di dalam kalangan para perwira lapangan yang merasa tidak puas, terutama sekali dari Jawa Tengah”.

Demikianlah hingga sampai sekarang ini masih menimbulkan perdebatan-perdebatan ketika masalah ini dibahas di berbagai kalangan baik sejarawan, akademisi, politisi, birokrat dan sebagainya dan biasanya muncul menjelang akhir bulan September dan awal Oktober setiap tahunnya di masyarakat Indonesia. Karena kesulitan dalam menentukan “*dalang*”nya ini, maka tidak dapat disimpulkan secara definitif siapa yang melakukan apa di sekitar peristiwa yang memilukan itu yang masih menyisakan penderitaan di kalangan masyarakat Indonesia pada umumnya, dan para korban peristiwa itu pada khususnya. Di sinilah signifikannya mengapa buku ini perlu dibahas yaitu dalam konteks untuk memahami dinamika

sejarah Indonesia dalam periode pascarevolusi di Indonesia dan kedua dalam kaitannya dengan pemahaman kita tentang dinamika politik nasional, regional dan politik yang mengglobal.

2. Siapa Peer Holm Jorgensen dan Dewa Soeradjana?

Kehadiran buku yang ditulis oleh Peer Holm Jorgensen, *the Missing History: Berdasarkan Kisah Nyata Dewa Soeradjana* yang telah mewawancarai informan kunci Dewa Soeradjana sendiri ini, tampaknya penting dibahas dalam memahami dinamika politik menjelang terjadinya peristiwa tahun 1965 itu. Peer Holm Jorgensen adalah pria kelahiran di Aars di Denmark pada tanggal 3 Maret 1946. Ia sendiri adalah seorang penulis (novelis atau sastrawan) yang berupaya menulis kisah sebuah cerita dengan latar belakang sejarah dalam beberapa tulisannya.

Sementara itu, Dewa Soeradjana yang diwawancarainya secara mendalam adalah pria kelahiran di Bali pada tanggal 12 Februari 1938. Ia memiliki latar belakang pendidikan yang diperolehnya di Ljubljana Slovenia dan karena dinamika politik di Indonesia ia memutuskan melanjutkan pendidikannya sampai ke jenjang S3 dan gelar doktor diraihinya di bidang kimia di Universitas Ljubljana pada tahun 1981. Ia mempunyai pengalaman dan pengetahuan yang signifikan dalam dinamika sejarah Indonesia pada tahun 1970-an. Pria yang memiliki istri orang Slovenia ini, memainkan peran penting antara Slovenia dan Indonesia di bidang kebudayaan dan bisnis.

Dengan latar belakang ini adalah sangat penting dicermati pengalaman dan perannya dalam ikut memberikan kontribusi dalam mengurai tentang masih tersimpannya sisi gelap sejarah Indonesia terutama dalam periode pascarevolusi. Sesuai dengan judul yang diberikannya pada buku itu, tampaknya penulis ingin menekankan akan pentingnya kehadiran buku itu yang dipertimbangkan berisi data-data penting yang tidak banyak terdapat dalam referensi periode pascarevolusi selama ini.

3. Karya Peer Holm Jorgensen dalam Konteks Referensi Sejarah Indonesia

“Setiap orang dapat menuliskan sejarahnya”. Demikian ungkapan yang sering disebutkan dalam wacana kesejarahan yang artinya bahwa setiap orang adalah sejarawannya sendiri. Ini berarti

pula, bahwa ia dapat menuliskan kisah kehidupannya sepanjang mengandung makna pada kehidupannya. Tentu tidak semua peristiwa yang terjadi sehari-hari adalah peristiwa sejarah. Sebuah pohon tumbang di jalan bukanlah sebuah peristiwa sejarah dalam kaitannya dengan makna sejarah yang menyangkut sejarah politik misalnya. Sebuah pohon tumbang terjadi di jalan dan mengakitabkan kematian seorang tokoh penguasa dapat dikatakan sebagai sebuah peristiwa sejarah, karena akan dapat berpengaruh pada kehidupannya sendiri, tetapi kelompoknya atau bahkan bangsanya. Demikianlah umumnya yang terjadi pada penulisan sejarah politik yang mengedepankan “tokoh-tokoh orang besar”, seolah-olah jalannya sejarah suatu bangsa hanya ditentukan oleh kisah hidup tokoh-tokoh orang besar itu. Namun demikian, tampaknya peran “orang kecil” tampaknya mulai mendapat perhatian dalam penulisan sejarah masyarakat seperti sejarah masyarakat petani dan sebagainya.

Dibandingkan dengan kisah sejarah yang dilakukan oleh tokoh-tokoh orang besar memang peran orang kecil masih terbatas juga dilakukan dalam penulisan sejarah berupa terbatasnya bahan-bahan seperti sumber-sumber sejarah. Namun demikian, meskipun ada semacam diktum sejarah yang menyebutkan bahwa “*no document, no history*” sebagaimana diungkapkan oleh Leopold von Ranke, bahwa sejarah adalah “*was es eigentlich gewesen ist*” artinya sejarah adalah apa yang sebenarnya terjadi, yang berdasarkan bahan-bahan dokumen tertulis. Artinya bahwa tidak ada dokumen, maka tidak ada sejarah. Namun demikian, dalam kaitannya dengan permasalahan sejarah kontemporer dimana pelaku dan kisah yang diceritakan masih banyak diingat tokoh-tokoh sejarah tampaknya periode sejarah ini masih ditulis secara terbatas. Di antaranya disebabkan oleh sensitifitas materi yang akan disampaikan tampaknya bagi pelaku sejarah enggan untuk diungkapkan. Perasaan *ewuh pakewuh* ini tampaknya menjadi masalah dalam melihat mengapa muncul kesulitan dalam penulisan sejarah. Kevakuman penulisan data kesejarahan tentang periode pascarevolusi, khususnya tentang peristiwa tahun 1965, tampaknya tidak terlepas dari diskursus tentang masalah ini. Tampaknya hal ini menjadi aspek penting mengapa tulisan tentang periode ini menjadi kurang diberikan perhatian, baik di kalangan sejarawan professional, maupun dari kalangan sejarawan amatir.

Untuk itu, dalam kaitannya dengan upaya mengatasi persoalan ini, sejarawan tidaklah seharusnya menulis sebuah karya sejarah sepenuhnya tergantung pada sumber-sumber tertulis yang ada sebelumnya saja, tetapi berupaya mencari data-data lisan (*oral history*) yang menjadi salah satu upaya untuk mengatasi kebuntuan ini. Di samping itu, kalau hanya berbasis pada sumber-sumber tertulis bisa jadi tulisan-tulisan sebelumnya banyak dipengaruhi pemegang otoritas penguasa sebelumnya, sehingga apa yang dianggap sebagai hal yang dapat mengancam eksistensinya akan dicoba untuk diabaikan dalam penulisan-penulisan sejarah sebelumnya. Inilah suasana zaman yang perlu dibahas, sehingga hadirnya buku karya Peer Holm Jorgensen dirasakan kontribusinya dan maknanya dalam melengkapi khazanah pemikiran kita dalam memahami sebuah periode sejarah yang masih terbatas hingga saat ini.

Di masa lalu, memang berbagai pandangan atau pendapat tentang paham komunisme memiliki berbagai pendapat. Misalnya saja, bagaimana peristiwa gerakan komunis yang terjadi di tahun-tahun awal berdirinya partai komunis pertama kali di Indonesia dianggap sebagai sebuah gerakan yang memberikan sumbangan dalam perjuangannya di awal era kemerdekaan, sehingga mampu menggetarkan paham kolonialisme dan imperialisme di Indonesia. Buku yang ditulis Peer Holm Jorgensen, *The Missing History* ini mengakui, bahwa gerakan Partai Komunis Indonesia mempunyai peran juga dalam melakukan pembontakan pada penguasa kolonial Belanda pada tahun 1926 (2015: 62). Demikianlah karya Petrus J. Th. Blumberger, *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indie*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N/V, 1931) dan karyanya yang lainnya yaitu, *Politieke Partijen en Stroomingen in Nederlandsch-Indie*. Leiden: N. V. Leidesche Uitgeversmaatschappij 1934) dan karya Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca: New York: Cornell University Press, 1965. John Ingleson, *Tangan dan Kaki Terikat: Dinamika Buruh, Sarekat Kerja dan Perkotaan Masa Kolonial* (2004), Lihat juga: karya Bernhard Dahm, *Sukarnos Kumpum Indonesiens Unabhangigkeit*. Berlin/ Frankfurt am Main: Alfred Metzner Verlag, 1966 dan baca juga: Bernhard Dahm, *History of Indonesia in the Twentieth Century*. London: Pall Mall Press, 1971. I Ketut Ardhana, *Nusa Tenggara nach Einrichtung der Kolonialherrschaft 191 bis 1950*. Passau: Richard Rothe, 2000 yang melukiskan peran

Partai Komunis Indonesia pada zaman kolonial Belanda.

Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana sebuah komunis sebagai sebuah ideologi gerakan di era pergerakan nasional yang berlangsung dari tahun 1908 hingga 1945, telah menyebabkan adanya perubahan dalam pemberian arti atau makna terhadap gerakan komunis itu, terutama setelah masa pascarevolusi? Wacana-wacana baru tentang penulisan periode pascarevolusi tampaknya memperoleh kesempatan ketika kesadaran sejarah di kalangan sejarawan dan juga penguasa muncul untuk memiliki pandangan menyeluruh tentang kejadian tahun 1965 itu yang dianggapnya masih memiliki kekaburan dan kontroversi dalam interpretasi di sekitar peristiwa tahun 1965 itu. Dibandingkan dengan karya-karya tentang buku mengenai nasionalisme dan Islam, tampaknya buku tentang ideologi komunis yang dikaitkan dengan G 30 S (G 30S/ PKI) seperti tampak pada masa era Orde Baru masih dilakukan secara terbatas. Padahal belum tentu PKI sebagai “dalang”nya. Itulah sebabnya mengapa sekarang ini tidak lagi G 30S saja dan tidak ada kata PKI-nya (G 30 S). Untuk itu, betapa penting untuk membahas masalah ini, sehingga kesalahan interpretasi dalam sejarah tetap berlanjut, sehingga menyesatkan kalangan generasi muda sekarang dan masa yang akan datang.

Di kalangan sejarawan kita seperti Taufik Abdullah sebagai sejarawan senior LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta) misalnya banyak menulis tentang nasionalisme dan persoalan Islam dalam wacana sejarah Indonesia khususnya pada masa pergerakan nasional hingga era kemerdekaan. Namun, baru tahun 2012 ini, sejarawan Taufik Abdullah menginisiasi penulisan persoalan-persoalan komunis diangkat dalam dinamika sejarah Indonesia. Diantaranya di Indonesia hingga saat ini muncul beberapa tulisan yang pertama tentang masalah Gerakan 30 S ini adalah adanya penerbitan buku pada Desember 2012 dengan editor umum, Prof. Dr. Taufik Abdullah dan sejarawan Universitas Indonesia, Prof. Dr. A. B. Lopian yaitu, *Indonesia dalam Arus Sejarah*, khususnya jilid VII tentang Pascarevolusi. Jakarta: PT Ikhtiar Baru van Hoeve, khususnya bab 20 yang ditulis oleh Prof. Dr. Aminuddin Kasdi yang membahas tentang Kudeta Gerakan 30 September (G 30 S).

Buku yang ditulis dan diedit oleh yaitu Prof. Dr. Taufik Abdullah, Sukri Abdurrachman, dan Restu Gunawan yang berjudul, *Malam Bencana 1965 dalam Belitan Krisis Nasional*. Jakarta:

Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012 yang jilid I memusatkan pembahasan pada rekonstruksi dalam perdebatan dan jilid II yang ditulis oleh Taufik Abdullah, Restu Gunawan, Sukri Abdurrachman dan I Ketut Ardhana, *Malam Bencana 1965 dalam Belitan Krisis Nasional* yang membahas tentang “Konflik Lokal Setelah Usaha Coup yang Gagal”, khususnya tulisan I Ketut Ardhana dan A. A. Bagus Wirawan, dengan judul “‘Neraka Dunia’ di Pulau Dewata”.

Inilah beberapa buku penting yang tampaknya muncul di era Reformasi yang merepresentasikan keinginan sejarawan untuk mengkaji periode sejarah yang dianggap masih terbatas itu, dalam hal ini dalam kaitannya dengan memperoleh pembahasan yang lebih komprehensif dalam melihat bagaimana rekonstruksi sejarah tahun 1965 dan perdebatan-perdebatan yang mengikutinya. Kehadiran buku *the Missing History* ini paling tidak diharapkan untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang peristiwa sekitar mengapa kudeta 1965 itu terjadi yang telah memberikan dampak terhadap dinamika politik baik di tingkat lokal, nasional, dan regional di Asia Tenggara.

4. Kontribusi Karya Peer Holm Jorgensen:

Karya Peer Holm Jorgensen memusatkan pembahasannya tentang bagaimana sebuah peristiwa sejarah yang penuh pembantaian di masa tahun 1965 itu dapat dilacak kembali ke episode-episode sebelumnya yang justru tidak terjadi di mana peristiwa pembantaian itu berlangsung, tetapi awalnya dapat dilacak permulaannya yang terjadi di luar wilayah itu. Apa yang disampaikan ini akan melengkapi pemahaman perjalanan sejarah dalam kisah 1965 secara internasional, meskipun yang diwawancarai adalah seorang putra kelahiran Bali, tetapi memiliki pengalaman penting di dunia internasional. Interpretasi kesejarahan ini sangat signifikan, meskipun ditulis dalam bentuk novel, namun dapat dipertimbangkan sebagai sebuah karya sastra sejarah. Dengan demikian, permasalahan yang dibahas ini dapat memberikan titik terang ke arah bagaimana sebuah kisah sejarah yang sudah terjadi dapat direkonstruksi, sehingga akan diperoleh pemahaman yang lebih baik tentang episode-episode yang hilang dalam sejarah Indonesia yaitu sejarah politik, sejarah militer, sejarah gerakan pemuda menuju ke arah penulisan sejarah Indonesia yang komprehensif.

4.1 *Transisi Politik dari Era Soekarno ke Soeharto*

Dilihat secara keseluruhan dari karya Peer Hol Jorgensen tentang “sejarah yang hilang” atau *the Missing History* mengenai peristiwa tahun 1965 itu tentu memiliki kekurangan dan kelebihan. Kekurangannya adalah kurangnya data pembandingan yang diberikan terhadap argument-argumen yang menyebutkan bahwa peristiwa itu juga hendaknya dilihat dari apa yang terjadi di Jakarta, Amerika Serikat, Russia, China termasuk perlunya data-data dari pihak tentara, sumber-sumber arsip dari komponen Islam, pemuda, Cina dan sebagainya. Adanya ketersediaan bahan ini diharapkan dapat diperoleh data pembandingan dalam menganalisis kejadian yang terjadi sebelum, pada saat dan setelah tahun 1965 itu. Paling tidak dalam konteks melengkapi data yang sudah ada selama ini yang dirasakan masih berat sebelah (*bias*), maka paling tidak kehadiran buku ini menjadi langkah awal untuk melengkapi data-data yang ada, sehingga latar belakang pembantaian saat itu dapat memberikan pandangan-pandangan yang lebih obyektif terutama pada aspek sejarah politik Indonesia.

Inti dari penulisan buku ini didasari atas hasil wawancara yang mendalam yang dilakukan oleh penulis terhadap Dewa Soeradjana yang pada saat itu mempunyai kesempatan untuk menempuh pendidikan tingginya di Eropa khususnya Eropa Timur. Dalam pemaparannya penulis mewawancarai Dewa Soeradjana yang awal kisah dimulai ketika ia mulai pengalamannya pada tanggal 21 Januari 1961 berangkat dengan pesawat dari Jakarta, transit di Singapura dan akhirnya sampai di Yugoslavia. Ketika ia berada di Slovenia ia sempat menuju ke kantor Duta Besar Indonesia yang pada waktu itu dijabat oleh Soepardjo. Ada hal yang aneh dilihat ketika berada di kantor itu. Masalahnya adalah, bahwa yang tergantung di dinding tempat duduk Duta Besar semestinya terpajang foto Soekarno, di sebelahnya seharusnya ada Hatta, Wakil Presiden Indonesia yang pertama. Namun foto-foto itu tidak ada, sehingga hal ini memunculkan pertanyaan di pikirannya, seolah-olah pada saat kedatangannya pertama di sana sudah menunjukkan ada suasana politik yang berbeda dari pada yang semestinya (hal. 24). Ada beberapa masalah yang menyebabkan Dewa Soeradjana tertekan, karena Duta Besar itu menanyakan berbagai pertanyaan tentang dirinya mengapa sampai berada di negeri asing itu. Dewa Soeradjana tidak kembali ke tanah air tahun 1965 atau pada tahun

1967, karena ia mengetahui bahwa adik laki-lakinya sudah diincar oleh KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia) sejak tahun 1965 (hal. 35). Tampaknya ia tidak menerima kelakuan kelompok KAMI yang dianggapnya “sebuah kelompok rezim yang bengis yang menyerang hanya karena adiknya adalah pendukung Soekarno”.

Selanjutnya apa yang ditanyakan secara terus menerus terhadap dirinya dianggapnya sebagai sebuah upaya interogasi karena diceritakan, bahwa ia dikatakan harus meninggalkan negeri asing itu dan kembali ke tanah air, karena tugas pendidikannya sudah diselesaikan pada 19 Oktober 1965 (hal. 34–35). Dari apa yang dikisahkan ini tampaknya pembaca memperoleh interpretasi, bahwa telah terjadi perubahan peta politik nasional dan internasional terhadap apa yang akan terjadi di Jakarta pada khususnya, dan di Indonesia pada umumnya. Didasari atas kisah ini tampaknya apa yang disampaikan ini dapat memberikan kontribusi pada dinamika sejarah politik Indonesia terutama ketika Soekarno diceritakan sudah menuju masa-masa keruntuhannya.

4.2 Kesulitan Mencari “Dalang”

Buku yang ditulis oleh Peer Holm Jorgensen mengungkapkan peran rezim Soeharto yang berasal dari kelompok tentara memainkan peran dalam pembantaian ketika tahun 1965 itu. Akan tetapi, tidak secara jelas menyebutkan siapa “dalang”nya. Karena dalam pembahasannya, ia menyebutkan peran Amerika, Rusia, Cina akan tetapi siapa *dalang* yang pasti tidak berhasil diungkapkannya.

Peer Holm Jorgensen misalnya memang menggambarkan adanya peran Amerika dalam mendominasi peraturan dunia membuat negara-negara lainnya terhimpit. Disebutkan bahwa negara-negara yang menentang gagasan itu adalah mereka yang enggan mengikuti gagasan Soekarno, karena mereka merasa gentar akan pembalasan dendam dari pemerintah Amerika (hal. 74). Di sini dicoba ditunjukkan bagaimana terjadinya perseteruan antara Kennedy dan Khrusjtjov yang menunjukkan adanya sikap anti-Amerika juga ditunjukkan menjelang kejatuhan Soekarno itu. Namun tidak dijelaskan bagaimana kondisi politik lebih jauh di Amerika sendiri, seperti terjadinya krisis Kuba pada bulan Oktober 1962 (hal.76)?

Demikian pula dicoba dilihat bagaimana sikap Soekarno sendiri pada masa sebelum terjadinya pembantaian tahun 1965

itu. Di pihak lainnya dalam buku Peer Holm Jorgensen disebutkan bagaimana peran etnis keturunan Tionghoa dalam bidang bisnis yang semakin meningkat yang sudah dimulai sejak zaman kolonial Belanda (hal. 82). Disebutkan pula peran Soekarno yang semakin dekat dengan Mao dibandingkan dengan Moskow (Russia) atau Eropa Timur sebagaimana terjadi pada pertengahan tahun 1950-an. Akan tetapi, belum cukup jelas pula, mengapa banyak mahasiswa yang dikirim ke Russia juga seperti yang dialami oleh Dewa Soeradjana sendiri (hal. 82). Benarkah argumentasi yang diberikan, bahwa Soekarno memiliki pemikiran yang terbuka? Untuk itu, perlu kajian yang hendaknya dilakukan di Moskow sendiri untuk memperoleh data-data kesejarahan sebagaimana yang terjadi antara hubungan Soekarno dan Moskow pada saat itu (hal. 82).

Soekarno dikatakan telah menggiring bangsa Indonesia ke hal-hal yang tidak lazim. Disebutkan adanya gaya kepemimpinan Soekarno yang berubah-ubah dari gotong royong menuju mufakat, sampai terjadinya kekuasaan tanpa batas di alam Demokrasi Terpimpin. Bahkan, ia menampikkan peran dunia internasional seperti peran lembaga Bank Dunia, Dana Moneter International dan penarikan Indonesia sebagai anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (hal. 79). Bahkan, Soekarno dikatakan memiliki semboyan (hal. 83):

“Indonesia tidak mau dan tidak akan pernah mau menerima dikte dan dominasi dari Amerika dalam bentuk apapun. Indonesia harus sepenuhnya berdiri di atas kaki sendiri dalam menentukan segala kebijakan walaupun kita harus makan batu.”

Apakah ini bisa dianggap kesalahan kebijakan yang diambil oleh Soekarno, sehingga ia bisa dikatakan memainkan peran sebagai “dalang” nya?

Dijelaskan, berdasarkan wawancara dengan Dewa Soeradjana, bahwa rezim Soeharto dianalogikan juga dengan peran yang dimainkan oleh penguasa Belanda saat masa penjajahan, di mana diterapkannya politik “*divide et empera*” (politik memecah belah), sehingga diharapkan Soeharto bisa keluar menjadi pemenangnya. Pelaksanaan politik ini dilihat terutama Soeharto telah berhasil mengambil alih kekuasaan ke tangannya. Ia menunjukkan bahwa rezim ini menggunakan orang pribumi untuk membantai lawan

politiknya terutama setelah tahun 1965. Banyak pihak dipaksa membantai anggota keluarganya sendiri (hal. 62). Namun pertanyaannya adalah kalau Soeharto adalah “*dalang*”nya mengapa pembantaian itu tetap dijalankan? Bukankah Soekarno pada saat itu Soekarno telah mengangkat dirinya menjadi presiden Indonesia seumur hidup? Demikian pula jika dikaitkan dengan masalah Supersemar itu sebagai sebuah dokumen yang ditandatangani oleh Soekarno sebagai presiden pada tanggal 11 Maret 1966. Disebutkan bahwa (hal.85):

“Isinya menyangkut pemberian mandat kepada Jenderal Soeharto untuk bertanggung jawab memulihkan ketertiban dengan segala macam cara dan upaya. Namun, apa pun yang tertuang di dalam dokumen tersebut saya sendiri meragukan bahwa Soekarno menginstruksikan Soeharto untuk menghabisi semua pengikutnya.”

Dari pernyataan ini apakah ini artinya Soeharto dianggap sebagai “*dalang*” pembantaian itu, karena isi surat Supersemar diyakini tidak mengandung maksud untuk melaksanakan pembantaian? Inilah pertanyaan yang juga belum tuntas diinterpretasikan oleh penulis melalui wawancara yang dilakukan terhadap Dewa Soeradjana (hal. 84).

4.3 Matinya Demokrasi di Kalangan Mahasiswa?

Suasana politik di atas, menyebabkan perubahan suasana di kalangan mahasiswa Indonesia di luar negeri yang dikenal dengan nama Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI). Saat itu PPI dikatakan sudah lemah dalam menghadapi rezim Soeharto sebelum mereka kembali ke tanah air. Para mahasiswa pun berhati-hati dalam mengungkapkan sesuatu, karena kalau tidak diinterpretasikan sebagai sikap melawan rezim Soeharto (hal. 38). Tahun 1966 dicatat telah adanya penglengseran terhadap semua staf kedutaan dan digantikan oleh orang-orang Soeharto. Adanya pendeklarasian untuk mendukung Soekarno dalam sebuah pertemuan PPI, akhirnya mengubah haluannya untuk mendukung Soeharto. Ini dilakukan mengingat masalah keluarga mereka yang ada di Indonesia. Di sinilah interpretasi Dewa Soeradjana muncul bahwa semua perubahan itu disebabkan oleh peran Soeharto. Ini bisa dilihat ketika Dewa Soeradjana mengatakan bahwa:

“...setelah selesai melancarkan serangan perburuan para pengikut Soekarno dalam KAMI, apakah Soeharto merasa selayaknya seorang pahlawan karena mampu memaksa para mahasiswa untuk membanting haluan dari sayap kiri ke kanan, dibandingkan menarik pendukung dengan cara yang dia ciptakan. Persis seperti cara yang telah ditunjukkan Soekarno (hal. 39).

Dari kalangan mahasiswa tampak adanya keinginan bahwa Soekarno akan tetap bertahan, namun kenyataannya setelah didengar berita pembantaian pada tanggal 1 Oktober 1965 itu suasananya menjadi semakin tidak menentu. Pada tahun 1967, Dewa Soeradjana menamatkan pendidikan masternya. Ia pun mengajukan untuk dapat menempuh sekolah lanjutan, karena ia akan diberikan beasiswa untuk menyelesaikan program Ph.D-nya. Akan tetapi, kenyataan menjadi lain, ketika Minister Councillor menolaknya dan diharuskan segera kembali ke tanah air tanpa penundaan. Adanya bentuk-bentuk interogasi yang direncanakan secara matang oleh konselor dan atase militer tampaknya merupakan interpretasi lanjutan dalam melihat seberapa jauh keterlibatan pihak militer dalam kaitannya dengan peristiwa G. 30 S itu? (hal. 45).

4.4 Belajar dari Sejarah Masa Lalu

Dari pengalaman Dewa Soeradjana ini ia ingin menyampaikan, bahwa bagaimana hendaknya persoalan politik dapat dipisahkan dengan masalah pendidikan (hal.36). Di antaranya disebutkan sebagai berikut:

“Kami mencintai Indonesia sama seperti orang lain! Itulah kami memutuskan untuk meninggalkan keluarga kami selama bertahun-tahun untuk pergi belajar ke luar negeri. Bukan untuk keuntungan diri sendiri. Melainkan untuk keuntungan Indonesia dan rakyatnya!. Kami seharusnya tidak diminta bertanggung jawab atas situasi pelik yang dihadapi Indonesia!

Demikianlah pendapat yang disampaikan oleh Dewa Soeradjana yang patut diapresiasi, sehingga dengan membaca buku ini paling tidak kita akan memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang apa yang sebenarnya terjadi pada saat itu. Karya novel ini tidak hanya memberikan kontribusi pada pemahaman kita tentang apa yang terjadi di luar negeri, namun juga dapat menambah

pemahaman kita tentang latar belakang berbagai peristiwa yang mengitarinya di luar negeri dan pengaruhnya di Indonesia sampai peristiwa tersebut terjadi di tahun 1960-an. Novel ini patut dibaca tidak hanya bagi kalangan akademisi, sejarawan yang ingin mengerti tentang dinamika politik tahun 1960-an, tetapi juga bagi kalangan generasi muda sekarang dan yang akan datang, sehingga ketika mereka menghadapi persoalan-persoalan politik seperti ini dapat diselesaikan dengan bijak dan lebih mengedepankan kepentingan berbangsa dan bernegara di masa kini dan masa yang akan datang.

5. Simpulan

Hadirnya buku yang ditulis Peer Holm Jorgensen dianggap memberikan kontribusi bagi pemahaman kita dalam memahami dinamika sejarah Indonesia pascarevolusi sebagaimana dikaitkannya dengan terjadinya peristiwa pembantaian yang terjadi setelah tahun 1965. Isi buku ini menyimpulkan dan memperkuat dugaan, bahwa telah terjadi rencana sejak awal mengenai keterlibatan Soeharto dalam hal ini sebagai representasi tentara pada waktu itu, Ia mendapat kesempatan ketika pihak asing dalam hal ini peran Amerika berhasil menciptakan situasi dan kondisi politik yang memungkinkan terjadinya perebutan kekuasaan melalui apa yang disebut dengan adanya Supersemar. Rencana-rencana yang telah dibentuk itu, dapat dilihat ketika si penulis kembali atau membuat *flashback* mengenai terjadinya kondisi, dimana Soekarno dikatakan dalam kebijakan luar negerinya terasa semakin dekat dengan aliran Mao, dibandingkan dengan Moskow (Russia) atau Eropa Timur sebagaimana terjadi pada pertengahan tahun 1950-an. Ini bisa dimengerti, karena pihak Amerika pada saat itu memang menganggap, bahwa Cina atau Rusia sebagai lawan politiknya dalam melaksanakan kebijakan dunia saat itu. Namun masalahnya tidak hanya berhenti di situ, dalam hal ini untuk membahas masalah siapa “*dalang*”nya yang lebih pasti, dibutuhkan kajian-kajian lebih lanjut di beberapa negara seperti mengkaji dokumen-dokumen kesejarahan yang terdapat di Amerika, Cina, Rusia, dan Indonesia sendiri, sehingga akan diperoleh pemahaman yang lebih baik dalam memahami apa yang terjadi sebelum, pada saat dan setelah peristiwa Gerakan 30 September itu.

Namun demikian, kesimpulan yang diambil ini merupakan kesimpulan terhadap apa yang dibahas dalam novel yang ditulis oleh Peer Hol Jorgensen yang telah mewawancarai Dewa Soeradjana sejak ia mengenyam pendidikannya di Slovenia Yugoslavia hingga ia tinggal di sana bersama keluarganya, sehingga memperoleh perspektif yang utuh tentang apa yang ia alami selama berada di negeri itu. Oleh karena itu, apa yang disampaikan dalam buku Peer Holm Jorgensen ini berdasarkan wawancara yang dilalukan itu, dapat dimengerti akan simplan buku itu karena suasana jiwa zaman, dimana lokasi pengalaman si tokoh mengalami pengalaman kehidupannya ketika ia berada di sana, tampak sangat mendukung interpretasi dan analisisnya mengenai peristiwa sejarah Indonesia pascarevolusi itu dari sudut pandang yang berlawanan sebagaimana dikembangkan interpretasinya di zaman Orde Baru. Era Orde Baru sudah berakhir, dan era Reformasi sudah dimulai, maka berbagai interpretasi sejarah memiliki ruang yang luas untuk diungkapkan berdasarkan transparansi, keterbukaan, sehingga sekarang saatnya untuk mengungkapkan ketidakseimbangan dalam penulisan sejarah Indonesia kontemporer itu, dimana pelaku-pelakunya sebagian masih hidup.

Oleh karena itu, adanya suasana zaman yang berbeda dan memberikan ruang untuk menyampaikan kepada publik terhadap perspektif yang berbeda, diharapkan akan dapat mengisi kehilangan atau kevakuman sejarah yang terjadi yang dianggap sebagai *the Missing History*. Oleh karena itu, meskipun isi buku ini memperkuat dugaan-dugaan keterlibatan Soeharto, tentara, yang didukung pihak Amerika di satu pihak, yang tampak memperkuat perspektif atau pandangan kelompok lawan terhadap yang terjadi itu. Namun demikian, masih tetap diperlukan kajian-kajian dan pembahasan yang mendalam dari sisi-sisi kontroversi lainnya, sehingga generasi sekarang dan yang akan datang memiliki khazanah sejarah tanah air, yaitu sejarah Indonesia yang menyeluruh dan komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik dan A. B. Lopian yaitu, 2012. *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid VII, "Pascarevolusi". Jakarta: PT Ikhtiar Baru van Hoeve.

- Abdullah, Taufik. Sukri Abdurrachman dan Restu Gunawan (eds.), 2012a. *Malam Bencana 1965 dalam Belitan Krisis Nasional*. Jilid I. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Abdullah, Taufik. Sukri Abdurrachman dan Restu Gunawan (eds.), 2012b. *Malam Bencana 1965 dalam Belitan Krisis Nasional*. Jilid II. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Ardhana, I Ketut. 1985. *Perkembangan Muhammadiyah di Bali, 1934—1968*. Yogyakarta: Jurusan Sejarah Fakultas Sastra dan Kebudayaan-Universitas Gadjah Mada.
- Ardhana, I Ketut. 2000. *Nusa Tenggara nach Einrichtung der Kolonialherrschaft. 1915 bis 1950*. Passau: Richard Rothe.
- Ardhana, I Ketut dan A. A. Bagus Wirawan, 2012. “‘Neraka Dunia’ di Pulau Dewata”, dalam Taufik Abdullah, Restu Gunawan, Sukri Abdurrachman (eds.). *Malam Bencana 1965 dalam Belitan Krisis Nasional*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Beise, Kerstin. 2004. *Apakah Soekarno Terlibat: Peristiwa G 30 S?* Pengantar Asvi Warman Adam. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Blumberger, Petrus J. Th. 1931. *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indie*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N/V.
- Blumberger, Petrus J. Th. 1934. *Politieke Partijen en Stroomingen in Nederlandsch-Indie*. Leiden: N.V. Leidesche Uitgeversmaatschappij.
- Cribb, Robert. 2003. *The Indonesian Killings: Pembantaian PKI di Jawa dan Bali, 1965—1966*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia.
- Dahm, Bernhard. 1966. *Sukarnos Kumpfung Indonesiens Unabhangigkeit*. Berlin/ Frankfurt am Main: Alfred Metzner Verlag.
- Dahm, Bernhard, 1971. *History of Indonesia in the Twentieth Century*. London: Pall Mall Press.
- Dake, Antoni, C. A. 2006. *Sukarno File: Berkas-berkas Soekarno 1965—1967 (Kronologi Suatu Keruntuhan)*. Jakarta: Aksara Karunia.
- Fic, Victor M. *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Studi tentang Konspirasi*. Pengantar John O. Sutter. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ingleson. John. Iskandar Nugraha (ed.). 2004. *Tangan dan Kaki Terikat: Dinamika Buruh, Sarekat Kerja dan Perkotaan Masa Kolonial*. Jakarta: Komunitas Bambu.

- Jorgensen, Peer Holm, 2015. *The Missing History: Berdasarkan Kisah Nyata Dewa Soeradjana*. Jakarta: Penerbit Noura Books.
- McVey, Ruth T. 1965. *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Onghokham. 1978. “Sukarno: Mitos dan Realitas”, dalam Taufik Abdullah, Aswab Mahasin, Daniel Dhakidae (eds.). *Manusia dalam Kemelut Sejarah*. Jakarta: LP3ES.
- Prayitno, Suyatno, Astaman Hasibuan dan Buntoro. 2003. *Kesaksian Tapol Orde Baru: Guru, Seniman, dan Prajurit Tjakra*. Jakarta: Institut Studi Arus Informasi dan PT Pustaka Utan Kayu.
- Setiawan, Hersri. 2003. *Kamus Gestok*. Yogyakarta: Galang Press.
- Sulastomo. (Catatan Akhir Harry Tjan Silalahi). 2006. *Di Balik Tragedi 1965*. Jakarta: Yayasan Pustaka Ummat.
- Sulistyo, Hermawan. 2000. *Palu Parit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal Yang Terlupakan (1965–1966)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation.
- Toer, Pramoedya Ananta dan Stanley Adi Prasetyo (eds.). *Memoir Oei Tjoe Tat: Pembantu Presiden Soekarno*. Jakarta: Hasta Mitra.